

04.

¿Por qué Nietzsche es excesivo?

Why is Nietzsche excessive?

recepción: 3 de diciembre 2021
aceptación: 13 de mayo 2022

Sergio Espinosa Proa
Universidad Autónoma de
Zacatecas

Resumen

A Nietzsche no se le debe hacer mucho caso; recuérdese siempre que terminó loco. Además, es muy sencillo torcerle los brazos para que parezca decir lo que uno quiere que diga. Sus palabras mayores están como mandadas a hacer para leerlas al revés: voluntad de poder (es decir: sed de dominio y vasallaje), superhombre (es decir: exacerbación de la soberbia de los hombres), eterno retorno de lo mismo (es decir: elogio del sinsentido de la existencia), muerte de Dios (es decir: descreencia respecto de lo más sagrado, blasfemia contra el Ser Supremo)... Habría que sospechar de la posibilidad de usar adrede la ambigüedad de semejantes términos. Nietzsche no estaba loco; *se volvió* loco. Pero, sin duda, estaba solo. Este artículo pretende tomar verdaderamente en serio al caminante de Sils-Maria.

Palabras clave:

voluntad de poder, superhombre, eterno retorno

Abstract

Nietzsche should not be listened to much; always remember that he ended up crazy. Besides, it's very easy to twist his arms so he seems to be saying what you want him to say. His major words are as if ordered to read them backwards: will to power (i.e., thirst for dominion and vassalage), *Übermensch* (i.e., exacerbation of the pride of men), eternal return of the same (i.e., praise of the nonsense of existence), death of God (i.e., disbelief in the most sacred, blasphemy against the Supreme Being)... The ambiguity of such terms might be deliberately used. Nietzsche wasn't crazy; he *went* crazy. But, no doubt, he was alone. This article aims to take the walker of Sils-Maria seriously.

Keywords:

will to power, Übermensch, eternal return

I

¿En qué momento está listo un escrito? Bien a bien, nunca. Se abandona o se olvida; publicarlo sirve también para eso. De lo contrario, puede convertirse en un verdadero obstáculo. El principal o primer problema de lo escrito es que bloquea, impide o condiciona la escritura, que, a sabiendas o no, resulta interminable; es necesario removerlo, como la pintura envejecida o descascarada de un muro. Cosa análoga sucede con el pensamiento. Pensar es pensar contra aquello que ya fue pensado —e incluso contra todo lo que, según cierta lógica, *debería* pensarse—. Capas y capas de pintura sobre una pared que, como por ensalmo, desaparece una vez arrancada la última película. No es raro que uno descubra al cabo que no había una superficie desnuda en la cual aplicarse: la pared se forma con la pintura que a uno le da por imaginar esencialmente suplementaria o superflua. En otros registros, se dirá, quizá sin abuso, que el método crea el objeto o que el movimiento crea el espacio. Esto,

en general, y dicho sea al pasar, cansa. Las cosas del pensamiento no existen antes de ser pensadas; no reproducen lo ya dado ni representan lo previamente ofrecido al espíritu. De la naturaleza, escombros o vestigios. Espíritu y/o naturaleza: pero ninguno de ambos elementos, polares y a la vez solidarios, aloja una auténtica originalidad. Son productos, efectos, derivados, consecuencias. ¿De qué? Se advierte la dificultad: nada que pertenezca al uno o a la otra podría postularse sin suscitar malestar. No es que no se haya intentado. La historia de la filosofía, desde sus orígenes hasta el presente, abunda en elecciones de este tipo. Es posible y casi irresistible precipitarse en un dualismo asfixiante; la relación se convierte en prelación. Uno se somete a lo otro, que por buenas o malas razones lo mira con creciente recelo. El acuerdo armonioso entre lo material y lo ideal no es, digamos, muy común ni muy frecuente. Tal vez ni siquiera es realmente factible. El espíritu lucha contra las pretensiones de la naturaleza, y esta procura siempre sacudirse el yugo de aquel. Pero,

bien visto, este combate no tiene lugar en ausencia de condiciones específicas; si creemos que el espíritu consiste en someter las cosas a su proyecto, sumamente difícil, si no irrealizable, será evitar el conflicto. ¿Podría pensarse en un espíritu sin proyecto, en un espíritu *al servicio* de la naturaleza? No se ve sin embargo cómo podría eliminarse, de modo duradero, la animadversión. A menos que el espíritu sea una *expresión* de la naturaleza; la contraposición sería entonces erradicable. Ni una ni otro conservarían la totalidad de sus rasgos tradicionalmente definitorios. Por lo pronto, dejaría de suponerse, noción muy arraigada, que una designa el ámbito de la necesidad mientras que el otro apunta al reino de la libertad. Muy bien podría ser al revés. Sea como fuere, las cosas aparecerán de manera bastante diferente. Pero para ello será imprescindible postular un elemento o una fuerza que, sin ser eminentemente espiritual —como lo postula el Idealismo— ni totalmente material —como lo ha decidido la ciencia—, permita observarse, sin pérdida, desde ambos lados. ¿Qué podría ser? ¿Qué existe *antes* (si existe algo) de que se produzca la escisión —trágica— entre lo ideal y lo material, entre el espíritu y la naturaleza, entre lo sagrado y lo profano, entre la física y la metafísica, entre el sujeto y el objeto?

No es una pregunta tan capciosa, ni puramente retórica, pues se han propuesto, con entera seriedad y consistencia, diversos candidatos. ¿Dios —como asegura la tradición— es Espíritu? Pero, leyendo la *Ética* de Spinoza, también es cuerpo (y en modo alguno se agota en esas determinaciones). ¿Dios —en conformidad con lo propuesto por Hegel— es la supresión-y-conservación de lo sensible? Pero Nietzsche —sin llamarlo así— piensa que no es ni una cosa ni la otra, sino Voluntad de poder, algo que se encuentra completamente fuera del alcance de toda concepción moral. La escisión de marras no puede ser originaria, por lo cual no tiene ningún sentido pensar en términos de causalidad o de jerarquía. La idea de Sustancia, en Spinoza, es el antes-y-después de esa bipartición, tal y como la Voluntad de poder ocupa en Nietzsche prácticamente el mismo lugar previo a la dualidad de lo sensible y de lo inteligible. Tal vez sean nombres diferentes para referirse a lo mismo; será cosa de ver. Si atendemos a lo que Nietzsche afirma de esa fuerza anterior a la existencia de la relación sujeto/objeto, comprenderemos su visión de la decadencia como condición primaria del nihilismo. Algunos de sus síntomas —tal y como pueden hallarse indicados en diversos lugares de su obra, publicada o no—, son la estimulación artificial, el repudio de lo excepcional, la recaída

en la barbarie, la desvergüenza disfrazada de moral, la pérdida de los instintos fundamentales, el escepticismo, el libertinaje, la corrupción de las costumbres, las terapias psicológicas y morales y, en fin, el nihilismo. Signos —no causas— de una pérdida o una desviación del impulso, no de un alejamiento u olvido de los mandamientos divinos. Con todo, Dios se contempla como un soporte que, como el poste mayor de una carpa, mantiene levantados los cortinajes de la moral. La noticia de que ese poste central ya no posee fuerza alguna no va a ser inmediatamente creída. Los valores supremos se devalúan: a eso puede, en principio, reducirse el nihilismo. Pero este proceso de desgaste no es nuevo; siempre ha existido la erosión del espíritu, como la hay en la naturaleza. Nietzsche sugiere que la idea de un Dios moral está predestinada a ceder su sitio a otras ideas, pero vivimos en un interregno en el que Dios ha muerto y prácticamente todos los sentimientos morales flotan a la deriva:

