

# La muerte de Dios y la modernidad como decadencia<sup>1</sup>

Bolívar Echeverría

*Die Idee der ewigen Wiederkehr zaubert aus der Misere  
der Gründerjahre die Phantasmagorie des Glücks hervor.*

Walter Benjamin<sup>2</sup>

## I

### **E**l decadentismo y Nietzsche

En *La montaña mágica*,<sup>3</sup> Thomas Mann pone en boca del humanista Settembrini un amable regaño al protagonista, Hans Castorp, cuando éste —huésped en el elegante sanatorio para enfermos de tuberculosis que es el escenario de la novela— aventura la opinión de que el estado peculiar del enfermo, la enfermedad, es de alguna manera dignificante porque espiritualiza al enfermo, lo eleva a un nivel superior de existencia. La enfermedad, replica allí Settembrini, no tiene nada de honroso o de espiritual; por el contrario, ella rebaja y disminuye la jerarquía humana. Pensar que lo enaltece es mirar el mundo al revés. Lejos de espiritualizar al enfermo, lo esclaviza a su cuerpo: en el enfermo casi todo es cuerpo. No es el espíritu el que predomina sobre el cuerpo, sino al contrario: el cuerpo adquiere una independencia monstruosa, puede acaparar toda la importancia de la vida. La enfermedad acerca al hombre a la condición de cadáver. La argumentación de Settembrini va dirigida contra ciertas opiniones que “están en el aire”, dice, y que su joven amigo repite irresponsablemente: las opiniones del *decadentismo*. Identificado con el carácter afirmativo, luminoso de las

<sup>1</sup> Texto de la ponencia presentada por el autor en el simposio “Friedrich Nietzsche 1844-1994. La muerte de Dios y el fin de la metafísica”, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el 21 y 22 de septiembre de 1994. Los otros ponentes fueron: Herbert Frey, con “El nihilismo como filosofía de nuestro tiempo”, y Rudolph Burger, con “Spinoza, Nietzsche & Company”.

<sup>2</sup> Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt a. M. 1983, p. 175.

<sup>3</sup> Thomas Mann, *Der Zauberberg*, t. I, Berlín 1925, p. 166.

formas culturales clásicas –formas antiguas y perennes–, Settembrini se siente desafiado por un movimiento del espíritu de su época que ha llegado a “vivir el fluir de la vida” como una amenaza para la vigencia de los valores inspiradores de esas formas –los valores de la cultura occidental europea– y que pretende salvarlos a toda costa, incluso en contra de ellos mismos, poniendo de cabeza su sentido e ignorando su sentido afirmativo; que propone percibir la fealdad como belleza, experimentar el sufrimiento como placer, ver la perversidad como bondad, tener las tinieblas como luz, la muerte como vida. Un movimiento cuyo único afán sería el de defender a toda costa, arriesgándose incluso en el terreno del absurdo, una forma de vida que ha sido rebasada por el devenir histórico, en el que no puede mirar otra cosa que una condena a muerte. Un movimiento débil, reaccionario, en retirada, que se refugia en rincones sombríos y desesperados, frecuentados sólo por élites alejadas del cuerpo activo de la sociedad.

Por más superficiales que sean, las modas no son fenómenos arbitrarios o carentes de efectividad en la historia de la cultura. Por el contrario, son formas necesarias en las que el “espíritu de una época” dirime conflictos esenciales. El último de los decadentismos modernos fue una moda que apareció en la historia de la “alta cultura” en la segunda mitad del siglo pasado, que tuvo su auge como contrapunto trágico y crepuscular de la “*Belle époque*” y el desate de lo *kitsch* en la “baja cultura” durante los primeros veinte años del presente siglo, que fue destronada por la moda del *vanguardismo* durante todo el siglo XX –y que tal vez tenga un “*revival*” en los tiempos que se avecinan.

Si nos acercamos a la moda del *decadentismo* y la miramos con más detenimiento, si consideramos las razones más genuinas del prestigio aristocrático que tuvo en este periodo la palabra *décadence* (*Verfall*), podemos descubrir, en el centro de su vigencia, una vocación paradójica: un dejarse fascinar por la autorrealización que está escondida en la derrota cuando ella es asumida como suicidio. En efecto, el decadentismo parte de una sensación de incomodidad y desasosiego frente al nuevo mundo que la nueva política construye para una sociedad de magnitudes repentinamente inabarcables, al amparo de la nueva moral y las nuevas técnicas: mundo en el que el progreso de la industria y la plutocracia, unido a la dictadura de las masas, es decir, de “lo plebeyo” –categoría dentro de la cual “lo burgués” se confunde con “lo proletario” y el liberalismo con el socialismo–, se combina con la expansión del racionalismo abstracto en el pensamiento, del automatismo y la uniformización en el comportamiento social, del “materialismo” o la insensibilidad ante los valores no pragmáticos en el comportamiento individual... Incomodidad y desasosiego que se autointerpretan como la comprobación de que una forma de vida –una forma de experiencia esté-

