

01058^I
2g⁶



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**NIETZSCHE Y DOSTOIEWSKY
TRES AREAS FILOSOFICAS DE CONVERGENCIA
Y DIVERGENCIA**

**TESIS DE MAESTRIA EN FILOSOFIA
FAB. DE FILOSOFIA Y LETRAS**



**DIVISION DE
ESTUDIOS DE POSGRADO**

Armando Ortega Pérez de León



MEXICO, D. F.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

273979.

1999



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mis padres

A mi esposa

*A mis hijos:
Ma. Guadalupe,
Gustavo,
Armando,
Ana María,
Juan Alfredo*

A la memoria de Raquel López

*Yo busco una eternidad para cada cosa:
¿se deben quizá verter en el mar
los bálsamos y los vinos más preciosos?
Mi consuelo es esto: que todo lo que ha sido es eterno;
el mar lo echa a la orilla.*

Nietzsche

ÍNDICE

Introducción

| | | |
|--|---|-----|
| .1 | Planteamiento del tema y plan de la investigación | 1 |
| .2 | Ámbito de la investigación. Filosofía y literatura | 5 |
| .3 | F. Nietzsche y el trasfondo dramático de su filosofía | 9 |
| .4 | F. Dostoiewsky y el contenido filosófico de su literatura dramática | 13 |
| .5 | Reflexiones sobre el carácter constitutivo de un primer plano de vinculación en el pensamiento de ambos escritores | 17 |
| 1. <u>Aporía en el origen. El mal y el sentido - sinsentido de la vida</u> | | |
| .1 | F. Nietzsche. El mal. Óptica de la moral y óptica de la vida | 22 |
| .2 | F. Nietzsche. El nihilismo. Su ambivalencia como forma extrema de un profundo mal generalizado y como fuente potencial de un íntimo movimiento ascendente | 28 |
| .3 | F. Nietzsche. Hacia una nueva posición de valores. Transvaloración más allá del bien y del mal | 33 |
| .4 | F. Dostoiewsky. El mal como elemento determinante del sinsentido de la vida | 41 |
| .5 | F. Dostoiewsky. Función y carácter de necesidad del mal. Paradoja | 49 |
| .6 | F. Dostoiewsky. Corresponsabilidad de la culpa. "Todos somos responsables de todo para con todos" | 53 |
| .7 | El mal. Problema y entorno. Nietzsche y Dostoiewsky. Síntesis de propuestas, convergencias y divergencias | 60 |
| 2. <u>El hombre como especie que ha de superarse. La libertad creadora</u> | | |
| .1 | F. Nietzsche. La libertad creadora. Moral de señores y moral de esclavos | 66 |
| .2 | F. Nietzsche. El superhombre | 77 |
| .3 | F. Dostoiewsky. La libertad humana. Débiles y privilegiados | 89 |
| .4 | F. Dostoiewsky. El hombre nuevo. El extremo de la libertad humana | 99 |
| .5 | La libertad. Problema y entorno. Nietzsche y Dostoiewsky. Síntesis de propuestas, convergencias y divergencias | 106 |

| | | |
|----|---|-----|
| 3. | <u>Nietzsche. Aspiración a la infinitud</u> | |
| .1 | Aspiración subyacente a partir de la muerte de Dios. Gestación de la idea del retorno | 114 |
| .2 | Aspiración expresa. El eterno retorno | 129 |
| .3 | Configuración de la voluntad de poder como núcleo de lo viviente. Dionisos | 145 |
| 4. | <u>Dostoiewsky. Aspiración a la infinitud</u> | |
| .1 | Aspiración subyacente. La muerte del Dios - hombre y el fin del tiempo | 159 |
| .2 | Aspiración subyacente. La gran nostalgia dostoiewskiana. La "edad dorada" y la "orfandad humana" | 169 |
| .3 | Aspiración expresa. Reencuentro con la infinitud a través del sufrimiento | 177 |
| .4 | Finitud - Infinitud en Nietzsche y en Dostoiewsky. Síntesis de propuestas, convergencias y divergencias | 187 |
| | <u>Consideraciones finales</u> | 197 |
| .1 | El mal moral | 198 |
| .2 | La libertad humana | 201 |
| .3 | La antinomia finitud - infinitud | 206 |
| | <u>Bibliografía</u> | 211 |

Introducción

1. Planteamiento del tema y plan de la investigación.

Si bien no frecuente, sí es y ha sido posible, de hecho existen varios casos singulares, en que una obra filosófica capital, en su conjunto o individualmente observe, si no precisamente un paralelismo, sí determinado vínculo con una producción en el ámbito de la gran literatura, considerada esta producción igualmente en su totalidad o en alguna obra aislada, vínculo que va más allá de lo accidental o circunstancial. En estas condiciones, se revelan ciertos trasfondos comunes, aunque con caracteres y desarrollos diferentes: ante todo, los propios, quizá no suficientemente explorados, de las posibilidades mismas de interconexión entre una y otra disciplinas.

Para que un vínculo de esta naturaleza sea factible y adquiera significación real en el curso de la historia que muestra el desarrollo de las creaciones del espíritu, es preciso que el filósofo posea una honda sensibilidad artística que permee el contenido de su obra; que el literato, a su vez, aliente profundas inquietudes filosóficas que, yendo más allá de lo meramente anecdótico, se debatan en el seno del cosmos creado por su producción literaria; que los desarrollos de uno y otro, si bien necesariamente diferentes en sus respectivas estructuras, se sustenten en un suelo -y subsuelo- común y que algunos de sus planteamientos cardinales -evidentemente no todos- muestren profundas analogías -nunca similitudes literales- en la índole de sus cuestionamientos, más que de sus propuestas de solución: en el ámbito de la filosofía esto es normal; en el de la literatura del más alto rango las soluciones suelen no existir.

Se ha intentado bosquejar, así, justamente el marco dentro del cual se realiza una convergencia que, por el rango de sus representantes, constituye quizá uno de los casos más insólitos y significativos en la historia de la interconexión, al más elevado nivel, entre filosofía y literatura: la filosofía de Nietzsche y la literatura de Dostoiewsky.

Hablamos de *convergencia*, porque el ámbito general en que se desenvuelve la filosofía del primero y la creación literaria del segundo, así como algunos de los problemas esenciales, un tanto más específicos en medio de su vastedad y diversidad de aristas, que acucian a uno y otro pensadores, muestran cómo una parte sustantiva de su contenido y de sus planteamientos se encuentran íntimamente vinculados, un vínculo que se da en lo esencial de ellos. En el curso de la investigación habrá de intentarse mostrar cuál es el suelo nutriente, así como las áreas sustantivas que provienen de él, uno y otras de carácter filosófico, en que concurre el pensamiento de los dos autores, sin menoscabo de que se muestren expresamente sus inevitables e igualmente significativas divergencias.

La plataforma -ese suelo nutriente al que hemos hecho mención- sobre la que se erigen ambas creaciones, es el problema de la *vida*. De ella, así sea sólo en un perfil muy general -aflorará una y otra vez en el curso del trabajo, aunque no se le aborde ya de manera expresa- habremos de ocuparnos en esta parte introductoria.

A partir, así, de la problemática de la vida, en su carácter trágico, insondable y contradictorio, tanto de la vida humana como de la que se desenvuelve en el universo, procuraremos internarnos en el curso del trabajo en tres cuestiones esenciales que, con las modalidades que

habremos de circunscribir, se configuran en la filosofía de Nietzsche y en la literatura de contenido filosófico de Dostoiewsky:

- el problema del *mal*, bajo la perspectiva de su fuerza primigenia, de su negatividad raigal, en que el ser humano es, a la vez, generador y receptor y que, en ese doble carácter, afecta en lo fundamental el curso de su existencia, tanto individual como colectivamente. Se encuentra inmerso, además, en un mal que, más allá de cualquier enfoque reductor, y en una de sus manifestaciones más significativas, ha devenido *nihilismo* desde tiempo inmemorial, en particular nihilismo reactivo, del que quizá nuestra civilización actual, ciento cincuenta años más tarde de la época que se contempla, no ha logrado emerger.

- el problema de la *libertad humana*, íntimamente vinculado, en el pensamiento que se analiza, con el de la *creatividad* que, sin embargo, en medio de su magnificencia, Nietzsche y Dostoiewsky restringen a un grupo minoritario de la especie hombre, valiéndose de vocablos diferentes para la misma noción: “señores” y “privilegiados”, respectivamente. Por contraste, el correspondiente grupo mayoritario: “rebaño” y “débiles”, queda excluido de la satisfacción profunda y de la gran responsabilidad entrañadas en el concepto.

- vida, mal, libertad, son aprehendidos cabalmente por el espíritu a través de una antinomia ¹ medular, ínsita al ser humano: el carácter *finito* de su existencia individual frente a la aspiración de *infinitud* que alienta en él, al contacto con el universo del que forma parte. En torno a este problema, a esta antinomia, habrán de discurrir las propuestas más insondables de la filosofía nietzscheana: eterno retorno, voluntad de poder, así como los pasajes culminantes de la obra literaria de Dostoiewsky: fin del tiempo, edad dorada, “orfandad humana”, búsqueda de eternidad -“pues yo te amo, ¡oh eternidad!”-, habrá exclamado a su vez Nietzsche-

¹ El vocablo *antinomia* se usará a lo largo del trabajo en el sentido amplio de contradicción o conflicto entre dos nociones o principios, y no en el kantiano de usar ideas trascendentales. opuestas, relativas al mundo, en el proceso de delimitar su conocimiento.

Si bien los problemas medulares de la filosofía de Nietzsche: nihilismo, transvaloración de los valores tradicionales, libertad creadora, superhombre, eterno retorno y voluntad de poder, constituyen parte integrante del análisis que habrá de efectuarse en la presente investigación, ello no significa que se pretenda efectuar un estudio exhaustivo de la filosofía nietzscheana, rastreando estos temas en sus obras cardinales. Semejante propósito desbordaría los límites de una investigación del carácter de la presente. Lo que se persigue con el análisis que se llevará a cabo es mostrar los rasgos esenciales de esos temas, enfocándolos bajo el prisma de las ideas centrales constitutivas de la presente investigación.

Por lo que respecta a Dostoiewsky, la problemática materia de este trabajo emerge por sí misma de la lectura atenta de sus novelas capitales. Tampoco aquí se ha buscado observar una secuencia determinada, que simplemente no existe. Las ideas dostoiewskianas, y sus portadores, los "hombres-idea", irrumpen erráticamente, sin plan definido alguno, en los más diferentes ámbitos de la acción novelística. De esta manera, la temática que nos ocupa se encuentra diseminada en diálogos, conflictos, sueños -los sueños son centrales en la obra conjunta de Dostoiewsky- y, a través de esta diseminación, habrá que configurarla.

Cada una de las tres ideas centrales a desarrollar -la medular es la antinomia finitud-infinitud, dentro de la que, en último análisis, se contienen las otras dos- recorren de un extremo a otro la filosofía de Nietzsche y la creación literaria, de honda raigambre filosófica, de Dostoiewsky.

Al concluir, en cada uno de los capítulos subsecuentes, el análisis de las respectivas ideas en uno y otro pensadores -la específica de finitud-infinitud, por su amplitud, se desarrolla en dos capítulos: tercero, Nietzsche; cuarto, Dostoiewsky- nos proponemos mostrar en qué forma se articula en cada caso nuestra aseveración inicial, sustento de esta investigación: por qué la intervencionalidad entre la filosofía nietzscheana y la novela de contenido filosófico dostoiewskiana es mucho más profunda de lo que hasta ahora parece haberse señalado.

Por último, en las Consideraciones finales, intentaremos abstraer un tanto los tres temas sobre los que ha girado el desarrollo en torno a Nietzsche y a Dostoiewsky, para revisarlos someramente en sí mismos, limitándonos a hacerlo desde la perspectiva y ángulos que habrán sido considerados en el curso de la investigación.

