

Kierkegaard y Nietzsche: una lectura antropológica actual

Kierkegaard and Nietzsche: A Contemporary Anthropological Reading

José Luis CAÑAS FERNÁNDEZ

Departamento de Filosofía III
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 14-01-2008
Aceptado: 30-01-2008

(En memoria del Prof. L. Jiménez Moreno)

Resumen

El presente estudio presenta en esquema comparativo dos modelos antropológicos antagónicos del ser personal, provenientes de los dos autores más influyentes de los comienzos de la filosofía contemporánea: Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche. En el paradigma de pensador danés encontramos en la estructura del ser personal la necesidad de *relacionarse* con Dios, pasando por distintos estadios de la vida desde un primer estadio inferior “estético” a otro estadio superior “ético-religioso”. En la visión del filósofo alemán, por su parte, situamos la esencia del ser humano en la vivencia instintiva de la *inmediatez* propia de la exaltación de la vida sin límite y de la búsqueda del placer autonomizado, vivencias que al final se vuelven contra la vida misma.

Palabras clave: Kierkegaard, Nietzsche, antropología, trascendencia-relación, inmanencia-inmediatez, muerte-vida, desesperación-esperanza.

Abstract

This is a comparative study of antagonistic anthropological models of the personal self, stemming from the most influential authors that pioneered in Contemporary Philosophy: Søren Kierkegaard and Friedrich Nietzsche. Within the paradigm of the Danish thinker we find the need of the personal self to *relate* to God, going through different stages of life, starting with the inferior “aesthetic” to a more advanced “ethical –religious” stage. In the vision of the German philosopher we find the essence of the human being in the *immediate* which belongs to the exalting of life beyond limits and the search for autonomous pleasure, life experiences that end up turning against life itself.

Keywords: Kierkegaard, Nietzsche, anthropology, transcendence-relation, immanence-immediacy, death-life, despair-hope.

Apertura

Al reflexionar sobre la vida humana a lo largo de la historia vemos que la tendencia de los seres personales ha sido sobre todo de orden práctico y se resume en saber qué es vivir y qué no es vivir. En principio, como todo ser humano hace la experiencia de la vida cada día, desde una actitud ingenua se da por hecho que se sabe el fundamento del vivir y se piensa que, en última instancia, todo es vida. Pero desde la actitud filosófica y antropológica profundas se descubre que el planteamiento más acorde con la naturaleza humana para interrogar por la vida, qué es vivir, equivale sobre todo a la pregunta por *el sentido de la vida* e, indirectamente, *de la muerte*.

Bajo la perspectiva histórica de nuestra cultura occidental encontramos que ya desde los orígenes se apuntaron dos respuestas a esta importante cuestión de signo opuesto: por un lado una *visión antropológica trascendente* (espiritualista, ascética, providencialista) representada por una mentalidad sapiencial propia de la corriente principal griega y de la tradición judío-cristiana, y por otro lado una *visión antropológica inmanente* (materialista, hedonista, relativista, determinista) más vinculada a la tradición helenística decadente. Hasta el presente ambas visiones han convivido y se han entremezclado constantemente, sin que sus distintos perfiles se hayan impuesto nítidos, pero siempre en pugna, como ya puso de manifiesto san Agustín en *las dos ciudades*. Si desde la filosofía actual preguntamos qué se debe entender por “vida”, como explicación última del ser humano, encontramos que las diferentes respuestas van a seguir en la línea de la convergencia de las dos concepciones tradicionales distintas, y de consecuencias prácticas escindidas. Pues bien, ambas

filosofías de la vida podemos “personificarlas” en los dos principales pensadores de comienzos de la filosofía contemporánea: Søren Kierkegaard en la primera mitad del siglo XIX, y Friedrich Nietzsche en la segunda.

En efecto, tanto para Kierkegaard como para Nietzsche el sentido de la vida va a equivaler a saber vivir y, por tanto, saber la vida será saber el ser de la vida, la esencia de la vida. La cuestión interesante, por tanto, es qué entienden cada uno por “vida” como explicación del ser. Nietzsche, en múltiples notas escritas para su planeada obra principal y nunca del todo acabada, identificaba así ser y vida: “ser: no disponemos de ninguna otra representación de lo que es vida; ¿cómo es que algo sin vida podrá ser?” (*Anotaciones* de 1885-1886), de modo que la vida la va a entender sobre todo como voluntad de poder (*Wille zur Macht*). Así lo intuyó desde su primera gran obra de juventud, *El origen de la tragedia griega en el espíritu de la música*, y lo desarrollará después rotundamente en la madurez de su creación: “siempre que encontré vida, me encontré con voluntad de poder, y hasta en la voluntad del esclavo encontré la voluntad de ser el señor” (*Zaratustra*, 2ª parte).

Medio siglo antes Kierkegaard, al contrario que Nietzsche, había visto en la vida humana de la persona singular la angustia y la desesperación orientadas sobre todo hacia un último “estadio relacional” de la existencia que denominó *religioso*, después de haber pasado –y superado– un estadio superficial inicial llamado *estético*, y otro estadio intermedio también previo que denominó *ético*. Desde esta interpretación del ser humano más adelante veremos cómo Nietzsche se habría quedado fusionado en el primer nivel de la vida, es decir en el estadio “estético” kierkegaardiano que podemos identificar ya como “estadio de la inmediatez”.

Las consecuencias de ambos presupuestos serán lógicamente opuestas. Para Kierkegaard nuestra existencia ha de ser una existencia delante de Dios basada en el principio que podemos llamar “voluntad de relación”; para Nietzsche, al contrario, Dios tiene que morir porque la vida del hombre es evolución inmanente de sí misma, “–yo soy pura y simplemente cuerpo, y nada más; el alma no pasa de ser una palabra para indicar que hay algo en el cuerpo”¹, y está llamada a ser el “superhombre” que se mueve por la “voluntad de poder” superadora de todos los frenos que coartan su exaltación, y por consiguiente ante Dios no hay otro camino que optar por el hombre al grito dionisiaco de ¡Dios ha muerto!

Con todo, y a pesar de estas claras diferencias antropológicas, digamos ya que aunque los dos filósofos son tan opuestos en sus conclusiones, ambos tienen intuiciones comunes geniales, sobre todo en sus comienzos, que les hacen ser poderosamente influyentes. Para empezar reparemos en que uno y otro son excepcionales y que ambos carecen de *sistema*. Karl Jaspers, quizás el mayor conocedor de ambos pensadores de todo el siglo XX, en su *Allgemeine Psychopathologie* (1913) apreció

¹ *Apud* CORETH, E. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona 1976, p. 70.

que tanto Kierkegaard como Nietzsche “son la prueba documental de que la época [el sg. XIX] se caracteriza por la más inexorable autocrítica que se haya llevado a cabo jamás en la historia de la humanidad”². La sugerente tesis de Jaspers es que ambos hicieron de la existencia una *trascendencia hacia el infinito*, porque los dos recorrieron caminos que no se pueden mantener sin un apoyo de lo trascendente: bien para afirmarlo, bien para anegarlo. Está claro que en Kierkegaard el camino es “lo religioso” y en Nietzsche será “lo ateo”, pero en ambos filósofos hay algo fundamental que va más allá de lo que presentan al ser humano sus sentidos.

Esta visión “platonizante” de los dos colosos en principio se nos aparece más clara en el danés pero, en efecto, también la podemos rastrear en el alemán. Las ideas fundamentales de Nietzsche –dirá Jaspers– constituyen un modo propio de trascender porque quieren ver las cosas del mundo yendo más allá, negando la determinación empírica como la necesidad natural. Lo que sucede es que ese trascender nietzscheano se manifiesta como su nihilismo, y más en concreto como nihilismo de poder. Es decir, un trascender todavía en el mundo y, por tanto, de alguna manera fundamento constitutivo de la inmanencia. Con lo cual paradójicamente Nietzsche nos despierta a la trascendencia de la que quiere sustraernos o alejarnos, porque su rechazo de ese anhelo universal sería precisamente símbolo de la profundidad propia de quien *está consumido por ella*.

Por otra parte, pensemos que tanto Kierkegaard como Nietzsche bebieron de las fuentes del espíritu griego, y aunque en Nietzsche es algo obvio en Kierkegaard es relevante resaltarlo porque no es tan conocido que “su formación inicial en los clásicos [griegos] constituye un pilar básico en el modo de concebir la vida y el quehacer filosófico”³. En mi interpretación sobre el método filosófico de Kierkegaard⁴ planteé la hipótesis de que el tercer ensayo kierkegaardiano de *Enten-eller*, “Repercusión de la tragedia antigua en la moderna”, es muy posible que Nietzsche lo conociera, y que en todo caso contiene ideas que se harán nietzscheanas. Además, es bien sabido el paralelismo entre ambos pensadores respecto de sus particulares rechazos a la Filosofía como sistema en general y a la filosofía de Hegel en particular: muy claros en Kierkegaard, más ocultos en Nietzsche hasta los trabajos en Francia de Foucault y Deleuze⁵.

Por todo ello quizá lo realmente importante para la hermenéutica contemporánea sea recalcar cómo ambos pensadores, partiendo de la misma placenta filosófica en sus comienzos, llegaron a concepciones del ser humano tan distintas, sobre todo

² JASPERS, K. *Psicopatología general*, FCE, México 1993, p. 64.

³ LARRAÑETA, R. *Kierkegaard (1813-1855)*, Ediciones del Orto, Madrid 1997, p. 26.

⁴ Cf. CAÑAS, J.L. *Søren Kierkegaard, entre la inmediatez y la relación*, Trotta, Madrid 2003, pp. 66s.

⁵ Según Guilles Deleuze, en *Nietzsche et la philosophie* (1962), “el antihegelianismo atraviesa la obra de Nietzsche como el filo de la agresividad” (*Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona 1986, 2ª ed., p. 17).

a través y en torno a la figura de Sócrates, dos *weltanschauungen* o concepciones de la vida en principio opuestas. Ciertamente –salvando las distancias–, y tal vez por ser pensadores del mismo siglo, hay en ambos algo profundo que les une *vitalmente*, a saber: una existencia atormentada, de soledad íntima, que impresiona por lo que supone de auténticos dramas existenciales, y sobre todo *filosóficamente* por el énfasis y el valor del “individuo” concreto y del “singular” existencial en sus expresiones más originales⁶. Ahora bien, entre el individuo kierkegaardiano y el singular nietzscheano, entre la angustia existencial del danés y la tragedia estética del alemán, hay una diferencia fácil de ver: la relacionalidad con Dios de uno, y la inmediatez sin Dios del otro. Seguramente por ello Heidegger llamó a Nietzsche el “Anti-Kierkegaard”.

Lo cierto es que ambas concepciones antropológicas antagónicas de la persona y de la vida (de relación o de inmediatez) después se implementarán en filosofías de vida prácticas y en psicoterapias de enorme aceptación. Sobre estas teorías, en efecto, se construirán las epistemologías terapéuticas contemporáneas, es decir de las teorías que interpretan para curar. M. Foucault, en 1965, lo vio así: “Nietzsche quiso curar a la humanidad, Marx a la sociedad y Freud al individuo”⁷. Pero en esa nómina de Foucault faltó curar al “único”, la persona existencial concreta de carne y hueso, llamada por Kierkegaard “individuo” (*Enkelte*) por primera vez en la historia de la filosofía de forma absolutamente original. Diríamos que, frente a la *voluntad de poder* de Nietzsche, antes Kierkegaard ya había sentado que en el “individuo” humano hay sobre todo una *voluntad de relación*. Fórmulas, en fin, que en el siglo XX derivarán en otras varias orientaciones pero que en última instancia también se polarizan en dos: por un lado la “voluntad de placer” de Freud y la “voluntad de poder” de Adler, y por otro lado la “voluntad de sentido” de Viktor Frankl, quizá como síntesis superior y superadora de las anteriores escuelas psicoanalíticas.

⁶ Además de en Karl Jaspers, sobre la afinidad filosófica entre Kierkegaard y Nietzsche pueden verse referencias actuales en: L. Castellani (*De Kierkegaard a Tomás de Aquino. Introducción a la filosofía*, Guadalupe, Buenos Aires 1973, pp. 101, 210); M. Suances (*Søren Kierkegaard. Tomo I: Vida de un filósofo atormentado*, Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1997, p. 323), (*Søren Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*, Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1998, pp. 426-427); J.M.^a Valverde (*Nietzsche, de filósofo a Antrícristo*, Planeta, Barcelona 1993, pp. 99, 163, 211, 228); etcétera.

Valverde llega a apuntar que el último Nietzsche lúcido “se propone leer a Kierkegaard” (1993, *cit.*, p. 232) recogiendo las sugerencias del profesor Georg Brandes, el primer traductor de Søren al alemán, profesor que a la vez que había empezado a difundir por Europa a su compatriota también había introducido a Nietzsche entre el público universitario de Copenhague.

⁷ FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud y Marx*, Anagrama, Barcelona 1970, pp. 56-57. Ver nota a pie de Fernando Bouza en el *Prólogo* a la edición de *La cultura del renacimiento en Italia* (1860), de Jacob Burckhard (Akal, Madrid 1992, p. 9).

En resumen, el presente estudio intenta fijar los presupuestos más relevantes que sustentan las teorías filosóficas de los dos pensadores más originales del siglo XIX, y sus dos visiones antagónicas de persona, una trascendente y otra inmanente, porque en definitiva ambos van a configurar las dos concepciones antropológicas (y dos psicoterapias) más influyentes de la contemporaneidad tal y como nos han llegado hasta las corrientes del pensamiento actual.