tica, por ejemplo— “más valiosa”, más refinada y diferenciada, más rica en recuerdos y en posibilidades, está siendo arrollada, desplazada y vencida por otra, “menos valiosa”, más elemental y restringida, pero de mayores alcances y más fuerte en términos materiales; indetenible en el plano social y dominadora en la escena política. El decadentismo asume la defensa imposible de esa forma de vida; considera ineluctable su decadencia pero le es insoportable una vida despojada de ella; reacción desesperada de ese mundo que declina, condenado a desaparecer, sólo se presenta en verdad cuando éste es capaz de ofrecer una prueba de su superioridad mediante un acto heroico; cuando el triunfo del mundo “moderno” es asumido por él en una especie de autoinmolación. Es comprensible así el elogio que el decadentismo hace del “estado de enfermo”: éste sería justamente el síntoma cultural interiorizado y somatizado individualmente de la imposibilidad de no preferir la muerte frente a la amenaza de la barbarie, de la vaciedad y el sin sentido que vendrían con la claudicación axiológica del mundo en decadencia.

A finales del siglo XIX, sólo una parte o un aspecto de la necesidad de emancipación moral y política de la sociedad europea se encauzaba en la actividad de los partidos y las organizaciones anarquistas, socialistas y comunistas. Igualmente, sólo una parte de la reacción moral y política negadora de tal necesidad era la que se enfrentaba a esa actividad “revolucionaria”, sirviéndose de los diferentes estados nacionales, para aniquilarla, neutralizarla o volverla contraproducente. El radio de acción de la “vida pública” que se constituía en torno a este enfrentamiento no era suficiente para dar cuenta de toda la amplitud ni de toda la profundidad del conflicto entre la voluntad utópica y la voluntad de *establishment* que se había acumulado para entonces en la historia de la modernidad. El discurso de esa vida pública no alcanzaba para dar voz a un conflicto que rebasaba con mucho las dimensiones de la lucha por un poder o un centro de decisión que no rebasaba en definitiva el marco de la *política económica* o política de la sociedad mercantil. Más allá —por encima o por debajo— de la *izquierda* y la *derecha* propias de la vida política moderna, otra “izquierda” y otra “derecha”, ambas marginales, se enfrentaban en una guerra de frentes imprecisos y de discurso balbuceante: el *redentorismo*, más frecuente en la “baja cultura”, expresado en un sinnúmero de nuevos evangelios que indicaban las vías de la salvación, anunciaban paraísos próximos y recetaban violencias purificadoras, y el *decadentismo*, presente sobre todo en una actitud y en un gusto de la “alta cultura”, que se expresaba en el discurso poético y llegaba a elevar al suicidio a la categoría de arte y a recetar el abandono placentero en el lento ejercicio del mismo.

La singularidad de Nietzsche está en que su obra y su vida trascienden el discurso y la práctica de la política moderna y en que lo hacen, contradic-

toriamente, *en ambas direcciones a la vez*: la de la “izquierda” y la de la “derecha”. No con menos razón o menos justificadamente que los redentores nacional socialistas de una cultura aria que, según ellos, necesitaba romper su sujeción milenaria para venir al rescate de Occidente, los decadentes aristócratas, que hacían acompañar con música el hundimiento de su *Titanic*, pudieron equivocarse al invocar a Nietzsche como su principal inspirador.

## II

### Dionisos y Sócrates

Pocos dispositivos conceptuales han ofrecido al discurso reflexivo una clave tan productiva de interpretación de la realidad humana como el que propone Friedrich Nietzsche en su famosa obra *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* —obra primera, de 1871, que perfecciona un manuscrito anterior, llamado *Sócrates y la tragedia griega*, y cuyo título, más tarde, en 1886, será *El nacimiento de la tragedia o el ser de los griegos y el pesimismo*.<sup>4</sup> Se trata del esquema que encuentra en la realidad humana una contraposición perenne, constitutiva de ella, entre un principio “*dionisiaco*” o de afirmación incondicional de la energía y su despliegue, y un principio “*apolíneo*” o de afirmación igualmente incondicional del orden y su gravitación. La gran difusión de este dispositivo conceptual en el pensamiento contemporáneo ha creado la costumbre de desprenderlo de la propuesta teórica a la que pertenece y dentro de la cual solamente puede él desplegar su efectividad plena. Nietzsche ofrece un esquema de interpretación complejo para la comprensión de la cultura en general y de la cultura griega y occidental en particular. Complejo, porque son dos oposiciones conceptuales diferentes, y no sólo una, las que se interseccionan en él —hecho que abre la posibilidad de una aproximación mucho menos “maniquea” y más diferenciada a la realidad humana que la que suele tenerse por nietzscheana. La contraposición ya mencionada, entre el principio vital “*dionisiaco*” y el principio vital “*apolíneo*”, sólo adquiere su significación acabada cuando se la concibe como la versión “*helénica*” o “*artística*” (*künstlerische*) —una versión particular aunque paradigmática— de otra contraposición, no menos importante que ella, entre dos posibilidades de “*elección cultural*” absolutamente incompatibles entre sí: la “*alejandrina*” o uni-

