

De la teodicea a la muerte de Dios: La propuesta de Nietzsche

El mal como problema casi ha desaparecido de nuestra conciencia cultural. Después de las grandes impugnaciones a la teodicea de cuño leibniziano y kantiano, el mito del progreso se convirtió en la panacea para solucionar el problema del mal. Hegel puso las bases ideológicas para una teología secularizada en la que el género humano sustituía al sujeto divino, y la sociedad emancipada desplazó a la concepción cristiana del reino de Dios como culmen trascendente de la historia. La suerte del individuo y de las colectividades se subordinó al progreso, a la expansión de los pueblos imperiales, en los que se encarna el espíritu absoluto, y al avance de la cultura occidental, en la que culmina la historia de la humanidad. El colectivismo, la racionalización de la historia y la valoración positiva del conflicto como motor de la evolución dialéctica caracterizaron la teodicea culminante del idealismo alemán. La crítica hegeliana a la metafísica no se desarrolló desde la confrontación entre las categorías y la realidad sino desde la intrínseca complejidad dialéctica del pensamiento, cuya dinamicidad y evolución permitía reconciliar el orden epistemológico y el ontológico.

De esta forma se solucionó el problema del mal desde una historia que era en sí misma teodicea. La herencia de Hegel permanece viva en la conciencia ilustrada que espera del progreso la consecu-

ción de la sociedad emancipada. Recientemente Fukuyama renovaba la vieja idea de que habíamos llegado al final de la historia, consagraba el capitalismo como sistema definitivo y universal y equiparaba el desarrollo de la humanidad con el modelo sociocultural del primer mundo occidental¹. El Espíritu absoluto triunfa así por mediación de Occidente y la mano invisible se combina con la astucia de la razón para arreglar en el futuro los desajustes del presente. La historia se justifica por sí misma y resuelve el problema del mal.

Sin embargo, junto a Hegel pervive también la herencia nietzscheana. Los diversos deconstruccionismos, así como el justamente autodenominado «pensamiento débil» recogen la herencia de Nietzsche, combinada con la de Heidegger, para denunciar las falacias del mito del progreso, del desarrollo científico técnico y de la pretensión universalista de la sociedad occidental. La impugnación de las grandes creencias y de los sueños de la ilustración se combina con una apelación al individuo en la que se mezclan algunos tópicos renovados del planteamiento nietzscheano: el rechazo de las fundamentaciones y de las grandes cosmovisiones, el escepticismo ante el problema de la verdad, la deconstrucción del sujeto representativo y moral, la impugnación del sentido de la historia, etc.²

De esta forma y paradójicamente, se combinan el mito de la modernidad con el de la postmodernidad, de la misma forma que antes se articulaban el positivismo científico y el existencialismo, para, desde la convergencia de ambos, y a pesar de sus posturas anti-téticas, silenciar la pregunta por el sentido, anunciar una era postreligiosa, postmetafísica y posthumanista y poner punto final a una época, la de la modernidad ilustrada. En este contexto parece que no solamente desaparece la teodicea sino lo que la hacía necesaria: la conciencia del carácter trágico de la vida humana; la vivencia de

1 F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1992.

2 G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1986; *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, 1986; J. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, 1984; J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989; J. Picó (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, 1988.

la injusticia, a nivel individual y colectivo, que hacía imposible toda afirmación de una historia con sentido (tanto a nivel individual como colectivo); y la percepción de tanto sufrimiento acumulado, aparentemente inútil e innecesario.

En un momento histórico en que el mundo se hace más interdependiente, en el que se nos ofrece la actualidad más palpitante de cualquier rincón del planeta y en el que el problema de la pobreza y el subdesarrollo se conciencian de forma cada vez más urgente, universal e interpelante, parece que la voz de la conciencia, tan criticada por Nietzsche, apenas si se deja sentir en nuestras sociedades. El mal se neutraliza en la forma de una información más que se nos ofrece en el noticiero de turno, junto con los acontecimientos de la política, el deporte y el espectáculo. El sufrimiento de los grandes desastres naturales y de las confrontaciones humanas se deja sentir también de forma efímera en una sociedad olvidadiza, que sólo vive de la actualidad puntual y de la moda vigente, sin apenas capacidad para el recuerdo y la memoria. El mal desaparece como problema, se convierte en un dato informativo que ofrece estadísticas del dolor físico, rechazando las valoraciones morales y metafísicas, o manipulándolas al servicio de los intereses sociopolíticos y económicos preponderantes.

En este contexto, la herencia de Nietzsche parece triunfar en uno de sus aspectos: el del nihilismo reactivo y pasivo de una época de decadencia, el de la muerte de Dios que lleva consigo el derrumbe de la ética y el vacío de los valores, y el relativismo de las perspectivas que culmina en el «todo vale, nada vale», siempre en función de los intereses personales o colectivos. En cambio, no percibimos ni el superhombre anhelado ni la nueva creación de los espíritus libres. Quizás la muerte del Dios judeocristiano ha dejado un vacío y fue una ingenuidad pensar ocuparlo con un hombre divinizado. Por eso, hay que volver de nuevo al planteamiento de Nietzsche, analizar su crítica y evaluar sus alternativas para resolver, de una vez por todas, el problema del mal, el del sentido de la vida y de la historia.

1. DE LA TEODICEA HEGELIANA AL SUPERHOMBRE NIETZSCHEANO

La gran antítesis al pensamiento de Hegel surge en el siglo XIX y tiene en Kierkegaard y Nietzsche sus representantes más cualificados³. Nietzsche representa la defensa del individuo contra toda integración en un colectivo, una crítica radical a lo racional-lógico, desde una metafísica de la voluntad de poder, y un rechazo de la justificación del mal a partir de una filosofía teogonista de la historia. Sobre todo, hay que renunciar a las antítesis que determinan la ontología, la epistemología y la ética de Hegel. «La fe fundamental de los metafísicos es la fe en la contradicción de los valores»⁴.

3 Quizás el estudio más completo de la confrontación entre estas dos líneas del pensamiento sea la de K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburgo, 1978⁷ (trad. española, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968); *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, 1967. También cf. H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, Madrid, 1982⁵.

4 *Werke*, III, 14: *Más allá del bien y del mal* (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, 1980⁶, § 2).

«El siglo XIX busca instintivamente teorías con las que siente justificada su sometimiento fatalista a lo fáctico. El mismo éxito de Hegel contra la sentimentalidad y el idealismo romántico se debe al fatalismo de su forma de pensar, a su fe en la razón superior que está siempre junto a los vencedores, y a su justificación del <Estado> real, en lugar de la humanidad y demás»: *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre: Werke*, IV, 103.

Para todas las citas utilizo la edición de K. Schletta, Friedrich Nietzsche, *Werke*, I-V, Francfort, Verlag Ullstein, 1979. (Esta edición es una ampliación de la edición en tres volúmenes de Schletta en Hanser Verlag, Munich, 1969⁹). Traduzco directamente al español. Los números romanos se refieren al correspondiente volumen y sigue la paginación. En el caso de que haya traducción española, la cito a continuación con la paginación o el parágrafo correspondiente.