2. Ámbito de la investigación. Filosofía y literatura.

El problema de la vida, punto de partida de nuestro trabajo, se encuentra ubicado en el núcleo de la investigación filosófica. Sólo que primordialmente, y esto ya desde la Antigüedad, el enfoque prevaleciente, ontológico, se había dirigido: a su clasificación en orgánica y psíquica; a atribuírsele propiedades sólo mecánicas más adelante y a concebírsela, ya más recientemente, como elección, como proyección. Sin embargo, en cuanto a privilegiar la reflexión sobre su contenido; sobre las expectativas que descubre al hombre que ahonda en su naturaleza íntima; sobre su sentido y significado ulterior o el cuestionamiento de uno y otro; sobre su carácter, a menudo contradictorio y, aprehendido en ciertos planos profundos, enigmático, sólo se ha producido, de una manera preeminente, hasta ya considerablemente avanzado el siglo XIX.

Nietzsche da un nuevo giro a la ontología, al desarrollarla a partir de una visión trágica de la *vida* y de una afirmación plena de ésta en todas sus manifestaciones, aún en las más destructivas, al igual que al caracterizar a la propia vida como un fenómeno estético, al cual ese carácter trágico le es consustancial.

Hemos dicho que la vida constituye el suelo -y el subsuelo- donde se asienta y desarrolla la filosofía de Nietzsche y afirmaremos otro tanto respecto de la novela de Dostoiewsky. En ocasiones este suelo, este trasfondo se convierte, tanto en un pensador como en otro, en la problemática misma. Pero en otros casos, los más, continúa siendo sólo eso: la base en que se sustenta un conjunto de problemas esenciales, entre los cuales se configuran, señaladamente, los que habrán de constituir la materia del presente estudio.

Procede efectuar en este momento una aclaración significativa: Nietzsche cuenta cronológicamente, ya hacia la primera mitad del siglo pasado, con un antecesor ilustre: el danés Sören Kierkegaard -el caso del también ilustre Schopenhauer tiene otras peculiaridades-, raíz de una corriente filosófica que, con diversos caracteres, ha perdurado hasta avanzado el siglo actual. No obstante, consideramos que Nietzsche, además de que su pensamiento no guarda, en lo específico, relación mayor con el del danés, menos aún podría quedar circunscrito a la corriente filosófica que este último generó.

Nietzsche y Dostoiewsky. Un filósofo y un novelista. ¿Cómo se manifiesta este vínculo? Sin ahondar en este problema, cuya complejidad ya hemos apuntado, y que si bien se encuentra en la base de nuestro trabajo, su investigación teórica nos desviaría de los objetivos del mismo, diremos, simplificando: Si bien la filosofía y la literatura tienen configurados y demarcados sus respectivos campos, nada impide que el pensamiento filosófico -y esto ya se ha dado desde Platón- vaya más allá de un mero y riguroso racionalismo² con toda su profundidad y vastedad, y se valga de la metáfora, penetrando en la corriente viva de la gran literatura para expresarse y engrandecer sus propias concepciones. Desde el otro plano, la literatura, al ahondar en los problemas que palpitan en el seno de los personajes que usualmente crea, en el derrotero de sus vidas, forzosamente se plantea cuestiones de carácter eminentemente filosófico, bien sea esporádicamente -el caso de algunas meditaciones clásicas de los dramas de Shakespeare es ilustrativo-, o bien como un trasfondo permanente -nos parece que un ejemplo significativo de esto lo constituye toda la Parte Segunda del **Fausto** de Goethe-.

La filosofía, si bien tradicionalmente se ha desenvuelto dentro de un contexto de desarrollo riguroso en su discurso, no por fuerza tiene que mantenerse alejada del ámbito de la literatura, fundamentalmente del de la poesía ni, consecuentemente, dejar de participar del carácter artístico de una y otra. ¿Significará esto una filosofía con forma literaria? No, puesto que la filosofía, en tanto que genuinamente lo sea, es una: puede desarrollar su discurso en muy variadas formas, todas ellas legítimas -el de Nietzsche es justamente constitutivo de cuando

² Se utiliza aquí este concepto en su sentido gnoseológico, que considera que el único órgano completo de conocimiento es la razón.

menos dos de ellas-, sin que por esa causa éstas le impriman un carácter sustantivo determinado que pudiera afectar su unicidad. Seguirá siendo estrictamente filosofía, una filosofía permeada artísticamente, lo que no va en detrimento de su naturaleza filosófica; del mismo modo que ésta no implicará mengua en su valor estético.

Con respecto a esta última aseveración, los conceptos “fondo” y “forma”, que tan a menudo se emplean en relación con la obra de arte deben manejarse con el mayor cuidado. Para que una obra pueda considerarse artística, forma y fondo habrán de integrarse en una *unidad indivisible*, constituir lo que Croce ha llamado la “síntesis *a priori* estética”. Un contenido cuya forma no esté íntimamente fusionado con él será todo menos obra de arte. Recíprocamente, una forma, por más bien trazada, esculpida, tonal, que se muestre, que carezca de un contenido que le sea inescindible, será una forma, escultura u obra musical de rasgos meramente ornamentales -“el arte por el arte”- pero nunca una creación artística.

“La verdad es precisamente ésta: que contenido y forma deben distinguirse perfectamente en el arte, pero no pueden calificarse separadamente como artísticos, precisamente por ser artística solamente su relación, es decir, su unidad, entendida no como unidad abstracta y muerta, sino como la concreta y viva de la síntesis *a priori*”³.

Nos hemos referido a la filosofía cuando llega a desarrollarse artísticamente, circunstancia que, debemos señalar, no es frecuente. Por su parte, la gran literatura puede subsistir, a su vez, al margen de la filosofía; esto, sin embargo, es ya más difícil, en la medida en que sea auténticamente grande; por lo menos, dado la temática que maneja, resultará improbable que no roce, y aún penetre intermitentemente, en el ámbito de la filosofía. Nos viene a mientes **La Guerra y la Paz** del conde León N. Tolstoy: pasajes enteros de los volúmenes IV y V de esta obra eminente están consagrados a reflexiones sobre el sentido de la historia, sobre el destino humano, irrumpiendo de lleno, así, en áreas plenamente filosóficas.

Si se hubiera de intentar un recorrido exhaustivo en los ámbitos de la filosofía y de la literatura (novela, teatro y, preferentemente, poesía) para encontrar vínculos manifiestos entre una y otra,

³ Croce, B. **Breviario de Estética** (p. 48)

seguramente surgirían numerosas evidencias adicionales al respecto, como ya lo mencionamos. Nos parece improbable, sin embargo, por temeraria que pudiera estimarse esta afirmación a primera vista que, al menos hasta el fin del siglo XIX, exista un caso de correlación más estrecha e imprevista, especialmente por su temática común, determinante en uno y otro caso, que el que se ha dado entre la filosofía de Nietzsche y la creación novelística, en sus grandes segmentos filosóficos, de Dostoiewsky, fenómeno que se produjo con plena independencia del conocimiento del uno hacia el otro y viceversa (muy reducida, y tardía, en Nietzsche respecto a Dostoiewsky, y nula en este último respecto a aquél, habida cuenta de que era veintitrés años mayor).

¿Cómo podemos explicarnos este fenómeno más claramente? Pensemos, no sólo en las aptitudes, del más alto rango poético, en el filósofo Nietzsche, y en la profundidad de los planteamientos filosóficos consustanciales al literato Dostoiewsky, sino precisamente en ese suelo y subsuelo mencionados líneas arriba, representados por la vida fluyente, sobre los que se asienta la filosofía de uno y la creación literaria del otro.

Eustaquio Barjau cita al **Hyperion** de Hölderlin en una ponencia sobre **El mal**, cita que consideramos llega al meollo de esta vinculación íntima entre filosofía y poesía y que, en el caso del presente trabajo, nos evoca algunos de los pasajes culminantes de las obras de Nietzsche y de Dostoiewsky:

“La filosofía representa la ‘primera reflexión’ del ser humano en relación con el Ser; en este modo de pensar se produce una abstracción de la unidad - unión de aquél; esta unidad originaria se eleva a un nivel intelectual y se consume en un ‘todo de naturaleza espiritual’. En la ‘segunda reflexión’ -la poesía-, en cambio, el hombre da *vida* a esta unidad abstracta, recupera lo material, lo viviente que en la ‘primera reflexión’ había sido aprehendido sólo de un modo ideal... no *piensa* el Todo... sino que lo *crea*, o más bien lo *re-crea* después del rodeo de la filosofía”⁴.

“En último término, el hombre no encuentra en las cosas, sino lo que él mismo ha puesto en ellas: este volver a encontrar se llama ciencia; introducir se llama

⁴ Eustaquio Barjau. “La huella del mal en la literatura”. Duque, F. **El mal. Irradiación y fascinación**. (p. 86)

arte, religión, amor, orgullo. En ambos casos, aunque fueran juego de niños, se deberá continuar con buen ánimo, los unos para volver a encontrar, los otros -¡nosotros!- para introducir”⁵.

Es, así, en el ámbito de la vida, experimentado en esas variadas, hondas y contradictorias manifestaciones a que nos hemos referido, aquel en el cual la elevación poética, consustancial a una parte apreciable de la filosofía de Nietzsche, y el profundo contenido filosófico de las novelas culminantes de Dostoiewsky, se establecen los primeros nexos y se delinean los rasgos generales que enhebran la creación de los dos pensadores.

Pero quedaría trunca esta exposición preliminar si no aludiéramos a dos elementos más, determinantes en la obra de ambos escritores, elementos que la recorren de un extremo a otro: en primer término, la naturaleza trágica de sus creaciones y, en segundo, su constante internarse por lo “intransitado”, por las regiones en que el pensamiento tiene más interrogantes que respuestas, dentro de las cuales se enmarcan el problema central y los problemas aledaños constitutivos del presente trabajo.

3. F. Nietzsche y el trasfondo dramático de su filosofía⁶

“Yo quiero restituir al hombre, como propiedad suya, como producción suya, toda la belleza y sublimidad que ha proyectado sobre las cosas reales e imaginadas para hacer así su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como Amor, como Poder: ¡oh, su magnanimidad real con la que ha enriquecido las cosas para empobrecerse él, para sentirse miserable! Esta ha sido hasta ahora su mayor abnegación: la de admirar y adorar y saber ocultarse que era él mismo el que creaba aquello que admiraba”⁷.

⁵ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (603)

⁶ El vocablo *dramático* se utilizará a lo largo del trabajo como sinónimo de *trágico*, y viceversa, sinonimia reconocida en el idioma castellano (*Diccionario de la Real Academia Española*. Vigésima Primera Edición. Madrid. 1992, p. 550). Aclaración procedente, dada la tendencia que ha podido observarse, en el sentido de pretender constreñir el uso de aquel vocablo al ámbito del teatro. Vale la pena, a este respecto, transcribir literalmente el siguiente pasaje de Gilles Deleuze en su obra *Nietzsche et la Philosophie* (p. 175): “La formule ‘Dieu est mort’ n’est pas une proposition spéculative, mais une proposition dramatique, la proposition dramatique par excellence...”

⁷ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio* (Libro segundo, p. 67)

A partir de una concepción del universo articulada en el sentido de que no ha sido creado en función de un fin -si éste existiera ya se habría dado, puesto que ha tenido tiempo infinito para ello-, que no requiere ni alabanza ni censura, y cuyo carácter mismo es encontrarse en un permanente devenir, Nietzsche abstrae al universo de todo juicio de valor posible, y reflexionando sobre sus manifestaciones intenta aprehenderlo en medio de su naturaleza antinómica, desconcertante, cierto de que, más allá de esta aprehensión, subsistirá una franja oscura, vedada a toda razón y que quizá sólo resulte parcialmente accesible a la intuición, directa, del artista, del artista trágico.