El gran peligro no es el *pesimismo* (que es una forma de hedonismo); no es el conflicto entre el placer y el dolor, ni la idea de que tal vez la vida humana arrastra de por sí un excedente de dolor. ¡Es la *absurdidad* de todo lo que ocurre! La explicación moral se ha vuelto caduca al mismo tiempo que la explicación religiosa, pero estos espíritus superficiales no

lo saben. Cuanto más irreligiosos son, más se agarran instintivamente, con uñas y dientes, a los juicios morales (FP §403).¹

Schopenhauer es dejado muy atrás, porque no se trata solo de lamentarse de un exceso de sufrimiento de los hombres, sino de la falta absoluta de sentido de la existencia. Incluso si se sufre por algo, está bien; pero la muerte de Dios significa que ya no hay un *para qué* que haga soportable el dolor. El debilitamiento de la voluntad de poder determina la aparición del “último hombre”, caracterizado en el Prólogo de *Así habló Zaratustra* como la escoria de la escoria: no sabrá lanzar la flecha de su deseo más allá de la humanidad, porque matará la posibilidad de alojar un caos dentro de sí, porque todo es susceptible de la pregunta teórica por su ser, porque todo podrá ser empequeñecido, porque se conformará con la felicidad proporcionada por el calor de los rebaños, porque, en fin, elegirá la mediocridad como la forma por excelencia de ser un individuo realizado. “¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos desearán lo mismo, todos serán iguales;

¹ Abreviaturas de la obra de Nietzsche:

FP - *Fragmentos póstumos*

EH - *Ecce Homo*

AC - *El Anticristo*

quien piense de otro modo entrará por su propia voluntad en el asilo de locos”. Ni qué decir del valor premonitorio de este sombrío bosquejo del hombre, dibujado hace casi siglo y medio. Somos, nos pese o no, cada uno de nosotros. La voluntad de poder ha descendido a su nivel más bajo, logrando hacer de los hombres una masa indiferenciada y conformista. *Nosotros* somos los que nos oponemos, alegre y tontamente, al superhombre. No queremos saber nada de eso. Es probable que nunca lo sepamos.

II

El nihilismo es el resultado lógico de apostar todo por la existencia de un Dios moral, es decir, un poder que se coloca más allá del poder (y, en consecuencia, más allá de la impotencia). A esa abstracción es —religiosamente— imperioso agachar la testuz. Pero, para Nietzsche, es necesario aplicar ese resultado a su causa; de lo contrario, nos será infructuoso cualquier intento —caso de considerarlo imprescindible, lo que no podemos dar por descontado— de romper el círculo. Para que la cuña apriete... Al nihilismo no se le derrota con buenas o peores razones. No es un argumento (o no solo es eso). Necesitamos una *fuerza mayor* que oponerle. El Dios que desemboca en el nihilismo sostiene, como hemos dicho, todo

un cortinaje de valores: humanitarismo, compasión, piedad, arrepentimiento, mansedumbre, perdón... Todo esto ostenta un valor suavizante, pero su efecto más profundo y duradero es la producción masiva de mediocridad. ¡Mejor inclinar la cabeza que provocar una catástrofe! Así pensaría un espíritu mediocre. El efecto, no obstante, está a la vista, y no precisamente es el que se buscaba. Cuando todo el mundo se somete, siempre habrá un vivo que, mirando unos centímetros más adelante, aprovechará su situación y se presumirá líder. Lo cual no significa que deje de ser igual que el resto al cual se cree superior: un mediocre infatuado. Un nazi, desde luego, pero también un sacerdote, un pastor de almas. Ambos son manifestaciones aparentemente contradictorias de una misma voluntad de sometimiento. Si esta es una forma de la voluntad de poder, sería la más precaria: la fuerza solamente podría servir para humillar al más débil (y el débil solo abrigará en sí sentimientos de revancha futura). Nazis, dirigentes de izquierda, líderes de opinión, pastores, psiquiatras, consejeros políticos y matrimoniales, profesores bien intencionados y estudiantes modelo... Toda esa fauna brota de la misma cloaca. Porque se ha decidido que un humano, cuestión siempre necesariamente abierta, es un “ser social”: un animal de rebaño. ¡Cuando ser un individuo podría incrementarse con la colaboración de otro individuo, y no disminuir

o de plano apagarse para simplemente no incomodarlo bajo la esperanza de hacerle el bien! La voluntad de poder disminuye con la intelectualización de la fuerza, con su transformación escolástica, con su dulcificación, con su idealización. Platón es el paradigma, aunque en modo alguno el único ejemplar; le seguirá una legión. Presuponer que las cosas son reflejos de su Idea resulta —por lógica— en una consternante y acaso irreversible devaluación de lo real. Y decidir eso, sea o no deliberado, eleva el valor de relaciones irreales pero comprensibles... como las antinomias. El mundo se va haciendo —gracias y a pesar de Kant— más y más vulgar. Desde allí, no hay lugar ya para lo real (es decir: para la fuerza y sus jerarquías): solo resta aquello que sirve para juzgar y condenar. Pero aniquilar estos valores que solo atinan a hacer algo semejante abre la posibilidad de, en principio al menos, una nueva Edad trágica. Se entiende a dónde va Nietzsche: no a tirar todo arbitraria o caprichosamente por la borda, sino a restablecer la fuerza y, con ella, a combatir la decadencia. Es lo contrario de lo que pretende un sacerdote (bajo todas sus indumentarias y formas): restaurar —a conciencia o sin ella— los valores que conducen al nihilismo. Me parece importante hacer notar que el filósofo no afirme nunca que debemos contraponernos al nihilismo por razones éticas, y ni siquiera estéticas; un Dios moral no está condenado, sino

destinado a morir: a hundirse y sucumbir bajo su propio peso. Un Dios moral es una contradicción en los términos.