<sup>4</sup> Seguimos el texto de la edición preparada por Karl Schlechta: Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, en *Werke*, t. I, Hanser Verlag, Munich, 1969.

lateral y exageradamente "optimista" ("socrática") y la "budista" o unilateral y exageradamente "trágica".<sup>5</sup>

Las razones de la contradicción y el conflicto entre el principio "dionisiaco" y el "apolíneo" son claras: la voluntad ilimitada tanto de entrega y pérdida de sí mismo como de consumo y disfrute de lo otro, la actividad metabólica desenfrenada, la búsqueda de una intensidad de la propia presencia que haga de ésta un desate irrefrenado de la substancia, una incandescencia instantánea y eneguedora, todo ello, que es el núcleo del principio "dionisiaco", no puede menos que estar peleado con el principio "apolíneo", que es, todo él, voluntad incuestionable de medida en el metabolismo, de individuación o concentración del sí mismo en el respeto a lo otro, que es búsqueda de orden en el espacio y en el tiempo, mediación de la propia presencia como ritmo y color: soberanía de la forma.

Lo apolíneo y lo dionisiaco no son dos principios que existan como tales, con esa identidad, de manera universal; son figuras concretas, propias de la cultura griega en su singularidad, como cultura "artística". Son dos modos o figuras de una misma vida en las que las dos actitudes extremas que el *ser humano* puede adoptar respecto de lo *otro* abandonan su estado puro o salvaje, alcanzan entre sí una tensa conciliación (*versöhnung*), un equilibrio inestable, y se constituyen diacrítica o diferencialmente como dos principios vitales dependientes el uno del otro, mediados el uno por el otro, que no son obstáculo sino acicate recíproco. La primera de esas dos actitudes ontológicas fundamentales sería la puramente "trágica", la que, en la novedad ontológica de la diferencia entre el ser humano y el ser en general —en "la eterna herida de la existencia" (*die ewige wunde des daseins*)— no ve otra cosa que un episodio más dentro de la presencia del ser en general. La segunda, diametralmente opuesta a ella, sería la puramente "optimista" ("técnica" o "socrática", como también la llama Nietzsche), la que ve en el apareamiento de esa diferencia ontológica el resultado de un acto de autoconstitución del ser humano, de autoafirmación del mismo como sujeto que se apropia (antes que nada cognoscitivamente) de lo otro. Sólo en tanto que protagonistas de esa conciliación o armonía, lo apolíneo y lo dionisiaco son tales; conciliación que debe ser vista como un fenómeno único en la historia del ser humano.

Improbable, incluso imposible se volvió la resistencia [de la ascesis dórica] cuando finalmente, desde las raíces más profundas de lo helénico, instintos parecidos [a los puramente naturales de las otras sociedades arcaicas] se abrieron camino: la acción del dios délfico

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 99.

—Apolo— se redujo entonces a quitarle de las manos las armas aniquiladoras al poderoso contrincante —Dionisos— mediante una conciliación pactada en el momento oportuno. Esta conciliación es el factor esencial de la historia del culto griego: para donde uno mire, las transformaciones de este acontecimiento se hacen visibles.<sup>6</sup>

Armonía entre substancia y forma: sólo limitado, conducido, domado e incluso refrenado y reprimido por Apolo, Dionisos se vuelve verdaderamente un dios, deja de ser una ráfaga extática de energía dispendiándose sin límite ni concierto en el tiempo y el espacio; pero igualmente, sólo impugnado, retado, incluso burlado y rebasado por Dionisos, Apolo es verdaderamente un dios y deja de ser un simple dispositivo que limita y mide, que frena y filtra.

La segunda oposición conceptual del esquema que Nietzsche propone originalmente para la interpretación de la cultura humana y su historia no se refiere ya a una oposición interna, dentro de la totalidad helénica de lo dionisiaco y lo apolíneo, sino a una oposición de esta totalidad, como tal, a dos figuras culturales alternativas frente a ella: la una, derivada de ella misma y efectiva, la cultura “alejandrina”, “moderna” o “socrática”, y la otra, completamente extraña, sólo imaginariamente posible en el mundo europeo, la cultura “budista”.

Atenidos a la historia occidental, de éstas, la oposición que cuenta es la primera, la que se da entre la figura “helénica” y lo que sería una desfiguración de sí misma: su propia versión como cultura “alejandrina” o “moderna”. Mientras dentro de ella, como cultura “artística” o “clásica”, mediante el equilibrio inestable que mantienen entre sí sus dos principios y gracias a la armonía entre las determinaciones de la *fysis* y la autonomía de la *téjne*,<sup>7</sup> la vida se instaure en la riqueza de una complejidad omnidimensional y su “voluntad voraz” (*gierige wille*) se sacia lo mismo en el cultivo del instinto que en el desate de la razón, en la actividad productiva que en el disfrute de la contemplación. Dentro de su prolongación “alejandrina” o “moderna”, en cambio, que se basa en el desarrollo unilateral de la razón calculadora y del espíritu crítico de la razón problematizadora (“socrática”), la vida abandona la inestabilidad del equilibrio entre lo dionisiaco y lo apolíneo, lo fija o congela en un predominio de la *téjne* sobre la *fysis*, se vuelve unidimensional y pierde así complejidad y riqueza.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954, p. 19.