En lo concerniente al problema del mal remito a los siguientes estudios: F. Billisch, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. III: Von Schopenhauer bis zur Gegenwart*, Viena, 1959, 96-111; Y. Labbé, *Le sens et le mal*, París, 1980, 131-77; P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionisos*, París, 1979; *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, 1982; B. Welte, *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Madrid, 1962; G. Siegmund, 'Nietzsche Antichristentum', en *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 88 (1966) 75-83; G. Morel, 'Nietzsche et le sacerdoce', en *Recherches de Sciences Religieuses*, 56 (1968) 513-38; J. Granier, 'La pensée nietzschéenne du Chaos', en *Revue de métaphysique et de morale*, 2 (1971) 129-66; 'La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysi-

Hay, sin embargo, puntos comunes en el planteamiento de Hegel y de Nietzsche. En ambos casos hay una voluntad de totalidad y de enjuiciamiento global de la cultura occidental. Hegel ofrece una visión genética y diacrónica de las distintas formas de la conciencia en el curso de la evolución de Occidente. Nietzsche, por su parte, hace un ajuste de cuentas con esa evolución histórica a la que integra y evalúa desde su propia hermenéutica. El conflicto es común a ambos planteamientos, aunque la valoración de la dialéctica hegeliana sea muy distinta del vitalismo aristocrático nietzscheano y su potencial subversivo⁵.

De la misma forma podemos constatar una convergencia entre Nietzsche y Hegel en lo concerniente a la religión. Para ambos, la religión se constituye en un elemento fundamental de la cultura. Hegel y Nietzsche se encuentran en una línea común con otros autores, como Max Weber, Troeltsch y Durkheim que ven en la religión una clave fundamental para analizar la sociedad y la cultura. La religión no es un epifenómeno ni una dimensión secundaria de la sociedad, al contrario, es una de sus dimensiones claves. En ambos también, se rechaza la ultimidad última de la religión, que debe ser superada y transformada. En el caso de Hegel, en función de la filosofía, que constituye la verdad superior en la que se integra la representación religiosa. En lo que respecta a Nietzsche a partir de la aplicación de la voluntad de verdad a la misma verdad religiosa, lo cual lleva al final de la religión. Ambos por tanto, aunque de forma distinta, contribuyen a la crisis contemporánea de la religión.

Sin embargo, hay una diferencia esencial entre ambos autores. Para Hegel, «la muerte de Dios» representa un momento esencial,

que', en *Le procès de l'objectivité de Dieu*, Paris, 1969, 65-86; K. Wellmer, 'Nietzsches Standpunkt <jenseits von Gut und Böse>', en *Concordia*, 26 (1994) 41-71; N. Bolz, 'Leiderfahrung als Wahrheitsbedingung', en *Religion und Philosophie III: Leiden*, W. Oelmüller, edit.), Paderborn, 1986, 9-19.

⁵ Cf. S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge, 1986.

pero no el definitivo, en el proceso de auto-objetivación y alienación de Dios. La muerte de Dios afirma la verdad de la finitud en la totalidad divina, es la dimensión válida del ateísmo humanista, la pretensión de afirmar al hombre a costa de la muerte de Dios. Es el contenido del «Viernes Santo especulativo», que juega con la representación religiosa cristiana de la muerte y la resurrección para explicar un momento en el devenir de Dios y ofrece la clave de interpretación de su «teodicea»: la jutificación de Dios en la Historia. Por eso, el pecado, el sufrimiento y el mal son sólo momentos de un proceso global que culmina en la integración del pasado en el triunfo final del espíritu absoluto, es decir, en la funcionalización y racionalización del mal en su teoría de la historia.

Este aspecto es inadmisibile para Nietzsche. Para él, la muerte de Dios, mejor dicho, su «asesinato», es condición necesaria aunque insuficiente para una nueva era, la del hombre creador que afirma la inocencia del devenir y el eterno retorno contra toda interpretación teleológica de la historia. Para Nietzsche, la muerte de Dios es un acontecimiento clave que se impone cada vez más en su pensamiento en la década de los ochenta. Dios es el pivote de la ontología y de la epistemología occidental, de la jerarquización cristiana de los valores, de la fe en la verdad y en la razón a partir del sentido de la vida. No se trata de un momento dialéctico de un proceso superior sino de un acontecimiento epocal, que marca una cesura en la historia y posibilita un nuevo resurgir. Es lo que permite superar «el terror a la historia», que es la matriz generadora de los dioses y las religiones.

Por eso, la crítica religiosa cobra en Nietzsche una densidad que no tiene en Hegel. Para éste, es una mediación necesaria, un momento en las distintas fases de la conciencia, hasta llegar a una verdad superior. Para Nietzsche, la «muerte de Dios» es el final de una ilusión, el desencanto, ante una construcción arbitraria, que impide toda afirmación de sentido en la historia a la manera hegeliana. Al absorber el mal y el sin sentido en la historia de la autorrealización de Dios, como hace Hegel, se recae en la teología desde el sometimiento a lo fáctico y la divinización de la existen-

cia ⁶. Se mantiene, como teodicea, una providencia racionalista y secularizada de la historia, que en su versión secularizada genera el mito del progreso, y se elude el reto decisivo que plantea el sufrimiento y el pecado al hombre finito y contingente que defiende Nietzsche.

2. EL PROBLEMA DEL MAL MORAL

Nietzsche afronta el mal desde las dimensiones tradicionales de la historia: tanto el mal físico, como el mal moral y metafísico. Por una parte hay un rechazo de los valores como entidades objetivas, en sí. No existen más que como creaciones de la subjetividad humana que, en última instancia, se subordinan a la voluntad de poder. Procede a una crítica sistemática de la ordenación axiológica, moral y racional del mundo, así como de la fe en la razón y en la libertad responsable que le subyacen.

Nietzsche no parte del presupuesto de una moral incondicional como «factum rationis» (Kant), sino que busca la genealogía de esa moral para mostrar sus orígenes antropológicos y sociales. La génesis de la moral es simultáneamente una explicitación de sus orígenes y una descalificación de su validez. Lo que para Kant es un punto

6 «La significación de la filosofía alemana (Hegel) está en concebir un panteísmo en el que el mal, el sufrimiento y el error (Irrtum) no se sienten como argumentos contra la divinidad. Esta iniciativa grandiosa ha sido manipulada por las potencias fácticas (El Estado y otras) como si con ella se legitimara la racionalidad de los que realmente dominan» (*Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre: Werke*, IV, 88). También, *Werke II*, 227-228 (*La gaya ciencia* [trad. P. González Blanco], Madrid, 1984, § 357).

He analizado la diversa interpretación de la «muerte de Dios» en Hegel y en Nietzsche en Juan A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas II: De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Madrid, 1995. Este estudio sirve de trasfondo y complemento sistemático para enmarcar mi interpretación del problema del mal en Nietzsche.

También, cf. S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge, 1986, 36-37.

de partida, la ley moral inherente a la razón humana, es aquí un término de llegada, la cristalización de una proyección generada desde la voluntad de poder. La estructura formal del deber kantiano es rechazada en favor de la afirmación voluntarista de la vida desde el «amor fati» y la fidelidad a uno mismo (llegar a ser lo que cada uno es). Kant aprovecha la razón para postular a Dios y desde la fe racional solucionar el problema del mal. Nietzsche, por el contrario, rechaza la capacidad de la razón de autolimitarse y autocriticarse, y denuncia la falsedad de las construcciones de la razón. Consecuentemente, el doble hundimiento de la razón y de Dios, implica el nihilismo en su doble dimensión cognitiva y moral. A partir de ahí, es posible una nueva creación, el nuevo hombre y la transmutación de los valores. El criticismo kantiano alcanza así una nueva fase y se vuelve contra la razón, el sujeto y Dios⁷.

Los valores son el resultado de nuestras proyecciones hipostatizadas, predicados del ser puestos por la razón, principios regulativos y prejuicios sociales que tendemos a hacer constitutivos de la realidad. De esta forma Nietzsche radicaliza, y al mismo tiempo arruina, el criticismo kantiano y las construcciones metafísicas del cogito propias del idealismo alemán. Al revelar el carácter proyectivo de los valores y buscar genealógicamente su origen desvela su no verdad absoluta, identificando su carácter condicional, fragmentario y relativo con lo no verdadero. Establece una equiparación entre proyección y no verdad (con lo que culmina la crítica de Feuerbach) y reinterpretar la proyección en función del presupuesto metafísico de la voluntad de poder como estructura determinante de las actuaciones humanas. A partir de Nietzsche, los criterios objetivos de la verdad entran en crisis y con ellas las valoraciones subjetivas que buscan un consenso sobre la verdad.