Será perceptible una *lógica del nihilismo* dentro de la cual la lógica, como disciplina o como supuesta estructura del mundo, encontrará su asiento natural. Uno, esté o no de acuerdo con sus opiniones, agradece la existencia de individuos como Friedrich Nietzsche, que contradicen con ella toda esta lógica. El primer estadio es la conciencia del absurdo del mundo; lo que creíamos sagrado, o aceptábamos como meta final, no lo es. La experiencia de la decepción es nihilista, pero designa solo el principio. Si no hay un fin, tampoco existe la unidad que conecte todas las cosas, y cada uno se experimenta a sí mismo como un átomo aislado e insignificante de un devenir que no va a ninguna parte. A esta vivencia de la nulidad resta sin embargo una salida, consistente en la huida metafísica: negar el mundo tal como es para presuponer otro más verdadero en donde se descubrirá el sentido que no se halló en este. Pero tal mundo sigue siendo ilusorio, precisamente porque pretende que el mundo que hemos percibido siempre lo es. ¿Qué queda después? Ni siquiera fuerzas para negar la realidad; pero no se cumple el ciclo si no tomamos la decisión de que la vida, efectivamente, carece de sentido

si continuamos aplicándole categorías completamente heterogéneas, salidas de nuestra propia necesidad: las exigencias de *finalidad*, de *unidad* y de *verdad*. Ellas no explican el devenir; si sabemos de dónde proceden, ¿podría dejar de creerse en ellas? ¿Podemos acuñar otras? Antes será necesario admitir el resultado alcanzado: que la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo, porque hemos calibrado el mundo real de acuerdo con un mundo que simplemente no existe. A este lo hemos inventado nosotros, que solemos comportarnos como centro y medida de todas las cosas. ¿Podríamos abrirnos paso entre las malezas y hierbas malas del antropocentrismo y saltar sobre nuestra propia sombra? Tal vez ni siquiera sea eso necesario. Pero habría que detenerse a pensar si las categorías de la razón no podrían no ser lo que han sido: inadecuadas para serle fieles a lo real. No parecemos disponer de muchas. Porque no basta con inventar otros modos de entender el mundo: es menester sentirlo —oírlo, gustarlo, verlo, olerlo, tocarlo— de otra manera. Y eso es más, enormemente más difícil. Cambiar de ideas se antoja menos arduo que cambiar de cuerpo. Pero, como afirma Spinoza, *nadie sabe lo que puede un cuerpo* (1987: 175). Tal vez no necesitamos cambiar de cuerpo, sino afinar de otra forma el que tenemos.

Nietzsche no ve la necesidad de alterar la conciencia mediante sustancias sintéticas o halladas en la naturaleza; no es preciso estudiar hasta quemarse las pestañas; no hay fórmulas mágicas o esotéricas que nos conduzcan a percibir de otro modo el mundo. Quizá basta detenerse. En *Ecce homo* revela uno de sus secretos: no refutar el ideal, sino *congelarlo*. ¿Qué significa esto? La metáfora es espléndida. El nihilismo, decíamos, no es solamente un argumento; contradecirlo lógicamente sigue siendo un gesto nihilista. Es forzoso hacer otra cosa: desactivar su poder de negación del mundo, enfriarlo sin matarlo o simplemente rechazarlo:

Voy depositando los errores uno tras otro sobre el hielo; no refuto el ideal, lo congelo... Aquí por ejemplo se enfría ‘el genio’; da la vuelta y encontraréis ‘el santo’; bajo un inmenso témpano de hielo se congela ‘el héroe’; luego ‘la fe’; finalmente ‘la convicción’; hasta la compasión se enfría considerablemente; casi en todas partes se ve congelarse ‘la cosa en sí’... (EH §1).

“Congelar” es aquí sinónimo de encontrar ingenuos esos grandes valores. Pues no se trata de devaluar la vida, sino de devolverle su carácter invaluable. De hecho, ella no puede ser valorada de acuerdo con algo menor; la vida es *lo que valora* todas y cada una de las cosas. En el

Zarathustra, “congelar” equivale a lograr que el espíritu recobre su inocencia: suprimir el orgullo, primero, combatir la Ley moral, después, y alcanzar la afirmación incondicional, al fin. Sin asegurar esas tres transformaciones, ¿puede desactivarse el nihilismo? ¿Qué pasa si nos quedamos a medio camino?

III

Desde los tiempos de *Humano, demasiado humano*, a Nietzsche le parece que las oposiciones son, casi siempre, exageraciones. Que una cosa contradiga a otra muy bien puede ocurrir, pero eso no autoriza a nadie a elevar la contradicción a categoría filosófica. La misma palabra sugiere que algo *quiere decir* lo contrario de otro algo; ambos están reducidos a lenguaje. Pero no existe nada así como lo sensible que contradiga a *lo* inteligible; lo que hay, en la realidad, son mezclas, grados, cocientes de impureza. Nunca lo sensible se halla exento de pensamiento, y tampoco este se encontrará libre de sensibilidad. Purificarlos o destilarlos es uno de los más íntimos y exitosos empeños de la Metafísica. ¡Pero no del pensamiento como tal! Trabajar con antinomias es más cómodo, punto. A nuestro filósofo le importa volver a mirar el mundo sin los espejuelos de la moral, y eso va a deparar-

nos algunas sorpresas. Los valores antaño despreciados participarán de un alza. Es que no hay *el* Bien contrapuesto al Mal; ambas son ficciones, y ficciones interesadas. Del mismo modo opera la contraposición entre el testimonio de los sentidos, que desde Parménides, en Grecia, sufre una gran marginación, y los encadenamientos silogísticos de la razón pura. Esta no requiere de aquel, tachado, sin miramientos, de estúpido. Parménides nos pide no tomar en serio a los sentidos, porque para ellos todo es devenir —y a él se atienen—. Que no se pueda extraer nada útil de esta atención a lo impermanente, a lo fluctuante, no equivale, como después pretenderá Platón, que proporcione una imagen falsa de lo real; *es* lo real, pero sigue siendo cierto que no sirve de gran cosa saberlo. La equiparación de lo útil con lo verdadero se ha puesto en marcha. Nietzsche no tiene nada que objetar a ella; solo advierte del riesgo de tomar el todo por la parte. Hay una notable ingenuidad en suponer más verdadero aquello que, además, ostenta utilidad. Como si no bastara esto último. Admiramos aquí a la genealogía en todo su esplendor: la noción de verdad tiene una historia bastante espeluznante. Desde el principio se encuentra manchada, comprometida con afanes no demasiado puros. Porque se presenta como cómplice de la vulgaridad; suponer que la realidad es susceptible de atraparse

en signos y fórmulas exige una idea moral de la verdad: lo real *no puede querer* engañarnos. El §211 de los *Fragmentos póstumos* se lamenta de ello:

Es el error más grave jamás cometido, la verdadera fatalidad del error sobre la tierra: se creyó tener en las categorías de la razón un criterio de la realidad, cuando habían de servir para dominar la realidad, para *equivocarse* inteligentemente sobre lo real.

Una nefasta confusión. Pero, ¿podría haber sido diferente? ¿Es racional identificar el Bien con la Verdad del ser? Al contrario: dudar de la naturalidad de la ecuación es lo racional. Las acusaciones de irracionalismo enderezadas a Nietzsche pierden fuerza o, peor, se vuelven contra el acusador. Es decir: ¿de dónde emana la confianza en la razón? ¿Por qué no la desconfianza? ¿Por qué habría que excluir del ser todos los juicios que no sean conformes a la moral? ¿Por qué —como en Kant— es necesaria la trascendencia para fundar la “libertad moral”? La dialéctica socrático-platónica se presenta como un camino virtuoso frente a la sofística, que desde aquella aparece como desviación y vicio. Juicio tras juicio, descalificación tras descalificación: ¿En qué sitio nos toparemos al fin con la razón? En otros términos: ¿Qué tiene de racional inventar un mundo ideal para

desde ahí juzgar al mundo real? Porque no parece servir para otra cosa.