Las razones de esta segunda contraposición dentro del esquema nietzscheano de interpretación de la cultura son sin duda no sólo menos evidentes que las de la primera sino decididamente impenetrables: ¿qué hace que lo proto-apolíneo se independice y enfatice hasta la monstruosidad en la construcción de una cultura “alejandrina” y que lo proto-dionisiaco haga lo propio en la elección de una cultura “budista”? ¿De dónde viene la voluntad de mantenerse en el equilibrio inestable (peligroso) de la conciliación y la armonía: de dónde viene lo griego de la cultura “helénica”? ¿De dónde viene la voluntad de refugiarse en lo estable, sea ésto el dominio alejandrino o la entrega budista? ¿De dónde viene la necesidad de trocar lo inseguro de la riqueza que se da en la ambivalencia por lo confiable de la limitación que viene con la univocidad?

### III

#### **Nietzsche y su diagnóstico de la civilización occidental: la muerte de Dios**

Diagnosticar y prescribir, estos dos momentos que califican al discurso del médico —a quien le está vedada la interiorización del curandero y debe juzgar desde afuera al enfermo— pasan, en el siglo XIX, a calificar también el discurso del intelectual. Expulsado del compromiso republicano por la estatalización de la política, neutralizado en calidad de filósofo o científico académico, el intelectual, por más íntima y apasionada que sea su voluntad de compromiso con la comunidad, debe mirarla también desde lejos; hablar de ella como de un cuerpo que es diferente del suyo propio: juzgar sobre su salud, proponer medidas para mejorarla. El juicio más penetrante de la modernidad vista como enfermedad y la prescripción más inexorable de un remedio contra ella son tal vez los que se encuentran en la obra de Nietzsche. *Nihilismo* y *voluntad de poder* son los dos conceptos centrales, tanto del diagnóstico como de la prescripción, de esta aproximación crítica a la modernidad.

Hemos querido insistir en la complejidad que presenta el esquema teórico de *El nacimiento de la tragedia* no sólo porque en él encontramos al horizonte conceptual del pensamiento de Nietzsche desplegado en toda su riqueza, sino porque pensamos que el juego de oposiciones entre *nihilismo* y *voluntad de poder*, que aparece a partir de 1882 en los aforismos de la *Fröhliche Wissenschaft* (ciencia risueña), intenta resolver el enigma planteado por la segunda de las oposiciones que integran ese esquema inicial —la oposición entre lo helénico y lo alejandrino— y porque creemos detectar en él, a través de la radicalidad de la actitud anti-moderna que expresa, una

reducción de la capacidad explicativa original y un debilitamiento de la penetración crítica que la acompaña. Pensamos además que, al ser trabajado por una versión más compleja de sí mismo, el esquema centrado en la oposición entre *nihilismo* y *voluntad de poder* puede abrirse a un diálogo al que en su estado actual sólo da las espaldas; puede mostrar los puntos de inserción más adecuados para el tendido de puentes desde (y hacia) otras aproximaciones críticas a la modernidad, como serían, por ejemplo, las que se han planteado a partir del discurso de Marx.

Una sintonía profunda de estado de ánimo (*stimmung*) parecía conectar al individuo con el cosmos, un acuerdo secreto pero eficiente —no una subsunción— parecía existir entre la autonomía de lo humano y la legalidad de la naturaleza. Para el romántico, el concepto de *mundo* y el concepto de *vida* estaban tan estrechamente referidos el uno al otro, que no podían concebirse de otra manera que como las dos caras del *estado actual* de una Creación en proceso, en la que el creador y la creatura llegan incluso a permutar sus papeles. Para un romántico “en tiempos de penuria”, como tuvo que serlo el joven Nietzsche, el único estado de ánimo que podía expresar esa sintonía profunda entre el sujeto y el objeto era el *weltsschmerz*, el *dolor por el mundo* como dolor *del* mundo. Eran los tiempos en que la Restauración, después de reinstalar los viejos miedos, las sumisiones y las miserias de siempre, hacía mofa de todos aquellos anhelos de una vida esclarecida, libre y abundante que habían estallado en la Revolución francesa: en que todo el mundo de la vida, mirado como lo debía hacer Nietzsche, desde la imposibilidad de reasumir la “alta cultura” de la vieja Alemania protestante, parecía un “*waste land*” sin término, un paraje inhóspito e implacable.