1. Visión antropológica relacional de la persona: Søren Kierkegaard

“Dios ve en lo escondido, conoce las desazones y la angustia del hombre, cuenta sus lágrimas una a una y no olvida absolutamente nada” (*Temor y Temblor*).

Hans J. Störig, en su actual *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* (1990), concluye que después de Kierkegaard el mundo tiene un aspecto irreversiblemente diferente del que tenía antes, y “esto sólo puede decirse con justicia de unos poquísimos grandes, como Sócrates o Kant”⁸. Al margen de exageraciones, Kierkegaard es un *pensador poeta* que posee un pensamiento apasionado sobre el sentido de la vida y de la muerte del ser humano, con una fuerza expresiva que podemos calificar de lírica dialéctica de la existencia personal, como fácilmente deducimos, por ejemplo, del subtítulo de su obra *Temor y Temblor (Lírica dialéctica)*. De él ciertamente podemos decir que “es un escritor difícil de digerir”⁹, pero no porque su estilo sea enrevesado o especialmente complicado, sino porque en verdad hace falta valor y sobre todo honradez personal para sobrellevar sus ideas y, si es preciso, cambiar los propios esquemas vitales. Vamos a ver por qué en unas pinceladas biográficas, breves pero necesarias para comenzar, igual que en el próximo apartado lo haremos con Nietzsche.

De la biografía de Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), en efecto, nos interesa destacar algunos aspectos relevantes que aportan la perspectiva de lo auténticamente en-carnado, lo realmente vivido por él de la vida, porque lo primero que encontramos en el danés es que de todas sus obras se pueden hacer lecturas biográficas, o dicho de otro modo, porque su obra completa estaría escrita en clave autobiográfica. “En ningún otro filósofo –escribió el psiquiatra J.J. López Ibor– existe fusión tan íntima entre obra y vida”, dado que su existencia “se realizó en crisis casi permanentes”¹⁰.

⁸ STÖRIG, H. J. *Historia universal de la filosofía*, Tecnos, Madrid 1995, pp. 582-583.

⁹ TORRALBA, F. *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2003, p. 13.

¹⁰ LÓPEZ IBOR, J.J. *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, p. 125.

Último de siete hermanos, el 5 de mayo de 1813 nació en Copenhague “el hijo de la vejez” –según su propia expresión–, hecho que siempre asociará a su carácter melancólico y a su físico delgado y escolioso¹¹. Él mismo se autorretrata de “incurablemente melancólico”, pues al parecer su familia también era de inclinación natural melancólica¹². Está claro que en su obra hay muchos textos autobiográficos que expresan ese carácter melancólico; uno de ellos aparece especialmente relevante: “De niño estuve bajo el imperio de una prodigiosa melancolía, cuya profundidad encuentra solamente su adecuada medida en la igualmente prodigiosa habilidad que tenía para esconderla bajo una aparente alegría y *joie de vivre*. Hasta donde alcanza mi recuerdo, mi única alegría consistía en que nadie pudiera descubrir lo desdichado que yo me sentía”¹³.

Sea real o simbólica, dado “el carácter alegórico de la melancolía kierkegaardiana”¹⁴, lo cierto es que su padre, quien influyó mucho en ese carácter, le bautizó en la iglesia luterana al mes de su nacimiento y años después le empujará a cursar estudios de teología en la Universidad de Copenhague. Cuando murió el padre, en 1840, Søren heredó una renta considerable que le permitió una vida independiente dedicada a escribir y a publicar sus trabajos literarios y filosóficos. En los últimos años de su vida agudizó su crítica al cristianismo “oficial”, hasta llevarle a un conflicto abierto y de *ruptura total* con la Iglesia luterana danesa. Y después de haber gastado sus rentas, murió (el 11 de noviembre de 1855, en Copenhague) con cuarenta y tres años¹⁵.

Además del influjo del padre y de sus estudios eclesiásticos, en su existencia hay sobre todo un “después del año 1837” cuando conoció a la joven Regina Olsen, y con quien al poco de prometerse, en 1840, rompió su compromiso matrimonial un año después. ¿Cobardía? ¿Miedo? ¿Heroicidad? La crítica no se pone de acuerdo ni acerca de la ruptura ni acerca del amor nunca olvidado después¹⁶. Aunque ensegui-

¹¹ La crítica actual no admite algo que antes se daba por cierto, es decir que fue un hombre “corporalmente anormal, raquítrico, contrahecho, jorobado y enclenque” (HAECKER, T. *La joroba de Kierkegaard*, Rialp, Madrid 1956, 2ªed., p. 125).

¹² Teófilo Urdanoz repara en que el apellido Kierkegaard en danés conlleva asociada la idea de cementerio, es decir “jardín de la Iglesia” (URDANOZ, T. *Historia de la filosofía. Vol. V Siglo XIX*. BAC, Madrid 1975, p. 427).

¹³ Sobre este tema puede verse la interesante distinción que hace Manuel Suances (1997, *cit.*, p. 54s.) entre melancolía egoísta y melancolía noble, donde “la melancolía egoísta es un aferrarse a lo inmediato, al placer, a la vivencia del puro instante” (p. 56).

¹⁴ ADORNO, Th.W. *Kierkegaard*, Monte Ávila, Caracas 1969, p. 105.

¹⁵ Críticos importantes y estudiosos del filósofo danés, como Brandes, Przwara, Lowrie, Ruttenberck, han sostenido que si Kierkegaard hubiese vivido un poco más se hubiese hecho católico. L. Castellani (1973, *cit.*, pp. 87, 225-236) enfatiza esta hipótesis.

¹⁶ Celia Amorós hace de este amor “enquistado en el inconsciente”, y de la vida en general de Kierkegaard, una lectura en clave psicoanalítica (AMORÓS, C. *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero: un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*, Anthropos, Barcelona 1987, pp.

da se marchó a Berlín, donde escuchó las lecciones de Schelling, el recuerdo de Regina no sólo no le abandonó sino que agudizó en él un sufrimiento tensionado. Y tras una lucha interna que casi le aniquiló, Kierkegaard creyó entender que debía renunciar al matrimonio con el fin de cumplir una misión que se le había encomendado de lo alto, sólo a él, como a una de esas pocas personas excepcionales que en cada generación tienen que descubrir en medio de los sufrimientos algo que conviene a los demás. Karl Jaspers interpreta así esa renuncia: “¿Quién era, pues, Kierkegaard? El se consideró a sí mismo como «excepción» [único, singular] y explicó el concepto y el sentido de este término. Interpretando su existencia, Kierkegaard piensa que «en cada generación hay dos o tres seres humanos que son sacrificados a los otros y deben descubrir, en un sufrimiento atroz, aquello que beneficiará a los demás»”¹⁷.

Indirectamente Regina le ayudó a ser el filósofo poeta que conocemos, porque liberó en él la inspiración inicial de su actividad “estética”, que le llevará después en su propia vida a pasar de la inmediatez sensible a la relación religiosa. Todos los intérpretes coinciden en señalar que su ruptura con ella “fue tal vez el drama más profundo y delicado de su vida”¹⁸, y en sus *Diarios íntimos* encontramos claves para entender que sus crisis existenciales, “las crisis atroces que tuvo que soportar”¹⁹, reflejan un trasfondo de un mundo existencial permanentemente sacudido de un estadio a otro. ¿Por qué rompió con Regina? “He aquí la verdadera cuestión que preocupó a sus compatriotas y no menos que a ellos al propio Kierkegaard, y que sigue interesando todavía a la posteridad por la gran repercusión que este suceso tuvo en sus escritos”²⁰.

A pesar de lo arcano de esa ruptura y sublimación, a la que todos los hermenéutas kierkegaardianos se han acercado con prudencia, a mi juicio hay un modelo explicativo bastante lógico y coherente con la naturaleza del amor, es decir una definitiva diferencia de personalidad entre ambos que tiene su fundamento en el esquema antropológico de dos opuestos: la inmediatez y la relación. Manuel Suances ha sacado a la luz esta sencilla explicación que pone en boca de Søren: “es que yo estaba orientado principalmente a categorías religiosas, ella en cambio a categorías inmediatas y estéticas [...] ella vivía en el plano de la inmediatez estética, yo en el

50, 54-55), es decir una visión reduccionista del amor personal que no comparten especialistas kierkegaardianos actuales como Larrañeta (LARRAÑETA, R. *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*. San Esteban/Universidad Pontificia, Salamanca 1990, p. 145s.), o Suances (1997, *cit.*, p. 84s., 281-288). Antes, J.J. López Ibor había concluido que “no hay monstruosidad interpretativa mayor que la de querer reducir la vida de Kierkegaard a categorías psicoanalíticas” (1975, *cit.*, p. 129), etcétera.

¹⁷ JASPERS, K. “Kierkegaard hoy”, en SARTRE, HEIDEGGER, JASPERS (et. al.), *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid 1968, p. 65. (Homenaje de la UNESCO a S. Kierkegaard, en el año 1964, París).

¹⁸ Cf. Urdanoz, 1975, *cit.*, p. 429.

¹⁹ Cf. Jaspers, 1968, *cit.*, p. 69.

²⁰ Cf. Haecker, 1956, *cit.*, p. 173.

de la religión, y era imposible una nivelación de ambos”²¹, que parece la más coherente.

A partir de esa ruptura Søren va a hacer un mito de Regina tal vez como forma espiritual de relacionarse con ella -no como un amor platónico, sino un amor verdaderamente religioso y existencial, enfatiza Suances²²-, lo cual explica también que utilizase en sus obras tantos seudónimos de su vida como un escudo protector de su intimidad detrás del cual ocurría lo auténtico, según él mismo confiesa en su *Diario*: “intentó dar ante ella y los demás la apariencia de un hombre frívolo y haragán, de modo que la separación de un hombre indigno se le hiciera menos dolorosa a la amada”²³.

Con Jaspers –y otros intérpretes– podemos decir que los escritos kierkegaardianos más ricos de contenido son los de sus seudónimos. Kierkegaard consideraba que la forma de *comunicación indirecta* a través del ocultamiento del seudónimo no sólo era la mejor sino la única posible, pues lo que se puede poseer como verdad objetiva no es propiamente verdad, sino, más bien, algo insignificante que nos desvía de lo verdadero porque las verdades existenciales exigen una forma de expresión indirecta. En *Mi punto de vista de mi actividad como escritor* dice de sí mismo que “la comunicación en términos de reflexión significa engañar a una persona con la verdad”, y añade que él “empezó con las obras estéticas *mayéuticamente*, y todas las obras escritas con seudónimo son mayéuticas”²⁴. Esta actuación supone un rechazo de la filosofía anterior, y nos conduce hasta el centro de un nuevo filosofar socrático que se despliega siempre en el diálogo con la persona, y no tiene por objeto en modo alguno transmitir un saber universal que se posee al modo de posesión de objetos, sino desatar en el otro un preguntar y un pensar, hacerle encontrar su propia verdad y conducirlo hasta el saber de su no saber. Quizá por todo esto Hans Störig con razón ha podido llamar a Kierkegaard “el Sócrates de Copenhague”²⁵, aunque sería más exacto apostillar “el Sócrates *cristiano* de Copenhague”.

De modo que la mejor clave biográfica para entender a Kierkegaard la encontramos en su relación con Dios, propia del estadio religioso, lo que explica bien las categorías de *relación* y de *trascendencia* que despliega desde el inicio y a lo largo de su vida y de su reflexión filosófica, especialmente en los escritos que titula “dis-

²¹ Cf. Suances, 1997, *cit.*, pp. 84, 86.

²² Cf. Suances, 1997, *cit.*, p. 287.

²³ Cf. Störig, 1995, *cit.*, p. 577.

²⁴ KIERKEGAARD, S. *Mi Punto de Vista*. Aguilar, Buenos Aires 1972, 4ª ed., pp. 156-157. (trad. José Miguel Velloso). Escrita en 1847, cuando Kierkegaard estaba atravesando una aguda crisis existencial de tipo místico, es una obra póstuma publicada por su hermano Pedro en 1859, indispensable para la crítica posterior.

²⁵ Cf. Störig, 1995, *cit.*, p. 576.

cursos edificantes”, una colección de predicaciones y discursos religiosos que fue publicando en varias partes a lo largo de su vida y que forman varios volúmenes²⁶. Van entremezclados con las obras que firma con seudónimos, pero siempre escribe con intención religiosa y por eso dice que se concibe a sí mismo como un “escritor religioso”.

En efecto, la primera cuestión existencial que se nos plantea es cómo accede la persona concreta, en tanto que singular y única, a una *relación personal* con el Único. Sobre el Único (Dios), y el único (“el individuo”), se entiende perfectamente el edificio que construye el danés. En *Mi punto de vista* intercala un escrito titulado “Sobre la dedicatoria a 'ese individuo’”, donde sostiene que “una multitud es mentira”²⁷; y otro titulado “Unas palabras sobre la relación de mi actividad literaria con 'el individuo’”²⁸, donde destaca el hecho de que Kierkegaard una vez más se adelanta a su tiempo con la idea existencial de hombre masa²⁹, de modo que para él el mayor bien que se puede hacer a una persona es sacarla del estado de hombre-masa al de individuo-persona. Justamente lo mismo que acontece a la persona cuando pasa del mundo “estético” al mundo “ético-religioso”.