Nietzsche arremete contra Kant porque su premisa fundamental es inconsistente: la razón no puede ponerse coto ni criticarse a sí misma. Equivale a una descomunal petición de principio. Los límites de la razón no los puede fijar la razón, exactamente del mismo modo en que la moral no puede determinar los suyos propios. Allí reside todo el problema: la filosofía, contra su propia vocación, contra su propia voluntad, contra su propia fuerza, termina de guardiana de una moral. Kant no va más lejos. Construye sobre suelo moral una terraza lógica. Pero ese remate arquitectónico no tiene otro propósito que el de consolidar un terreno moral que en cada momento da la impresión de sumergirse bajo las olas. No le preocupa lo que es, sino lo que sería agradable que fuese. ¿A qué clase de hombres les viene bien un mundo aparentemente hecho a su medida, sin dolor, sin sobresaltos, sin sorpresas? Es evidente: a los que ya están viejos y cansados. No parece cuestión de edad fisiológica; es totalmente mental. Hay niños que ya son ancianos... ¡y viceversa! Todo remite a una cierta cantidad de voluntad de poder: si es muy raquítica, si está dominada por el miedo, si se ha transformado en odio, se preferirá un mundo estable, predecible, confortable.

El ser se sobrepondrá —literal y figuradamente— al devenir. Y para lograrlo, no hay nada más útil, nada más servicial que la razón. Ella emite una orden de estabilidad y permanencia que los sentidos raramente perciben. Desde aquella, la sensibilidad miente, pero no es tan difícil darse cuenta de que es justamente al revés. La consecuencia de semejante diagnóstico no podría ser menos estremecedora: es la lógica lo que miente, pero miente porque tendría motivos incuestionables para hacerlo. La lógica es una mentira piadosa, pero lo mejor es que ella misma se crea en posesión de la verdad. En el fondo, la Metafísica existe porque se desconfía de la física, porque el Ser ofrece más garantías que el devenir, porque lo Inteligible es más seguro que lo sensible: en modo alguno porque todos estos componentes sean más verdaderos que sus opuestos. Lo irracional es pretenderlo, obsesionarse con demostrarlo. La razón, elevada a estas inmarcesibles alturas, solo podría ser fruto del resentimiento. Observamos en este punto otra diferencia de la estrategia metódica aquí empleada: lo más excelso tiene los pies hundidos en el fango. No extrañará que lo real (entendido como devenir) y lo racional (visto como necesidad de estabilizarlo mediante esquemas categoriales) no se encuentren nunca:

Decir que el pensamiento es la medida de lo real —lo que no puede ser pensado *no es*— es un macizo *non plus ultra* de beata confianza moralizadora (confianza en un principio de verdad universal, que está presente en el fondo de las cosas), afirmación en sí insensata, que nuestra experiencia contradice a cada instante. La verdad es que no podemos pensar nada de lo que es (FP §109).

No lógicamente. Pero ¿podría pensarse fuera o a un costado de ella? Mucho mejor que juzgarlo precipitadamente y calificarlo de irracionalista, hay que ver que Nietzsche está abriendo la compuerta para ensayar un pensamiento menos timorato y provinciano. Pensar, y no ajustar compulsivamente a la lógica; ¿sabemos lo que podría ser eso? Aunque, un poco teatralmente, se contraponga a Parménides, Nietzsche no pretende declarar absolutamente impensable a lo real; solo afirma que la lógica le queda muy corta, y eso ni siquiera es un mérito suyo; vaya si Zenón de Elea, alumno de Parménides, sabía de eso. Decidir igualarlos no es, a pesar de todo, una medida incomprensible; responde a una misma causa, que podemos considerar psicológica o, más exactamente, moral: si no es lógico, lo mejor sería olvidarse de lo real. Escotomizarlo. Si *lo que es* no puede ser utilizado para edificar o asegurar una construcción moral, peor para él. ¿Quiénes son ahora los irracionalistas?

IV

La lógica del nihilismo es una lógica inmanente; no cae de las alturas. Es célebre el fragmento del *Crepúsculo de los ídolos* dedicado a ella: del platonismo a Zaratus-tra, pasando por el cristianismo, el kantismo, el positivismo y el nihilismo. Es la historia de una anunciada autodegradación y autodisolución. En los *Fragmentos póstumos* abunda sobre esta lógica, fundada en presupuestos sumamente inconsistentes. De lo que se trata en el fondo es de devaluar este mundo; tal es el asunto. El proceso cobra color si se contrasta con la lógica del Espíritu; esta no pasa de ser un ensalmo casi ineficaz. La historia del pensamiento —la moral, la religión, la filosofía— muy bien podría ser exactamente lo contrario de lo que, por regla general, presume. Se han alejado del mundo hasta hacerlo insignificante. Así entiende Nietzsche la decadencia: un progreso, sin duda, pero una forma de ver el mundo cada vez más indispuesta hacia lo real. Uno se pregunta cómo ha podido sobrevivir nuestra especie después de tanto maquillaje. Lo real no coincide con lo verdadero; incluye lo fantasmal, lo espectral, lo oscuro y umbrío, lo indefinido, lo ficticio y maravilloso y aterrador. ¿Por qué sería real solo aquello que se ve nítidamente a la luz del día? La caverna no es mentira o engaño: la oscuridad, como diría un lec-

tor de Bataille, no miente. Léase, si no, a Blumenberg. Pero esto no ocurre porque sí: antepónganse a la vida unas gafas morales y todo, como con los lentes de refracción, aparecerá de cabeza. Quizá más diáfano, puede ser, pero invertido. ¿Será posible enderezar nuestro ángulo de mira? Y, de serlo, ¿con qué objeto? La operación de Nietzsche no es lo que se dice científica. La ciencia es parte de ese *mundo verdadero* edificado para burlarse y protegerse de este. No es la verdad, es una ficción de verdad cuyo propósito es salvarse de lo real, que *incluye* el misterio, que conserva sin segundas intenciones el carácter desconocido y enigmático del mundo. La filosofía inventa un mundo racional y decreta que cualquier cosa que escape a las determinaciones lógicas debe ser suprimido; la religión inventa un mundo divino y establece que nada puede escapar a la Creación y su economía; la moral inventa un mundo a la medida de una libertad que solo podría reconocerse en nuestra especie (o en los ejemplares más perfectos de la misma). Pero hay de inventos a inventos. El problema no es ajustarse a un mundo que no puede verificarse, ni falsarse, sino *declarar inexistente lo que a pesar de todo sigue siendo real*. Las consecuencias son nefastas: la vida, y con ella la lucidez, se marchitarán a un ritmo frenético. El mundo que se construye solo sirve para juzgar y condenar lo que es. Pero, ¿cómo saber, cómo recono-

cer, una vez puesta en marcha esta construcción, lo que es? No es tan difícil; el mundo no obedece a un criterio moral, ni religioso, ni filosófico, ni científico. Parece suficiente dejar de pensarlo así. ¡Aun si se nos asegura que ello es imposible o, peor, diabólico! Las causas de esta fortaleza metafísica, absolutamente imaginaria, son identificadas por Zaratustra: el dolor, la impotencia, la fatiga. La Humanidad ha envejecido. Ya no quiere nada. Ya ni siquiera quiere la nada.