7 Las relaciones entre Nietzsche y el criticismo kantiano han sido detalladamente estudiadas por O. Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, París, 1974. También, cf. V. A. Harvey, 'Nietzsche and the kantian Paradigm of Faith', en *Witness and Existence*, Londres, 1989, 140-62.

MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

Desde esta perspectiva hay que comprender su propuesta de una transmutación («Umwertung») de los valores, su crítica a la objetividad de la moral (con la que pone las bases a la denuncia de la «falacia naturalista») y su rechazo de una visión moralista del mundo (en la que engloba la filosofía occidental desde Sócrates y Platón, la tradición judeo-cristiana y la filosofía de Kant y Hegel). Si los valores no son más que proyecciones subjetivas, que enraízan en la voluntad de poder, hay que someter a crítica los mismos valores del bien y del mal para, desde ahí, replantear la teodicea en la doble dimensión de Leibniz y Hegel, por un lado, y de Kant, por otro. Este último es el que ha estudiado el problema crucial de la dicotomía entre el comportamiento ético y la felicidad, la compatibilidad del bien moral con el mal físico y metafísico, que impugnan el mismo sentido de la conducta virtuosa.

Coherentemente, Nietzsche rechaza el «bien y el mal» como valores en sí que permiten enjuiciar el mundo: «¿Qué motivo hay para que alguien sea aún optimista, si ya no tiene que hacer apología de un Dios que debe haber creado el mejor de los mundos porque él mismo es bueno y perfecto? (...) Prescindiendo de la teología y de su impugnación está claro que el mundo no es ni bueno ni malo, y mucho menos el mejor o el peor. Estos conceptos de bueno y malo sólo tienen sentido en relación con los hombres»⁸. Hay que asumir el carácter personal de las valoraciones, aplicar la voluntad de verdad a las propias creaciones personales: «En verdad os digo un bien y un mal que fuesen imperecederos no existen. Deben autosuperarse desde sí mismo. ¡Evaluadores! con vuestros valores y palabras del bien y del mal ejercéis violencia (...) En verdad, el que quiera ser un creador en el bien y en el mal, tiene que ser antes un aniquilador y

⁸ Werke I, 468; 479; 490 (*Humano, demasiado humano* [trad. C. Vergara], Madrid, 1980, 53; 63-64; 73).

quebrantador de valores. Por eso, el mal supremo pertenece al bien supremo y éste es la creatividad»⁹.

Nietzsche critica la convergencia entre el bien, la belleza y la verdad, es decir, el presupuesto ontológico común a la tradición griega y cristiana, así como la concepción del bien en sí. De ahí la denuncia del platonismo como tradición filosófica, así como el rechazo de Kant, que necesita de la hipótesis de la libertad responsable para explicar el bien y el mal (desde el «debemos, luego podemos»), y que establece el sentido de la vida desde la idea de la responsabilidad del sujeto ético. Kant se integra de este modo en la tradición platonizante y judeo cristiana que postula el sentido, simultáneamente moral y teológico, desde el postulado de Dios que permite articular praxis moral y felicidad humana. La voluntad de verdad es mera mentalidad de creencia, que presupone un orden objetivo, un fundamento y una meta de la historia. Nietzsche contrapone a esta metafísica la voluntad de poder que afirma el mundo de lo fenomenológico y el eterno retorno, en cuanto fragmentariedad humana asumida¹⁰.

9 *Werke* II, 646 (*Así habló Zaratustra* [trad. A. Sánchez Pascual], Madrid, 1980⁶, 172); «Nadie sabe todavía lo que es bueno y malo, excepto el que los crea»: *Werke*, II, 718 (*Así habló Zaratustra* 274); «Cuando el hombre tiene sentimientos de poder, se siente y se llama a sí mismo bueno y justamente entonces le sienten y le llaman malo los otros en los cuales debe ejercer su poder»: *Werke*, II, 137 (*Aurora* [trad. E. López Castellón], Madrid, 1985², § 189).

La primera sección de 'La genealogía de la moral' está dedicada a analizar el concepto de bien y mal, bueno y malvado. La diferencia es central en el planteamiento de Nietzsche. Cf. R. Ávila, *Nietzsche y la redención del azar*, Granada, 1986, 300-305; 'El ejercicio de la desilusión en la reflexión crítica de Nietzsche', en *Daimon*, 4 (1992) 91-107.

10 «Cualquier grado alto de poder incluye en sí libertad del bien y del mal, así como de verdadero y falso» (*Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre: Werke*, IV, 263); «Es una indignidad para un filósofo decir que <el bien y lo bello son uno>, y si todavía añadiera <también lo verdadero> se le debería apalear» (*ibid.*, IV, 424).

«El peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí»: *Werke*, III, 12 (*Más allá del bien y del mal* [trad. A. Sánchez Pascual], Madrid, 1980⁶, 18). Sobre la crítica a Kant cf. *Aus dem Nachlass...: Werke*, IV, 176; 360; 476.

La alternativa nietzscheana es la del hombre que está «más allá del bien y del mal», para quedarse en lo verdadero y en lo malvado desde la propia subjetividad de la voluntad de poder, con lo que se elimina la idea del mal moral. «Hay una moral de señores y una de esclavos (...) En esta primera especie de moral, la antítesis <bueno y malo> es sinónima de <aristocrático y despreciable>, la otra antítesis de <bueno y malvado> es de otra índole (...) La moral de los esclavos es esencialmente utilitarista. Ésta es la matriz en la que tuvo su génesis la famosa antítesis de <bueno y malvado>»¹¹. El conflicto entre la aristocracia y la plebe se convierte así en el eje de una nueva metafísica de la historia en sentido inverso al materialismo histórico y a la filosofía hegeliana. Aunque Nietzsche se centra en la antropología y no le interesa una teoría de la sociedad resulta inevitable que esas claves hermenéuticas, postuladas universalmente, irradian desde el individuo a los fenómenos sociales.

La creatividad personal no permite un bien y mal en sí mismos que normatizen la conducta humana. Nietzsche conjuga una antro-

11 *Werke*, III, 177-79 (*Más allá del bien y del mal*, § 260); «Se <sabe> hoy qué es el bien y el mal (...) es el instinto del animal gregario humano el que aquí cree saber, el que, con sus alabanzas y censuras, se glorifica y se autocalifica de bueno a sí mismo»: *Werke*, III, 105 (*Más allá del bien y del mal*, § 202). Consecuentemente, el hombre debe ser capaz de ser malo y en cuanto que deja de considerarse tal deja de serlo. Es una mera autoevaluación subjetiva: *Werke*, II, 117 (*Aurora*, 134-35); *Aus dem Nachlass...*, IV, 338: «In summa: para que el hombre tenga respeto de sí mismo debe ser capaz de ser malo (böse)».

«Nosotros somos, ambos, dos ociosos que no hacemos ni bien ni mal. Más allá del bien y del mal hemos encontrado nuestro islote y nuestro verde prado»: *Werke*, II, 745 (*Así habló Zaratustra*, 311).