En mi interpretación de la filosofía de Kierkegaard (§ nota a pie nº 4) intenté clarificar las categorías de *inmediatez* (*Umiddelbarhed*) y de *relación* (*Forholdet*), claves existenciales para comprender las etapas en el camino de la vida y los temas doctrinales derivados como la angustia y la desesperación, tal y como los expone el filósofo danés. Tanto la inmediatez como la relación, en tensión de fuerzas opuestas, se nos presentan como la clave hermenéutica excepcional para entender la auténtica alternativa kierkegaardiana. No olvidemos que Kierkegaard siempre buscó la esencia de la situación en que se encontraba y de ahí luego extraía una interpretación con validez general, con lo cual podemos sostener que en cierto sentido “fue un precursor de la fenomenología”³⁰.

Desde estas coordenadas, en efecto, se explicaría bien tanto al hombre angustiado, explanado en su célebre obra *El concepto de angustia*, como al hombre desesperado, explanado en *La enfermedad mortal*, y que por ello *inmediatez* y *relación* son estructuras conceptuales previas y decisivas para comprender al ser humano en su radicalidad entitativa. Esta distinción adquiere aquí si cabe mayor interés por cuanto ambos modelos de persona ejemplifican perfectamente las dos visiones

²⁶ Los primeros son de los años 1843 (tres series) y 1844 (cuatro series), y vienen recogidos por orden cronológico en las distintas ediciones de sus *Obras Completas*. Según Heidegger (en 1927), estos discursos edificantes, que no presenta con seudónimos, constituyen las obras clave de Kierkegaard: “se aprende más de sus escritos «de edificación» (*erbaulichen*) que de los teóricos” (*Ser y Tiempo*, FCE, Madrid 1980, 3ª reimpr. de la 2ª ed. esp., p. 257).

²⁷ Kierkegaard, 1972, *cit.*, pp. 126-135.

²⁸ Kierkegaard, 1972, *cit.*, pp. 136-150.

²⁹ Kierkegaard, 1972, *cit.*, p. 141.

³⁰ Cf. López Ibor, 1975, *cit.*, p. 133.

antropológicas opuestas que se nos vienen perfilando.

Del concepto metódico de inmediatez se deriva Kierkegaard el existencial “hombre inmediato”, es decir el ser que vive en un estadio inmediato de la vida, y del concepto de relación derivamos el “hombre relacional” que vive en un estadio relacional de la vida, dos tipos de persona que en principio serían irreconciliables, pues efectivamente “la inmediatez es incompatible con la relación”³¹. Ello nos lleva a postular de entrada que lo contrario de la vida inmediata es la vida relacional, y esto lo vio con aguda lucidez Kierkegaard desde su primer gran libro de 1843 (*Enten-Eller*), obra que es además la más extensa porque agrupa varios ensayos como *Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical*, o novelas “estéticas” tan relevantes como el *Diario del Seductor*. De modo que la vida inmediata y la vida relacional, presentadas desde el inicio en clave de *alternativa dialéctica*, se nos aparecen ahora como esclarecedores fundamentos existenciales de la vida personal. Volviendo a esta alternativa una y otra vez, de forma recurrente, al comienzo de *Mi punto de vista* Kierkegaard anotó con esta claridad meridiana en sus papeles biográficos lo siguiente: “Tenía que arrojarme a la perdición y a la sensualidad, o elegir lo religioso de forma absoluta, como lo único importante”³². Y estas dos fuerzas opuestas, como veremos, también las encontraremos en Nietzsche.

A partir de *Enten-Eller* el prototipo de “hombre inmediato” para Kierkegaard será *Don Juan*, encarnado en dos versiones estéticas o dos “donjuanes”: *Don Giovanni* el erótico musical, protagonista de la famosa ópera de Mozart, y *Juan* el seductor de muchachas vírgenes, protagonista del *Diario del Seductor*, quien, por ejemplo, en un momento de nítida sinceridad anota en su cuaderno íntimo una frase que lo resume todo acerca de su modo de *estar arrojado* en el mundo: “-Lo único que busco es la inmediatez”³³. Paralelamente, a partir de *Temor y Temblor* –colosal obra también del año 1843– el prototipo de “hombre relacional” será *el caballero de la fe* encarnado en la figura bíblica de Abraham, paradigma de las grandes concepciones “relacionales” de la vida y del mundo, quien *está instalado* en una relación absoluta con el Absoluto.

El profundo conocimiento del que hace gala Kierkegaard en *Temor y Temblor* del pasaje bíblico del sacrificio de Isaac por Abraham, que le instala en el temor y el temblor propio de un nivel superior de la vida, el estadio religioso instaurado en la experiencia personal de la fe, le lleva a una conmoción existencial que le hace concluir que quien no haya meditado a fondo este misterio no puede entender nada de la *relación* del hombre con Dios: “Generaciones innumerables han sabido de

³¹ Cf. Larrañeta, 1990, *cit.*, p. 36.

³² Kierkegaard, 1972, *cit.*, p. .

³³ KIERKEGAARD, S. *Diario de un Seductor* [*Enten-Eller*. Ensayo 8º], Guadarrama, Madrid 1976, (pp. 179-393), p. 295.

memoria y palabra por palabra la historia de Abraham, pero ¿cuántos han padecido insomnio pensando en ella?”³⁴, idea que recalcará después Gabriel Marcel a propósito de que el filósofo que no haya sido oprimido por un problema no puede saber nada verdaderamente de él.

Este pasaje bíblico conocido como “Alianza de Yahvé con Abraham”, paradigma universal de *la mayor relación* de cercanía que pueda darse entre el ser humano y Dios, junto con la figura de Don Juan paradigma también del alejamiento entre ambos, constituyen la llave maestra que abre y cierra la comprensión tanto de la obra como de la vida personal de Kierkegaard.

Al final, podemos interpretar que el “estadio estético-inmediato” sería su aportación más original al torrente del pensamiento contemporáneo. Sobre lo “ético-religioso” se han montado los grandes sistemas filosóficos y teológicos a lo largo de la tradición histórica del pensamiento, pero lo “estético” tal como lo expresa y lo entiende el danés, es decir como inmediatez adictiva, es pura originalidad, y tanto Juan en el *Diario del seductor* como Don Juan en *Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical* constituyen una clave hermenéutica paradigmática para entender al hombre contemporáneo proclive a esa mentalidad. Merece la pena detenernos en ello porque aquí vamos a encontrar después cierto paralelismo con Nietzsche.

En efecto, lo “estético” en Kierkegaard tiene un sentido más amplio que el etimológico vinculado a la sensibilidad (*aisthesis*), derivada del verbo griego *aisthanomai* (sentir), porque siempre va unido a los conceptos de “inmediatez”, “comprensión finita” e “ironía sin interioridad”, que se refieren sobre todo a aquello humano que es pura vida instintiva, en la línea del placer erótico autonomizado. Lo podemos identificar con “lo dionisíaco nietzscheano” o con “la fuerza adictiva” y así se comprende bien la dinámica interna de inmediatez que mueve a la persona instintiva. La finalidad del goce inmediato, del instante fugaz, de lo indiferente o de lo interesante, son formas o variantes de la misma existencia que Kierkegaard agrupa bajo el genérico nombre de “lo estético”. El ser donjuanesco encara la realidad claramente desde el punto de vista de la “exterioridad”: vive una existencia no comprometida que tiene como objetivo de toda acción la búsqueda instintiva del placer inmediato. La espontaneidad que lo dirige obedece al presentismo del *instante* y al *interés* egótico propio, por lo que su existencia no posee unidad: es una secuencia indeterminada de momentos yuxtapuestos.

La encadenación lógica de los conceptos de inmediatez, angustia, absurdo y desesperación, constituye todo un *proceso existencial* que consiste en último término en la vivencia de las *experiencias de inmediatez*, descritas de modo singularmente original por Kierkegaard en la encarnación de las figuras de Juan *el seductor*

³⁴ KIERKEGAARD, S. *Temor y Temblor (Lírica dialéctica)*, Guadarrama, Madrid 1976, (pp. 5-177), p. 36.

y de Don Juan (*Don Giovanni*), el “erótico musical”. El *vértigo existencial* según Kierkegaard arrastra de modo similar a esa sensación que experimenta Juan el *seductor* cuando confiesa que él también ha sido “arrebatao a ese mundo brumoso y de sueños en que no dejan de entrarle a uno escalofríos de su propia sombra”³⁵. Lo cual conlleva que “así como apartó a otros seres del camino recto, también él tuvo que terminar completamente extraviado”³⁶, consecuencia lógica e inexorable de vivir bajo el autoengaño y la mentira, como un modo esencial de ser-en-el-mundo.

Al sobrevolar su obra, podemos interpretar que Kierkegaard crea dos “donjuanes” para expresar a través de ellos el goce desatado de la seducción y la sensualidad erótica como principio. En apariencia distintos, pero en el fondo son iguales. *Don Giovanni* como “erótico musical” a pesar de la esencial distinción momentánea e ideal, en cuanto *seductor inmediato* es también el *seductor reflexivo*, es decir es también Juan el *seductor del Diario* quien traiciona a Cordelia y la sigue y la persigue en un plan preconcebido de “caza y captura”. Tanto la seducción existencial como el erotismo musical comparten el mismo estatus antropológico conceptual: la *inmediatez estética*.

Reparemos en que Kierkegaard no se inventa a Juan el seductor, puesto que el personaje existe literariamente al menos desde que se apellida “*Tenorio*”. Efectivamente, aunque la figura de Don Juan es ya universal en la literatura filosófica en tiempos de Kierkegaard, no parece que el danés conozca al *burlador* de Tirso de Molina, ni tampoco la reciente versión del *Tenorio* de José Zorrilla (estrenada en 1844). Conoce sobre todo adaptaciones nórdicas y otras versiones danesas más recientes como el *Don Juan* de J.L. Heiberg, que juzga que es más preciso que el de Molière, pero el verdadero Don Juan para Kierkegaard siempre será *Don Giovanni*, es decir, “la encarnación de la carne o, dicho más suavemente, la inspiración carnal del espíritu propio de la carne”³⁷.

En todo caso, sostiene que el personaje sólo es posible dentro de nuestro universo cultural, pues aunque no se sabe cuándo nació la idea de Don Juan, Kierkegaard afirma que *pertenece al cristianismo* y que a través del cristianismo pasa a pertenecer por derecho propio a la Edad Media. Posiblemente Unamuno se apoya en esta tesis kierkegaardiana cuando reparó en que mediante el arrepentimiento Don Juan está más cerca del estadio religioso de lo que a simple vista pudiera parecer. Justamente es lo que acontece en el “salto” de una esfera a otra de la existencia del ser inmediato al ser relacional.

³⁵ Kierkegaard, *Diario de un Seductor*, 1976, cit., p. 191.

³⁶ Kierkegaard, *Diario de un Seductor*, 1976, cit., p. 188.

³⁷ KIERKEGAARD, S. *Los Estadios Eróticos inmediatos o el erotismo musical* [Enten-Eller. Ensayo 2º]. En *Estudios Estéticos I (Diapsálmata. El erotismo musical)*, Ed. Ágora, Málaga 1996, (Vol. I, pp. 93-227), p. 152.

En una importante obra enciclopédica actual, *Diccionario de Don Juan*, Pierre Brunel sostiene que la noción de mito para calificar a Don Juan es “una de las interpretaciones más flojas que existen porque está limitado en una geografía (Occidente) y en el tiempo (la modernidad)”³⁸. Pero Brunel entiende la universalidad dentro del estrecho esquematismo espacio-temporal que impone la acción literaria, y no la ve por ejemplo bajo la categoría de la *inmediatez*, categoría más filosófica que literaria y que, por ello, desborda los encorsetadores límites espacio-temporales. Incluso no tiene dudas respecto de si existió o no históricamente Don Juan, y lo razona bien en clave universalizadora: “Tenorio es el apellido de Don Juan que Tirso de Molina ha elegido sobre todo en razón de sus connotaciones y su valor simbólico: 'tener' es el verbo que significa 'poseer' [...]. Esa elección fue una genialidad suya en razón de lo sugestivo del nombre y de la fascinación que ejerce”³⁹. Lo cual es otra prueba de que el vértigo del “poseer”, propio del ser manipulador, saca a la luz la categoría *universal* de la *inmediatez*. Ciertamente convenimos con Brunel que “es muy difícil fijar y definir una 'esencia' de Don Juan”⁴⁰, lo que concuerda con la intuición kierkegaardiana de que cada persona es *única*, pero de ello no se puede concluir que el personaje no tenga un patrimonio común que le defina. Al contrario, sí podemos y debemos sostener que existe un perfil característico en todos los seductores a lo largo de la historia: *el perfil del hombre manipulador*.

En el caso español, en efecto, del burlador fundacional de Tirso en el primer tercio del siglo XVII (quien “condena” a Don Juan), al Tenorio epigonal o texto derivado de José Zorrilla (quien “salva” a Don Juan), vemos que efectivamente existe una dialéctica de permanente cambio “condenación-salvación”, pero en ambos (y en todos los donjuanes) podemos encontrar como suelo compartido la *categoría de la inmediatez* propia del estadio “estético” descrito por Kierkegaard como clave definitiva y definitiva del prototipo de *hombre manipulador* que sólo vive para gozar engañando.