Está muy claro que a Nietzsche no se le debe hacer mucho caso; recuérdese siempre que terminó loco. Además, es muy sencillo torcerle los brazos para que parezca decir lo que uno, dechado de fuerza moral y de altos ideales, quiere que diga. Sus palabras mayores están como mandadas a hacer para leerlas al revés: voluntad de poder (es decir: sed de dominio y vasallaje), superhombre (es decir: exacerbación de la soberbia de los hombres), eterno retorno de lo mismo (es decir: elogio del sinsentido de la existencia), muerte de Dios (es decir: descreencia respecto de lo más sagrado, blasfemia contra el Ser Supremo)... Habría que sospechar de la posibilidad de usar adrede la ambigüedad de semejantes términos. Nietzsche no estaba loco; *se volvió loco*. Pero, sin duda, estaba solo. En el siglo XXI continúa muy solo, aunque ya exista una biblioteca impresionante, inabarcable, en torno a sus ideas. A

muchos filósofos se les sigue atragantando; imaginemos a los demás. Porque no es cuestión de ser muy inteligentes para entenderlo, sino de *estar dispuestos*, sin apresuramientos ni cerrazones, a extraer de su comprensión todas las consecuencias implicadas, que no son pocas. El paisaje mental es ciertamente muy distinto. Quizá nos provoque vértigo el exceso de oxígeno. Quizá nos lastimemos el cuello por verlo todo de pronto al derecho. Quizá nos haga sentir que no hay nada que añadir. Quizá, como dijo Freud, nos parezca *demasiado*.

Nietzsche es un filósofo, aunque sus inyectivas a la forma metafísica que la filosofía ha adoptado cobren por costumbre una violencia inusitada. Le objeta a Schopenhauer su timidez: no existe una “necesidad” metafísica que se manifieste en la creación de religiones, sino que estas retoñan en una filosofía que ya no se distingue de la teología. La metafísica no responde a ninguna necesidad vital; ella es la continuación del mismo error que condujo a la creación de una religión moral —pero por otros medios—. En *Humano, demasiado humano* (§110) afirma que la filosofía y la religión ni siquiera son enemigas, porque ocupan planetas totalmente diversos. ¡Qué lejos de aquí se halla la teoría —la teología— hegeliana de los relevos! Es filósofo porque se niega a ver en todo acto una finalidad y un sentido que

lo hacen menos irritante. El mundo real no persigue fin de ningún tipo:

Al contrario, se intentará comprender la existencia del mundo por la acción de un poder avasallador ciego. Se hará abstracción, por lo tanto, de ‘fines naturales’ o, sobre todo, de fines propuestos al ‘espíritu del pueblo’ e incluso al famoso ‘espíritu del mundo’. Si se tiene, por consiguiente, el coraje de considerar al hombre como el producto de un azar cualquiera, como una nada indefensa y abandonada a todas las desgracias, con esa concepción se podrá romper tanto a la voluntad humana como la de una sumisión divina. El sentido histórico no es sino una teología disfrazada (FP §138).

Y en *El Anticristo* otorga más rigor a su postura cuando declara que lo más terrible del Dios inventado por la religión moral no es que sea producto de un error, sino que de lo que se trató desde un principio fue de perpetrar un crimen contra la vida (§47). Propone una genealogía, no, aunque se haya formado en ella, una filología. El Dios clementísimo no solo no existe, sino que fue ideado para barrer con todo lo verdaderamente santo y noble que hay en la tierra. A ese Dios es natural oponerse, pero no con la verdad de las ciencias, sino con la valentía necesaria para defender lo que es preciso salvar de su ponzoña. El devenir no va a parte alguna, y *por*

eso cada instante es invaluable: porque el devenir *está realizado* en cada momento, que solo el miedo y el odio podrían sacrificar con vistas a una beatitud o a una parusía atisbadas en el futuro. No basta con decir que ese Dios no existe; es preciso mostrar que se creó para devaluar la existencia, para culparla, para mancharla, para afearla, para humillarla. La de Nietzsche no es solamente una crítica de la metafísica, sino un intento exasperado por restituir la inocencia de la existencia, por restañar el incalculable daño moral y material que a lo largo de los siglos ha causado.

Tal vez la apreciación de Freud venga a ser, al cabo, la más certera: Nietzsche es *demasiado*.

V

La fuerza del nihilismo puede llegar a ser asombrosa. Toda su energía está puesta en la edificación de un mundo estable, sin engaños, construido como epítome de la virtud. Que sea falso no significa que el esfuerzo requerido haya sido menor. Pero es completamente inútil insistir: si ese mundo es Absoluto, solo puede ofrecer un escorzo, un perfil, un aspecto a nuestros ojos. ¡Incluso a los ojos de la razón! En el *Zaratustra*, semejante búsqueda

sigue siendo una forma hipócrita de satisfacer un deseo predominantemente sexual. Un deseo envenenado por la vergüenza y la mala conciencia, pero deseo al fin. Lo que piden las entrañas es lo más fuerte de todo. Lo es, pero se ha convencido a nuestro espíritu que lo que quiere el cuerpo es, por descontado, sucio y pecaminoso. El resultado es que *seguimos deseando*, pero abotagados de culpas y retorcimientos; urgidos de una confesión. Un hombre cree que está tocado por lo alto, pero sabe que pertenece a la tierra. La mira con ternura y con nostalgia. Se siente embriagado —¡y culpable!— por ella. Claro que podríamos pensar que la contemplación es una variante de la lujuria; pero hay una consideración moral que nos lo impide. No esperar nada de las cosas nos otorga una innegable superioridad sobre ellas. Además, “contemplarlas” significa conducir su extrañeza radical a lo más familiar y anodino. El espectáculo se torna senil, desvitalizado. Y todo parece derivar de una ecuación religiosa: Dios es espíritu. ¿En qué insostenible, reprehensible, dudosa posición queda el cuerpo? Nietzsche se contrapone resueltamente a Kant, filósofo inocente pero emponzoñado por el cristianismo; el de Königsberg se ha visto orillado por él a inventar una razón que no es razón, la razón práctica. Sustituir lo real con la moral depara desgracias aun mayores que aquellas que pre-