El mundo, en sí, y la existencia, sólo pueden encontrar una justificación como fenómeno estético; precisamente el mundo, en cuanto tal, es inocente, ajeno a alabanzas y censuras; no obstante su carácter contradictorio y enigmático, encierra notas y rasgos de honda significación que es menester desentrañar. Nietzsche considera, así, que la aprehensión estética ocupa un plano preponderante en esta aproximación a ese ente mundo.

Para ello se remonta a los griegos, fuente constante de su reflexión, y acude simbólicamente a dos deidades, originalmente complementarias y, a la postre, opuestas.

- Apolo: Forma, equilibrio, armonía, vinculado con el sueño, del que emana y cobra realidad la apariencia que nos rodea en la vigilia. En él radica, en último análisis, el principio de individuación, verdadero origen del mal humano.

- Dionisos: Cara, fondo tumultuoso y desmesurado de la vida, vinculado con la embriaguez, donde se albergan "todas las cosas terribles, malvadas, enigmáticas, aniquiladoras, funestas..."⁸. Es el constitutivo de lo Uno primordial y, finalmente, habrá de subsistir cobrando primacía absoluta en la filosofía de Nietzsche.

¿Por qué nos habla Nietzsche del fenómeno estético como justificación de la existencia y del mundo? Porque, si bien es desconocido el carácter mismo de una y otro, el arte, en particular

⁸ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. (p. 30)

el trágico, es el único que, objetivo, contemplativo, desinteresado puede, mediante la intuición directa y la representación, penetrar en esa totalidad, terrible, enigmática, esencial de lo existente, no explicándola ni racionalizándola, sino recreándola. El arte, lo veremos más adelante, es el gran afirmador de las múltiples posibilidades en que se despliega el ser del hombre.

La dualidad Apolo - Dionisos anteriormente expuesta no habrá de resolverse en una sintética y serena unificación. Está recorrida por el dolor y, dentro de él, por un placer sublimado, por una esencia que no deja de mostrarse contradictoria, por una tragedia "que apunta hacia la vida eterna", una sabiduría trágica y una totalidad que abarca la crueldad propia e inmanente de las cosas.

"La tragedia se asienta en medio de un desbordamiento de vida, sufrimiento y placer, y escucha un canto lejano y melancólico - éste habla de las Madres del ser, cuyos nombres son: Ilusión, Voluntad, Dolor... Ahora osad ser hombres trágicos: pues seréis redimidos" ⁹.

Nos trasladamos a Goethe, en su segundo **Fausto**:

"Una trípode ardiente te dará a conocer al fin que has llegado al fondo, a lo más profundo de todo. A su resplandor verás las Madres... Formación, transformación, eterno juego del pensamiento eterno" ¹⁰.

Queda así delineado el carácter trágico en el que emerge y se configura la filosofía de Nietzsche. Es necesario, sin embargo, intentar ahondar más en este aspecto. Acoge el sufrimiento como una manifestación de la sobreplenitud de la vida. En el prólogo de **La Gaya Ciencia**:

"El dolor grande, ese lento y largo dolor que se toma tiempo y nos consume cual si con leña verde nos quemaran, ese dolor es quien nos obliga a los filósofos a descender a las profundidades más hondas de nuestro ser... Dudo

⁹ Ibid. (p. 164)

¹⁰ Goethe, **Fausto** (p. 268)

mucho que un dolor así nos haga mejores, pero sé que nos vuelve más profundos" ¹¹.

Nietzsche asume esta naturaleza trágica del mundo y de su humanidad con un rotundo "sí" a todo cuanto existe, tanto al placer como al dolor: "todas las cosas están encadenadas", y lo efectúa con esa autenticidad, con esa integridad intelectual que consideraba era la máxima virtud posible en un hombre y que, como bien afirma Kaufmann, lo fue en el caso suyo, al punto de que su propia vida, austera y terrible, habrán de constituir el más elevado testimonio de aquella.

Ha elevado el sufrimiento a un rango "sagrado". Cuando se manifiesta de esta manera genuina el carácter afirmativo de la filosofía nietzscheana -que, obviamente, no excluye un cúmulo de negaciones en otros ámbitos-, se percibe en ella un trasunto de heroísmo que anidó oculto en lo más recóndito de su naturaleza y que, muy a su pesar, y desde luego con rasgos, caracteres y circunstancias totalmente diferentes, lo emparenta con ese otro héroe del pensamiento contra quien tanto se pronunció: Sócrates.

En el núcleo de este pensar, incluso sería más propio decir, de este sentir -dignificando el sentimiento para ubicarlo dentro de su verdadero y dilatado contexto- se encuentra el hombre. Mucho se ha acusado a Nietzsche de experimentar un gran desprecio hacia un sector mayoritario de la humanidad: "el rebaño", "los débiles", etc. Sin embargo, más allá de innumerables expresiones de repulsa y menosprecio hacia un gran número de actitudes humanas muy generalizadas, Nietzsche ama apasionadamente al hombre, así como a la humanidad en su conjunto, de la que se proclama orgulloso. Sólo que propone su constante superación.

Exalta sus instintos, sus pasiones, con tal de que se las enseñoree con una voluntad que habrá de ser mayor entre mayor libertad se les otorgue. Nos habla de un *quantum* de razón en este enseñoreamiento y, concretamente, afirma:

¹¹ Nietzsche, F. *La Gaya Ciencia* (Prólogo, III, p. 18)

"La grandeza de carácter no consiste en no poseer grandes pasiones; por el contrario, se poseen en grado terrible: consiste en tomarlas de la brida" ¹².

No podríamos cerrar este inciso sin destacar algo que nos ha parecido no suele ponerse de relieve en la bibliografía nietzscheana recorrida. Al volverse Nietzsche contra todos los valores consagrados por la civilización occidental por más de dos milenios, suele pasar desapercibido su amor reverente a lo más profundo de esa tradición milenaria: a las grandes creaciones humanas en cuanto creaciones; a los acontecimientos más connotados y ¡silenciosos! de la historia; a los sepulcros de los dioses de la humanidad: "... vosotros, muertos queridísimos... En verdad, demasiado aprisa habéis muerto para mí, vosotros fugitivos" ¹³. Y ya en cuanto a sí mismo, escuchemos a Nehamas referirse al final del prólogo de **Ecce homo** y, consecuentemente, al final de su vida lúcida:

"Y ahora, a pesar de la miseria, la pobreza, la enfermedad, el ridículo y la falta de reconocimiento que lo ha acompañado en su recorrido, puede interrogar: '¿Cómo podría dejar de estar reconocido a mi vida entera?' " ¹⁴.

Estos rasgos iniciales servirán, por ahora, para mostrar cuál es el trasfondo dramático sobre el que se constituye la filosofía de Nietzsche y, más adelante, representarán un punto de partida para las fases posteriores de la presente investigación.

4. F. Dostoiewsky y el contenido filosófico de su literatura dramática.

"Hay fuerza centrípeta en nuestro planeta... Hay muchas ganas de vivir y yo vivo aún contra toda lógica. Yo no creo en el orden universal, sea; pero amo los tiernos retoños de la primavera y el cielo azul; amo a cierta gente sin saber por qué. Amo el heroísmo, en el que quizá he dejado de creer hace mucho tiempo, pero al que venero... Quiero viajar por Europa. Sé que no encontraré allí más que un cementerio, pero ¡cuán querido!..." ¹⁵.

¹² Nietzsche, F. *La Voluntad de dominio*. (927)

¹³ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. (ps. 165 / 166)

¹⁴ Nehamas, A. *Nietzsche. Life as literature*. (p. 232)

¹⁵ Dostoiewsky, F. *Los Hermanos Karamazov*. (I, p. 133)

Son varios los rasgos que se delinean desde que se entra en contacto con las grandes creaciones novelísticas dostoiewskianas. En primer término, se manifiesta un intenso amor a la vida, a una vida desbordante, en que la racionalidad queda con frecuencia subordinada al juego y choque de fuerzas y designios, a menudo enigmáticos e indescifrables, en donde las pasiones suelen ocupar una posición preeminente. Estas pasiones no son meramente circunstanciales: responden a profundas y encontradas aspiraciones, que no sólo suelen verse frustradas en el curso de sus desarrollos, sino que algo en ellas determina que al configurarse en los personajes que las encarnan, anticipe una frustración esencial: de ahí su hondo contenido dramático. "Amar la vida más que el sentido de la vida" ¹⁶.

En efecto, nadie que desde la hondura del espíritu, como es el caso del personaje de Dostoiewsky, Aliocha Karamazov, a cuya "mística vital" alude esta cita, experimente y contemple la vida en su conjunto, con todas sus zozobras, angustias, alegrías y momentos extáticos, puede dejar de sentir hacia ella un amor profundo, más allá de toda consideración sobre su significado y justificación. Es una cuestión de *intensidad* más que de sentido.

Finalmente, será este amor el que concluya otorgándose, como acabará afirmando Aliocha. Un segundo rasgo, subrayado por destacados exégetas dostoiewskianos, es la circunstancia de que los más prominentes héroes que recorren sus obras se encuentran abrumados por el peso de alguna idea capital, relacionada con problemas decisivos de la existencia humana: el mal; la existencia o inexistencia de Dios; la resurrección, o frustración derivada de una no resurrección, de Cristo; la superación de la especie hombre; la libertad, el sentido o sinsentido del universo, etc. Algunas de estas ideas y cuestionamientos son justamente los constitutivos de este trabajo. "Hombre idea": creación dostoiewskiana.

Uno de estos personajes, Stawroguin, de **Demonios**, el más enigmático y, para nosotros, el más sobrecogedor de cuantos desfilan por la obra del escritor, alberga en sí tres ideas centrales, contradictorias, e "inocula" cada una de ellas en sendos personajes, discípulos intelectuales

¹⁶ Ibidem.

suyos, todos ellos figuras eminentes de la obra, induciéndolos a observar cursos vitales divergentes, presididos por sus respectivas y avasalladoras ideas.

Pero las criaturas dostoiowskianas no son, por lo general, transparentes o de estructura íntima indivisa, como no lo es, en el fondo, el ser humano. Más aun, cierto número de ellas albergan una personalidad con caracteres antitéticos, desdoblada. Se insinúan pugnas y contradicciones irreconciliables en el fondo del ser, no articuladas en la conciencia. Dostoiowsky se anticipa a Freud -desde luego no en forma científica ni sistemática- en la exploración del inconsciente. También aquí coexisten, en otro plano, sueño y vigilia o sueño y embriaguez: Apolo y Dionisos, nietzscheanamente concebidos, y un debate sórdido ocurrido en el subsuelo del alma humana. Luz y sombra, y más sombra que luz, en sus personajes capitales.

"Tengo el corazón lleno de palabras extrañas, pero no sé decirlas. Me parece que me he dividido en dos. Sí, me parece que me he dividido en dos mentalmente, y me da un miedo horrible. Y es como si esa segunda personalidad estuviera al lado de la primera; una es sensible e inteligente, pero la otra quiere irremisiblemente hacer algo que no tiene sentido..."¹⁷.

El sufrimiento y su aceptación incondicional es una tercera nota que se manifiesta en las grandes obras de Dostoiowsky. No un sufrimiento emanado del curso de los acontecimientos, de su trama, sino insito en el carácter de sus personajes principales o de un destino que se percibe cernerse sobre ellos, conformador de ese trasfondo trágico característico de sus mejores novelas. Sólo que el sufrimiento, en sus estratos más profundos, genera alegría, éxtasis y, con ellos una armonía que, en algunos pasajes alcanza niveles quizá pocas veces logrados en el arte. En el fondo de todo este conjunto, los grandes problemas filosóficos ya apuntados se debaten insolutos. Aquí es donde se produce esa sensación de abismo, tan peculiarmente dostoiowskiana.