¿Cuál es, en verdad, la consistencia de lo real, según Nietzsche? Es el hecho de la valorización como creación, es decir, el hecho de que, en la nada o de la nada, se afirme la voluntad de sentido. El núcleo de la objetividad del objeto está en el valor que un material requiere para sí dentro del mundo de la vida. El nervio más profundo de la subjetividad del sujeto está en su capacidad de poner valores en el material del mundo de la vida. Si Nietzsche mira a la de su tiempo como una “tierra baldía” es porque percibe en ella una especie de vacío de creación, porque la ve azotada por la culminación de la historia del “nihilismo” —de la “desvalorización de los valores supremos”— e incapaz de asumirse en tal situación, de “invertir el modo y la manera del valorizar” y de crear “valores nuevos, de otro tipo”.<sup>8</sup>

Para Nietzsche, el Dios del Occidente monoteísta es el “tipo de ser” que ha unificado desde finales de la Antigüedad el conjunto de los criterios valorativos del mundo de la vida. Su apareamiento —su victoria sobre la

<sup>8</sup> F. Nietzsche, “Aus dem Nachlass der Achzigerjahre”, en *Werke*, t. III, pp. 677-678.



inmensa variedad de dioses, sobre la innumerable plurivocidad de lo divino—, que puede ser visto como el momento de la máxima potenciación de esos criterios, marcaría también, sin embargo, el inicio de la historia del nihilismo, del desvanecimiento de los valores determinantes. Por ello, en el cristianismo como configuración concreta del mundo de la vida, hay que ver un episodio dentro de esa historia. Pero un capítulo muy singular, cuya peculiaridad estaría en que, en él, el nihilismo, avanzando indeteniblemente, pretende sin embargo superarse a sí mismo como tal, pero lo hace de manera “incompleta”<sup>9</sup> y por lo tanto “hipócrita”.

El concepto cristiano de Dios —Dios como dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu— es uno de los conceptos más corruptos de Dios que se han alcanzado sobre la tierra; incluso representa tal vez el nivel más bajo al que puede llegar el desarrollo descendente del tipo [de entidades a las que llamamos] “Dios” ¡Un Dios degenerado hasta convertirse en *contradicción de la vida*, en lugar de ser una glorificación de la misma, un *sí* eterno a la misma! ¡“Dios”: la fórmula de toda calumnia acerca del “más acá”, de toda mentira sobre el “más allá”! ¡Dios como divinización de la nada, como santificación de la voluntad de nada! [...] <sup>10</sup>

Por ello, el *weltschmerz* de Nietzsche en los tiempos del descreimiento masivo que se extiende desde el siglo XVIII por toda Europa, en la época del ocaso indetenible de la clave cristiana del mundo, no va en la dirección de una *nostalgia de Dios*, sino en la de una indignación por el estado de miseria e indefensión ante la presencia de lo divino en el que la “muerte” de ese “Dios” deja a la humanidad occidental.

Es como si la Tierra se hubiese soltado del Sol:

¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos en una caída sin fin? ¿Vamos hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?<sup>11</sup>

El ser humano estaría en medio de la desaparición de algo que había sido el núcleo de toda la simbolización propia de su lenguaje histórico, ante

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 621.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, “Der Antichrist”, 18, en *Werke*, t. II, p. 1178.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, “Die fröhliche Wissenschaft”, 125: Der tolle Mensch, en *Werke*, t. II, p. 127.

la pérdida de la articulación significativa marcada como eje en el código de su lenguaje, el significado "Dios", sin el cual el sentido de todos los demás significados que el habla pone en circulación quedan vacíos de sentido y el habla misma se convierte en un balbuceo indescifrable.

Otro discurso contemporáneo, de igual grado de radicalidad en su cuestionamiento pero de orden menos religioso y más político, el discurso del comunismo, había reconocido también, como Nietzsche, el hecho del nihilismo. Su *Manifiesto* dice:

[En la época moderna,] se disuelven todas las relaciones de convivencia solidificadas, que parecían articularla para siempre, y con ellas todo el conjunto de imágenes e ideas que las acompañaba [...] Toda clasificación y toda vigencia se esfuman en el aire, todo lo que fue santo se desacraliza [...]<sup>12</sup>

No deja de tener interés una breve mención del modo como este discurso, principalmente en la obra de Marx, procede en su crítica de la modernidad capitalista. Se puede tener así un elemento de contraste en la consideración del camino que elige Nietzsche para elaborar su diagnóstico de la modernidad.

El centro de esta crítica parece estar en la descripción de la vida moderna y su contundente novedad como una vida centrada en el empeño de responder al reto histórico que significó para ella el revolucionamiento de las condiciones fundamentales de la existencia humana; un hecho que había comenzado a gestarse ya en la Edad Antigua pero que mostró sus primeros efectos apenas en el "otoño de la Edad Media". Se trata de un revolucionamiento, único en varios milenios, de la estructura técnica del campo instrumental y de la capacidad productiva de la sociedad humana; de una mutación que invertía diametralmente la relación de fuerzas entre el Hombre y la Naturaleza y que habría permitido la superación de la escasez u hostilidad de "lo otro" hacia la presencia humana, es decir, el advenimiento de la abundancia. Obligada a reconfigurarse radicalmente mediante la integración de este revolucionamiento histórico dentro de su propia consistencia, la vida moderna debió, sin embargo, escoger para ello una vía de efectos contradictorios y a la postre desastrosos, la que le llevaba a organizarse en obediencia a los requerimientos productivos y consuntivos de un mercado dominado por la acumulación del capital. Debió darse forma de acuerdo