sume erradicar. Ahora bien, no basta con denunciar este embuste. Hay que ir más allá. La verdad no tiene por qué asimilarse al bien. Lo real no es ni bueno ni malo, pero conocerlo puede implicar la destrucción del sujeto que pretende hacerlo. Presuponiendo que es preciso conocerlo, será infinitamente mejor decidir que la verdad es buena, ¡aunque sepamos que es mentira! Uno puede encontrar en la vida cientos de ejemplos. Y esta sospecha no hace más que remitir al gran embrujo de Descartes y su *Ego Cogito*: colocarlo de presupuesto absoluto no nos saca de la creencia ni de la opinión. ¡De saberlo no nos tomaríamos el trabajo de desbrozarlo! La creencia consiste en dar por hecho la existencia de una “sustancia pensante”, en vez de desconfiar de ella. Esa atribución es un prejuicio gramatical: si hay un predicado —pensamiento—, debe haber un sujeto en el que fincarlo. “Por el camino de Descartes no se llega nunca a una certeza absoluta, sino solamente a comprobar una creencia muy pronunciada” (FP §147). Esta creencia se basa en la ingenuidad de que es posible juzgar el mundo a partir de determinados ideales, que en realidad son “una especie de medios” para los cuales el verdadero fin —la vida y su aumento de fuerza— tuvo que ser rebajado a instrumento de otra cosa. La violencia de esta inversión apenas podría exagerarse, y eso que Nietzsche perdió la razón

mucho antes de que lo peor ocurriera. ¿Qué ha sido “lo peor”? Creo que no es la afirmación de la voluntad de poder —en las guerras mundiales y en el exterminio casi total de un pueblo considerado amenazador—, sino en su conversión, precisamente merced a la conciencia o a la civilización, en sed de dominio. El fragmento póstumo §227 es muy claro al respecto: “La conciencia sólo aparece habitualmente cuando el todo quiere subordinarse a un todo superior —es de antemano la conciencia de ese *todo superior*, de la realidad exterior al yo”. La voluntad de poder no responde jamás por ese “todo superior”: responde por la *unidad* de la vida, que en modo alguno es un ideal. Ella es la pluralidad de las fuerzas, que tienden *natural* y *espontáneamente* a su incremento. En ese punto deja de ser voluntad de poder para transformarse en su contrario: necesidad de dominio, sed de subordinación: odio. Llamémosle como queramos.

Aparece la conciencia y “lo animal” —la naturaleza— se devalúa hasta la caricatura (o la ignominia). Es decir: para el instinto —que Spinoza ha mostrado, desde el siglo XVII, que no solo es de autoconservación—, la conciencia representa un peligro. Ella se asume relativamente pronto —y sin ninguna justificación— como la conductora de ese “vehículo” al que ha sido rebajado el cuerpo. Con la conciencia,

que, según vemos, está hecha para servir a un Amo Imaginario, hace aparición el Sujeto, heredero moderno del Alma. El sujeto también presupone una unidad donde lo que existe es un haz fluctuante de impulsos. El dominio se opone a la voluntad de poder como el Uno Ilusorio se contrapone a la Multiplicidad Real. Se advierte el sentido de la operación: disponer de un Amo Imaginario que ante todo posea el histrionismo de *negarse a sí mismo* —que es la única “ética” de la que es capaz el nihilismo— y adopte las maneras cristianas, las brahmánicas o las budistas. Inclusive los modales de la ciencia. Nietzsche sostiene con toda consecuencia que es al revés: la conciencia existe únicamente porque se pone al servicio de la vida (que en absoluto es un valor, sino aquello que le otorga valor a las cosas). Para la conciencia, el mundo aparece como un encadenamiento de causas lógicas, pero es muy claro que tendría que ponerse en duda tal concepción. Lo real no es lógico pero no porque sea irracional, sino porque el *lógos* es un instrumento de la vida, nunca el modo de medirla o valorarla. Eso es todo. Comprenderlo y admitirlo sin aspavientos habría evitado desgarramiento de vestiduras y discusiones enteramente estériles. Pero no: la filosofía sigue siendo teología por otros medios. ¡Es justo retorcerle el cuello al cisne! La conciencia (siempre moral) *no* es la continuación de la voluntad de poder

por otros medios, sino la ocasión de desactivarla: de volverla contra sí misma. ¡Y vaya si ha tenido éxito! Nietzsche advierte este tufo decadente en esa actividad de la cual la modernidad se presume orgullosa: la ciencia. Los científicos pueden obrar de buena fe y el filósofo no tiene la menor intención de burlarse de ellos, pero la ciencia, como institución, es profundamente nihilista. El parágrafo §23 de la *Genealogía de la moral* lo expresa con firmeza:

Allí donde la ciencia no es la más reciente manifestación del ideal ascético [...] es hoy un *escondrijo* para toda especie de mal humor, incredulidad, remordimiento, *despectio sui*, de mala conciencia —es el *desasosiego* propio de la falta de ideal, el dolor por la ausencia de un gran amor, el descontento de una sociedad *forzosa*. ¡Oh, cuántas cosas no oculta hoy la ciencia! ¡Cuántas *debe* al menos ocultar!

No extrañará que los propios científicos prefieran sacarse los ojos para no verlo todo. Pero es lo propio del espíritu teórico, que en esto se deslinda y enemista con el pensamiento trágico. ¿Podría ser de otro modo? Difícilmente, pues la teoría arranca del supuesto de que todo cuanto existe es penetrable y cernible por la razón. Con todo, la misma razón podría conducir a una visión trágica del mundo. ¿Qué sucedería si tal posibilidad se hace efectiva?

¡La ciencia comprendería que todo es música! Y bien, ¿no es eso lo que percibió la etnología de Claude Lévi-Strauss? ¿No es, hasta cierto punto, lo que ha mostrado Douglas Hofstadter en su libro *Gödel, Escher, Bach* [1979]? Sin música, murmuraba Nietzsche, el mundo sería un error. Sin metáfora.

VI

Todo lo que supuestamente sabemos reposa, por regla general sin darnos cuenta, en un código moral. Lo sabemos con claridad cuando nos es posible, a menudo extracadémicamente, *saber de otro modo*. No parece muy retorcido o tirado por los pelos admitir esto: existe la ciencia y la razón dialéctica, por una parte, y existe el saber o, mejor dicho, el pensamiento trágico, por otra. Ambos brazos quieren cosas distintas; o bien saber a qué atenerse, apropiándose de las presuntas leyes que gobiernan las cosas, o bien... ¿O bien qué? La aproximación científica no da lugar a mayores dudas: de lo que se trata no es de comprender algo, sino de *entenderse* respecto a ello. El §207 de *Más allá del bien y del mal* desnuda con cierta insolencia la raquítica personalidad del científico, siempre pasivo, desabrido y esclavizado a un método rutinario. Querer lo general tiene

sus ineludibles consecuencias psicológicas. El retrato que esboza Nietzsche provoca una sonrisa que, al final, se convierte en carcajada. Pero lo que dice es muy serio: ni la lógica ni las matemáticas existen para comprender lo real, sino para que *nosotros* tengamos un referente fijo. Son esquemas y filtros para simplificar la realidad, no para penetrar en su misterio. Eso es muy duro. La ciencia no suministra un conocimiento desinteresado de las cosas *tal como son*, sino un *modelo* adaptado a nuestras limitadas facultades intelectuales. En *La gaya ciencia* se indica en dirección de un saber menos mezquino:

Ante todo debemos rechazar a cualquier precio de despojarla (a la realidad) de su carácter proteico; ¡lo exige el buen gusto, señores, el respeto de todo lo que supera vuestro horizonte! Es de tontos e ingenuos, si no de locos e imbéciles, querer que sólo sea válida una interpretación del mundo que dé razón *a vosotros* (§373).