El "sentido de la tierra", ese vínculo profundo con la "gran madre", la que genera alegrías y zozobras, es inmanente a la creación dostoiowskiana. En momentos de clímax, sus héroes se prosternan en ella; a su contacto regeneran sus energías vitales y prosiguen su derrotero.

¹⁷ Dostoiowsky, F. *Un Adolescente*. (Tercera parte, p. 289)

"Riega la tierra con lágrimas de alegría y ama esas lágrimas" ¹⁸. Un nexo que parece remontarse al origen de la especie.

Mijail M. Bajtin, eminente crítico ruso contemporáneo, visualiza el conjunto de la obra de Dostoiewsky y atribuye a su novela un carácter polifónico. Voluntades, destinos, senderos y, finalmente, voces, se entrecruzan, proyectándose en diversos horizontes y formando una unidad "suprema", sonora. Y es que la parte sustantiva de la obra de Dostoiewsky es el diálogo; sólo que estos diálogos no solamente se suceden con frecuencia unos a otros, sino que constantemente se multiplican en ellos los interlocutores. Diálogos en que cobran vida las ideas configuradas en su obra. Ésa es la polifonía dostoiewskiana. Bajtin llega a referirse a un diálogo universal.

"Es por esto que este diálogo, a la vez ruso y universal, que suena en las obras de Dostoiewsky, entre las ideas ya vivas y por nacer, inconclusas y preñadas de nuevas posibilidades, ahora logra involucrar, en su juego sublime y trágico las mentes y las voces de sus lectores" ¹⁹.

Nuevamente André Gide señala, con profunda penetración, tres capas superpuestas en los personajes de Dostoiewsky: una primera, fundamentalmente intelectual, que no necesariamente racional, y aún irracional, donde se fraguan los grandes conflictos; en ella, los sentimientos no han hecho aún su aparición. La segunda capa es ya la región de las pasiones, donde las ideas cobran vida e impulsan a los personajes a una existencia tumultuosa e invariablemente trágica. La tercera, sólo perceptible en algunas de las figuras culminantes de su creación, es la más leve, tenue y recóndita de todas. Para subrayar esta tercera fase Gide invoca a Schopenhauer:

"Región, la más profunda, en que se juntan todos los sentimientos de solidaridad humana, en la que se desvanecen los límites del ser, en la que se pierde el sentimiento del individuo y del tiempo" ²⁰.

¹⁸ Dostoiewsky, F. **Los Hermanos Karamazov**. (I, p. 184)

¹⁹ Bajtin, M. **Problemas de la poética de Dostoievsky**. (p. 131)

²⁰ Gide, A. **Dostoiewsky** (Ibid, p. 130)

Quedan delineados, así, los grandes rasgos, los caracteres que asume la obra de Dostoiewsky, en cuya delineación observamos una pauta similar a la del apartado anterior, en relación con Nietzsche. Procede señalar, a continuación, en dónde se establece una íntima y profunda primera analogía entre el pensamiento y el sentir de ambos escritores, dado que sustentándose en esta primera analogía habrá de ir configurándose la materia de esta investigación.

5. Reflexiones sobre el carácter constitutivo de un primer plano de vinculación en el pensamiento de ambos escritores.

Como ya apuntamos desde el párrafo .1, nos encontramos ubicados, a lo largo de esta Introducción, en un primer plano de la vinculación que establecemos entre la filosofía nietzscheana -trágica- y el pensamiento filosófico -de carácter igualmente dramático- correspondiente a la parte más significativa de la literatura dostoiewskiana.

Es procedente destacar desde ahora por qué esta homologación de ninguna manera implica una correspondencia estrecha o una identificación plena de planteamientos, estructuras, desarrollos o propuestas específicas. Tal suposición resultaría absurda, particularmente si se formula en relación con la obra de dos pensadores de la talla, hondura y originalidad de los que son materia del presente trabajo. Pero no por ello las convergencias a que el mismo se refiere, lo hemos afirmado, pueden en forma alguna considerarse coincidencias casuales, meramente accidentales. Los vínculos en cuestión son considerablemente más profundos de los que, hasta donde sabemos, han llegado a mencionarse por algunos autores connotados en sus estudios sobre la creación de uno y otro escritores.

En ese mismo párrafo señalábamos que el núcleo, la savia que corre a lo largo del filosofar nietzscheano y de la novela dostoiewskiana es la *vida* en su manifestación primigenia, en su carácter pleno, sin sujeción a racionalidad, moralidad o limitación convencional alguna, "inmoral por toda la eternidad". Sólo así, en una visualización totalizadora, la peculiar a estos dos pensadores, la vida puede configurarse como arte, y adquirir una resonancia lírica.

¿De dónde proviene este rasgo determinante? En nuestro sentir, emana de la penetración -no hablemos de solución- tanto en Nietzsche como en Dostoiewsky, en los enigmas latentes en la hondura de la existencia humana, los cuales se proyectan sobre el fondo de un horizonte oscilante, inaccesible. De no ser así, de prevalecer la claridad y la inmediatez, de manifestarse un conjunto nítido y definido, el arte verdadero no tendría cabida, o su dimensión sería limitada. El arte de gran aliento: la recreación del sentimiento hecho contemplación, sólo se genera en la profundidad. En ella, respecto de la vida, la verdad no se encuentra; "se crea". ¿Será ésta la "ultrafilosofía" de que nos habla Remo Bodei, citando a Leopardi?

"La 'ultrafilosofía' no es sino la prosecución de la filosofía con otros medios, o sea, con los de la poesía" ²¹.

En esta convergencia esencial que se da entre nuestros dos autores, a la que hemos llamado primer plano: *la vida*, y la vida bajo la óptica del arte ¿qué aspectos más específicos de interconexión podemos identificar? Una parte significativa de ellos se desprende del desarrollo de los dos apartados previos, referentes a Nietzsche, el primero (.3), y a Dostoiewsky, el segundo (.4).

El carácter irracional de la existencia es fundamental en los planteamientos de ambos. En las **Memorias del subsuelo**, primera, cronológicamente, de las grandes creaciones dostoiewskianas, el protagonista afirma:

"Yo quiero vivir de un modo completamente natural para satisfacer mi capacidad de vivir y no mi facultad de raciocinio, la cual representa aproximadamente la vigésima parte de mi capacidad de vivir" ²².

Escuchemos ahora a Nietzsche:

²¹ Remo Bodei: "El mal y el sufrimiento en Leopardi". Duque, F. **El mal. Irradiación y fascinación**. (p. 125)

²² Dostoiewsky, F. **Memorias del subsuelo**. (Tomo II, p. 110)

"Es preciso, en efecto, que busquemos la vida perfecta allí donde hay menos conciencia (es decir, allí donde la vida se preocupa menos de su lógica, de sus razones, de sus medios y de sus intenciones, de su utilidad)" ²³.

¿Cómo sería posible, en efecto, aprehender la vida, en su carácter más profundo, a la luz exclusiva de la racionalidad? Mejor aún ¿cómo podríamos encontrar racionalidad en el curso tumultuoso de la existencia, en su fondo caótico?

La vida, aprehendida en su carácter más profundo desde la perspectiva del hombre, es día y noche en el espíritu; posee esa naturaleza trágica sobre la que ya hemos abundado; es abismal, y su sentido -si alguno tiene- es de orden cósmico. Este carácter trágico se refleja en lo que Dostoiewsky llama "la contradicción insondable de la naturaleza humana" y Nietzsche la "contradicción primordial oculta en las cosas". Terribilidad y sublimidad. Fink, refiriéndose a Nietzsche, habla de la "inagotabilidad del fondo dionisiaco del mundo".

Con frecuencia, en el caso específico de Dostoiewsky, al leer algunas de sus obras capitales, creemos percibir, visualizándolos en perspectiva, cómo sus personajes parecen deambular, erráticos, deslizarse y perderse siguiendo el curso de un destino en el que están inmersos y al que muy raras veces tendrán el valor y poder de sobreponerse y, muy parcialmente, en un acto supremo de voluntad, desviar su curso.

Pero ¿será manifiesto en Nietzsche y en Dostoiewsky un propósito semejante?

"Extática afirmación del carácter complejo de la vida, como de un carácter igual en todos los cambios, igualmente poderoso y feliz; la gran comunidad panteísta del gozar y del sufrir, que aprueba y santifica hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida; la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno; el sentimiento de la única necesidad de crear y destruir" ²⁴.

"El ser del hombre es la existencia" ha establecido Heidegger, implicando con ello cómo al "ser ahí", en el ex-sistir, en su ser le va su ser, dado que el ser mismo tiene, como rasgo constitutivo

²³ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (438)

²⁴ *Ibid.* (1049)

fundamental, a la propia existencia; en ésta, ese ente, el *Dasein*, el ser humano que somos en cada caso nosotros mismos, se abre al ser. En estricta sintonía, el hombre, desde la perspectiva de Nietzsche y de Dostoiewsky, se encuentra en el centro de la problemática que analizamos, conjuntamente con la tierra en la que se desenvuelve, cuyos múltiples senderos no han sido aún siquiera explorados. En el hombre, ahora desde el plano existencial de su actuar cotidiano, cuerpo y alma no se hallan artificiosamente escindidos, sino que constituyen una unidad, y si por cuerpo ha de entenderse, dentro del enfoque tradicional, el ámbito en el que se generan y desarrollan instintos, deseos, pasiones, es más cuerpo que alma; conservan una relación, un nexo íntimo con la especie animal de la que procede. El espíritu no sería, en último análisis, en términos nietzscheanos, sino una manifestación, "una mano de la voluntad que el cuerpo se creó para sí".

Reconocer este vínculo no le resta dignidad alguna, en tanto sea capaz de enseñorear su naturaleza y conservar en lo íntimo de ella un firme propósito de superación continua, una "voluntad de futuro" y de enfrentar la vida en su carácter complejo y de terribilidad que ha sido expuesto, con su inmenso contenido de sufrimiento que, al alternar con el placer y la alegría, le imprimen un hondo carácter de plenitud. La configuración de un hombre con estos caracteres no es común; pero es definitivamente a lo que aspiran -sobre esto habremos de ahondar- uno y otro.

"¡No, la vida está en su plenitud, la vida desborda hasta debajo de la tierra!"²⁵.

En medio de la desazón que le produce ver "el empequeñecimiento y la nivelación" del hombre europeo de su tiempo, Nietzsche no pierde la esperanza y aventura:

"¡concededme una mirada, otorgadme que pueda echar una única mirada tan sólo a algo perfecto, a algo totalmente logrado, feliz, poderoso, victorioso, en lo que todavía haya algo que temer! ¡Una mirada a un hombre que justifique a *el* hombre, una mirada a un caso afortunado que complemente y redima al hombre, por razón del cual me sea lícito conservar *la fe en el hombre!*..."²⁶.

²⁵ Dostoiewsky, F. *Los Hermanos Karamazov*. (Undécimo, p. 105)

²⁶ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. (p. 50)

Vida, universo, hombre. Estas son las tres entidades que subyacen en la base de las grandes construcciones de la filosofía de Nietzsche así como de la creación dramática de Dostoiewsky. No constituyen en sí mismas, sistemáticamente, la materia de sus desarrollos específicos, pero éstos resultarían imposibles sin aquel fundamento. No cabe efectuar, aquí, análisis de convergencias y divergencias en cuanto a planteamientos, estructuras y propuestas de uno y otro pensadores, como lo haremos en lo tocante a la temática central, y a la conexa, del presente trabajo. Más significativo pudo resultar haber intentado mostrar cómo perciben ellos estas nociones capitales y cómo bajo el prisma de esta intensa percepción se establece un primer vínculo, sustantivo, en el pensamiento de los dos eminentes escritores.

Capítulo 1

Aporía en el origen. El mal y el sentido - sinsentido de la vida.