«Nosotros somos probablemente los primeros que comprenden lo que es una fe pagana: el deber de representarse esencias más superiores que lo que es el hombre pero más allá del bien y del mal» (*Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre: Werke*, IV, 429; «El beneficio consiste en la contemplación de la grandiosa indiferencia de la naturaleza respecto del bien y del mal. Ninguna justicia en la historia y ninguna bondad en la naturaleza»: *Aus dem Nachlass...*: *Werke*, IV, 209; 257; 427. El mismo superhombre es sobrehumano en relación con los buenos que le llamarán «demonio»: *Werke*, III, 602 (*Ecce homo*, 128). También cf. *Werke*, III, 458 (*Crepúsculo de los ídolos* [trad. A. Sánchez Pascual], Madrid, 1982⁶, 111).

pología naturalista, cuya base es instintual y que hace de la voluntad de poder el centro de la conducta, con una fenomenología funcional que rechaza las interpretaciones substancialistas¹². Sospecha del lenguaje, las racionalizaciones y las tradiciones a las que niega verdad y correspondencia con la realidad. El rechazo de la ontología y de la moral, así como de la correspondencia entre el orden epistemológico y ontológico es lo que permite la creatividad y la autoafirmación individual, rechazando cualquier limitación de la creatividad.

Éste es, precisamente, el intento de la concepción judeo-cristiana, que analiza en el libro del Génesis la libertad y responsabilidad humana en relación con los mitos de creación y el mito adámico. La libertad autónoma del hombre tiene su contrapunto en un orden creado dentro del cual se desarrolla la creatividad y responsabilidad. Para el judeo cristianismo, la finitud y la contingencia humana expresan la creaturidad y la dependencia respecto de Dios. El bien y el mal no los crea el hombre como si fuera una tabla rasa, sino que los encuentra insertos en su propia naturaleza, aunque sea el hombre quien discierne y aplica la idea del bien y del mal en los diversos momentos históricos, dándoles contenido material en las diversas culturas. La decisión última acerca de lo bueno, lo justo y lo verdadero depende del hombre en su contexto sociocultural. El último referente para la moral es la voz de la conciencia, mientras que la supuesta inspiración divina sólo puede abrir un mayor espacio a la libertad responsable, sin que tenga que presentarse como una ley impositiva externa. Pero se mantiene la obligatoriedad de la conciencia y los principios universales del bien y del mal como inscritos en

12 «Concebir este mundo no como una ilusión, una apariencia y una representación, en el sentido de Berkeley o de Schopenhauer, sino como algo dotado del mismo grado de realidad que tienen nuestros afectos, como una forma más primitiva del mundo de los afectos en la que todo está cerrado en una unidad potente, que luego, en el proceso orgánico se diversifica y se configura, y, como es obvio, también se debilita y se amortigua, como una especie de vida instintiva (...) Suponiendo, finalmente, que se pudiese explicar toda nuestra vida instintual como la diversificación y ampliación de una única forma básica de voluntad, a saber, como afirma mi tesis, de la voluntad de poder»: *Werke*, III, 46-48 (*Más allá del bien y del mal*, § 36).

ella. La vinculación entre Dios y la conciencia pasa por la afirmación de la libertad responsable respecto del mundo y del otro, a esto añade la religión positiva un conjunto de motivos, orientaciones y horizontes en función de una determinada concepción del hombre enraizada en la tradición bíblica.

Estos principios admiten variedad de concreciones socioculturales, pero su carácter formal y universal no lo permite todo sino que pone límites a cada concreción particular desde el respeto a la dignidad de todo ser humano y la responsabilidad ante una creación que es don y tarea. La antropología es el marco hermenéutico en el que hay que analizar la autonomía ética cristiana, la cual es incompatible con la autarquía individualista. Este planteamiento judeo-cristiano es el que subyace tanto al «factum rationis» de la ley moral de la conciencia, en el planteamiento de Kant, como a la carta de los derechos humanos en la actualidad. En esta última no hay consenso ni a la hora de motivar a los derechos humanos, ya que cada persona y grupo plantea una justificación que depende de su propia tradición histórico-cultural, ni al establecer un código de derechos material, fijo, completo y siempre válido. Probablemente variarían los contenidos materiales de los derechos humanos, a partir de las aportaciones de otras culturas no occidentales y de otras épocas históricas, y no alcanzaremos un consenso definitivo en lo referente a la justificación y fundamentación de esos principios. Sin embargo, el consenso internacional, con pretensiones de universalidad, respecto a los derechos humanos pone límites a la libertad y autonomía, hace al hombre responsable y permite hablar de un bien y mal que normatiza la acción humana.

Este planteamiento es coherente con el cristianismo, o más bien, con algunas de sus interpretaciones, ya que históricamente hay que hablar de la pluralidad de los cristianismos y del conflicto de interpretaciones que le es inherente. Sin embargo, es inaceptable para Nietzsche. Se quedaría en la moral del camello que debe dejar espacio a la inocencia del niño: a una moral cambiante y al eterno retorno como expresión de la inocencia del devenir. Implica una teología judeo-cristiana secularizada, en el sentido de que la sombra de Dios

es alargada, y, aunque hayamos matado a Dios, permanecen sus influjos. La lucha de Nietzsche es contra el Dios creador judeo-cristiano. «Si Dios existe todo está permitido». Esta afirmación de Dostowieski no es válida para cualquier moral laica y secular pero sí es aplicable al planteamiento de Nietzsche¹³. Busca oponer el hombre creador, más allá de la moral, al Dios de la ontología cristiana, de ahí, la necesidad de la transmutación de los valores, la recreación del bien y del mal que se convierten en lo bueno y malo para mí. El viejo símbolo del demiurgo divino se torna aquí en creatividad en cuanto capacidad de definir, nombrar, evaluar y afirmar sin restricción alguna.

El creador nietzscheano niega una realidad estable y una ontología dada. No asume la polaridad sujeto-objeto y, mucho menos, una realidad en sí, independiente del sujeto que la interpreta. La dimensión creadora se subraya a nivel epistemológico y pone el acento en el significado. De ahí, la transmutación de los valores, la sospecha y deconstrucción de los significados, tradiciones y prejuicios, la negación de auténticas antítesis, a lo Hegel, en favor de la gradualidad entre contrarios, la pluralidad de perspectivas que impiden cualquier sistematización ética u ontológica. No hay ningún valor supremo desde el que sea posible valorar el mundo de la vida. «Ésta es mi dificultad fundamental contra todas las teodiceas y cosmodiceas filosófico morales, contra todos los porqués y los valores supremos en la filosofía y filosofía de la religión que se han dado hasta ahora. Una especie de medio se interpreta malamente como un fin, mientras que la vida y el aumento de su poder se rebaja contrariamente a mero medio»¹⁴.

13 «No son ciertamente espíritus libres porque creen todavía en la verdad (...) Nada es verdadero, toda está permitido. Pues bien, esto era la libertad de espíritu y con ello se dejaba de creer en la verdad misma...»: *Werke*, III, 335 (*La genealogía de la moral*, 1730).

14 *Aus den Nachlass...*: *Werke*, IV, 179; «El valor de la vida no puede ser tasado (...) El que, por parte de un filósofo, se vea un problema en el valor de la vida no deja incluso de ser un reparo contra él» (*Werke*, III, 398; 414; *Crepúsculo de los dioses* 38; 57).

Sobre la importancia de la vida, que es la que nos utiliza spinozianamente para crear valores, y su relación con la voluntad de poder remito al excelente estudio de

El rechazo de toda heteronomía es la otra cara de una libertad creadora que se pretende absoluta, sin límites ni fronteras. No es posible aceptar una libertad limitada ni una creatividad predefinida por un marco ontológico o epistemológico, no es aceptable ninguna normatividad de la conducta humana que constriña la voluntad de poder y la autoafirmación personal. Busca superar todo ideal ascético, incluido el de preservación, para dejar paso al exceso de la cambiante vida creativa, al carácter performativo de la acción que se opone a toda sistemática y a toda unificación, es decir, a toda metafísica, ética o religión que asumen principios universales.