<sup>12</sup> "Alle festen, eigerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altherwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, [...] Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht [...]" Karl Marx y Friedrich Engels, "Manifest der Kommunistischen Partei", en *Werke und Schriften*, I. Abt. t. VI. Berlin, 1932, p. 529.

al modo capitalista de reproducción de la riqueza; un modo que conduce al mismo tiempo a dos resultados excluyentes entre sí: a potenciar la *eficacia* de la vida natural humana —las “fuerzas productivas subjetivas y objetivas”— pero también a sacrificarla, a negarla en su *autonomía*.

En su crítica de la modernidad capitalista, el discurso del comunismo reconoce también una “historia del nihilismo”; es la historia de los efectos que el revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas y la consecuente ampliación universalista de su marco de realización, tiene sobre unas formas culturales tradicionales levantadas a partir de elecciones y estrategias civilizatorias arcaicas y localistas, que interiorizaban la experiencia de la hostilidad de lo otro para lo humano. La “decadencia de los valores supremos” sería así el efecto desquiciante que el anuncio de la posibilidad real de la abundancia tiene necesariamente sobre formas de vida que continúan expresando el miedo del Hombre ante la Naturaleza y la necesidad de establecer con ella un tenso pacto de no agresión, de entrega de sacrificios a cambio del permiso para explotarla. Desde la perspectiva del discurso de Marx, esta historia del nihilismo alcanzaría su *culminación* y al mismo tiempo su *superación* en el proceso revolucionario del comunismo, en el paso “de la prehistoria del ser humano a su verdadera historia”: en la conversión de las formas de vida de la escasez en formas de vida de la abundancia.<sup>13</sup>

Nadie como Nietzsche ha sabido explorar el tortuoso y atormentado panorama de una existencia expulsada ya de la forma en que había estado, y a la que se había hecho, e incapaz de encontrar una nueva y transitar hacia ella. De la “prehistoria” a la “historia”, este paso necesario, incluídible, cuya posibilidad ve el comunismo a través de la muerte de todo el mundo de las relaciones sociales que juntaban a los seres humanos para oponerse a lo otro, se presenta sin embargo como un abismo infranqueable para quien sabe que la muerte de ese mundo es su propia muerte.

Como dice Heidegger, la novedad y la radicalidad del pensamiento de Nietzsche es única. La necesidad que expresa no es sólo la de invertir el sentido de los valores, y llamar corrupción a la “virtud”, mentira a la “verdad”, maldad a la “caridad”, fealdad a la “belleza”, etcétera, sino la de una “inversión del modo mismo del valorizar” (*umkehrung der art und weise*

<sup>13</sup> En el discurso de Marx, el modo capitalista en que ha tenido lugar la modernización cumple una función similar a la que, según Nietzsche, tiene el cristianismo dentro de la historia del nihilismo. El conato que lleva a la forma capitalista a mantenerse en su ser, comienza también con una “hipocresía” que intenta ocultar sus limitaciones, el carácter “incompleto” y por lo tanto “deformado” de su transformación del mundo: sólo puede reproducirse si crea una *escasez artificial*; ésta le permite justificarse como mediador indispensable del revolucionamiento de las “fuerzas productivas”. Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, t. I. Hamburgo, 1867, p. 632.

*des wertens*).<sup>14</sup> Nietzsche plantea una afirmación de la vida que no debe ir a través de Dios, ni siquiera de un Dios hipotético que no fuese como el cristiano y afirmase la vida. Sin la presencia de Dios, ¿cómo puede sostenerse el sentido del mundo?

¡Dios ha muerto, Dios está muerto, y nosotros lo hemos matado! [...] ¿No es el tamaño de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿Acaso no debemos volvernos nosotros mismo dioses para aparecer dignos de esa acción? ¡Nunca hubo hecho más grande, y quien sea que nazca después de nosotros pertenece, en virtud de este hecho, a una historia que será superior a toda la historia que ha sido hasta ahora!<sup>15</sup>

El ser humano solo sobre la tierra, expulsado de todo paraíso, atenido a la pura humanidad de su naturaleza; sin Dios, esa entidad que, al protegerlo de la libertad, como el instinto protege al animal auténtico, le permitía aferrarse al *status* ontológico de la animalidad: así es como el discurso de Nietzsche quisiera presentar el resultado de la historia del nihilismo. El de Nietzsche quisiera ser el discurso de esa presentación, un discurso capaz de hablar del ser humano —el animal humano— en su autonomía: de su mundo, sus hechos, su historia, sus fantasías, sus posibilidades. Pero es una empresa difícil:

Nos hemos hecho a la mar y hemos avanzado hasta hacer que toda costa, que toda tierra desaparezca. Solo está el mar y nuestra embarcación. Pero vienen horas en las que reconocerás que el mar es infinito y que no hay nada más terrible que lo infinito. Pobre ave que escapaste a la libertad y que te topas ahora con las rejas de *esta otra* jaula. Pobre de ti si te acosa la nostalgia de una orilla como lugar de mayor libertad, porque ya no hay tierra a donde volver.<sup>16</sup>

Nietzsche intenta estar más allá de la metafísica pero no siempre lo alcanza; en momentos importantes de su discurso, su esfuerzo desfallece, su proyecto se quiebra en el camino. Reintroduce justo aquello que ha pretendido dejar fuera: el recurso a lo infra-humano o lo sobre-humano, a lo supraterrrenal.

Tal vez el lugar teórico en donde este desfallecimiento se vuelve más claramente visible es en el uso que hace Nietzsche, a partir de 1872, del complejo esquema conceptual desarrollado por él en *El origen de la trage-*

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, Pfullingen, 1961, p. 50.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, "Fröhliche Wissenschaft", en *Werke*, t. II, p. 127.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 123.

*dia*. Podría decirse que, en él, el sistema de encrucijada que articula a las dos oposiciones mencionadas más arriba —dionisiaco/apolíneo; helénico/alejandrino— se simplifica de tal manera que el problema de la contraposición entre la cultura helénica y su desarrollo alejandrino o moderno, lejos de plantearse como tal, se esfuma. En lugar de este problema aparece el mito acerca de una contraposición desnuda o inmediata entre un principio *dionisiaco deformado*, por estar reducido a su desbordada tragicidad primitiva, y un principio *socrático* igualmente *deformado*, en el que, detrás de su exageración racionalista y represora, queda algo del principio apolíneo original. Se trata de la contraposición entre dos protagonistas, la *voluntad de poder* (*der wille zur macht*) y el *cristianismo* (*das christentum*), de los cuales el primero es sin duda el central y determinante.

La idea de una contraposición entre la voluntad de poder y el cristianismo aparece precisamente en el lugar que la teoría inicial de Nietzsche dejaba abierto para una indagación histórica concreta de las razones que llevaron a la cultura helénica a “elegirse” como cultura alejandrina o moderna. Es una idea que intenta ir más allá del plano teórico en el que se desenvuelve una investigación semejante; una idea que parece obedecer a una imposibilidad radical de enfrentar reflexivamente la densidad histórica presente de ese mismo mundo terrenal, al que el propio Nietzsche sabe que es necesario ser fiel. Insoportable, inaceptable, el mundo terrenal en los “años de fundación” (*gründerjahre*) del Segundo Reich alemán no parecía merecer, desde su perspectiva, otra cosa que el desprecio; si el discurso reflexivo debía ocuparse de él, no podía hacer otra cosa que trascenderlo.

El camino que Nietzsche toma para elevarse “más allá” de la densidad histórica concreta de su época —y que describe en la segunda de sus *Consideraciones extemporáneas*, “Sobre lo ventajoso y lo desventajoso de la Historia para la vida”<sup>17</sup>— lo lleva sin embargo de regreso a aquel “más allá” metafísico del que pretende apartarse.

Un desfallecimiento teórico es evidente en la definición unilateral del concepto romántico de *vida* como voluntad de poder. En ella, la libertad, el rasgo definitorio de esa vida, que se manifiesta en la metamorfosis incesante y en la pluralidad inabarcable de las formas, queda substancializada y consolidada en una sola de sus figuras, la de la *voluntad de poder*, la de un impulso determinativo que no puede negar lo que queda fuera de su afirmación si no es subordinándolo. La idea de la presencia en el acontecer histórico de un principio suprahistórico implica un retorno a la explicación de lo humano mediante el recurso a una entidad “sobrenatural”, ajena a su “naturaleza”

<sup>17</sup> F. Nietzsche, “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, en *Werke*, t. I, pp. 215-216.

específica. Una entidad sobrenatural que, en el caso de la voluntad de poder, ostenta los atributos de la “animalidad esclarecida”, refugiada en el tiempo cíclico del “eterno retorno de lo mismo” (*ewige wiederkehr des gleichen*), y sólo propia de la comunidad humana cuando se constituye como *etnia* o comunidad racial.<sup>18</sup>

## IV

### Nietzsche como héroe

A comienzos de siglo, sobre todo en la Europa central, la cultura política se expresaba a través de un exagerado patetismo discursivo. El énfasis, la premura, la altura histeroide del tono de voz le parecían indispensables. Es un sobrecalentamiento del verbo público que intenta contrarrestar la obsolescencia del discurso como vehículo privilegiado de la logocracia moderna, su pérdida de eficacia como lugar de la toma de decisiones o de ejercicio de la voluntad política. Esta exaltación, que predomina en el discurso político-reflexivo hasta al menos el tercer decenio de este siglo, puede ser vista como uno de los últimos recursos del verbo político en su afán de detener el proceso de decadencia en que se encontraba realmente. En las pretensiones proféticas o mesiánicas de este discurso, que implican una reintroducción de la dimensión religiosa dentro del verbo público y que convierten a la disputa política en una gigantomaquia de *weltanschauungen*, podemos reconocer una retórica cuyo principal iniciador es sin duda Nietzsche. Es una retórica que, aunque se encuentra también en obras realmente críticas, como las de Kraus o Bloch, por ejemplo, servirá sobre todo a los gesticuladores políticos, especialmente fascistas, quienes la caricaturizarán y desgastarán hasta convertirla —retroactivamente, como suele suceder— en una mueca a un tiempo autoritaria y *kitschig*.