I. F. Nietzsche. El mal. Óptica de la moral y óptica de la vida.

“Malo: así llama él a todo lo que dobla las rodillas y es servil y tacaño, a los ojos que parpadean sin libertad, a los corazones oprimidos, y a aquella falsa especie indulgente que besa con anchos labios cobardes”¹.

Toda la problemática del *mal*, en su carácter primigenio, es la consecuencia del fenómeno de la individuación en que se fragmenta lo Uno primordial. Un eterno transmutarse y perecer. Apolo y Dioniso: sueño y claridad, en el primero; embriaguez de una vida que se desenvuelve sin estructura ni fin en la naturaleza, en el segundo. Uno y otro complementarios, constitutivos de ese Uno primordial: Apolo, detentador del principio de individuación; Dioniso, de la doble naturaleza terrenal: cruel y salvaje, dulce y clemente. Tal es el planteamiento nietzscheano en **El nacimiento de la tragedia**, planteamiento que, si bien sufrirá ciertas modificaciones en la obra subsecuente, no alterará la apreciación respecto al origen del problema materia de este apartado.

Nietzsche lo asume con plenitud al enfocarlo con la óptica de la vida y rechaza con violencia y desprecio el encubrimiento del fondo del problema con el manto de la moral, que se manifiesta en normas, principios y actitudes que no sólo han impedido y retardado el surgimiento de una condición más elevada de hombre, sino que ha acudido a las mismas prácticas que condena para prevalecer a lo largo de la historia del mundo occidental.

El mal inherente a la propia vida en su desenvolvimiento secular, no importa cuán injusto pueda resultar, es acogido sin reserva alguna por Nietzsche, conjuntamente con su secuela

¹ Nietzsche, F. **Así habló Zaratustra**. (p. 266)

de sufrimiento, parte inseparable y “santificadora” de la existencia, como le llama. El sufrimiento, alternando con el placer, constituye una síntesis, cuya plena aprehensión engrandece al espíritu y lo remonta a los dominios del arte.

“Tenías que aprender a percibir lo que hay de injusticia *necesaria* en todo Pro y Contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por la perspectiva y su injusticia”².

La vida no sólo es plena; se encuentra en permanente devenir; es inocente; consecuentemente, la humanidad en su conjunto se desenvuelve sin responder a finalidad alguna. Así, el mundo no es ni bueno ni malo, no tiene por qué serlo, ni es el mejor ni el peor de los mundos posibles. Por añadidura nosotros, en cuanto a nuestro carácter humano originario, anterior a toda formulación moral, somos “seres ilógicos y por ende, injustos” y “ésta es una de las más grandes e insolubles desarmonías de la existencia”³.

¿Será ésta una perspectiva pesimista, de abandono frente a una corriente vital superior a nuestras fuerzas? Nada más ajeno a la filosofía de Nietzsche que esta consideración. Reconocer el carácter de la existencia en su vertebración íntima y en su magnificencia no significa renunciar a la aspiración honda de que el hombre se desenvuelva plenamente a la altura de ella, que la asuma y la ame.

Toda moral que se pretenda postular como la única válida es antagónica a la vida y concluirá inevitablemente condenando a ésta. ¿Por qué considerar al bien y al mal, bajo esta óptica, como antitéticos, siendo que se muestran claramente complementarios? Más aún, si hemos de extremar nuestra percepción, habremos de descubrir, en términos nietzscheanos, que “vida, naturaleza e historia son inmorales”.

La posición final de Nietzsche, desde la óptica vital, queda vigorosamente resumida:

² Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. (p. 39)

³ *Ibid.* (p. 64)

“Para todos los que han conservado su vigor y permanecido cerca de la Naturaleza, el amor y el odio, la gratitud y la venganza, la bondad y la cólera, la acción afirmativa y la acción negativa, son inseparables. Se es bueno a condición de que se sepa también ser malo; se es malo porque, de otro modo, no se podría ser bueno... el bien y el mal están condicionados el uno por el otro”⁴.

No obstante, alcanzar semejante estadio de aprehensión del problema del mal, en su expresión humana de sufrimiento, le ha representado a nuestro filósofo algo que, seguramente, no le resultó fácil: tener que asumir el *sinsentido* del mismo. Escuchémoslo en **La Genealogía de la moral**:

“Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo”⁵. Y más adelante, hacia el final de la misma obra, señala que el ideal ascético se configuró en torno a la concientización del “*vacío* inmenso que rodeaba al hombre”, el cual, lejos de afirmarse a sí mismo, “*sufría* del problema de su sentido”. “Su problema *no* era el sufrimiento mismo, sino el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: ‘¿para qué sufrir?’ El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento”⁶.

Examinemos ahora la posición de Nietzsche frente al mal moral, tal como se da en la experiencia, en el actuar propio y consuetudinario del hombre. Cabe hacer aquí una distinción fundamental, que muestra dos planos. En el primero, hay una condena particularizada a ciertas actitudes humanas que él rechaza y desprecia (escasas, si bien significativas, si se las compara con una “tabla” teórica de acciones negativas). En el segundo, se configura un pronunciamiento radical contra la moral -morales- tradicional (es).

En el primer plano Nietzsche, una vez más, repudia toda actitud humana que sea antagónica al carácter exuberante de la vida. El epígrafe de este inciso lo señala

⁴ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (351)

⁵ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. (p. 78)

⁶ *Ibid.* (p. 185)

expresamente: mezquindad, inautenticidad, cobardía, abyección. Reprueba, también, la debilidad, la falta de control del hombre frente al desenfreno de sus pasiones. Sólo que es importante subrayar que este rechazo no proviene de principio moral alguno, ni menos de un código moral, sino de la miseria envuelta en estos actos, opuesta literalmente a su concepción de la existencia.

La pobreza de espíritu del hombre moderno, que se atemoriza ante las consecuencias de su propia cultura y carece de verdadera fuerza en su carácter crítico, es fustigada, justamente por su mezquindad inherente, que “no se atreve ya a confiarse a la terrible corriente helada de la existencia”.

¿Cómo se produce ahora, dentro del segundo plano, el ataque frontal de Nietzsche contra la moral tradicional, la que ha prevalecido en Occidente a partir de Sócrates y Platón, que adquiere su máxima dimensión con el Cristianismo y que, remontando la Ilustración, pervive hasta nuestros días?

Cuando Sócrates, primero, hace equivaler la bondad a lo bello y a lo verdadero y Platón nos habla, más adelante, del espíritu puro y del bien en sí, no sólo se establece un dogma “funesto”, sino que se trastoca todo el espíritu trágico y plenamente vital de la Grecia presocrática, iniciándose el más prolongado período de decadencia de que se tenga memoria -Nietzsche encuentra un breve resurgir en el Renacimiento-.

Los instintos, esa manifestación pujante de la vida, han sido artificialmente reprimidos a través de todo un conjunto de ideales morales y religiosos. Sólo que estos mismos ideales, para prevalecer, condujeron a prácticas, sojuzgamientos y venganzas notoriamente más inmorales que la propia inmoralidad que se reprimía: violencia, mentira, calumnia, injusticia.

Nietzsche percibe en todo este proceso una inversión de los valores; un predominio de los instintos decadentes de los débiles, que constituyen mayoría y poseen astucia, sobre los de

progreso espiritual de una minoría selecta: los fuertes -sin que con esto se haga alusión a grupo social alguno, de la naturaleza que fuere, sino sólo a individuos-; un desconocimiento de la *jerarquía* que es connatural a la especie, una fatiga espiritual y, en última instancia, una reducción del concepto hombre. La perspectiva de otro mundo, cuyo logro está condicionado a una serie de “no” a la vida vigorosa, habrá contribuido considerablemente a esta decadencia.

Finalmente, la moral ha resultado ser inmoral, “una forma de la inmoralidad”. No se ha rescatado la vida en su ambivalencia afirmativa y negativa, en donde el sí y el no forman una urdimbre indisoluble.

A lo largo de este desenvolvimiento se ha generalizado un acontecimiento que conmueve a la humanidad y, desde luego, más allá de lo que suele admitirse, al propio Nietzsche, no obstante que éste ya lo “hereda”. Un sector considerable de pensadores y filósofos han abandonado la idea de Dios. Nietzsche nos habla de “la muerte de Dios” -el fenómeno se configura a raíz de la Ilustración-.

El pasaje en que se expone este acaecimiento, en **La Gaya Ciencia**, es uno de los más estremecedores e insondables de la filosofía trágica nietzscheana. El loco que con una linterna encendida corre consternado por la plaza pública gritando “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” y, reconociendo finalmente que todos, los de las risas -para Nietzsche estúpidas- del corro, y él mismo, anonadado, lo han muerto, plantea la inmensa desolación producida por el acto que acaba de consumarse. La humanidad entera -tal es el giro metafórico en que proyecta a la “ilustrada”- alimentada y acogida en su estructura interior por él, abrevando en él durante milenios, queda súbitamente expuesta a la intemperie de un frío glacial e inhóspito: “¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender la tierra de la cadena de su sol?... ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en

todas direcciones?... ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento?... ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada?...”⁷

Prescindir de Dios, abandonarlo irremisiblemente por convicción propia, va, para nuestro filósofo, mucho más allá de la mera racionalidad. Involucra al núcleo mismo del ser. Así lo experimenta y transmite Nietzsche en este raptó angustioso que nos evoca a otro, igualmente desolado de Dostoiewsky -el de la “orfandad humana”, que abordaremos en el capítulo 4 de esta investigación-.

¿Qué o quién habrá de reemplazar en adelante esta idea suprema? Si bien este evento, visualizado desde otro ángulo, racional, pudiera considerarse como la vía de una “solución” a la decadencia que ha traído aparejado el rigor de la ley moral entrañada por la magna idea a que se ha renunciado, la realidad muestra un resultado desalentador. La solución no se ha dado. ¿Se habrá producido prematuramente el abrumador acontecimiento? Nietzsche así lo sugiere: “Vine demasiado pronto, mi tiempo no es aún llegado... Ese acto está todavía más lejos de los hombres que la estrella más lejana...”⁸ ¿Cuál sería el “momento” en que ese acto, con todas sus implicaciones, habrá de llegar *plenamente* a la especie humana? ¿Cuándo se encontrará ésta en condiciones de recibirlo y absorberlo en su desolada configuración? ¿Cuando sus valores se hayan transmutado? ¿Cuando advenga el superhombre? Nietzsche no tiene respuesta a estas alturas de su obra. Y no habrá de dárnosla específicamente, tampoco, más adelante. No obstante, no abandonará la idea; la perseguirá, y reaparecerá una y otra vez, asumiendo nuevas configuraciones, en varias de sus obras subsecuentes. Mencionaremos a este respecto dos visualizaciones diferentes, provenientes de tratadistas del más alto rango:

Eugen Fink: “surge el peligro de un tremendo empobrecimiento del ser humano, de una horrible trivialización en un ateísmo superficial y en el desenfreno moral: la tendencia idealista se atrofia, la vida se torna ‘ilustrada’, racionalista y banal”⁹.

⁷ Nietzsche, F. *La Gaya Ciencia*. (p. 159)

⁸ *Ibid.* (p. 160)

⁹ Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. (p. 79)

Eusebi Colomer: "Si, pues, 'Dios ha muerto', si el mundo metafísico se ha desmoronado, se ha hundido también con él todo lo que recibía de él su fundamentación, es decir, todo el sistema de valores e ideales de la cultura occidental, incluso en su reciente versión laica o humanista"¹⁰.

Aquí se muestra una primera aproximación al tema central de este trabajo: el ateísmo de Nietzsche, como certeramente lo ha percibido Colomer, no equivale al ateísmo racionalista y desprovisto de angustia del de un Voltaire, Feuerbach, Marx o al del propio Schopenhauer -quizá este último caso merecería ser considerado por separado-. El de Nietzsche es intensamente trágico, lo ha dejado aterido y, en último análisis, habrá de sufrir una metamorfosis profunda.