El antievangelio nietzscheano no admite ninguna responsabilidad por y ante el otro, en el sentido judeocristiano de la ética de Levinas o en la línea de los fines en sí kantianos¹⁵. No se trata de que el hombre sea libre en el marco de una creación divina ya dada sino de ver al Dios creador como una etapa superada en la toma de conciencia del hombre. En realidad, se invierten los términos hegelianos, siguiendo la línea de Feuerbach: «La única posibilidad de conservar un sentido para el concepto de Dios sería ver a Dios no como una fuerza impulsora, sino como un estado máximo, como una época, como un punto en el desarrollo de la voluntad de poder, desde la que se explicaría tanto el desarrollo posterior como el pasado hasta llegar a ella»¹⁶. La creencia en Dios pertenece a una fase inmadura de la conciencia humana.

Hay que cambiar la forma de abordar el mal desde una doble transmutación la de los valores, y la de Dios en cuanto su funda-

R. Ávila, 'Actualizar a Nietzsche: a propósito de la voluntad de poder', en *Actualidad de Nietzsche: hacia nuevos horizontes*, La Coruña, 1994, 15-37.

15 Las contradicciones antitéticas entre el proyecto de Levinas y Nietzsche no deben esconder su común afinidad en el rechazo de una metafísica de esencias. Remito al sugerente análisis de F. D. Degnin, 'Lauther and Metaphysics. Interruptions of Levinas and Nietzsche', en *Philosophy Today*, 39 (1995) 31-46.

16 *Aus den Nachlass...: Werke*, IV, 177; 180. Nietzsche conecta con la teoría de Feuerbach: «Hermanos este Dios, que yo he creado, era una obra humana y una locura, como todos los dioses» (*Werke*, II, 571; 618 [*Así habló Zaratustra*, 57; 132]).

mento. Por un lado, se trata de romper la antítesis entre bien y mal mostrando su gradualidad, su interrelación que hace imposible la confrontación entre ambos, contra el lenguaje que fija, estabiliza y esencializa¹⁷. Por otro lado, hay que cambiar la idea de Dios. No solamente Dios no es el fundamento del bien sino que es el origen mismo del mal. Nietzsche reactiva la tradición que establece una conexión entre Dios y el mal: «De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal (...) y por lo que respecta a la solución que entonces dí al problema, otorgué a Dios el honor, como es justo, e hice de él el *padre* del mal (Bösen)»¹⁸.

No se trata sólo de que Dios sea el origen de lo que nosotros consideramos como bien y mal, ya que éstos en sí mismos no existen, sino que Nietzsche radicaliza la imagen sombría de dios y lo califica negativamente en cuanto antívida, sin sentido, la gran mentira que nos hace responsable. El símbolo del numen divino se convierte aquí en representación negativa. «El dios bueno, lo mismo que el diablo, son ambos engendros de la decadencia», siendo «el concepto cristiano de Dios (el Dios de los enfermos, Dios como araña y como espíritu) uno de los conceptos de la divinidad más corruptos que se han dado en el mundo»¹⁹. La transmutación de los valores exige también la redefinición de Dios para que deje de ser el fundamento del sistema ético-metafísico del bien y del mal.

17 «Entre las acciones buenas y malas no hay una diferencia de especie, sino, todo lo más, de grado. Las buenas acciones son malas acciones sublimadas. Las malas acciones son buenas acciones realizadas de forma grosera y estúpida»: *Werke*, I, 513 (*Humano, demasiado humano*, 96-97).

18 *Werke*, II, 210-11 (*La genealogía de la moral* [trad. A. Sánchez Pascual], Madrid, 1980⁵, 19-20).

19 *Werke*, III, 623-24 (*El anticristo* [trad. A. Sánchez Pascual], Madrid, 1980⁷, §§ 17-18).

3. EL MAL FÍSICO Y EL MAL METAFÍSICO

Consecuentemente, la idea del mal moral propia del judeo cristianismo es rechazada de plano. Desaparece la idea del pecado y de culpa, propias de una metafísica y ética a las que Nietzsche achaca la decadencia de Occidente. Ambas han arruinado el instinto y las pasiones corporales para sustituirlas y desplazarlas desde el trasfondo de lo divino. El concepto de pecado surge con el de libre albedrío como un instrumento de tortura para confundir a los instintos y hacer una segunda naturaleza de la desconfianza frente a ellos²⁰. Nietzsche utiliza el método genealógico para explicar psicológicamente el origen de la concepción cristiana del mal en correlación con la doble dimensión moralista y teológica de la religión. Recurre al tópico ilustrado de la religión como fraude sacerdotal y lo pone en conexión con su análisis psicológico del poder. Denuncia el concepto de pecado como instrumento de manipulación y de dominio sobre las conciencias del poder sacerdotal. «El sacerdote domina por medio de la invención del pecado»²¹.

Esta concepción funcionalista se complementa con un análisis fenomenológico de trasfondo metafísico que permite articular el mal moral con el mal físico. El pecado es la cristalización de una concepción supranaturalista, de base platónica y cristiana, desde la cual se da un sentido al sufrimiento, que aparece como compensación por las faltas. El sufrimiento se ve como un castigo divino por el pecado. Esta articulación permite al sacerdote ejercer su doble misión de teólogo (que interpreta el dolor como castigo por el pecado) y de diri-

20 *Werke*, II, 605 (*Ecce homo* [trad. A. Sánchez Pascual], Madrid, 1980⁶, 132; *Werke*, II, 62 (*Aurora*, § 76). La pecaminosidad es la interpretación de una disposición fisiológica *Werke*, III, 316 (*Genealogía de la moral*, 150); *Werke*, III, 421 (*Crepúsculo de los ídolos*, 68). A su vez, la culpa, en cuanto obligación personal, proviene de la relación interpersonal entre vendedores y compradores, acreedores y deudores *Werke*, III, 257 (*La genealogía de la moral*, 80-81).

21 *Werke*, III, 661 (*El anticristo*, § 49); III, 328-32 (*La genealogía de la moral*, 165-69); *Aus dem Nachlass...: Werke*, IV, 400.

gente, ya que de ahí surge el poder eclesial de los pastores que conducen a las ovejas: «El pecado, pues así habla la reinterpretación sacerdotal de la <mala conciencia> (de la crueldad vuelta hacia atrás), ha sido hasta ahora el acontecimiento más grande en la conciencia del alma enferma. En el pecado tenemos la estratagema más peligrosa y más nefasta de la interpretación religiosa. El hombre (...) recibe de su mago, del sacerdote ascético, la primera *indicación* acerca de "la causa" de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en una *culpa*, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un *estado de pena*»²².

El mal moral y el mal físico, es decir, la culpa y el sufrimiento son dos de los elementos sustanciales para definir la religión. Ésta es siempre respuesta y oferta de sentido, desde la que se transfigura la realidad del dolor y la conciencia de culpa. Hay una gran clarividencia en el análisis religioso de Nietzsche, frecuentemente ignorado por los que se apresuran a proclamar el final de las religiones, como si fuera tan sencillo matar a Dios. Nietzsche, el gran crítico de la religión es mucho más perspicaz. «Si prescindimos del animal ascético, entonces el hombre, el animal hombre, no ha tenido hasta ahora ningún sentido. Su existencia terrena no ha recibido ninguna meta: <¿para qué en absoluto el hombre?> ha sido una pregunta sin respuesta (...) El hombre, el animal más valiente y acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento, lo quiere, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, una finalidad del sufrimiento. La maldición que se ha extendido sobre los hombres

22 *Werke*, III, 327; 277; 279 (*La genealogía de la moral*, 163; 104; 106); III, 661 (*El anticristo*, § 50).