Si volvemos ahora al *seductor* ambientado en Copenhague, aunque la trama argumental del *Diario del seductor*⁴¹ es muy simple, interesa hacer un breve análisis del personaje y de los acontecimientos relevantes de la obra para seguir los mismos pasos que Kierkegaard le imprime en sus textos. En realidad el argumento se resume en una única idea obsesiva: el protagonista *Juan* pretende seducir a toda costa a una muchacha muy jovencita llamada Cordelia, y, cuando lo consigue, la

³⁸ BRUNEL, P. (Coord.) *Dictionnaire de Don Juan*, Éditions Robert Laffont, Paris 1999, p. XXX.

³⁹ Cf. Brunel, 1999, *cit.*, p. XIV.

⁴⁰ Cf. Brunel, 1999, *cit.*, p. VIII.

⁴¹ Es relevante destacar que V. García Yebra, en su traducción del libro de Haecker *La joroba de Kierkegaard*, traduce *Diario del Burlador*, y no del “seductor” como es lo usual entre nosotros (Haecker, 1956, *cit.*, pp. 72-75).

abandona. Poco más. Exactamente lo mismo había comentado el propio Kierkegaard a propósito de María Beaumarchais, la protagonista del *Clavijo* de Goethe: “La historia de esta muchacha –dice– es muy corta: Clavijo se enamoró de ella, Clavijo la abandonó”⁴².

Es sobremanera interesante reparar en *la mirada* de Juan, el seductor, para entender la categoría de la inmediatez propia del estadio adicto de la existencia. De la idea de dominación se puede fácilmente comprender la importancia atribuida a la mirada por Kierkegaard a lo largo del *Diario*, pues la mirada es una forma idealizada de apropiación del objeto del placer y por eso encontramos muchos textos sobre ella. También podemos reparar en la *sonrisa* del seductor, que no procede de la alegría profunda del ser de Juan, sino de la vida superficial *inmediata* que la convierte en sonrisa artera. Hasta el punto de que estudia la sonrisa de Cordelia siempre como un medio para sus fines. A partir de un primer *juego de dominio* Juan entra en una fase en la que va “fichando” a Cordelia a base de añadir datos externos y datos de su personalidad a su agenda. Es decir, Juan aparece como un ladrón de la libertad de “guante blanco”, que con su actitud obsesiva asfixia el juego de la libertad personal de Cordelia.

En la esencia definitiva del seductor está el *engaño*, es el ser *de la máscara universal*. La mentira existencial adopta en Juan expresión viva de su visión del mundo y las cosas: *vive para burlar*. Por otra parte, es lúcido e inteligente como para darse cuenta de que la máscara que adopta es un fraude y que actúa fraudulentamente. Dice así: “Una vez que me haya incorporado plenamente a la trama de la historia que teje su corazón, haré como que vengo desde fuera a su encuentro, del modo más fraudulento que pueda”⁴³. Gusta engañar, pero no le gusta que le engañen y, sobre todo, quisiera no engañarse a sí mismo, pues como dice Sócrates en el *Cratilo* “es terrible ser engañado por uno mismo porque entonces se tiene al engañador siempre consigo”, cita que recuerda Kierkegaard al final de *El concepto de angustia* ⁴⁴.

Pero a pesar de todos sus esfuerzos la realidad es que Juan acaba engañándose a sí mismo. Cuando por fin consigue poseer a Cordelia, exclama: “¡Estoy como borracho con la idea de que la tengo en mi poder!”⁴⁵, porque “toda muchacha que deposite su confianza en mí, podrá tener la seguridad absoluta de un tratamiento completamente estético. ¡Sólo al final resultan engañadas! Pero esto no es ninguna contradicción con los principios de mi estética, puesto que una de dos: o es la mujer la que engaña al hombre, o es éste quien engaña a la mujer” ⁴⁶. La “novela estéti-

⁴² KIERKEGAARD, S. *Siluetas. Pasatiempo psicológico* [Enten-Eller. Ensayo 4º]. En *Estudios Estéticos II (De la tragedia y otros ensayos)*, Ed. Ágora, Málaga 1998, (Vol. II, pp. 47-120), p. 65.

⁴³ Kierkegaard, *Diario de un Seductor*, 1976, cit., p. 289.

⁴⁴ KIERKEGAARD, S. *El concepto de Angustia (Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original)*, Guadarrama, Madrid 1965, p. 287.

⁴⁵ Kierkegaard, *Diario de un Seductor*, 1976, cit., p. 289.

⁴⁶ Kierkegaard, *Diario de un Seductor*, 1976, cit., pp. 293-294.

ca” termina como empezó, sin otro argumento que el de un *hombre manipulador* que, en nombre del ideal sublime de la estética, engaña y somete a otra persona a su propio interés, y luego la abandona: “Ahora, empero, todo se acabó. No deseo volver a verla nunca jamás. Cuando una muchacha se ha entregado por completo, se queda débil y desguarnecida, lo ha perdido todo”⁴⁷.

Todo ello nos lleva a concluir que la *esencia de la manipulación* es la auténtica clave del personaje, denominador común del mundo del vértigo dionisiaco, por ejemplo, en el fenómeno actual de las adicciones⁴⁸. Paralelamente al seductor, Kierkegaard hace una colosal interpretación del *Don Giovanni* de Mozart a quien nombra siempre *Don Juan*, subrayado y en castellano, en *Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical*. Este opúsculo ya no va envuelto en el ropaje de una novela. Se trata de un ensayo de corte “estético” que penetra hasta el fondo la categoría filosófica de la *inmediatez sensual* precisamente en un registro hasta ahora inexplorado así: el lenguaje musical.

El gran tema de *Don Giovanni* es el placer por el placer o *la sensualidad autonomizada*, teoría que Kierkegaard llama de los tres “estadios eróticos inmediatos” (*De umiddelbare erotiske Stadier*), o incluso “la inmediatez en su completa inmediatez”⁴⁹ sin más, y aunque se refiere a tres etapas del deseo sensual propiamente sólo habla de un estadio, el representado por *Don Juan*, como el prototipo de persona gozadora de lo sensible autonomizado que se agota en sí mismo. Por eso, en este sentido, la figura de Don Juan se correspondería con la figura de la persona adicta. Unamuno recalca el *vacío interior* de la existencia para expresar en él la esencia del personaje: “Tengo para mí que nuestros Don Juanes, siguiendo al inmortal Don Juan Tenorio, se dedican a cazar doncellas para matar el tiempo y *llenar un vacío de espíritu*, ya que no encuentran otra manera como llamarlo (sic.) [llenarlo]. No son, como Werther, víctimas de los anhelos de su corazón, sino que lo son de la vaciedad de su inteligencia”⁵⁰.

Tanto *Don Giovanni* como *Juan el seductor*, en fin, encarnarían el tipo de persona que cultiva en exclusiva las formas de existencia inmediata y vacía de contenido, la vida considerada como un conflicto permanente entre la *inmediatez* y la *relación* escindidas. Ello explicaría que ambos tipos “estéticos” experimenten el estado de la angustia y de la desesperación.

Posiblemente el momento de mayor madurez filosófica de Kierkegaard arranca con la publicación de *El concepto de angustia* (junio de 1844) y concluye con *La*

⁴⁷ Kierkegaard, *Diario de un Seductor*, 1976, cit., p. 392.

⁴⁸ A lo largo de mi *Antropología de las adicciones* (Dykinson, Madrid 2003, 450pp.) llevo a cabo un extenso análisis del fenómeno adictivo desde la categoría kierkegaardiana de la inmediatez.

⁴⁹ Kierkegaard, *Los Estadios Eróticos inmediatos o el erotismo musical*, 1996, cit., p. 118.

⁵⁰ UNAMUNO, M. “Sobre Don Juan Tenorio”, en *Obras Completas III*, Escelicer, Madrid 1968, p. 330.

enfermedad mortal o la desesperación y el pecado (julio de 1849), sus dos complejas obras dedicadas a la investigación del vacío de la vida y del *sentido* o *sin sentido* de la existencia humana. Sólo por estas dos obras, con Demetrio G. Rivero podemos decir de Kierkegaard que “sería no solamente el iniciador de algunos de los temas más aireados en la filosofía contemporánea, sino de su propio método en casi todas las ciencias del espíritu”⁵¹. El tema de la *angustia*, como el tema de la angustia en su situación límite, es decir la *desesperación* o enfermedad mortal “enfermedad para la muerte” que no mata sino que obliga a vivir el mismo morir—, explican perfectamente el mundo interior de las personas “inmediatas”.

En primer lugar, tenemos que reparar en que ambas situaciones existenciales de angustia y desesperación propias del ser humano guardan entre sí estrecha relación. Para su elucidación inicial, la pregunta, pues, no es tanto por sus semejanzas sino por sus diferencias. En efecto, si nos preguntamos en qué se diferencian, lo primero que descubre Kierkegaard es que la angustia surge respecto a la nada y la desesperación surge respecto a uno mismo.

Para Kierkegaard, la individualidad es una conquista del espíritu sobre la base de la angustia. El que cada uno sea una persona frente a sí mismo, frente a los demás y frente a Dios, esto solamente se alcanza con esfuerzo y libertad, pero la libertad no está exenta de angustia porque nadie existe sin optar, sin escoger libremente. Vivir es escoger, y la angustia es el sentimiento que acompaña todas las decisiones, sobre todo las grandes decisiones. Una de estas grandes decisiones que la persona ha de tomar constantemente en la vida es la de ser inmediato o ser relacional, es decir querer ser o no querer ser. En ambos casos, experimenta la angustia, es decir la angustia sin más, o bien la angustia al límite, es decir la desesperación, y por ello podemos hablar de estado propio de la naturaleza humana tanto en el “hombre angustiado” como en el “hombre desesperado”.

Evidentemente se da por sentado que la angustia y la desesperación derivan de *la libertad*. Tanto en *El concepto de angustia* como en *La enfermedad mortal*, Kierkegaard afirma la infinitud de las posibilidades de la existencia, en el sentido de que las posibilidades de la libertad son infinitas, con el matiz respecto de la *nada* o respecto *de sí mismo*. Así, la angustia nace del número infinito de posibilidades favorables y desfavorables *objetivas*, en la medida en que en la posibilidad todo es igualmente posible; mientras que la desesperación surge del exceso o de la falta de posibilidades del yo, refiriéndose a la relación del yo consigo mismo y a la posibilidad de esta relación *subjetiva*. “De este ser-relación el hombre no puede desprenderse nunca, como tampoco puede prescindir de su propio yo”⁵².

Según el danés, al final la persona puede, en una nueva alternativa dialéctica cualitativa, o bien quedarse anclada en la inmediatez de la misma angustia, cosa que

⁵¹ Kierkegaard, *El concepto de Angustia*, 1965, *cit.*, p. 16.

⁵² Cf. Larrañeta, 1990, *cit.*, p. 141.

sucede cuando no existe una “razón espiritual” como se da en los griegos (1965, 182 ss), de ahí su tragedia y su “esteticismo”, o bien dar el salto precisamente apoyándose en la propia angustia, es decir reconociendo la propia culpa, como se deriva de la tradición judaica que define la angustia dialécticamente “en el sentido de culpa”(1965, 193 ss).

El papel que juega la angustia en el cómputo de la vida es trascendental, pues “tanto más perfecto será el hombre, cuanto mayor sea la profundidad de su angustia” (1965, 279). De manera que paradójicamente, su felicidad “depende” de la transformación de su angustia en esperanza, porque de hecho esta angustia transformada tiene que desempeñar el papel esencial de llevar de vuelta a la persona a relacionarse con quién lo creó en libertad, que es Dios. Así, vivida desde esta perspectiva, la angustia explica el sufrimiento y su superación le confiere un *sentido existencial* a la vida en oposición al vacío existencial.

La desesperación como enfermedad mortal va todavía más íntimamente unida a la esencia del pecado que la angustia, y en cierta manera se confunde con el mismo. Con ello Kierkegaard quiere expresar que la desesperación es un fenómeno universal que está en la entraña de toda desviación de la naturaleza humana. Lo terrible del pecado no es que se peque *contra* Dios, sino que el pecado lo es precisamente porque *se rompe la relación con* Dios, de modo que la clave está en la raíz del orgullo o de la afirmación desesperada de sí frente a Dios. La relacionalidad de la persona es patente en primer lugar en las relaciones constitutivas del yo, porque “poseer un yo y ser un yo es la mayor concesión –una concesión infinita- que se le ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la eternidad tiene sobre él” (1969, 61), exigencia que funda propiamente las relaciones entre la persona y Dios.

La persona que quiere existir basando su ser en la *ruptura de relaciones* con la trascendencia desliga su yo del Poder que lo fundamenta, o sea mantiene un comportamiento de rebeldía contra lo eterno que hay en él. Este ser personal quiere la infinitud a través de la finitud, pero ésta siempre termina en sí misma. Sin embargo, ya sabemos que es la trascendencia la que establece el verdadero yo, y en el intento de desligar su yo de ese ideal la persona desespera. Esto equivale a decir que, en el estado de desesperación, hay un rechazo o una afirmación, pero siempre de naturaleza libre, del yo.

Podemos concluir que la desesperación, igual que la angustia, es una *paradoja existencial*. El ser humano auténtico es el que desespera y se angustia por no vivir en el estadio de la fe. Pero para tener fe lo primero es desesperar de no tener fe, con lo cual la fe depende paradójicamente de no tener fe. Si vemos en profundidad las condiciones existenciales de la angustia y de la desesperación, observamos que tienden a subrayar los momentos más propicios para que la persona, proclive de por sí a buscar la seguridad de la inmediatez, se desprenda de este erróneo género de apoyo y dé el salto al plano de la relacionalidad que constituye el verdadero entor-

no humano. La relación del “ser-relación”, por tanto, se ha convertido en Kierkegaard en un postulado esencial para buscar y alcanzar la verdad del ser humano.