Pero, entre tanto, el problema del mal, como fruto de la supervivencia de la moral tradicional, ha originado la alienación del espíritu del hombre moderno, ha devenido nihilismo y convirtiéndose en lo que el propio Nietzsche llama "la moral de las cadenas".

2. F. Nietzsche. El nihilismo. Su ambivalencia como forma extrema de un profundo mal generalizado y como fuente potencial de un íntimo movimiento ascendente.

"...¡quédate con nosotros, oh Zaratustra! ¡Aquí hay mucha miseria oculta que quiere hablar, mucho atardecer, mucha nube, mucho aire enrarecido!"¹¹.

¿Existirá para Nietzsche, bajo su óptica específica, un mal mayor que el que se ha delineado en el apartado precedente, tanto desde el plano de la vida como desde el de la moral? Al penetrar profundamente la mirada nietzscheana en el recorrido observado por la humanidad durante los últimos 2 300 años, descubre un daño tan considerable cuanto no fácilmente perceptible, que afecta la estructura íntima de sus creencias y de sus aspiraciones, un daño que podría calificarse como el mayor de los males posible. No obstante, del seno del mismo, a diferencia quizá de lo que ocurre con cualquier otro tipo

¹⁰ Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. (III, p. 273)

¹¹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. (p. 405)

de mal, es posible extraer los elementos necesarios para que se trace un nuevo y revigorizado rumbo ascendente, genuina, no ilusoriamente promisorio. Nos estamos refiriendo al *nihilismo*.

Ya desde **Humano, demasiado Humano**, una de sus obras tempranas, Nietzsche lanza un ataque a fondo -reflejo de un hondo descubrimiento previo- no sólo contra la moral tradicional, sino contra toda la tradición ética, metafísica, religiosa y, asimismo, contra el conjunto de valores que ésta ha creado, contra sus "ídolos".

Tales valores han sido concebidos e instituidos bajo la guía de la razón humana, es decir, han sido creados por el hombre mismo, y no han provenido de una fuerza externa que escape a su conocimiento o a su intuición. En la medida en que son básicamente atribuibles a la razón, cuya preeminencia se instituye desde el socratismo - platonismo, estos valores, en la perspectiva nietzscheana, adolecen de dos fallas consustanciales: la razón no es, en primer término, constitutiva de la cualidad más honda y significativa de la naturaleza humana y en cambio ha sido, en segundo, sistemáticamente negadora de la vida.

Por otra parte, el abandono de la idea de Dios, ocurrido casi un siglo atrás y, con ella, la de un trasmundo, no sólo ha despojado al hombre de una ilusión suprema que lo había alimentado y protegido de un hondo desamparo, sino que su reemplazo se ha llevado a cabo, en el nivel del pensamiento desde luego, por un conjunto de planteamientos metafísicos y, en otro de menor nivel, por "ideales" inmediatos de aspiración a una vida muelle, enajenada y banal.

Nietzsche se manifiesta contra la metafísica:

"Ahora bien, dado que toda metafísica se ha ocupado principalmente de las sustancias y de la libertad de querer, se la puede designar como la ciencia que

trata de los errores fundamentales del hombre, pero esto como si fueran verdades fundamentales”¹².

Pero, además, los juicios morales cristianos, en su articulación y vertebración esenciales, distan mucho de haber desaparecido con el abandono de la idea de Dios. Reaparecen en el siglo XIX, de acuerdo con Nietzsche, con los sistemas socialistas y positivistas. En otro entorno, ya no con esa estructura de valores, sino con el propósito de “mantener y aumentar los campos de la dominación humana”, surgen el anarquismo y el nacionalismo... el siglo XX, con sus hecatombes aún frescas en nuestra memoria, da testimonio pleno de los extremos a que este tipo de manifestaciones puede conducir.

Es éste justamente el ámbito donde se exterioriza y expande el nihilismo. Si bien los factores anteriormente bosquejados representaron el campo de cultivo en el que se desarrolló este fenómeno, ello no significa que no hubiera estado prefigurado desde mucho tiempo atrás. Nietzsche considera que ya en el seno de los mismos valores constitutivos de la civilización occidental, pero sobre todo a partir de la caída del Imperio Romano, el carácter nihilista subyacía en ellos. Este carácter latente se acrecentó aún más con la propagación de la religión cristiana, que concedía al hombre un valor absoluto, “pese a su carácter contingente en el torrente del devenir y del perecer” y al mundo un carácter de perfección. Otorgar al mal, dentro del contexto de esta religión, un pleno sentido, presupone que el hombre pueda detentar el conocimiento de valores absolutos, convirtiéndose la religión en un “medio de conservación” del hombre mismo.

Se ha llevado a cabo, así, una apreciación engañosa de los valores. Cuando éstos se retiran y pierden su crédito, cuando un fin fijado desde afuera ha dejado de existir y las categorías de “causa”, “finalidad”, “unidad”, “ser”, desaparecen, se abre un vacío, un “en vano”, cuya manifestación inicial es un profundo pesimismo que, además de preconformar el nihilismo, constituye ya en sí una primera manifestación de él. Este pesimismo es producto de la constatación de que el mundo no posee el valor que se le había venido otorgando - aunque, aclara Nietzsche, “pudiera tener mayor valor del que creemos”-.

¹² Nietzsche, F. **Humano, demasiado humano**. (p. 54)

Nietzsche advierte cómo se genera, simultáneamente, una decadencia, que conlleva un agotamiento moral, con sus consecuencias de falta de vigor para “detener y retrasar la reacción”, lo que determina un auténtico empobrecimiento espiritual:

“¿Hasta dónde los juicios de los agotados han penetrado en el mundo de los valores?... He comprendido, a la postre, que todos esos juicios que se han adueñado de la humanidad, de la humanidad domesticada cuando menos, son juicios de agotados”¹³.

Se configura, de esta manera, el nihilismo en su carácter más radical: extremo-pasivo lo llamará Heidegger; reactivo, Deleuze. Se ha producido una absoluta desvalorización de la existencia, una desvalorización -devaluación- de los valores que habían venido conceptuándose como supremos y, simultáneamente, una generalización de la idea de carencia de valor, de “valor de nada en la vida”, como le llama Deleuze¹⁴.

Nietzsche muestra una serie de caracteres negativos del nihilismo, en su conformación reactiva:¹⁵

- Representa el “conocimiento de un largo despilfarro de fuerza”.
- Se descubre un engaño prolongado en muchos ámbitos de las creencias humanas.
- Se advierte que, contra lo esperado, en el devenir nada se realiza.
- Se comprueba que el concepto de totalidad, acariciado por el hombre para “poder dar crédito a su propio valor”, no existe.
- Tampoco existe la unidad que articule la multiplicidad de los acontecimientos.

Pero inscrito todavía dentro del propio nihilismo se prevé un proceso que habrá de conducir a una nueva valoración, que “se perfeccione a sí mismo” y “se libere para llevarla a cabo”. Se trata de un contramovimiento respecto a la devaluación apuntada.

¹³ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (54)

¹⁴ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. (p. 207)

¹⁵ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (12)

Heidegger llama “clásico” a este nihilismo y Nietzsche, “extático”. Combinamos estas denominaciones para llamarlo “nihilismo clásico - extático”.

En la exégesis que Heidegger formula al respecto en su tratado sobre Nietzsche, encuentra que es justamente este sentido clásico el que hace posible la *libertad* para trasmutar todos los valores, la convierte en apremiante y la pone alerta contra cualquier falsa interpretación. Así, este nihilismo “se ha deslindado del nihilismo propiamente dicho” ¹⁶.

Heidegger señala una diferencia fundamental entre el nihilismo pasivo y el activo; en el primero no hay verdad por sí misma, simplemente la verdad no existe; en el segundo, la verdad, en su esencia, es la que permite a las cosas su determinabilidad y definición. Es, asimismo, una configuración y una función de la voluntad de poder. A su vez, la voluntad de poder permite que se sustente en ella la *posibilidad* de la verdad.

No hay que olvidar, por otra parte, que ya el nihilismo activo, prosigue Heidegger, ha reconocido que la voluntad de poder es el rasgo fundamental de todo ente, por lo que el “no” implícito en cualquier forma de nihilismo, en función de esta voluntad de poder universal, pasa de ser un “no” meramente “contemplativo” -un “no” de “juicio”, dice Heidegger- a un “no” de acción: “uno ejecuta”. Se crea, de esta manera, un campo abierto: el *nihilismo clásico*. Éste es, en sí mismo, “el ideal del supremo poder”; “un nihilismo que emerge de la vida y representa la vía ‘que habrá de conducir a un nuevo orden’”. “Introduce nuevas posibilidades, barriendo las anteriores; no reconoce nada fuera de él ni por encima de él; no acepta medida alguna...” ¹⁷.

Una vez más, la filosofía de Nietzsche no es desesperanzada. Íntimamente vinculada con la vida, como se encuentra en todo momento, jamás podrá serlo. La visualización del nihilismo, con todos sus extremos caracteres negativos, con sus manifestaciones más corrosivas, con un proceso de gestación milenario, no lo inhibe. Una vez más, también, su

¹⁶ Heidegger, M. *Nietzsche*. (Volume IV, p. 56)

¹⁷ *Ibid.* (Volume IV, ps. 55 / 56)

profunda fe en el hombre -como quizá muy pocos filósofos la hayan tenido- le hace, no solamente entrever, sino prefigurar su superación, pero nunca a partir de un idealismo hueco y sin sustentación, sino del conocimiento profundo de un afán de superación que es inherente a lo mejor de la especie humana: “Lo que relataré es la historia de los dos próximos siglos”. Desafortunadamente, no lo ha sido del primer siglo que le sucedió, en el que los rasgos nihilistas -nihilismo reactivo- que Nietzsche denunciara, no sólo no han tendido a desaparecer, sino tal vez se han acentuado.

3. F. Nietzsche. Hacia una nueva posición de valores. Transvaloración más allá del bien y del mal.

“...¿a dónde tendremos que acudir *nosotros* con nuestras esperanzas? A *nuevos filósofos*, no queda otra elección; a espíritus suficientemente fuertes y originarios como para empujar a valoraciones contrapuestas y para transvalorar, para inventar ‘valores eternos’; a precursores, a hombres del futuro, que aten en el presente la coacción y el nudo, que coaccionen a la voluntad de milenios a seguir *nuevas vías*”¹⁸.

El nihilismo pasivo o reactivo no es, consecuentemente, un estado terminal. Habrá de ser superado, y lo habrá de ser justamente a partir de sí mismo. Los valores tradicionales que, prácticamente desde un principio, llevaban ya en su seno un germen nihilista, tendrán que abolirse y, bajo nuevos criterios, crearse otros espectros de valores, no específicos, no restrictivos, *más libres*, en que el hombre del futuro habrá de manifestarse plenamente.

Este es el proceso de la *transvaloración*, un proceso que algunos intérpretes de Nietzsche consideran que puede y debe darse “aquí” y “ahora”, y que otros pensamos ha sido entrevisto por Nietzsche como la conformación de una humanidad futura, resultante de un amplio e intenso período de cultivo. Consideramos que este último enfoque se sustenta en la tónica general, así como en las propuestas expresas de las obras capitales de Nietzsche, muy en lo particular en los últimos aforismos de **La Voluntad de Poder**.

¹⁸ Nietzsche, F. **Más allá del bien y del mal**. (p. 135)

Enmarcaremos el desarrollo del tema en función de los siguientes planteamientos:

- ¿Qué condiciones y cualidades previas habrá de tener el hombre para que este proceso se realice?
- ¿En qué consistirá esta transvaloración?
- ¿Cómo se prevé habrá de llevarse a cabo la metamorfosis o evolución que la sustente?
- ¿Habrá una fe, una pasión, un estado de ánimo, singulares que animen este proceso?
- ¿Bajo qué nuevos criterios habrán de reformularse los valores?
- ¿Cuáles serán los rasgos generales que asuman éstos?
- ¿Cuáles son las propuestas nietzscheanas? ¿Qué inquietudes podrían percibirse en el hombre del presente que sustentaran esta expectativa?