Nietzsche ve el pecado como una invención judía, como un sentimiento del esclavo que daña el honor de Dios y que exige contricción humillación y deshonor. Esta doctrina, a su vez, ha sido transmitida por Cristo y propagada por el cristianismo a todo el mundo. *Werke*, I, 912 (*Humano, demasiado humano*, 483); II, 405; 407 (*La gaya ciencia*, § 135; 138).

Consecuentemente, Nietzsche propone abolir este concepto y los inherentes de culpa y castigo: *Werke*, II, 48; 150 (*Aurora*, § 53; 202).

no era el sufrimiento sino su sin sentido, *¡y el ideal ascético les ofreció un sentido!*»²³.

La religión es algo muy serio para Nietzsche, está inscrita en la necesidad de sentido inherente al ser humano. No es, por tanto, un epifenómeno secundario ya que responde a una problemática constitucional del hombre, aunque no sea la única respuesta posible. Este parecer es común a Kant y Nietzsche, a pesar de sus contrapuestas posiciones a la hora de valorar la religión y la fe en Dios. Nietzsche completa su observación con otra radical, la del poder sacerdotal que le lleva a ver en el sacerdote el auténtico padre y protagonista de la cultura occidental, tal y como se ha dado hasta ahora. Nietzsche ofrece abundantes análisis de este poder sacerdotal, el mayor de los generados para defender a la plebe. La capacidad de definir el bien y el mal en nombre de Dios, de la que deriva el dominio sobre las conciencias, es el «poder» por antonomasia. Los grandes líderes políticos y los que dominan los medios de comunicación de masas serán los grandes herederos de ese poder simbólico, antes monopolizado por los representantes de las religiones. Y el mal permanece como problema, al menos, el mal sin sentido, el dolor inútil, el quebranto innecesario y no funcionalizable.

No basta, por tanto, clarificar las estrategias de los líderes religiosos para responder al mal moral y físico y utilizarlos en función del poder sacerdotal. Hay que ofrecer alternativas. Respecto al mal moral, la respuesta nietzscheana pasa por negar su entidad, por someterlo al test de la voluntad de poder desde la doble jerarquía entre los débiles y los fuertes. Transmuta los valores desde la inocencia del devenir y la neutralidad de la naturaleza, que permite la pluralidad de perspectivas y de morales, y que relativiza el bien y el mal.

23 *Werke*, III, 345 (*La genealogía de la moral*, 184-85). Agradezco a la profesora Ávila el hacerme caer en la cuenta de la importancia de este texto, con el que Nietzsche acaba la genealogía de la moral, así como sus sugerentes comentarios sobre mi exposición. Véase, R. Ávila, 'La ilustración y el problema del pasado', en *Daimon*, 7 (1993) 117-32.

Queda sin embargo, el mal físico, el sufrimiento al que hay que ofrecer alternativas diferentes a las del judeocristianismo. Nietzsche exige asumir el dolor humano de forma inmanente, global, estoica. El sufrimiento es parte de la misma vida, sirve para curtir y educar al hombre y forma parte de la inocencia de la vida. Hay que asumirlo como un hecho, *jamor fati!*, sin más porqués y sin buscarle un sentido trascendente, ni mucho menos caer en la compasión que es el arma de los débiles. «Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es éste en sí mismo sino lo absurdo del mismo; pero ni para el cristiano, que en su interpretación del sufrimiento ha introducido en él un oculto y global entramado de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos (...) existió de forma absoluta un sufrimiento *absurdo*. Para poder expulsar del mundo y negar con honestidad el sufrimiento oculto, no descubierto y carente de testigos, el hombre se veía entonces casi obligado a inventar dioses y seres intermedios»²⁴.

De ahí que para Nietzsche el mal físico deje de tener trascendencia metafísica y se convierte sólo en la experiencia que permite ahondar en la vida, abandonar las ilusiones, y asumir el caos y el sin sentido del devenir cósmico y humano. El dolor forma parte del caos y de la falta de orden que es la vida misma del universo dionisiaco que propugna. Consecuentemente hay que asumir también la finitud y eliminar la problemática del mal metafísico. La muerte es la experiencia última del individuo en la que éste opta por la vida y recha-

24 *Werke*, III, 256 (*La genealogía de la moral*, 78); «El dolor es un proceso intelectual en el que se expresa de forma decidida un juicio (...) en sí no hay ningún dolor» (*Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, III, 714; 804; 898).

«En cuanto a la enfermedad, ¿no estaríamos tentados en cierto modo a preguntar si podríamos prescindir de ella totalmente? En primer lugar, el gran dolor es el último liberador del espíritu (...) nos fuerza a nosotros los filósofos a descender a nuestra última profundidad y a alejar de nosotros toda confianza (...) yo dudo de si un dolor semejante nos "mejora" pero sé bien que nos hace más profundos»: *Werke*, II, 287 (*La gaya ciencia*, 26-27).

«Preguntad a las mujeres, no se da a luz porque ello divierta. El dolor hace cacarear a las gallinas y los poetas» (*Así habló Zaratustra*, II, 527). También, *Nietzsche contra Wagner*, II, 1059; *La genealogía de la moral*, II, 802; 809.

za vivir una vida decadente. De ahí, que ante los síntomas de degeneración vital propios de la enfermedad o de la vejez haya que optar libremente por la muerte. «Hay que crear una responsabilidad nueva, la del médico, para todos aquellos casos en los que el interés supremo de la vida, de la vida *ascendente*, exige el aplastamiento y la eliminación sin consideraciones de la vida *degenerante* (...) Pese a todas las cobardías del prejuicio, es importante, sobre todo, restablecer la apreciación correcta, es decir, fisiológica de la llamada muerte *natural* (...) se debería, por amor a la *vida*, querer la muerte de otra manera, libre, consciente, sin azar ni sorpresa»²⁵.

La muerte es un acontecimiento natural, el final de un proceso inevitable. Hay que asumirla consciente y libremente, como un hecho querido que impide perder la vida ascendente. Estas consideraciones naturalistas, a veces incluso «fisiológicas», de la muerte como un hecho normal representan el intento nietzscheano de desdramatizarla y de quitarle el carácter de experiencia límite desde la que se cuestiona el sentido de la vida. Para él lo cuestionable es la vida decadente y no la naturalidad de la muerte. Al subrayar la perspectiva de la vida y la muerte en términos biológicos de vida ascendente o no, toma distancia respecto a la muerte y el sufrimiento con expresiones duras. «El enfermo es un parásito de la sociedad. En un cierto estado es inmoral vivir más tiempo»²⁶. De nuevo el «amor fati» lleva a un naturalismo estoico ante lo insuperable.

Consecuentemente, el gran enemigo de la finitud es, una vez más, el cristianismo que aprovecha el sufrimiento límite, simbolizado en la muerte, para plantear preguntas de sentido y dar respues-

25 *Werke*, III, 457 (*El crepúsculo de los ídolos*, 109-10); «El acto de morir tiene menos importancia de lo que habitualmente se piensa. Quizás el moribundo ha perdido en el transcurso de su vida cosas más importantes que las que va a perder en ese momento»: II, 203 (*Aurora*, § 349); II, 607-8 (*Así habló Zaratustra*, 114-15).