Como vemos, la persona se autoconstituye en la continua elección de ser sí misma. Según Kierkegaard, la necesidad de una nueva elección, de un nuevo salto cualitativo, y la angustia que acompaña a este nuevo salto es más grande en el estadio ético-religioso que en el estado primero de la inmediatez, pues ahora significa el abandono de todo horizonte material para optar por el plano del espíritu, es decir por otro plano de relación muy superior.

A este estadio superior de la existencia le dedica Kierkegaard su impresionante obra *Temor y Temblor*, presidida por la convicción básica de que lo decisivo en la vida personal es *relacionarse con Dios* y comprometerse existencialmente con la fe, lo cual implica sobre todo la liberación de la *inmediatez* de la vida anterior. El método para comprender esta obra es de carácter liberador ascensional: primero es la liberación de la inmediatez “estética”, después la liberación de lo que parece lógico a una mirada “ética”, y por último se pasa a lo paradójico y a lo “absurdo” por excepcional, que no es sino lo relacional en grado sumo llamado lo “religioso”, que podemos llamar lo noético o lo “espiritual”.

La obra comienza propiamente con el *Elogio de Abraham* (1976, 22-33), donde el danés describe la verdadera fe de Abraham, el “padre de la fe”, definida como “la más grande y difícil de todas las cosas” (1976, 73), y equivale a la *paradoja* “según la cual la persona está por encima de lo general” (1976, 79). El hombre puede llegar por sus propias fuerzas a ser un héroe trágico, pero nunca a *relacionarse personalmente* con Dios como caballero de la fe (o simplemente como persona). Este planteamiento le permite a Kierkegaard también deshacer la hipótesis de que el tipo de relación que posibilita la fe no sea más que una acción de la voluntad, un voluntarismo. La fe tampoco puede ser algo meramente natural e intuitivo, puesto que ello alejaría todo el sufrimiento y toda la libertad que la decisión y el salto cualitativo exigen: “la fe, en definitiva, no es ningún impulso o emoción de orden estético, sino algo mucho más elevado, precisamente porque supone la resignación. La fe tampoco es un instinto inmediato y espontáneo del corazón humano, sino la paradoja de la vida” (1976, 66). Por eso el movimiento hacia la fe es la más difícil y la más absoluta elección que una persona puede hacer, y por eso también la fe es imposible de comprender para todo aquél que no hace el intento de entrar en ella.

Termina *Temor y Temblor* con la convicción de que la fe es la más alta pasión en el ser humano, y con la seguridad de que Abraham se salva por haber permanecido unido al Absoluto que es *amor*. Lo que el pensador danés critica sobre todo a sus contemporáneos es su falta de pasión, porque justamente sin pasión no puede haber auténtica relación de amor. La fe a la que Kierkegaard apela es el más sublime *modo relacional* de existir y, como tal, apunta nada menos que a la cumbre y al horizonte de la infinitud.

De todo ello podemos concluir que las categorías de inmediatez y de relación kierkegaardianas se nos aparecen como auténticas claves hermenéuticas para comprender dos modos opuestos de entender la existencia del ser personal, que se corresponderían perfectamente con las dos concepciones opuestas de la persona en el pensamiento contemporáneo: la visión antropológica inmanente-determinista-fatalista, y la visión antropológica trascendente.

Frente a la tendencia reduccionista a definir al ser humano sobre todo por su relación fusional con objetos, la aportación básica que Kierkegaard ofreció desde su antropología filosófica es poner a la persona singular y única en relación de libertad con un ser personal Único y trascendente, Dios. También Nietzsche hará sus mayores aportaciones a la filosofía contemporánea en el terreno antropológico a partir de la afirmación de la persona singular y única, pero en vez de ponerla en relación con la Trascendencia la puso en la inmediatez inmanente del amor a sí mismo como fuerza instintiva. Y hasta aquí nos llegan los ecos de lo que con razón se ha podido llamar *dialéctica de la historia universal* desde San Agustín: dos amores dieron origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial (*Feccerunt itaque civitates duas amores duo... Civitate Dei*, XIV, 28).

2. Visión antropológica inmediata de la persona: Friedrich Nietzsche

“Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre”
(*Zarathustra*).

Si en el filósofo danés hemos visto una personalidad original única, en Friedrich Nietzsche vamos a asistir a un mundo aparte en la Historia del pensamiento por su originalidad, su asistematismo aforístico y, sobre todo, por su extremo radicalismo. En muchos aspectos el pensador alemán es un autor enigmático, no es un filósofo en el sentido anterior a él, tampoco es literato ni filólogo, aunque de todo ello tiene y, a veces, grandes genialidades. Solitario en el mundo, fue consciente de ser el más radical y destructor de todos los pensadores, hasta encarnar un cambio de rumbo en la historia de la filosofía. Su poderosa influencia ha alcanzado a amplios sectores de la cultura y la sociedad del siglo XX, en gran medida por el fascinante poder de seducción que tienen sus escritos. Profeta del mundo contemporáneo, dedicó todo su deslumbrante estilo literario a predecir y predicar la desaparición de la moral cristiana y la consiguiente transmutación de los valores de occidente posteriores a la sofística griega⁵³.

⁵³ Cf. Urdanoz, 1975, *cit.*, p. 482s.

La filosofía de vida de Nietzsche, en efecto, es sobre todo expresión de su singular personalidad y de su vida inimitable. Parecen más lógicas las interpretaciones clásicas que sostienen que su pensamiento es inseparable de su vivir interior, de su propia individualidad experiencial que luego aplica a todo lo demás, al universo entero, y, consecuentemente son más parciales aquellas interpretaciones, como la de Fink (1960), que soslayan lo biográfico para separar al filósofo de la persona⁵⁴. Por ejemplo es de todo punto necesario tener en cuenta su creciente megalomanía, calificativo puesto ya desde su juventud por su propio maestro Ritschl, como dato relevante de su personalidad expresada en un continuo lenguaje hablador de sí mismo en referencia apasionada al propio yo⁵⁵.

Pero Nietzsche nunca se vio a sí mismo como megalómano, ni reconoció su megalomanía en él como lo que es en esencia, es decir como egolatría. Suele ser propia de los genios y de grandes talentos, como Beethoven o Unamuno, pero al final la gran diferencia entre ellos estriba en su actitud de humildad o de orgullo ante la existencia. La actitud ante la vida que adoptó Unamuno de sí mismo es la de quien reconoce su “yoísmo” como su mayor problema, y la humildad como su solución, tal y como lo expresa en su *Diario íntimo*. En 19 había escrito estos versos de insuperable verdad: “Agranda la puerta, padre,/ porque no puedo pasar;/ la hiciste para los niños,/ yo he crecido a mi pesar./ Si no agrandas la puerta/ achícame por piedad;/ vuélveme a la edad bendita/ en que vivir es soñar.”⁵⁶. Es la actitud también de Beethoven, por ejemplo ante su terrible enfermedad de la sordera, tal y como describe su estado de ánimo en su *Testamento* de Heiligenstadt (6 de octubre 1802): “tales sucesos [a causa de la sordera] me llevaban casi a la desesperación, faltaba poco para que yo mismo acabase con mi vida. Sólo ella, el arte, me detuvo... Ya, a mis veintiocho años, verme obligado a convertirme en filósofo no es fácil; para un artista más difícil que para cualquier otro. ¡Divinidad! Tú ves mi interior, lo conoces, tú sabes que en él habitan el amor a los hombres y la inclinación al bien...”.

Comprender a Nietzsche, por tanto, implica conocer el drama de su vida y de su espíritu atormentado, para poder enjuiciar su obra y el alcance de un pensamiento que, por lo demás, se yergue sobre los supuestos materialistas que van a configurar los orígenes del positivismo contemporáneo y que van a hallar un profundo eco en los autores y movimientos irracionistas posteriores que se agrupan y definen por su exaltación sin límites de la vida en sus impulsos instintivos y naturales, y la

⁵⁴ Cf. FINK, E. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza, Madrid 1976 (*Nietzsche Philosophie*, 1960).

⁵⁵ Nada más publicar *El nacimiento de la tragedia* le envió un ejemplar a su valedor Ritschl, y éste, que tardó algún tiempo en contestarle, escribió en su diario –con fecha 2 de febrero de 1872– lo que de verdad sintió después de su lectura: “Fabelhafter Br.[ief] von Nietzsche (=Grössenwahnsinn). [Carta increíble de Nietzsche (=megalomanía)].” Cf. *El nacimiento de la tragedia* (Alianza, Madrid 1973, p. 15).

⁵⁶ UNAMUNO, M. “Canciones y poemas de Hendaya”, en *Obras Completas VI*, Escelicer, Madrid 1969, p. 957.

demolición consiguiente de los valores sobre-naturales, representando un nostálgico retorno al mundo infrahumano como soporte teórico perfecto para sostener el mundo de la inmediatez.

En efecto, es de sobra sabido que la filosofía de Nietzsche es la formulación más completa del irracionalismo y está detrás de las filosofías y las ideologías posteriores que han seguido esta orientación inmanente y determinista. Su consideración del predominio de los instintos vitales sobre la razón es un precedente del vitalismo y del mentalismo freudiano, y con sus reflexiones “intempestivas” acerca de las *ventajas e inconvenientes de la historia para la vida* (1888) influyó poderosamente con su doctrina del eterno retorno en las filosofías de la historia deterministas que inspiraron por ejemplo el nacionalsocialismo, así como con sus ideas de la moral superior del superhombre. Pero sobre todo influyó con una nueva antropología determinista e inmanente que se proyectará en la sociedad posterior a través de la exaltación del “ser dionisiaco”, un ser que se inspira directamente –quizá sin saberlo– en una filosofía de la vida y de la muerte instintivas.

Por lo que llevamos dicho, y con la misma intensidad que en Kierkegaard o incluso más, necesitamos ahora acercarnos los aspectos más relevantes de la vida personal de este pensador único, aunque sólo sea en unos gruesos retazos biográficos:

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), hijo y nieto de pastores protestantes sajones, fue el fruto del matrimonio formado por Karl Ludwig y Francisca Oehler. Nació en Röcken, no lejos de Leipzig, y murió en Weimar. Fue el primero de dos hermanos, después nacerá su hermana Elisabeth y aún tendrá otro hermano, Joseph, que murió al poco de nacer. Además de sus tradiciones religiosas, el padre le transmitió su propensión a padecer migrañas y una aguda miopía, de tal modo que su falta de salud será determinante en el desarrollo de su vitalismo⁵⁷.

Desde niño, junto a la literatura y a la historia, su gran pasión fue la música, una pasión que influyó decisivamente sobre su vida y su obra. En 1858 entra en la famosa escuela de Pforta, donde habían estudiado Fichte y Schlegel, y en 1864 se matricula de teología en Bonn. La música será para él no sólo un arte y solaz del ánimo del que no podrá prescindir ya en toda su vida, sino una potencia vital, una gran fuerza metafísica, cuyo destino es “conducir nuestros pensamientos a lo alto”. A los diecisiete años se entusiasma con la primera lectura de Hölderlin, el poeta trágico y ateo que también terminó en la locura, locura que aparece asociada a la sífilis contraída por el joven Nietzsche mediante el contagio en un burdel de la ciudad de

⁵⁷ En una obra actual, *When Nietzsche Wept* (1992), novela histórica sobre la vida de Nietzsche y el psicoanálisis, leemos: “Nietzsche tuvo problemas de salud durante casi toda la vida. Si bien en 1890 tuvo un colapso y se sumergió de manera irrevocable en la severa demencia conocida como paresis (forma de sífilis terciaria, de la que murió en 1900), nadie duda que durante la mayor parte de su vida padeció otra enfermedad. Al parecer, Nietzsche sufría migrañas fortísimas” (YALOM, I. D. *El día que Nietzsche lloró*, Emecé, Barcelona 1994, p. 379).

Colonia. Es un episodio que se documenta en una excursión que realizó en 1865 para conocer la ciudad, y que él mismo cuenta como anécdota clave de su vida porque en aquella primera visita a un prostíbulo se refugió “en el único ser dotado de alma de aquella reunión: un piano”. Después de ejecutar unos acordes se marchó, pero un año después volvió deliberadamente para mantener contactos con aquellas “mujeres sin alma”.

En el año 1865 se trasladó a la Universidad de Leipzig para estudiar lenguas clásicas siguiendo a su profesor, el teólogo liberal Ritschl, bajo cuya influencia se inició en el estudio de la antigüedad clásica con un método científico de corte positivista, y se consagró al estudio serio de la filología clásica. Con otros compañeros del seminario de Ritschl, que serán sus confidentes y futuros destinatarios de su epistolario, fundó la “Asociación filológica” desde la cual proyectó conferencias y disertaciones, como una sobre *Teognis*, y premios de la Universidad por ensayos como “las fuentes de Diógenes Laercio”, etcétera.