La exaltación de la retórica tiene en Nietzsche un fundamento trágico. No es posible hablar de la necesidad de poner de cabeza el modo mismo del valorizar —del “encender la consistencia del mundo como valor”— sin convertir al discurso en un momento de la realización de esa *umkehrung* y sin asumir esa necesidad, en tanto sujeto del discurso, como cosa propia —todo ello a sabiendas de que tanto el triunfo como el fracaso de esa empresa implican la autodestrucción del hablante. Nietzsche intenta decir un discurso indecible, el discurso profético-mesiánico de un sujeto que es muy poco

<sup>18</sup> Planteamiento que desdice de la pretensión zarathustriana de ser “un salto más allá [y no más acá] de lo «humano»”. Ya en las conferencias de 1872, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, Nietzsche propone una definición etnicista del “espíritu alemán” y de lo “verdaderamente alemán”.

probable dentro de las condiciones de la modernidad. La inexistencia de lazos de interioridad entre el individuo y la comunidad; el estallamiento semántico en los usos lingüísticos de la ciudad moderna; el progreso asegurado de la felicidad pequeño burguesa en los *gründerjahre*, todas estas son condiciones que, lejos de fomentar, reprimen cualquier brote de discurso propiamente religioso o re-socializador, como aquel para el que Nietzsche cree estar llamado.

Entre la vida real del escritor y la vida ficticia del profeta se establece así una incongruencia que se agrava cada vez más con el paso del tiempo, hasta volverse una contradicción insoportable, un abismo infranqueable. Un abismo que Nietzsche intenta salvar, mediante un salto mortal, al hundir su realidad en la ficción creada a partir de ella, al ofrendar su cuerpo para que en él encarne lo contado en su discurso mítico: al prestarse a ser Zarathustra.

Más que poético, el discurso de Nietzsche se vuelve mítico: discurso dicho en medio de una comunidad que se ha trasladado, en el rito, en la fiesta ceremonial, al plano de lo imaginario. Es un mito destinado a asfixiarse en la atmósfera prosaica de los tiempos modernos y al que sólo es posible rescatar retro trayéndolo al momento del que saca su poder, a la circunstancia de su formulación originaria, es decir, al hecho del *sacrificio*. Fracasado como creador de mitos, Nietzsche debe aventurarse como sacerdote; como tal, sin embargo, no se tiene más que a sí mismo —“el Crucificado” será el último que se dé— para servir de víctima propiciatoria.

El “hiperboreísmo” de Nietzsche, su creencia en una especie de vocación dionisiaca espontánea de lo puramente germano, su sacralización de una substancia histórica ya constituida con la que fuese posible identificarse, es el primer anuncio de su renuncia final al discurso reflexivo. Esta co-mienza ya de manera indudable cuando se afirma como portavoz de esa substancia.

En su primera *Elegía del Duino*, Rilke nos entrega lo que puede ser la clave para entender la “perturbación mental” (*umnachtung*) de Nietzsche. Como antes de él lo fue Hölderlin, Nietzsche habría sido “golpeado por el ángel”. Suponiendo —dice el poeta<sup>19</sup>— que de entre las legiones de los ánge-

<sup>19</sup> “*Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen? und gesetz selbst, es nähme einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch ertragen, und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht, uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich. [...]*”

Reiner Maria Rilke, *Die Gedichte*, Frankfurt a. M. 1957.

les, uno de ellos escuchara mi grito, descendiera y me apretara contra su corazón, yo me desvanecería, pues su existencia es de un orden más poderoso. Todo ángel es terrible. Y aunque lo bello es también del orden de los ángeles, en él hay apenas un comienzo de lo terrible, justo aquel comienzo que somos todavía capaces de soportar. Si podemos acercarnos a lo terrible-bello es sólo porque el ángel, despreocupado, deja de lado la oportunidad de destruirnos.

Nietzsche se atrevió a ir más allá de la experiencia de lo bello, más allá del límite aun soportable de lo terrible. Allí está el secreto de la megalomanía que comenzó a aquejarlo después de la crisis de 1872. Pretendió soportar él solo el momento de lo extraordinario –del sacrificio–, que como se sabe es siempre, por necesidad, un momento extático colectivo. Creyó poder soportar él solo la presencia del “ángel”. El castigo por semejante *hybris* no podía ser otro, según Rilke: debió perderse en la noche de la locura.