Para nuestra consternación, la estupidez de la ciencia no ha amainado, en lo más mínimo, en siglo y medio; se diría que se ha acentuado. Ella cree que es real solo aquello que puede contarse, medirse y pesarse. ¿Qué oponer a su chatura? Exactamente: la música. Un momento, ¿la música? ¿Qué quiere decir el filósofo con eso?

El pensamiento crítico es, en buena medida, un aliado, pero, al igual que todos los aliados, tiene y defiende sus propios intereses. En la superficie, no se distingue del positivismo; en el lecho, lodoso y opaco, tal vez se encuentra muy cerca del pensamiento trágico. Su espesor depende de la voluntad de cambiar el mundo. Para *bien*, lo cual resulta sospechoso para muchos. Eso es muy subjetivo; suscita divergencias insolubles acerca de lo que es bueno. Para la “moral del rebaño”, lo bueno es diametralmente opuesto a lo que sería bueno según una moral aristocrática: llamémosle *soberana* para atajar el consabido malentendido. El pensamiento crítico puede ser la forma que adopta el instinto gregario, así que no podría ser bueno por sí. Ese instinto dice: “¡Tú debes!”, sea bajo la forma que sea. La moral soberana no ordena amar al prójimo, porque en esa orden se aloja toda la malevolencia del rebaño; si hubiese un mandato, sería en esta moral la de amar al extraño, al lejano, al desconocido. Pero no reacciona así la mayoría; lo vulgar consiste precisamente en anteponer siempre un interés egoísta al instinto, que puede ser, por su parte, irracionalmente generoso. El instinto no siempre calcula, o no calcula para sacar siempre una ventaja personal. El pensamiento crítico no se halla, en modo alguno, a salvo de la mediocridad; cae de cabeza en ella cuando cree que todas las

calamidades, mediante la buena voluntad, podrían ser extirpadas de la existencia. Es la ideología del mejoramiento del género, como si ello no fuera en extremo problemático. ¿Mejoramiento en qué sentido? Que nadie sea más que nadie, que no sea mejor de acuerdo con su propia valoración, eso es “lo mejor”. Para Nietzsche, la mediocridad remite a esa incapacidad de pensar el reverso de las cosas. Es imaginar que el bien, como tal, jamás podría dar lugar a nada malo, a nada extraño, a nada enigmático u oscuro. Como dice Zaratustra, el hombre bueno solo quiere lo viejo y probado. El bien es insufriblemente aburrido.

Si el pensamiento crítico desea el Bien para la mayor parte de la humanidad, cae de inmediato y sin salvación en la categoría de lo vulgar y mediocre. Raramente es por mero altruismo; amar al prójimo es el rodeo que impone la sociedad para poder amarse a sí mismo. A quien obedece una moral soberana se le confundirá con el criminal: con el “malo”. Las religiones no parecen hechas para favorecer la diferencia, y el pensamiento crítico es un digno heredero de las monoteístas. Ellas combaten las pasiones, que tal vez en su inicio podrían ser estúpidas, con una estupidez mayor: confunden la espiritualización con la castración. El resultado apenas ha podido ser más pernicioso; la vida ha sido

vencida por la mediocridad. Ha triunfado el espíritu de chantaje, que ha hecho de las víctimas su coartada perfecta. El “mejoramiento” consiste en lograr imponer los valores de la decadencia. Son hombres y mujeres *atrofiados*, mutilados, rencorosos, mustios, los que esta moral del rebaño eleva y consagra como deseable. ¿De dónde procede este anhelo por igualar y tasar todo con la misma medida? De la necesidad de vengarse de la vida, porque alguien que se presenta como redentor se ha dado cuenta de que ella no es justa, de que él mismo es un espíritu sumamente mediocre, y eso es algo que no puede permitirse pasar por alto. Algo o alguien debe pagar. Es un razonamiento de tarántula: lo virtuoso será luchar día y noche por la igualdad para todos. Es, dirá Nietzsche, una moral de la impotencia. La resonancia con Spinoza es innegable: toda declinación de la voluntad de poder implica una moral de la decadencia para la cual el intento por escapar de ella involucra una maldad y un desprecio por los débiles:

La divinidad de la *decadencia* circunscrita a sus virtudes y sus instintos viriles se convierte necesariamente en el Dios de los fisiológicamente regresivos, el Dios de los débiles. Estos no se llaman a sí mismos los débiles, sino los ‘buenos’. Se comprenderá sin necesidad de ulterior sugestión, en qué momento de la historia

es posible la ficción dualística de un Dios bueno y otro malo. Llevados por el mismo instinto con que degradan a su Dios al ‘bien en sí’, los sometidos despojan de todas sus buenas cualidades al Dios de los vencedores; se vengan de sus amos dando al Dios de los mismos un carácter *diabólico*. Tanto el *buen* Dios como el diablo son engendros de la *decadencia* (AC §17).

Con estos apuntes, es manifiesto que Nietzsche no es un vulgar ateo. Hay Dioses de la plenitud, de la exuberancia de la vida, y Dioses (o un Dios) de la decadencia. El problema no es clamar a Dios, sino *qué* Dios es el que se invoca. Un Dios moral no existe ni se invoca para celebrar la vida y su carácter enigmático e inagotable, sino, adopte o no la figura de una Trascendencia Inaccesible, para *juzgarla* y ganar de ese modo una posición de falsa superioridad sobre ella. Es este el Dios del nihilismo, y guiar nuestros pasos por sus mandamientos refleja una abyección y una miseria existencial insoportable. Esos son los “buenos”. Debemos cuidarnos de ellos.

VII

Nietzsche nos echó a perder a todos. Leerlo es advertir que prácticamente todo cuanto hemos pensado por nosotros mis-

mos, o que hemos creído hacer, se queda lastimosamente corto. El de Röcken ya lo pensó —y lo hizo en serio—. Después de él, en materia de pensamiento casi todo ronda la más triste pedantería y, si bien nos va, el más dulce candor. Ocurre aquí como con el razonamiento del califa Omar que, según la leyenda, ordenó el incendio de la Biblioteca de Alejandría: si contradicen el Corán, deben destruirse tales libros; si lo secundan, también, e incluso con más razón, porque sobran. Guardadas las obvias proporciones, eso pasa con Nietzsche. Es tonto oponerse a él, pero parece un tanto ridículo o contraproducente seguirle demasiado cerca. Tal vez resulta excesivo —o hasta de mal gusto— declararse nietzscheano, pero antinietzscheano es señal de que algo anda muy mal en nuestra cabeza. Como si decirle *no* equivaliera a negarse a ver lo que uno realmente es; o a escamotear lo que las cosas, de verdad, son. En algunas opiniones, sería ofensivo que nunca se equivocase. Por descontado que lo hace, y en grande. De la historia de la filosofía no está muy versado; y de los filósofos que conoce, llega a decir sandeces. A algunos los leyó de segunda mano; otros le fastidiaron acaso demasiado pronto. Llega a ser injusto y chocante con muchos de ellos. Nada lo justifica, ni siquiera que sea un enorme pensador, pero demorarse allí es tan ruin como fijarse en sus defectos físicos

y burlarse de ellos. Y ya sabemos lo que provoca y se espera de escupir para arriba. Es él, y no nosotros, quien en verdad se los pierde. Pero no es tan importante; lo que *tiene que* pensar apenas le da tiempo para otra cosa. Y, ¿qué podría ser tal?