Aunque su deuda con la enseñanza de Ritschl y con el seminario de filología de Leipzig es de por vida, y no obstante su profunda dedicación a la filología, Nietzsche no se sintió agusto dentro de los límites de las lenguas y de los filólogos, “eternos rastreadores de textos y de bibliotecas”, dirá⁵⁸. Su reflexión se orientaba ya a los problemas de la verdadera ciencia, la filosofía. A los veinticuatro años, y sin tiempo para doctorarse, fue nombrado profesor de lengua y literaturas griegas de la Universidad de Basilea, en base a sus artículos ya publicados y sobre todo debido a la influencia de su protector Ritschl. Después la Facultad de Filosofía de Leipzig le otorgó el grado de doctor sin examen, pero el hecho de convertirse en filólogo de profesión cuenta para él entre las tragedias de su vida. Trató de cambiar por dos veces su cátedra por otra de filosofía, pero sin éxito. Se le ocurrió entonces “vivificar” su ciencia filológica, convirtiéndola en medio e instrumento para sus reflexiones filosóficas. Fruto de los primeros escritos de este periodo será *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, la gran obra programática que dejará profunda huella para toda su vida y obra posterior⁵⁹.

Desde su juventud confluyeron dos influencias intelectuales básicas que marcarán su orientación definitiva: la de Schopenhauer y la de Wagner. Del concepto de voluntad universal schopenhaueriano, y el carácter de lucha interna de esa voluntad universal, va a salir el concepto de vida que desarrollará Nietzsche como impulso o fuerza y voluntad. El mundo, las cosas, son voluntad y dinamismo. Por otra parte, la tragedia, como momento culminante de la literatura, para Schopenhauer es

⁵⁸ “Lo que Jaspers debe a Nissl y a la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg, Nietzsche lo debe a la enseñanza de Ritschl y al seminario de filología de Leipzig” (PAUMEN, J. *Raison et existence chez Karl Jaspers*, Ed. du Parthénon, Bruselas 1958, p. 114).

⁵⁹ Recientemente están saliendo a la luz estudios que vinculan esta obra con la obra de Burkhard, el maestro de Nietzsche, ...

la lucha de la voluntad humana contra lo inevitable y el destino; es la lucha de la voluntad humana resistiendo a una amenaza que viene. De ahí el carácter salvador y catártico de la tragedia como liberadora de la voluntad. Purificación de la existencia que para Schopenhauer es pecado: “el mayor crimen del hombre es haber nacido” dirá. Por eso la tragedia nos da un cierto gozo, porque nos podemos mantener a distancia de nuestra propia voluntad. Es el placer trágico que tanto en Schopenhauer como en Nietzsche se trata de un placer inmediato e inmanente, enmarcado dentro del mar doloroso de la vida y de la muerte.

La otra figura que entra en el paisaje íntimo del joven Nietzsche es Richard Wagner, hasta el punto de que sus relaciones alimentarán amores y odios durante toda su vida⁶⁰. Desde el primer momento, Nietzsche es fascinado por aquel hombre que encarnaba en su persona la figura del “genio” del que habla Schopenhauer como el hombre que intuye el origen de la voluntad. Durante tres años acudió regularmente a Tribschen los fines de semana y se apasionó por Wagner y su música, hasta llegar a decir que nunca amó ni admiró nada en el mundo tanto como a Wagner y su música. La razón de esa intimidad de relaciones era la concordia plena de ideales. Ambos coincidían en la voluntad de un nuevo ideal artístico y, sobre todo, de una total renovación de la cultura y de la concepción de la vida, es decir de una nueva visión del hombre y, en definitiva, una nueva antropología. Pero la separación llegó cuando Wagner se acercó al cristianismo: Nietzsche no le perdonará haberse “prosternado ante la cruz cristiana” y haber dejado la concepción dionisiaca de la vida. En el año 1876 se enemistó profundamente con él, y con su mujer Cosima Liszt, aunque no dejará de hablar de Wagner durante toda su vida. La raíz de tan fuerte ruptura sólo puede encontrarse en su irreligiosidad radical que culminará en una antropología negadora del espíritu y de lo trascendente contraria a la de Kierkegaard, como vimos.

Respecto de su vida sentimental es importante reparar en su relación con Lou von Salomé, la joven rusa de origen francés que le deslumbró, igual que deslumbró a la vez al amigo común P. Rée, y años después a la intelectualidad de la época (Andreas, Rilke, Tolstoi, Freud...), pero su rechazo finalmente causó tal frustración existencial en Nietzsche que éste nunca la superó. Según recoge J.M^a Valverde, Salomé llamará a Nietzsche “sodomasquista” en un libro de recuerdos escrito en 1913⁶¹. En todo caso, igual que entre Kierkegaard y Regina Olsen, también entre Nietzsche y Lou Salomé podemos hablar de un antes y un después de esta ruptura, pero de muy distinto modo: Regina siempre fue para Søren su eterna sublimación, para Friedrich sin embargo Salomé fue su eterna desesperación.

⁶⁰ Sobre sus relaciones véase el estudio actual “Componentes ideológicos de la relación y ruptura de Nietzsche con Wagner”, en CABADA, M. *Querer o no querer vivir: El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, Barcelona 1994, pp. 371-425.

⁶¹ Cf. Valverde, 1993, *cit.*, p. 123.

En 1883 apareció la primera parte de *Así habló Zaratustra*, “un libro para todos y para nadie”, resumen de conjunto de las mayores intuiciones nietzscheanas. En los años siguientes reeditó nuevos prólogos para obras ya editadas anteriormente, y en 1887 publicará *La genealogía de la moral*. Al año siguiente, bajo los efectos de su enfermedad venérea y de su visible enajenación psíquica, escribió compulsivamente *El caso Wagner*, un alegato en contra de la obra operística “demasiado cristiana” del genial compositor. A partir de esta obra comenzó su virulencia contra el cristianismo: *Maldición sobre el cristianismo*, *El Anticristo*, *Ecce Homo*, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. También publica *Ditirambos Dionisiacos*, entre los que destacan “*Lamento de Ariadna*” y “*¡Sólo loco! ¡Sólo Poeta*”. Nietzsche oficialmente ya era un enajenado mental en enero de 1889, cuando escribía cartas a Humberto II firmadas como “El Crucificado”. Su amigo el teólogo agnóstico Franz Overbeck viajó a Turín para recogerle y llevarle a Basilea, donde le diagnosticaron una parálisis progresiva. Luego se hará cargo de él su madre y le llevará a la clínica de Psiquiatría de la ciudad de Jena. Y cuando muere la madre, su hermana Elisabeth le trasladó a Weimar donde le acompañó hasta sus últimos días, sumido en la plena demencia, hasta el 25 de agosto de 1900.

Su vida consciente se extinguió al comienzo de 1889 y murió once años después sin haber recobrado la razón. Como la vida, también fue para él la enfermedad una obsesión, e hizo de ella tema contrapuesto de su filosofía: la cultura, la moral, la religión cristiana, como cultura y moral de enfermos y signos del hombre decadente. Su constitución psíquica se reflejará poderosa en sus escritos identificándose con sus personajes, sobre todo con Dioniso y con Zaratustra. Sus nuevos valores se verán encarnados en la figura del *superhombre*. Un ser que superó la muerte de Dios y aceptó el mundo como dionisiaco, es decir un mundo en donde prima la voluntad natural. Un superhombre sabedor de que todo intento de constituir valores universales estaba destinado al fracaso y que lo único válido era su propia voluntad. Un ser que aceptó también la idea del *eterno retorno de todas las cosas*, consecuencia de la infinitud del tiempo: todo retorna eternamente y todo se reencarna. Y no olvidemos que siendo muy joven Nietzsche había sido influido por estas ideas orientalizantes a través de la lectura de Schopenhauer.

Es fácil ver en las teorías del superhombre, voluntad de poder, eterno retorno y transmutación de los valores, ideas que tienen parte de su explicación psicopatológica en su enfermedad mental. Es plausible pensar que tales pensamientos fundamentales no brotaron tanto de una lógica objetiva de las cosas sino como reflejo de sus propios estados anímicos atormentados, como una reacción de autodefensa frente a sus complejos torturadores. Y en cualquier caso, es claro que para la mayoría de los intérpretes lo que Nietzsche ofreció al mundo fue su propia tragedia doliente en su exaltación del ansia de vivir, aunque ciertamente envuelta en el arte de un genio único y un talento excepcional.

Volviendo al análisis antropológico, una idea clave para explicar el perfil del ser humano inmanente es la imagen del mundo que Nietzsche se formó basada en los conceptos de *dominio* y *de fuerza*. El mundo –dirá– es “un sistema de fuerzas” opuestas: Apolo contra Dioniso. Igual que en el dios persa Zoroastro, el Bien contra el Mal, en lucha constante de fuerzas irreconciliables en constante acción y movimiento. Se trata de fuerzas eternamente activas, cuyas varias composiciones producen siempre algo nuevo. Sin embargo, no producen infinito número de sistemas de fuerzas. El mundo, por tanto, está constituido por solas fuerzas en constante actividad creadora, cuyas combinaciones son los productos o cosas. Tales son las premisas de las que Nietzsche deduce la conclusión central que es la base de su concepción del eterno retorno. El conjunto de las fuerzas cósmicas, en su continua agitación de acciones y reacciones en equilibrio inestable, produciendo siempre formas nuevas sigue “un proceso circular”, una eterna repetición de ciclos avalada por el principio de la finitud y persistencia de las fuerzas.

En el mundo instintivo nietzscheano también todo es fuerza. Pero, contrariamente a la lógica constructiva, esas fuerzas aparecen sobre todo como destructivas. Por otra parte también la imagen nietzscheana del mundo con todos sus sistemas de fuerzas es de ser un caos, idea que se opone a la noción de un todo ordenador y ordenado, a la manera de un organismo. El movimiento cósmico está regido por la necesidad determinista y fatalista, por el azar o el destino, a cuya idea vuelve de continuo Nietzsche. De ahí su descripción final del mundo como un inmenso torbellino o “mar de fuerzas” en que estas se agitan entre sí y se transforman eternamente. El hombre también está determinado por la fuerza cósmica.

Además, para Nietzsche la apariencia de lo que se ve y se palpa será la realidad, la única realidad de las cosas. Lo aparente será lo verdaderamente “existente”, es decir lo que constituye el mundo real, mientras que el llamado mundo de la realidad en sí es el mundo falso y aparente, porque es inexistente. Este puro fenomenismo de la inmediatez conllevará un relativismo radical en el conocimiento de la verdad de las cosas. Algo parecido le sucederá a la persona inmediata en su percepción última de la realidad.

De forma que sobre estos supuestos solo pudo construirse una concepción del ser humano de signo netamente inmanentista y materialista, y una visión social en extremo individualista. Ya dijimos que desde su primera gran obra, *El origen de la tragedia*, rechazará constantemente todo dualismo de alma y cuerpo al sostener como “grosería antifilosófica” la “antítesis popular y totalmente falsa del alma y el cuerpo” porque no resuelve –dirá– *los problemas inmediatos*. La conciencia, asimismo, será desvalorizada, por oposición a las filosofías que en ellas constituyen el yo personal, porque la vida inconsciente, el saber instintivo, son superiores a lo consciente. A ejemplo del pensamiento mítico, los sueños son una interpretación de los hechos inconscientes.

El paso siguiente lo dará otro gran maestro de esta antropología contemporánea, Sigmund Freud, quien sacará un enorme partido al dicho repetido por Nietzsche “los griegos que sueñan son Homeros, y Homero es un griego que sueña”⁶². Pero Freud no va a distinguir entre sueños y pesadillas, dos realidades de signo contrario, dos tendencias opuestas: unos, los sueños, serán beneficiosos para la salud psíquica, mientras las pesadillas (sueños trágicos) todo lo contrario. De momento apuntemos que antes de los griegos, los judíos estaban cansados de interpretar los sueños, y tal vez por eso Freud convertirá a Moisés en un caudillo egipcio en *Moisés y la religión monoteísta*⁶³. No deja de llamar poderosamente la atención que este ensayo sea su última obra escrita, en 1937, y no es fácil saber por qué ese interés insistente de Freud al final de su vida, pero lo que está claro es que Freud leyó a Nietzsche con pasión⁶⁴.

Desde *El nacimiento de la tragedia* todo daba la impresión de que la íntima intención de Nietzsche era entregarse al vértigo de la inmediatez autodestructiva. El empastamiento fusional entre el público y los actores de la comedia griega, que provocaba la excitación dionisiaca, era capaz de comunicar a una masa ese don artístico de verse rodeada por semejante muchedumbre, con la que ella estaba íntimamente unida. Este proceso del coro trágico será el fenómeno *dramático* primordial para Nietzsche: verse uno transformado a sí mismo delante de sí, y actuar como si realmente hubiese penetrado en otro cuerpo, en otro carácter. En el ditirambo lo que está ante nosotros es una comunidad de actores inconscientes, que se ven unos a otros como transformados. Transformado de ese modo, el entusiasta dionisiaco se ve a sí mismo como sátiro, *y como sátiro ve también al dios*, es decir, ve, en su transformación, una nueva visión fuera de sí. No deja de ser interesante apuntar que James Hillman, uno de los grandes conocedores del mentalismo actual, denomina a las neurosis, con arreglo a esta perspectiva mítica nietzscheana, “lo dionisiaco”⁶⁵.

De acuerdo con esta interpretación podemos concebir al ser adicto contemporáneo, por ejemplo, igual que en la tragedia griega tal como la presentaba Nietzsche como un coro dionisiaco, que una y otra vez se descarga en un mundo de imágenes. En numerosas descargas sucesivas ese fondo primordial de la tragedia irradia aquella visión en que consiste el drama: visión que es en su totalidad una apariencia onírica (un sueño), y por tanto de naturaleza épica. Como objetivación de un estado dionisiaco no representa la redención, sino, por el contrario, el hacerse pedazos la persona y el unificarse con el ser primordial. Justamente esa evanescencia de la libertad dará el perfil típico de la personalidad adictiva.