Abordaremos cada de uno de estos planteamientos:

Dentro de las condiciones y cualidades previas que ha de poseer el hombre para que este proceso se consume, la de *ser paciente y saber esperar*, controlando sus grandes pasiones no importa cuanto tiempo -años seguramente- esto le represente, es una premisa fundamental. “¿Qué es lo que nos hace nobles?” se pregunta Nietzsche en **La Gaya Ciencia**. Es abrigar una pasión singular que encienda y enriquezca el alma y que sea capaz de desbordarse y prodigarse como consecuencia de su plenitud interior; pero antes ha de acumularse, ha de contenerse. Más tarde se transformará en esa “virtud que hace regalos” que se exalta en el **Zaratustra**.

Sólo que estos caracteres han de darse dentro de un marco de *honestidad*. La honestidad, que va de la mano con la autenticidad, es esencial para nuestro filósofo; implica estar más allá de la alabanza y la censura; una evaluación de nuestras propias capacidades y fuerzas, de nuestras virtudes; un íntimo instinto de limpieza y un rechazo de toda vanidad. ¿Nos estará predicando, finalmente, un moralista? No, en cuanto no se trata de normas o

principios a estatuir, sino de la anticipación de rasgos muy generales que habrán de conformarse libre y espontáneamente, en un ámbito cuyas peculiaridades son todavía imposibles de configurar.

El intenso amor por la soledad, ese degustarla que, calificado de solipsismo y rechazo a la comunidad, se ha criticado a Nietzsche incomprensivamente -ningún hombre con cierta interioridad habrá dejado de experimentarlo- es, desde luego, un condicionamiento especial. Y, conjuntamente con éste, el profundo amor por la verdad y el conocimiento -“cierta forma de ascetismo”-, dureza consigo mismo y, por razón natural, una íntima capacidad de crear valores nuevos, en lo que consistirá su “auténtico derecho señorial”, son rasgos determinantes, específicamente señalados por Nietzsche, que ha de poseer el hombre que se sitúe frente a este escenario de superación.

“Yo escribo para una especie de hombres que no existe aún; para los ‘señores de la tierra...’”¹⁹.

“... los futuros señores de la tierra; una nueva aristocracia, prodigiosa, edificada sobre la más dura legislación de sí mismo, en que a la voluntad de los hombres filosóficos violentos y de los tiranos artistas le sea concedida una voluntad milenaria...”²⁰.

Pasamos al siguiente aspecto:

¿En qué consistirá esta transvaloración? ¿Cómo habrá de darse? El hombre ha de poder crear sus propios valores, comenzar enteramente de nuevo, con la inocencia del niño, como un juego en el que habrá soltura, libertad, total ausencia de coacción alguna. Esto no implica una perspectiva de reducción en cuanto a la magnitud del cometido; al contrario: “en torno a los inventores de valores gira el mundo, gira de manera invisible”.

El que crea valores es el auténtico creador. Se parte de la premisa, en este contexto, de que nada es verdadero y, consecuentemente, “todo está permitido”.

¹⁹ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (957)

²⁰ *Ibid.* (959)

A lo largo de este proceso está implícita una completa superación de la moral; más bien, una autosuperación, así como un reconocimiento del problema de los valores y de su jerarquización. El proceso al que nos enfrentamos es el del desarrollo integral del hombre; de ahí su importancia. Nietzsche prevé que en esta secuela de “invertir los valores” -en ello habrá de traducirse, en ciertos aspectos esenciales, la transvaloración- prevalecerá la tensión de nuevas necesidades; ésta conducirá a la superación de los antiguos valores, aún sin tenerse conciencia de que esto ocurra.

¿Cómo se llevará a cabo esta metamorfosis o evolución? Se trata del tránsito hacia una humanidad superior, en que la moral sufre una metamorfosis: se parte del “tú debes” y, gradualmente, a través de lo que inicialmente será una moral de la inclinación, del gusto, se alcanzará otra, estrechamente vinculada con la inteligencia. Correlativamente, en cuanto a los valores mismos, Nietzsche señala que el primer estadio sería el de la valentía -él le llama “bravura”- para “ascender” al de la justicia, posteriormente al de la contención y, finalmente, al de la sabiduría.

Evidentemente, harán falta nuevos filósofos, filósofos que, como el propio Nietzsche, habrán de “proponer enigmas” -su marco de referencia siempre será la vida y su carácter enigmático- y que, estando enamorados de la verdad -exista ésta o no, en último análisis-, de *su* verdad, abandonarán definitivamente, sin embargo, el dogmatismo, que tan funestas consecuencias ha traído aparejado hasta hora. Cabe subrayar aquí una profunda reflexión de nuestro autor, que muestra qué tan consciente es de la severidad de este proceso. Asevera:

“Muchas generaciones tienen que haber trabajado anticipadamente para que surja el filósofo; cada una de sus virtudes tiene que haber sido adquirida, cultivada, heredada, apropiada individualmente... la prontitud para las grandes responsabilidades, la soberanía en las miradas dominadoras... el placer y la ejercitación en la gran justicia, el arte de mandar, la amplitud de la voluntad, el ojo lento que raras veces admira, raras veces mira hacia arriba, raras veces ama...”²¹

²¹ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. (p. 159)

El condicionante de este desarrollo, al que específicamente Nietzsche llama evolución está, ciertamente, en la adquisición de un mayor poder sobre la Naturaleza, pero ante todo y sobre todo, sobre sí mismo: un fortalecimiento pleno del individuo. ¿Cómo se manifiesta éste? A través del desarrollo de varios caracteres primordiales que Nietzsche destaca reiteradamente a través de su obra, algunos de los cuales, ubicados en otro contexto, habremos de volver a mencionar: voluntad de vivir; fuerza para no sucumbir; no vacilar en hacer todos los sacrificios humanos, correr todos los riesgos, tomar sobre sí todo lo que haya de peor: vigor al detener y retrasar la reacción; voluntad de lucha; estar a la altura de la mayor desgracia y, por eso, no temer la desgracia.

Preguntamos ahora: ¿Con qué espíritu, bajo qué ánimo, se desarrollará este proceso? El punto dista mucho de ser trivial, porque está estrechamente vinculado con el carácter mismo de la filosofía nietzscheana. L. Sagols ha considerado los planteamientos éticos de Nietzsche, “a pesar de la necesidad nietzscheana de superar al hombre”, conformadores de “una ética de la alegría de pertenecer a la terrenalidad; constituyen una perspectiva que quizá pudiéramos llamar ‘Gaya Ética’”. Dentro de ésta quedarían incluidos también, señala, los planteamientos éticos hegelianos²².

Es fundamentalmente en **Así habló Zaratustra** y en **La Voluntad de Poder** donde Nietzsche expresa, con vehemencia, lo que este proceso ha de significar para los hombres que lo lleven a cabo. En el punto 4 del “Prólogo de Zaratustra”, se manifiesta una profesión de fe nietzscheana, una profesión de amor. A través de estos pronunciamientos se exaltan la capacidad de sacrificio, el amor al conocimiento, el amor a la propia e íntima virtud, tanto más valiosa cuanto más reducido sea el número de las virtudes que la integran, la libertad de espíritu, la afirmación del hombre en su presente, redimiendo al del pasado y justificando al del futuro.

El tránsito -el “puente”- hacia el superhombre -utilizamos este concepto con la configuración que habremos de analizar en el próximo capítulo-; o sea el del gran rector

²² Sagols, L. **La individuación ética en Hegel y Nietzsche.** (p. 106)

en la transmutación de los valores, se manifiesta en torno a las cualidades más singulares y elevadas de la especie; se anticipa un gozo exuberante por un futuro más pleno -no en función de una utopía determinada- resultante de la transvaloración.

Planteamos: ¿qué criterios habrán de prevalecer al configurarse esta transvaloración? Será necesario precisar, en primer término, que ésta no implica una mera sustitución de una "tabla de valores" por otra. La transvaloración no lleva implícita la formulación de tabla alguna. De hecho, los valores mismos tendrán un carácter preeminente individual, nunca generalizado y, menos aún, serán coercitivos o dogmáticos. Pero esto no implica un escenario caótico; habrán de sustentarse en criterios más elevados de los que pudieran haber servido de base a los existentes hasta ahora; de otro modo, el proceso no se justificaría.

En su obra fragmentaria, **La Voluntad de Poder**, Nietzsche torna, con renovada unción, a su trabajo primero, **El nacimiento de la tragedia**, y proclama que el arte, "y nada más que el arte" habrá de constituir el criterio preeminente en todo el proceso. Y lo constituirá, en efecto, por su íntima vinculación con la vida, bajo cuya óptica tendrá que llevarse a cabo la transmutación. Hablar de vida es tornar, asimismo, a su carácter trágico y enigmático, que sólo en el arte cobra expresión plena. Vida, y el sufrimiento que le es inherente, incorporados necesariamente al *arte* determinarán un primer criterio de valoración: un conjunto vital. El arte, en particular el trágico que, a partir de una aprehensión *directa* de la realidad, la recrea y le da nueva vida, al par angustiada y jubilosa, no reproduciéndola, sino transformándola en una nueva e ilusoria realidad, más honda, más plena, así sea más efímera en su contexto, no en su perdurabilidad, que la realidad misma. Señala C. Grave Tirado: "El pensador trágico, desde su vida como duración, pretende vivir pensando en la fuerza vital eterna"²³. Esta simbiosis entre vida, arte trágico y pensamiento trágico es la determinante, en último análisis, de lo que hemos llamado primer criterio de valoración.

²³ Grave Tirado, C. **El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche y el pensamiento filosófico moderno.** (p. 171)

Un segundo criterio. -de ninguna manera el orden de exposición entraña jerarquización-, entresacado por nuestra cuenta de la obra de Nietzsche, sería el de la *tierra* y los *instintos* que, dada nuestra vinculación con ella, nos conforman. El “sentido de la tierra” es poderoso en nuestro filósofo, en un grado en el que probablemente ningún otro filósofo, anterior o posterior a él, lo haya sido. La tierra es la gran madre, a la cual están indisolublemente vinculados el ser humano, su cuerpo, sus instintos. De ella se parte, ella nos conforma y a ella se retornará: algo que todos sabemos; sólo que Nietzsche lo experimenta con singular intensidad:

“¡Permaneced fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud!... ¡No dejéis que vuestra virtud huya de las cosas terrenas y bata las alas hacia paredes eternas! ¡Ay, ha habido siempre tanta virtud que se ha perdido volando! ¡Conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando - sí, conducidla de nuevo al cuerpo y a la tierra: ¡para que sea la tierra su sentido, un sentido humano!... Vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos...”²⁴

El riesgo, el peligro, el valor, el estoicismo, constituirán, en su estrecha intervinculación, un tercer criterio de valoración. Estos caracteres, sustentados insistentemente por Nietzsche, atraviesan su obra de extremo a extremo. “Vivir peligrosamente” es una constante de la filosofía nietzscheana.

Un cuarto criterio de valoración estará constituido por cualidades que, ya en la actualidad, entrañan un elevado nivel moral y que, en la transvaloración, habrán de conservar una posición primordial. Son cualidades del propio Nietzsche, determinantes de su misma vida: Autenticidad, veracidad, equilibrio entre derechos y deberes, autoafirmación, ser uno mismo: “¡llega a ser el que eres!”: “Imperativo pindárico”²⁵.

Nos resta un quinto, fundamental, que Nietzsche señala expresamente en **La Voluntad de Poder**:

²⁴ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. (p. 121)

²⁵ Expresión tomada de *La aventura filosófica*. Trías, E. Mondadori. Madrid. 1988 (p. 70)

“Pensamiento fundamental: Debemos tomar el *porvenir* como criterio de toda nuestra valoración, y no buscar tras de nosotros las leyes de nuestra acción”²⁶.