26 *Werke*, III, 456 (*Crepusculo de los ídolos*, 109). Nietzsche se esfuerza por abordar la muerte con naturalidad, como una banalidad que es asumida en cuanto tal, afirmándola sin miedo *Werke* I, 904; 949 (*Humano demasiado humano*, 58?; 185?); II, 436-37 (*La gaya ciencia*, § 278); *Aus dem Nachlass...*, III, 429; 658; 715.

tas platonizantes. La trascendencia cristiana y la idea de un sentido y de unas metas de la historia y de la vida humana desembocan en unas metas en el más allá de la muerte, desde la que se da una respuesta tanto al mal moral, como al físico y a la finitud. Hay que luchar contra el cristianismo y su sistema integral de la existencia para proclamar que «el concepto total de la muerte natural falta en el evangelio. La muerte no es ningún puente ni tránsito (...) La <hora de la muerte> no es un concepto cristiano»²⁷. La lucha de Dionisos contra al crucificado es también la de la muerte como hecho biológico contra sus implicaciones metafísicas, religiosas y de sentido. Hay que acallar las preguntas desde una antropología naturalista.

La alternativa nietzscheana es la doctrina del «eterno retorno», sustituto de la metafísica y de la religión, y antídoto contra todo finalismo y sentido de la historia, contra todo intento de superar la finitud y encontrar porqués desde los cuales escapar a la caducidad humana y darse un significado infinito. «Pensemos este pensamiento en su forma más espantosa: la existencia (Dasein) como es, sin sentido ni meta sino inevitablemente retornando eternamente, sin un final en la nada: *el eterno retorno*»²⁸. El eterno retorno, como el superhombre, no pueden comprenderse simplemente como su específica filosofía de la historia. Hay en realidad una tensión entre la idea de una nueva época, la que ha dejado libre la muerte de Dios y la irrupción del superhombre y el eterno retorno que desautoriza toda pretensión de validez última y de progreso, es decir, una concepción teleológica de la historia.

27 *Werke*, III, 643 (*El anticristo*, § 34).

28 *Aus dem Nachlass...: Werke*, III, 445; 447; 4 53; 487.

«Me ha quedado una duda con respecto a Heráclito, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del fluir y del aniquilar, que es lo decisivo en la filosofía dionisíaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del mismo concepto "ser" (...) La doctrina del "eterno retorno", es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas, esta doctrina de Zaratustra *podría*, en definitiva, haber sido enseñada por Heráclito»: *Werke*, III, 557 (*Ecce homo*, 71).

Lo que Nietzsche, pretende, sin embargo, es la autojustificación del hombre desde la inocencia del devenir. El eterno retorno es una manera de afirmar la finitud y de asumir la inocencia de la historia que no sabe de sentidos ni de metas últimas. Es un símbolo que permite paradójicamente afirmar la absolutez del presente, y que posibilita el ¡Carpe diem! de la tradición clásica. Precisamente porque no hay sentidos inherentes a la historia o al más allá, la teodicea es desplazada definitivamente desde el «amor fati», la voluntad de eterno retorno, y el surgimiento del superhombre desde la voluntad de poder.

El mal moral no existe, es evaluación subjetiva y está determinado por la perspectiva desde la que se juzga. La finitud no es un mal sino un bien. Finalmente el mal físico es un mal natural, es parte de la pedagogía natural que nos confronta con el dolor y nos permite hacernos fuertes y adultos. El sentido pedagógico del dolor es un argumento tradicional de la tradición cristiana acerca de la providencia divina, que ahora se repite desde la sustitución por la naturaleza.

LA JUSTIFICACIÓN DE LA HISTORIA: EL SUPERHOMBRE

La teodicea se transforma así en sentido inmanente de la historia: es el hombre el que tiene que autojustificarse ante si mismo y asumir la vida con la inocencia inmanente del niño. Del mal en el mundo no hay que defender ni a Dios, inexistente, ni al hombre, inocente. Al asumir la muerte de Dios se ponen las bases de un mundo que no necesita reconciliación ni justificación, desaparecen las bases mismas de la teodicea y se asume el mundo tal y como es sin más preguntas. Es el sentido de la historia desde la fidelidad a la tierra que rechaza toda trascendencia, desde un eterno retorno que es incompatible con leyes y metas de la historia. «Se justifica el mal como culpa. *En suma: se somete uno a él.* La interpretación total religioso-moral sólo es una forma de sometimiento bajo el mal (...) Yo nombro esto el *pesimismo del fuerte*. El hombre no necesita ahora una «justificación del mal», incluso rechaza la justificación. Disfruta el

mal *pur, cru*. Encuentra el mal sin sentido como lo más interesante. Si antes ha necesitado un Dios, ahora le fascina un desorden del mundo sin Dios, un mundo de la casualidad (...) También este *pesimismo del fuerte* acaba en una *teodicea*, es decir, en una absoluta afirmación del mundo»²⁹.

Nietzsche proclama el sin sentido de todo sentido, rompe con el saber absoluto y la teleología de Hegel e impugna el postulado parmenideo y hegeliano de la identidad, en favor del devenir heraclítico y de un mundo sin orden y sin significación absoluta. La voluntad de poder es el resultado de un mundo en el que no hay valores absolutos, de la muerte de la ontoteología. Surge un humanismo que para afirmarse niega a Dios, aún en sus versiones secularizadas ético-utópicas, para dejar paso al superhombre que es, simultáneamente, el fin de los humanismos. Es el hombre, transfigurado en el superhombre, nueva creación más allá de los dioses y los hombres, el que da sentido a lo que no lo tiene desde la voluntad creadora y la asunción del puro devenir.

Igualmente, la «fe» en el superhombre es el postulado que desplaza al postulado kantiano de Dios. Este voluntarismo heroico, claramente emparentado con la tradición estoica, asume el destino e incluso lo afirma voluntariamente. Se acepta la vida con la pretensión de no interpretar los hechos, y se proclama la muerte de Dios y con ella de los sentidos y utopías que buscan responder al que sufre y dar una significación a la historia. El hombre se queda solo «sin nadie al que rezar ni del que esperar» y esa soledad es la parturienta del superhombre. Se mezcla así lo trágico y lo estoico, lo dionisíaco y el fatalismo, la resignación y la mayoría de edad del que no tiene ilusiones. Es un nuevo humanismo, ilustrado, que no lucha contra el dolor sino que lo asume, que no se pregunta por el bien ni el mal, sino que está por encima de ambos, que no justifica a Dios sino que busca la autojustificación del hombre desde la aceptación de lo inevitable y la potenciación de la máxima creatividad.

29 *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre: Werke, IV, 218-19).*

Lo más problemático de la propuesta nietzscheana está en sus pretensiones y presupuestos metafísicos. Por un lado, al reducir el nivel epistemológico y ético a la voluntad de poder recae en un principio universal hermenéutico que constituye la clave de su sistema. De nuevo recaemos en una sistematización unificada desde un principio universal que se constituye en la base de significado. El presupuesto hegeliano de la reconciliación entre contrarios es negado aquí desde otro postulado tan metafísico como el que niega, desde el que hay que comprender otros elementos de su sistema como el eterno retorno y el «amor fati» (¿Es lo que hago de tal suerte que desee repetirlo muchas veces?) que caracterizan al superhombre. Más allá de la ontología, del bien y del mal, es decir, más allá del ser y del pensar de la tradición griega nos propone la vida en su devenir no como interpretación de lo que es sino como su superación definitiva. Se confunde así la interpretación de la realidad con ella misma, con lo que se vuelve contra Nietzsche su crítica a la metafísica.

A esto hay que añadir la tensión suprahumana de su filosofía. Se puede aplicar a Nietzsche lo que, al parecer, él mismo afirmó un día refiriéndose a los españoles: que habían querido demasiado. La pretensión de Nietzsche no es sólo la de sustituir la teodicea por el superhombre sino la de absolutizar al hombre como creador que suple a Dios. La lucha nietzscheana es contra el Dios cristiano, desde el que se presenta al hombre como voluntad radical pero no absoluta, sino condicionada y limitada. Nietzsche no acepta límite alguno en la pretensión de una autoafirmación autárquica e ilimitada, que ni siquiera se abre a los condicionamientos sociales y a la presión del mismo proceso de socialización de la persona.