⁶² Nietzsche, 1973, *cit.*, p. 47.

⁶³ Cf. FREUD, S. *Obras Completas* (24 vol.). Amorrortu editores, Buenos Aires 1990, vol. 23.

⁶⁴ *El día que Nietzsche lloró* (I. Yalom, 1992) es una buena ocasión para repasar las biografías conjuntas de Freud y de Nietzsche.

⁶⁵ HILLMAN, J. *El mito del análisis*. Siruela, Madrid 2000, p. 23. (*The Myth of Analysis, Three Essays in Archetypal Psychology*, 1992).

En el *coro* de la tragedia griega, símbolo de la masa agitada por una excitación dionisiaca, encuentra su explicación el ser humano adicto actual socialmente aceptado. Pero igual que aquel coro contemplaba en su visión a su señor y maestro Dioniso, y por ello el coro era esclavo de su amo, la persona adicta será esclava de su adicción. En esta situación de completo servicio al dios adictivo, el coro pronunciaba en su entusiasmo oráculos y sentencias que creía la máxima sabiduría de la vida: “por ser el coro que *participa del sufrimiento* es a la vez el coro *sabio*, que proclama la verdad desde el corazón del mundo”⁶⁶.

De modo que donde más va a incidir esta antropología nietzscheana de consecuencias prácticas evidentes va a ser, lógicamente, en la moral y en los valores. El problema de la moral le parecerá a Nietzsche la nueva y esencial tarea que tiene que revolucionar, y para ello tiene que mostrar que el error de toda la moral sostenida durante milenios está en el falso origen de los conceptos del bien y del mal. Para demostrarlo detestó el método deductivo o de razonamiento lógico, y adoptó su “método genealogista” (1972a), es decir, el descubrimiento histórico-genético de dichos conceptos. Para él toda la moralidad no sería otra cosa más que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que sean éstas. La persona adicta va a encontrar en esta moral “patente de corso” para justificar su costumbre adictiva.

Este método de Nietzsche, en suma, será el de la filosofía que se llamará “desenmascaradora” o de la sospecha. Pero este método infracreador siempre reducirá las normas y los valores a la fórmula “esto no es más que... esto”, es decir siempre será un método reduccionista del auténtico estatus personal, que explicará el descenso de nivel que acontece cuando se pasa de ser persona a ser persona adicta, por ejemplo. No se olvide que Nietzsche fue el pionero de la filosofía de la sospecha: decía a sus alumnos que siempre sospecharan de la realidad tal y como aparecía, que buscaran prejuicios escondidos e intenciones disimuladas, y ello para revelar y dar a conocer los instintos y las emociones más allá de los valores imperantes.

Con este método es claro que las vivencias religiosas serán las primeras en caer, junto con las éticas, por estar implicadas de lleno en esta obra genealógica demoleadora. Por eso Nietzsche, frente a Kierkegaard, vivirá en el ateísmo, defendido como la postura propia de una nueva cultura propugnada por su personaje literario Zarathustra, personaje que se erige en pregonero de que Dios ha muerto suplantado por el superhombre. A partir de entonces ambos mensajes irán íntimamente unidos: la muerte de Dios y el anuncio del superhombre se constituirán en las nuevas claves antropológicas en las que se apoyará la primera parte de *Así habló Zarathustra*. En oposición a Kierkegaard, diríamos que los valores de la ética y la moral han sido transmutados por los valores de lo dionisiaco y la voluntad de poder: el dominio

⁶⁶ Nietzsche, 1973, *cit.*, pp. 84-85.

como poder, la violencia como método de vencer, la exaltación del yo, la supresión de todo remordimiento, el orgullo que se da valores a sí mismo, el desprecio de todo lo cristiano como propio de esclavos, la exaltación de la risa: “les he mandado reírse de sus grandes maestros de virtud, de sus santos, de sus profetas, de sus salvadores del mundo”.

En suma, las tres palabras clave del mensaje de Nietzsche que se entrelazan desde *Así habló Zaratustra* (1883-1884): el superhombre que es preciso crear una vez ha muerto Dios, la fórmula de la voluntad de poder y la doctrina del eterno retorno de lo mismo, serán las tres claves antropológicas actuales de la visión inmanente de la vida. En el prólogo de *Zaratustra* se anunciaba que el hombre es “un tránsito y un ocaso” en la vía hacia la meta constituida por el nacimiento del superhombre. Es decir, que el superhombre nace de la autosuperación del hombre. Teniendo presente el sufrimiento y la tentación de sucumbir de asco frente a la vida, esto último se paga con la superación de sí mismo. El fenómeno de la adicción no parece sino la filosofía de vida que sustenta esa superación (en falso) de sí mismo.

Pero con el *eterno retorno* de todas las cosas Nietzsche se inventaba un simulacro de la vida eterna y de la inmortalidad de la fe cristiana, que pretendía superar, porque en el fondo todo ser personal tiene necesidad de trascenderse a sí mismo, exactamente igual que le sucede al ser adicto cuando se entrega al vértigo de lo inmediato adictivo, teoría que se repetirá en la segunda parte de *Así habló Zaratustra* como tema central. Escuchemos directamente a Zaratustra:

“Pues tus animales saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: tú eres el maestro del eterno retorno, -¡ése es tu destino! El que tengas que ser el primero en enseñar esta doctrina, -¡cómo no iba a ser ese gran destino también tu máximo peligro y tu máxima enfermedad! Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos insistido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año; una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: -de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño,- de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño, y si tú quisieras morir ahora, oh Zaratustra: mira, también sabemos cómo te hablarías entonces a ti mismo -¡mas tus animales te piden que no mueras todavía! Hablarías sin temblar, antes bien dando un aliviador suspiro de bienaventuranza: ¡pues una gran pesadez y un gran sofoco se te quitarían de encima a ti el más paciente de todos los hombres! -«Ahora muero y desaparezco, dirías, y dentro de un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos». Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, -¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno. Vendré otra vez, con este

sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente, no a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante: -vendr  eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas, -para decir de nuevo la palabra del gran mediodía de la tierra y de los hombres, para volver a anunciar el superhombre a los hombres. He dicho mi palabra, quedo hecho pedazos a causa de ella: así lo quiere mi suerte eterna, - perezco como anunciador! Ha llegado la hora de que el que se hunde en su ocaso se bendiga a sí mismo. Así acaba el ocaso de Zaratustra»⁶⁷.

Esta idea del eterno retorno de lo idéntico, que ya era enseñada por Heráclito y los estoicos, será, en efecto, la idea de un antiguo *mito* que ya había aparecido en distintas épocas históricas de crisis. Según Karl Jaspers, como al ser humano no le pueden afectar contenidos que su ser rechaza radicalmente, Nietzsche -a diferencia de Hegel, Schelling y Bachofen- jamás tuvo en cuenta la profundidad de los mitos, así como tampoco nunca pens  profundamente en la teología cristiana, a diferencia sobre todo de Kierkegaard, y no actualizó ni renovó o se asimiló ningún mito en sentido propio, con la aparente excepción de Dioniso. Porque el hecho de que -especialmente en su *Zaratustra*- utilizara abundantes símbolos no son símbolos creídos por su importancia, sino un cierto lenguaje bastante comprometido, y empleado por la intención y por el efecto que los mismos producen, y por nada m s⁶⁸.

Ciertamente el ser personal auténtico será para Nietzsche vida, voluntad de poder y eterno retorno, es decir en el lenguaje kierkegaardiano, *immediatez*. Estos conceptos, en efecto constituirán complejos pensamientos casi independientes los unos de los otros, con origen, en cada caso, autónomo., pero todos tendrán una secreta unidad, porque se refieren al instante histórico en el que el movimiento nihilista, después que "Dios ha muerto", debía encontrar en Nietzsche el movimiento contrario. Dicho de otra manera: todas sus ideas filosóficas sobre el ser estarán pensadas como la concepción del mundo de una raza dominante y venidera.

La unidad se hallaría sobre todo en su visión del mundo, en la que Nietzsche reúne sus pensamientos sobre el ser: su nueva metafísica y su nueva mística; la vida instintiva y adictiva. " Qu  es el mundo, para mí? -se pregunta-. Un monstruo de fuerza, sin comienzo ni fin... que no se agota, sino que sólo se transforma... rodeado por la 'nada' que lo limita... no se extiende a lo infinito...un mar de fuerzas, en sí mismas impetuosas y agitadas... volviendo eternamente, con inauditos años de retorno, con el flujo y el reflujo de su configuraciones, que van desde las más sim-

⁶⁷ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1972, p. 304. (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1884).

⁶⁸ Jaspers, en su monumental *Nietzsche: einführung in das verst ndnis seines philosophierens* (1947), llevó a cabo un profundo y original estudio sobre este tema. Cf. JASPERS, K. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Sudamericana, Buenos Aires 1963, pp. 518-527 (adaptado).

ples a las más complejas, de lo más fijo y frío... a lo más salvaje y más contradictorio, y luego, volviendo de la plenitud a lo simple, del juego de las contradicciones al placer del acuerdo, se afirma, en la igualdad de sus caminos y de sus años, bendiciéndose a sí misma... como un devenir que no conoce detención alguna... ni fatiga alguna. Tal es mi mundo dionisiaco, el que eternamente se crea a sí mismo; el que eternamente se destruye a sí mismo... tal es mi 'más allá del bien y del mal': sin meta, al menos que ésta se encuentre en la dicha del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo tenga, por sí mismo, buena voluntad. ¿Queréis un nombre para ese mundo?... Semejante mundo es la voluntad de poder, y nada más. Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más”⁶⁹.

Es decir, como el ser humano no puede vivir sin ningún asidero último y fundante, Nietzsche pensará en una trascendencia, un “todo” que justifique el seguir viviendo: el ideal del eterno retorno como armonía. De ese modo, enemigo de toda trascendencia religiosa, llegará a la antigua idea de la “salvación filosófica”, a la creencia en una totalidad en la que todo se supera y se pone en orden, en nuestro esquema sería el equivalente a una “trascendencia atea”. Justamente esta filosofía de vida teórica soportará la praxis de la vida inmediata adictiva. Esta será la genialidad nietzscheana por excelencia: cambiar el antiguo ideal de la metafísica trascendente por un nuevo ideal inmanente pero haciéndolo trascendente, es decir una nueva metafísica.

La actitud fundamental de la vida inmediata, consecuente con esta antropología, será la que reconoce y quiere que “no haya ningún todo”⁷⁰. Para Nietzsche era esencial “que no se dependa del todo, de la unidad”. ¿Por qué? porque “no se podría dejar de tomarlo como instancia suprema y de bautizarlo con el nombre de 'Dios'. El todo debe saltar en astillas... Lo que hemos dado a lo desconocido y a la totalidad, lo hemos de retomar, para poseer lo próximo y lo nuestro”⁷¹. De modo que sólo cuando Nietzsche crea un sustituto de Dios, Dyoniso, pudo regir para él –y sólo pasajeramente– la totalidad de una visión peculiar del mundo, traducida en una antropología inmediata.

Dyoniso, en primer lugar, era el símbolo de la embriaguez, en la que la “existencia festeja su propia transfiguración”. En segundo lugar, Dyoniso es pensado como lo opuesto a Cristo; es la vida trágica contra la vida en la Cruz: “Dyoniso contra el Crucificado”. La liturgia cristiana del domingo de Ramos contrapone de forma dramática dos gritos pronunciados por el pueblo a pocos días de distancia, “¡Hosanna!” y “¡Crucifícalo!”, gritos que se oyeron en la ciudad de Jerusalén (nombre que significa paradójicamente “paz”) y en ellos se entrelazará la muerte de Jesús de Nazaret. El evangelio de Lucas incluye un relato, que no se encuentra en los

⁶⁹ Nietzsche, 1972, *cit.*, pp. 16, 401.

⁷⁰ Nietzsche, 1972, *cit.*, pp. 15, 381.

⁷¹ Nietzsche, 1972, *cit.*, pp. 15, 381.

otros relatos, donde se dice que Jesús lloró por Jerusalén y dijo: “¡Si en este día hubieses entendido tú también el mensaje de paz!” (Lc. 19,42). Como ha escrito Tiede, en este lamento resuena el *pathos* de todos los sufrimientos proféticos. Anuncia y se duele por el destino trágico de su ciudad. De modo que diríamos que esta es la auténtica tragedia, no la que atribuye Nietzsche a los griegos al enfrentarse a Dyoniso contra el Crucificado.

Nietzsche sostendrá como modelo de existencia humana a Dyoniso frente a Sócrates primero, y frente al Crucificado después, y se preguntará qué consecuencias tendría para la moral, para todos los valores, el hecho de que esa figura divina no existiera. “Yo considero al cristianismo como la peor mentira de seducción que ha habido en la historia” escribe, y con igual fuerza ataca a la moral cristiana a la que acusa de no estar a la altura del superhombre. Pero el vértigo dionisiaco que conduce a la exaltación de la vida por la vida misma (la búsqueda de lo nuevo placentero) igual que experimenta el adicto, en el fondo se vuelve contra sí y se autodestruye. No es un éxtasis plenificante de sentido, antes bien, es una pasión que arrastra y, por tanto, roba la libertad y empasta, y por lo mismo tiende a la anulación de la persona.