Podemos hallar con cierta rapidez varias respuestas, aparte de las que el propio Nietzsche, en su obra, aduce. Una vez admitida la muerte de Dios, se abre la puerta para —entre muchas otras cosas— una recuperación de lo sagrado, secuestrado entretanto por la exigencia moral. No es lo que habríamos esperado, y ni siquiera lo que querríamos haber pensado. Es extraño, fundamentalmente extraño. Bataille lo asocia, por ejemplo, con una disolución de los comportamientos dirigidos a obtener algo útil, sensato, razonable, bueno. En esa perspectiva, el pensamiento de Spinoza brilla intensamente: al Saber Absoluto hegeliano opone la beatitud, el tercer género de conocimiento, que en modo alguno contempla una totalidad siempre abstracta, sino la absoluta soberanía de cada instante y cada cosa arrojada al tiempo. Eso es lo que significa mirar el mundo *sub specie aeternitatis*. Ni mística ni abstracción. No se precisa de ser Dios, ni de ocupar su lugar, para verlas así; al contrario, Dios (el Dios de la Metafísica, el de la Teología) precisamente *no puede* verlas en su soberanía

absoluta. Para el Saber Absoluto, es decir, para Dios, todo es *medio* del Espíritu. En terminología religiosa, o tal vez sociológica, Dios *profana* al mundo, le sustrae su soberanía, que el pensamiento trágico intenta devolverle. *Eso* es lo sagrado, no el servicio a un Dios que creó la naturaleza para servirnos técnicamente de ella o, lo que podría ser lo mismo, pero como su reverso perverso, para servir de depósito y reservorio de todas las tentaciones. No es accidental que, para Hegel, la naturaleza no merezca un tratamiento filosófico como el que intentó, sin un éxito apreciable, Schelling. Ella es, desde cualquier punto de vista, detestable. El Espíritu consiste, exactamente, en escapar de su abrazo. Acto más imposible todavía, si cabe, que eternizar el instante en su fugacidad. Bataille le otorga precisamente ese nombre: lo imposible. Escribiendo a propósito de Joseph Conrad, observa:

Ello se debe a que incluso de la sencillez de estos libros —y precisamente de esta sencillez— se desprende un amor inmenso hacia los seres, una impresionante capacidad de fascinación que en absoluto escapa al rigor que limita la fascinación a ese sentimiento suspendido designado con el nombre de imposible. No es la simple desesperación, que no es sino el aspecto desgraciado de la esperanza: es la conciencia relacionada con la intensidad

del instante al saber el instante irremediable y, si es perfecto, que la voluntad de dudar lo anula (Bataille, 1993: 73).

¿Mística? Esta no es más que una palabra antepuesta a una visión incandescente de la fugacidad. Ningún instante, ninguna cosa está ahí *para*; no se agota, aunque haya sido fabricada con vistas a ello, en su servir de instrumento o mediación para satisfacer otros fines. Lo contrario del Saber Absoluto: su parte maldita.

La muerte de Dios ostenta también este significado. Es la liberación del instante. Y su consecuencia, tal y como se muestra en la filosofía o en la literatura, cuando ambas se hacen dignas de ese nombre, es una *solidaridad inquebrantable* con un devenir que no tiene que ir a ninguna parte porque no anda deseoso de una justificación. Nietzsche nos ha colocado para siempre en ese umbral: la soberanía de la vida no reconoce, ni precisa de, un *para qué*. La muerte de Dios no provoca solamente la alegría imbecil de quien supone que perderse en el alcohol o en la droga o en el baile es la liberación por antonomasia, sino el éxtasis lúcido que provoca una verdadera contemplación desinteresada de cada cosa y de cada momento. La tarea no es, por cierto, fabricar un *aleph* debajo de la escalera, el *punto de vista de Dios* entendido como simulacro de la

totalización, sino, quizá mucho más difícil, *descifrar el corazón del instante*, lo que puede deparar esa solidaridad inquebrantable de la que hablaba alguien tan solitario como pudo serlo Joseph Conrad. Esta tarea pone en juego toda una micrología que se podría extender hasta la astrofísica, a la cual un erudito tan serio como Hans Blumenberg no podría haber permanecido indiferente. En *La literatura como lujo*, Bataille cita una página imperdible de Charles Fourier para ejemplificar la posibilidad de pensar, no contra, sino al menos *por fuera* de Platón:

Los planetas, al igual que las plantas, copulan entre sí y también con otros planetas. Así la tierra, por copulación consigo misma, por fusión de sus dos aromas típicos, el masculino proveniente del polo norte, y el femenino proveniente del polo sur, engendra el Cerezo, fruto subgigatorio de los frutos rojos, y acompañado de cinco frutos de gamas, a saber: La tierra copulando con Mercurio, su principal y quinto satélite, engendra la Fresa; con Palas, su cuarto satélite, la *grosella* negra o casis; con Ceres, su tercer satélite, la *grosella espinosa*; con Juno, su segundo satélite, la *grosella en racimo*; con Febea, su primer satélite, Nada, *laguna* (Bataille, 1993: 77).

¿Por fuera de Platón? Sí, porque con el ateniense se consagra, sin derecho de ape-

lación, la separación entre la economía y la poesía. La razón excluye sin remedio a las pasiones, cuando no se ve en condición clara de someterlas o subordinarlas. ¿Podría establecerse otro vínculo? Tal vez no, pero la actual producción industrial nos reservaría un buen número de sorpresas. Simplemente veamos la pequeña nómina de mercancías inverosímiles en una canción como *Personal Shopper*, del británico Steven Wilson [2021]: todas destinadas a incrementar la autoestima, el autocontrol, la autodefensa, la autoexpresión, la autoindulgencia, el autoamor... El paisaje es, hoy, desolador. La economía —el capital— ha sometido las pasiones a su imperio, y, si hace falta, las inventa. De verdad, ¿ha muerto Dios?

Bibliografía

Bataille, Georges, 1993. *La literatura como lujo*. Madrid: Versal.

Nietzsche, Friedrich, 2007. *Obras completas*, Tomo II. Madrid: Tecnos.

Spinoza, Baruch, 1987. *Ética*. Madrid: Alianza.