El mismo rechazo de la racionalidad se hace en función de la maximalización de los sentidos, que se convierten en la dinámica que sustituye a la razón pura kantiana como fuente de conocimiento y de autonomía. La multiplicidad de perspectivas, la transmutación de los valores, y la libertad extramoral más allá del bien y del mal degeneran, a su vez, en una falta de integración y en un esfuerzo titánico por abarcarlo todo que no sólo resulta imposible de realizar a nivel existencial y personal, como prueba la misma biografía nietzscheana,

sino que a nivel teórico implica la autodivinización del sujeto, no el colectivo agente de la historia hegeliano sino el individual. La ilusión del superhombre como el creador nato tiene como contrapartida que no acepta las consecuencias de la finitud y de la contingencia, dejándose llevar por el ideal de absolutez. Por un lado, impugna el cogito y la conciencia moral, mostrando la infundamentación y el origen de nuestras representaciones y obligaciones, por otro, cree en el hombre en cuanto cuerpo y vida, en la capacidad del individuo, voluntad de poder, para autoafirmarse contra la presión social y la necesidad de sentido que subyace al orden de las representaciones y de la moral.

Nietzsche no da el paso de ver la sociedad como instancia interior y estructurante del sujeto, en el mismo nivel afectivo y pulsional (Freud), y mantiene el dualismo entre el orden del sentir y el orden del saber desde la confianza en unos instintos, no socializados ellos mismos, que permitirían escapar a las trampas de las racionalizaciones. El afán creador, en el que se combina el naturalismo y la estética, se impone al realismo intramundano y al fino análisis de los condicionamientos epistemológicos y sociales, a los que somete a la voluntad de verdad. De esta forma, el individuo se repliega sobre sí e ilusoriamente se refugia en su interioridad pretendiendo una independencia que desconoce la capacidad estructurante de la sociedad que llega al mismo ámbito de las pulsiones e instintos. La exclusión de la razón, como raíz de las ilusiones sociales, no facilita la crítica autorreferencial sino que agudiza una ilusión de signo contrario a la kantiana-hegeliana.

Por un lado, se enaltece al individuo, la indiferencia de la naturaleza respecto de los deseos e ilusiones humanas, el amor de los hechos y el presente como temporalidad no teleológica y, por otra parte, se cae en la ilusión de la autoafirmación creadora que no conoce límites. Una vez más el deseo humano («seréis como dioses» al conocer el fruto del bien y del mal: Gen 3, 5) se impone al análisis sobre la finitud cognoscitiva y existencial. La voluntad de verdad aplicada a las ficciones del sujeto ha dejado espacio a un nihilismo que posibilita la «recreación», el «superhombre», pero, finalmente, la

misma construcción nietzscheana aparece como ficción y construcción desde una nueva metafísica de la subjetividad.

La fuerza destructora del nihilismo, después de la muerte del sujeto representativo, se abate sobre el mito del superhombre y la ingenuidad de un nihilismo incoativamente superado. Por eso, no hay tragedia ni negatividad en sus consideraciones sobre la vida humana. La oposición entre el arte y la moral lleva a evaluar la propia vida como obra de arte, sustituyendo la dimensión estética a la ética de la antropología kantiana³⁰. El rechazo del crucificado lleva a la absolutización de Dionisos y la tragedia se convierte en un fenómeno estético, es transvalorada y pierde su significado genuino y original. No hay lugar aquí para el sin sentido. El sentido es creado por el artista que hace de su vida una obra de arte.

Paradójicamente, Nietzsche también se ha evadido del problema del mal. El mal como sufrimiento sin sentido desaparece del horizonte ante el esfuerzo denodado por dar sentido a todo. La comprensión trágica del hombre que sucumbe ante el divorcio entre virtud y justicia, entre ética y felicidad, desaparece en favor de una antropología estoica, voluntarista y admirable en su afirmación del individuo, pero inhumana en cuanto que desconoce el lastre de un dualismo existencial opresivo. La pregunta por el dolor sólo encuentra respuesta en el tradicional recurso a la pedagogía y su capacidad de curtir y fortificar, lo cual es una pobre réplica para tantas víctimas masacradas en la historia, de las que sigue siendo un testigo mudo el ángel de la historia al que alude Walter Benjamin en sus tesis sobre la historia. Si el sufrimiento ha quedado integrado en la dialéctica hegeliana como mediación y momento necesario, aquí queda asumido en una antropología naturalista que lo degrada a mero hecho biológico.

No es el sufrimiento del otro lo que preocupa a Nietzsche, que rechaza una moral de la compasión y de la piedad como síntoma de

30 Ésta es la sugerente clave de interpretación que ofrece R. Ávila, 'La construcción de la propia vida o la vida como obra de arte', en prensa.

decadencia. El precio que paga es el desconocimiento del mal sin sentido en la historia que no puede resolverse en base a la mera voluntad de autoafirmación y de reconciliación autárquica con la facticidad. No banaliza el mal desde el sujeto hegeliano sino desde su reducción naturalista. Por eso, su antiteodicea fracasa. Es válida en cuanto crítica a las teodiceas religiosas y seculares que pretenden un sentido objetivo para la historia humana, en base a cualquier pretendida instancia universal, pero totalmente insuficiente como alternativa a esas mismas teodiceas y como propuesta para acabar con el problema del mal.

El mal permanece como problema y como interrogante, tanto para la filosofía como para la teología. Nietzsche forma parte de la tradición filosófica de fuga ante el mal. No lo combate ni desde la praxis solidaria ni desde la especulación teórica que recurre a dioses, principios de la historia o postulados de esperanza, intramundanos o trascendentes. El precio es la impotencia ante un problema que sigue estando ahí, que se escapa a toda facticidad natural (a lo Nietzsche) o histórica (a lo Hegel). Lo más paradójico es intentar la síntesis entre ambas soluciones, la hegeliana y la nietzscheana, a pesar de su incompatibilidad a la hora de determinar el sujeto humano.

En buena parte, esta contradicción destruye los esfuerzos de una izquierda que utiliza a Nietzsche para destruir y deconstruir, es decir, para minar todo proyecto histórico solidario como mera ilusión que esconde voluntad de poder, mientras que, al mismo tiempo, sigue creyendo en una historia de progreso que culmina en la sociedad emancipada por mediación de la ciencia y de la lucha socio-política de los colectivos. Esta difícil y contradictoria síntesis lleva a neutralizar a Hegel con Nietzsche y a cuestionar al individuo nietzscheano desde la dimensión social subrayada por Hegel.

El resultado no es sólo la impotencia y el bloqueo ante el mal, el físico y el moral, sino la incapacidad y el desden para captar las preguntas de sentido, la otra vertiente del tradicional mal metafísico, que la humanidad sigue haciéndose aunque sean preguntas últimas que nunca tienen respuestas satisfactorias, porque todas son penúltimas,

provisionales y fragmentarias. Pero siguen ahí, aunque Nietzsche las rechace y, sobre todo, continúa el mal, en su doble vertiente de injusticia y sufrimiento como el problema por antonomasia de la humanidad. A pesar de que la industria del espectáculo banaliza el problema del mal no basta afirmar, con Nietzsche, que «el arte tiene más valor que la verdad». Y la verdad es que el mal es el gran problema ético y existencial de nuestro tiempo, que subsiste en los pueblos crucificados del tercer mundo.

JUAN A. ESTRADA
Universidad de Granada