En realidad, para ser coherente con su punto de partida y de llegada, Nietzsche no debía haber creado a Dyoniso. Lo que dice por el símbolo de Dyoniso son meras repeticiones de lo que, sin necesidad de tal símbolo, ocurre de modo más exacto y expreso en su “filosofar con el martillo”. Hubiese sido más creíble si en vez del dios Dyoniso hubiese ejemplificado toda su nueva metafísica en la fuerza de la embriaguez (también podríamos llamarla “libido adictiva”). Lo expresó ya en *El nacimiento de la tragedia* así de bien: “La esencia de lo *dionisiaco*, a lo cual la analogía de la *embriaguez* es la que más lo aproxima a nosotros. Bien por el influjo de la bebida narcótica, de la que todos los hombres y pueblos originarios hablan con himnos, bien con la aproximación poderosa de la primavera, que impregna placenteramente la naturaleza toda, despiértanse aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí”⁷².

¿Y si en vez de uno solo hubiese creado múltiples dioses? A propósito del politeísmo como forma psicológica más avanzada que el monoteísmo, agudamente observa J. Hillman que también Nietzsche, al tomar un Dios (Dyoniso) y ponerlo todo a sus pies cometió el error de siempre “perpetuando de este modo, a pesar de sus intenciones, la tradición que intentaba abandonar”⁷³. Según Carl G. Jung, en la biografía de Nietzsche se encuentran pruebas irrefutables de que el dios al que se refería originariamente era el dios de la guerra en la mitología germánica Wotan (Odín), pero como era un filólogo le llamó Dyoniso. Pero no es fácil sostener con

⁷² Nietzsche, 1973, *cit.*, p. 44.

⁷³ Cf. Hillman, 2000, *cit.*, p. 306.

Hillman que de la ceguera pueda originarse la luz. Dice Hillman: “Dyoniso era el dios de la locura; es más, era el dios loco. ¿Por qué esta estructura dionisiaca no podría ofrecer entonces, desde dentro de su propia consciencia, un modo de adentrarse en el cosmos de la locura?”⁷⁴.

“Dyoniso gobierna sobre las tierras fronterizas de nuestra geografía psíquica. Es en estos confines donde tiene lugar la danza dionisiaca, ese baile que origina la ambivalencia y la anulación de los límites, y que al mismo tiempo hace percibir que, donde surge la ambivalencia, allí puede aparecer la consciencia dionisiaca”⁷⁵. Es característica común de toda persona adicta la ambivalencia y la difuminación de límites, donde no se sabe bien dónde empieza y dónde acaba la cordura. El mismo Hillman dirá que “el yo dionisiaco tiene que expresar la bisexualidad”⁷⁶ de la conciencia ideal. Y del poder de Dyoniso sobre el ser humano enajenado en la adicción da idea el que Hillman le enfrenta no ya contra Apolo, sino contra todos los dioses.

Incluso diríamos con Jaspers que a Nietzsche tampoco le hubiese hecho falta Dyoniso teniendo frente a sí a la Naturaleza. De hecho vio en ella al mismo tiempo la realidad auténtica, de un modo visionario y carnal a la vez. No sólo existe para él una expresión acrecentada de todo lo material y sensual, sino que el lenguaje del ser se le hace audible en lo natural. Ese lenguaje se puede oír, ante todo, en los poemas y en *Zaratustra*. Una reactualización biográfica nietzscheana que tenga en cuenta los fundamentos existenciales del “ser humano inmediato” nos permite aproximarnos a esa expresión. La naturaleza sería para Nietzsche el mundo que le está próximo, el que lo rodea en medio de todos sus desengaños y de su soledad. En sus cartas y obras ella aparece siempre como algo que está presente, dándole el lenguaje ingravido y, por tanto, puro, propio de la mitología, de la teología, y del romanticismo. Nietzsche respiró la profunda dicha de sentirse satisfecho con la existencia de la naturaleza como si en ella encontrase apoyo y consuelo. Participó de la naturaleza con todo su cuerpo y, a través de ella, se interiorizó con el ser. Es el placer de una *fusión con la naturaleza* que ocupó en él el placer de la pérdida comunicación con las personas. Justamente la naturaleza ocupa aquí el deseo íntimo profundo de trascender y trascenderse que busca todo ser humano.

El mensaje de *Zaratustra*, en fin, es que hay que hacer ver a cada persona que el vivir es su experiencia propia y singular, como ya había puesto de manifiesto espléndidamente Kierkegaard sin que Nietzsche le hubiese imitado. *Zaratustra* hace ver a cada uno el ser singular que es en realidad. De hecho cuando Nietzsche aborda el tema de la soledad se refiere a aprender a vivir como singularidad: “huye, amigo mío, a tu soledad”⁷⁷. Pero para que el vivir de cada uno sea algo singular

⁷⁴ Cf. Hillman, 2000, *cit.*, p. 307.

⁷⁵ Cf. Hillman, 2000, *cit.*, p. 317.

⁷⁶ Cf. Hillman, 2000, *cit.*, p. 319.

⁷⁷ Nietzsche, 1972, *cit.*, pp. 90.

tiene que darse el hecho de que el vivir, en cuanto eterno retorno de lo mismo (cada uno va a vivir en su propia experiencia el hecho propio del vivir), sea nuestro punto máximo.

Gilles Deleuze, a propósito de estos temas dice que “hay que dar la razón a Nietzsche cuando trata el eterno retorno como su idea personal vertiginosa, que no se alimenta sino de fuentes dionisiacas esotéricas, ignoradas o rechazadas por el platonismo. Ciertamente las raras exposiciones que Nietzsche hace de ella se quedan en el contenido manifiesto: el eterno retorno como lo Mismo que hace volver lo Semejante”⁷⁸. Pero Deleuze no quiso ir más allá de su propia afirmación. Para ir más allá sería preciso, por ejemplo, preguntar a la persona adicta por la vivencia de su desnuda inmediatez.

En efecto, para Nietzsche el superhombre, igual que el hombre adicto, sería ese ser humano que exalta sus pasiones y sus deseos al límite. En el mundo dionisiaco de la voluntad de poder se elevan sólo los hombres capaces de superar al hombre y convertirse en “hombres inmediatos” a las condiciones materiales, sin trascendencias de ningún tipo. Estos seres serían tan sólo un paso intermedio entre el animal y el superhombre. Para alcanzar este ideal, el superhombre debe seguir la naturaleza dionisiaca y recorrer en su camino “tres transformaciones” dirá Zaratustra: de camello a león y, por fin, a niño.

El camello es el estado de los que se humillan y recogen la carga; con ella corren por su desierto. Es aquí donde, harto de servir y deseoso de su libertad, se convierte en león. Así busca al que pretende como último dueño y dios, para convertirse en su enemigo y lograr la autonomía. Lucha entonces con el gran dragón de la moral y logra afirmar frente a él un yo quiero. Consigue así crearse libertad para un nuevo crear, pero para poder crear nuevos valores ha de transformarse en niño, que es inocencia y olvido, un nuevo comenzar, un juego, una rueda que gira por sí misma: “Tienes que hacerte todavía niño y no tener vergüenza. El orgullo de la juventud está todavía en ti, tarde te has hecho joven: pero el que quiere convertirse en niño tiene que superar incluso su juventud (...) Por ello tienes que volver de nuevo a la soledad: pues debes ponerte tierno aún”⁷⁹. Dice el superhombre: “Mira, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo”⁸⁰, “debemos estar por encima incluso de la moral” afirma en *La Gaya Ciencia*.

Todo ello da la impresión de que estamos en la pura irrealidad de una nueva “iluminación”. En el mundo de la ensoñación de lo real se identifica la persona adicta con el paisaje íntimo de la felicidad. Si prescinde por un instante de su propia realidad y concibe su existencia material como una representación de lo tras-

⁷⁸ DELEUZE, G. *La lógica del sentido*, Paidós, Barcelona 1994, p. 265. (*Logique du sens*, 1977).

⁷⁹ NIETZSCHE, F. *El gay saber o la Gaya Ciencia*. Espasa-Calpe, Madrid 1997, p. 219. (*Die Fröhliche Wissenschaft*, 1882).

⁸⁰ Nietzsche, 1997, *cit.*, p. 176.

cedente, entonces la persona adicta tiene que considerar el sueño como la *apariciencia de la apariencia* y, por consiguiente, como una satisfacción aún más alta del ansia primordial de apariencia.

A partir de estas ideas nietzscheanas, en fin, estamos en condiciones de comprender una antropología de la inmediatez tal y como la vive el ser humano adicto. En este sentido, la persona adicta propondría a Nietzsche como a su maestro de vida. Un maestro que se presenta como un filósofo original de una excepcional fuerza y originalidad de pensamientos y un escritor literario que con la vehemencia apasionada de su lenguaje y su inspiración poética, presenta la vida con la enorme seducción propia de la fuerza adictiva de la inmediatez.

Nietzsche ejerció su obra demoledora de todas las virtudes éticas y religiosas y predicó la exaltación de toda suerte de pulsiones inmediatas que están a la base de las fuerzas adictivas: sexoadicción, violencias y agresiones a los débiles y a la mujer. Además de megalómano fue un misógino⁸¹, y no exaltó las excelencias de las adicciones tal como las conocemos hoy porque en su época se ignoraban. Diríamos que Nietzsche, al optar por el aspecto más llamativo de la vida, lo instintivo (el estadio de la vida inferior “inmediato”, según Kierkegaard), relegó a él las energías humanas y criterios morales basados en valores éticos y religiosos (estadio superior “relacional”), sin tener en cuenta la posibilidad de esa espontaneidad de orden superior que confiere a los actos humanos mayor plenitud de sentido. Por ello, según críticos actuales como López Quintás, el filósofo de Röcken movilizó constantemente los recursos de la *manipulación*⁸².

De lo que llevamos dicho quizá lo más importante de la obra del pensador alemán, ciertamente compleja y aforística, es que apunta sobre todo a la filosofía y la cultura del porvenir resumida en la vigorosa fórmula de la muerte de Dios. La muerte de Dios sería el relato más estremecedor que contextualiza sus pretensiones destructivas de la metafísica clásica y de la Trascendencia tradicionales, como encontramos por ejemplo en los párrafos 125 y 343 de *La Gaya ciencia* (1997), sustituyéndolas por una nueva moral y nueva metafísica. Pero la hermenéutica posterior ha sacado a la luz algunas consecuencias en forma de preguntas desgarradoras: ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado?, ¿hay progreso o hay regreso?, ¿erramos en todas direcciones?, ¿hay todavía un arriba y un abajo?, ¿flota el ser humano en una nada infinita?, ¿le persigue el vacío?, ¿le es posible encontrar la plenitud?

⁸¹ Sobre su misoginia pueden verse las referencias de José M^a Valverde (1993, *cit.*, 15-17). A este respecto hay un dato biográfico revelador poco conocido: Nietzsche nunca quiso que su madre leyera sus obras.

⁸² Cf. LÓPEZ QUINTÁS, A. “La intolerancia nihilista acrecienta el vacío existencial”, en *La cultura y el sentido de la vida*, Rialp, Madrid 2003, pp. 104-111. Quintás lleva a cabo aquí una crítica demoledora de Nietzsche.

La muerte de Dios significó para Nietzsche, ante todo, la suplantación de la trascendencia de los valores por la vivencia de su inmediatez, es decir la ruptura de relaciones con Dios, como vimos en Kierkegaard. Y sobre todo, la muerte de Dios será el punto de partida de una nueva antropología: el superhombre. Justamente así se sentirá la persona adicta actual *al entrar en el mundo adictivo*, como este superhombre. Lo que no sabemos es cómo se siente al salir, porque en muchos casos no consigue salir. La persona adicta asume hasta las últimas consecuencias que no existe el espíritu ni la trascendencia, que es sólo materia y vive para morir, es decir lo que está haciendo es sustituir a Dios por sus nuevos valores nietzscheanos inmediatos. El razonamiento de Dostoyeski es claro: si Dios ha muerto, todo carece de sentido. Entonces no hay valores éticos ni religiosos, y el hombre es “el Dios” de su historia y su destino.

Pero en eso consiste la esencia de la enajenación del mundo adictivo: en la esclavitud de sí mismo. A propósito de lo dionisiaco en Nietzsche, Hans Störig dirá que “el mejor modo de explicarlo sería comparándolo con el delirio”⁸³, es decir semejante a la actitud vital del ser adicto quien también viviría en un continuo delirio existencial. Por ello las ideas nietzscheanas que fundamentan *a posteriori* las vivencias de los seres adictos de nuestro mundo, nos llevan con A. López Quintás a un rechazo de las mismas⁸⁴.

Lo importante será recalcar, una vez más, cómo partiendo del mismo hecho existencial, la vida se pueden articular dos discursos filosóficos y dos antropologías que comportan sendos recorridos vitales en principio irreconciliables. ¿Hacia dónde nos llevan? Responder esta cuestión es posiblemente la tarea más sabia de los seres humanos.

⁸³ Cf. Störig, 1995, *cit.*, p. 584.

⁸⁴ “Si, al leer a Nietzsche, atiendo a su capacidad virtuosista de modelar la lengua alemana, siento asombro. Si me fijo en su estilo de pensar, en la metodología que guía su discurso, en su pretensión de desenmascarar ídolos falsos, me desazona. Si pienso en el desbarajuste intelectual y espiritual que ha causado hasta el día de hoy, me irrita. Me resulta difícil aceptar que se vertebré el discurso filosófico a base de recursos manipuladores y que el gran público no advierta la peligrosidad que encierra un pensamiento dirigido más bien a defender arrogantemente una tesis que a buscar la verdad en diálogo respetuoso con los demás” (López Quintás, 2003, *cit.*, p. 111).