¿Qué propuestas nietzscheanas se generan en el ámbito de la transvaloración? Nos referiremos a las que hemos considerado más significativas, y que se contienen en los aforismos 124, 461, 961, 962 y 963 de **La Voluntad de Poder**:

Hay, en primer término, una exhortación hacia la naturalidad, más allá de las idiosincrasias sociales y, fundamentalmente, una proscripción de los conceptos de culpa, castigo, honorabilidad, justicia, libertad, en el contexto de las acepciones banales que adquieren en el núcleo social, ajeno al debate que se da en el fondo de la condición humana. Dentro de las nuevas prácticas el ¿qué se debe? habrá de estar invariablemente precedido del ¿qué se puede?

Nietzsche llega a prever un tipo de sustitución específica de valores: la de los morales por los *naturales*, cuya sustitución conducirá a una naturalización de la moral y a una preeminencia del estudio de la parte afectiva del hombre, su jerarquización, su “espiritualidad”. Las nuevas normas no habrán de imponerse desde fuera; todo dogmatismo queda eliminado. Habrán de asumirse individualmente.

Sólo que no es factible esperar que este proceso se lleve a cabo en forma espontánea; es necesaria una larga etapa previa de educación, seleccionando a hombres de gran temple y espiritualidad que promuevan la gradual primacía de aquellos instintos, connaturales a la especie, que por larguísimo tiempo han sido calumniados. Los rasgos de este tipo de hombre, al que Nietzsche llama “grande hombre”, convergen ya con los del superhombre.

Cabe formular ahora dos cuestiones en torno a las propuestas de Nietzsche:

¿Será factible que el hombre actual, sin esperar estos largos y azarosos procesos, y sin aspirar a un ámbito de propagación de nuevos valores, se someta a una catarsis individual

²⁶ Nietzsche, F. **The Will to Power**. (p. 1000). (Subrayado personal)

profunda, cree su propia moral y la ejerza activamente? ¿Qué caracteres mínimos debería asumir esta nueva configuración para poder ser congruente con la propuesta nietzscheana?

Probablemente estas interrogantes conduzcan a respuestas diferentes en cada caso particular. Ello no sólo no las descalificaría, sino sería indicio de hasta qué punto los planteamientos nietzscheanos inciden en una área básica de la conducta humana.

4. F. Dostoiewsky. El mal como elemento determinante del sinsentido de la vida.

“Pero si el sufrimiento de los niños sirve para completar la suma de los dolores necesarios para la adquisición de la verdad, afirmo desde ahora que esa verdad no vale semejante precio”²⁷.

El problema del mal es toral en la obra de Dostoiewsky. Al igual que Nietzsche -examinaremos un poco más adelante las convergencias y divergencias entre ambos con respecto a este problema- acepta plenamente el sufrimiento como elemento que impregna de contenido -no de sentido- la vida humana en cuanto tal pero, en una primera y profunda instancia -la constitutiva de este apartado- rechaza el orden universal que lo ha creado, máxime cuando se pretende que este orden posea un carácter teleológico.

Surgen en esta *primera* instancia de la temática del mal los siguientes planteamientos dostoiewskianos que, al igual que en el caso de los de Nietzsche, no están exentos de ciertas contradicciones aparentes.

- El mal, al igual que el bien, se encuentra profundamente arraigado en el espíritu humano, al punto de que el hombre lo ama en el fondo de sí mismo. No obstante, en algunas de sus más extremas manifestaciones, llega a constituir un verdadero “atentado” contra el alma.

²⁷ Dostoiewsky, F. *Los Hermanos Karamazov*. (V, p. 141)

- Al manifestarse el mal en el sufrimiento del hombre, el espíritu de éste se ahonda.
- No obstante, la polaridad bien-mal en el fondo de este espíritu se da más como simbiosis que como antítesis, lo cual representa una aporía para toda filosofía ética.
- ¿Qué limitaciones, de carácter humano, tiene la transgresión de las normas morales existentes?
- Finalmente, Dostoiewsky cuestiona a fondo la justicia divina y manifiesta una auténtica rebelión contra las leyes de la naturaleza. En función de esto, la vida muestra carecer de sentido último, de finalidad.

No olvidemos, a este respecto, que el conjunto de cuestiones planteado es solamente constitutivo de lo que hemos calificado una *primera instancia* de su pensamiento en torno al problema del mal -pensamiento excepcionalmente complejo-, instancia a la que nos abocaremos en el presente apartado.

Examinaremos estas cuestiones, habida cuenta de que las citas que en todo momento hagamos de breves pasajes de las novelas dostoiewskianas corresponden al pensamiento íntimo del autor y no son resultante de la mera caracterización de personajes creados por él pero que pudieran ser ajenos a su naturaleza, como los hay en efecto en su obra, al igual que en la de todo novelista.

Abordaremos, en primer término, la raigambre del mal en el espíritu humano. Antes de intentar penetrar en los cuestionamientos dostoiewskianos mismos hemos juzgado pertinente, a fin de arrojar más luz sobre el tema, acudir brevemente a dos eminentes filósofos, Paul Ricoeur y Martin Heidegger, en algunas consideraciones que hacen al respecto.

P. Ricoeur, en **Finitud y culpabilidad**, destaca que no solamente el hombre es absolutamente proclive al mal -"lábil"-, sino que está marcado por él, le es constitutivo

ontológicamente, al punto de que cuando la filosofía se concentra en el hombre “se convierte en una filosofía de la miseria”²⁸.

“Parto del supuesto de que la reflexión pura, es decir, esta forma de comprender y de comprenderse que no procede por imágenes, símbolos ni mitos, puede alcanzar cierto umbral de inteligibilidad en el que aparece la posibilidad del mal como grabada en la constitución más íntima de la naturaleza humana”²⁹.

Heidegger, en su amplio estudio sobre Schelling, señala:

“Sólo el hombre es capaz del mal; pero esta facultad no es una propiedad en él, sino ser capaz, en tal forma, constituye la esencia del ‘Ser’ - hombre”³⁰.

Éste es justamente el ámbito dentro del cual se mueve la primera cuestión dostoiewskiana. En el hombre, el mal se encuentra arraigado profundamente, aunque éste se manifieste en dos formas:

- como un debate, como una violenta lucha interior con el bien, al que también es proclive, en que “el campo de batalla es el corazón del hombre”³¹.
- ejerciendo una intensa atracción íntima sobre él: “¡El fango atrae!”³², exclamará Dimitri Karamazov, el héroe de la obra capital dostoiewskiana. Ciertamente, en el fondo de sí mismo, el hombre no quiere extirparlo. Ama el mal, ama *su* mal.

Este debate interno, la lucha en las profundidades del alma, se manifiesta en varios de los más connotados personajes dostoiewskianos, sin que sea factible percibir resultado alguno, u obtener una conclusión determinada, fuera de la intensidad, hondura y carácter

²⁸ Ricoeur, P. **Finitud y culpabilidad**. (p. 30)

²⁹ *Ibid.* (p. 25)

³⁰ Heidegger, M. **Schelling y la libertad humana**. (p. 179)

³¹ Dostoiewsky, F. **Los hermanos Karamazov**. (I, p. 68)

³² *Ibid.* (I, p. 94)

trágico en que se produce. Señalaremos a Svidrigailoff en **Crimen y castigo**, a Rogoschine en **El Idiota** y, sobre todo, a Stawrogin en **Demonios**, así como al mencionado Dimitri en **Los hermanos Karamazov**.

Significativamente, la exteriorización del mal moral en la vida no sólo ocurre en aquellos que lo practican conscientemente sino, como cruel paradoja, también precisamente en aquellos que en nombre de la justicia humana esgrimen ésta para privar de la vida a los delincuentes. En esta área específica, Dostoiewsky es tan antagónico al “castigo” externo como Nietzsche. En las primeras páginas de **El Idiota** describe, en forma intensamente patética, el suplicio de un condenado a muerte frente a la inminencia, irreversible ya, de su ejecución: “Aquello es ni más ni menos que un atentado constituido contra su alma”³³.

Pero además de reconocer Dostoiewsky la hondura de la raíz representada por el mal, asume con plenitud -ya lo indicamos en el capítulo introductorio- su manifestación más significativa para el hombre: *el sufrimiento*.

“Porque el sufrimiento, Rodion Romanovich -invita el inspector de policía a Raskolnikov a declararse culpable- es una gran cosa. En el sufrimiento está contenida una idea”³⁴.

¿Cuál es el contexto de la polaridad bien - mal en Dostoiewsky? Quienquiera que haya intentado definir el mal, en particular el mal moral, habrá encontrado lo problemático que es configurarlo, dada la multiplicidad de ángulos que presenta. Dostoiewsky encuentra el mismo problema. Ya desde **Crimen y castigo**, Raskolnikov, quien purga su crimen en Siberia, se sumerge en uno de esos sueños apocalípticos, tan característicos de los momentos culminantes de la obra dostoiewskiana: en el sueño, una terrible peste asuela a parte de Asia y se extiende a Europa, alcanzando una magnitud tal que trastornaba la vida humana en todas sus manifestaciones: “los hombres no sabían a quién juzgar ni cómo juzgarle; no podían ponerse de acuerdo sobre lo que era el mal y lo que era el bien”³⁵. Y

³³ Dostoiewsky, F. **El Idiota**. (I, p. 16)

³⁴ Dostoiewsky, F. **Crimen y Castigo**. (II, ps. 214 / 215)

³⁵ *Ibid.* (II, p. 308)

en **Demonios**: “Jamás ha podido -una nación- definir el bien y el mal, ni siquiera distinguir, aunque sólo fuere aproximadamente, uno de otro”³⁶.

Ciertamente, el problema está inserto en la vida de la humanidad, en la historia del desarrollo humano, de sus mitos, ritos, religiones, instituciones y cultura en general desde las épocas más arcaicas y, en torno al mismo, así como desde luego a la capacidad del hombre para optar libremente por una u otra manifestaciones “antagónicas” -Nietzsche ya subrayó su carácter complementario e interdependiente- se ha configurado toda una Filosofía Ética, ya que bien y mal son elementos determinantes de la conducta humana.

Con toda la validez de esta disciplina, lo cierto es que el problema continúa latente; sólo cabe reflexionar sobre él. En el Simposium sobre el problema del mal al que ya se ha hecho referencia, Enrique Lynch, en su ponencia “El problema del obrar”, afirma:

“Y si a esto agregamos, desde una perspectiva más pragmática y positiva, la evidencia de que ninguna filosofía ética ha logrado impedir la comisión de la más irrelevante inequidad, por no decir que ninguna ética ha podido siquiera explicar las atrocidades de las que periódicamente tenemos noticia, cometidas en el presente y en el pasado por sujetos libres, racionales y responsables...”³⁷.

Centraremos nuestro análisis en la transgresión de la norma moral misma. Ninguna obra mejor que **Crimen y castigo** para examinar este problema.

Sin proponerse llevar a cabo una trasmutación generalizada de los valores éticos, metafísicos y religiosos de la humanidad, Raskolnikov, el personaje central de **Crimen y castigo**, está consciente de que para un espíritu realmente superior -como se halla convencido, y todos los rasgos de la novela lo confirman, es el suyo- no existirán bases morales o religiosas que no pueda rebasar -un “más allá del bien y del mal” que antecede a la “enfermedad de las cadenas” de **Humano, demasiado humano** en doce años (1866 a

³⁶ Dostoiewsky, F. **Demonios**. (II, p. 73)

³⁷ Duque, F. **El mal. Irradiación y fascinación**. (p. 137)

1878)- abriendo con su experimento personal, “aquí y ahora”, nuevos horizontes a un sector selecto de la especie humana. Lo habrá de demostrar, consecuentemente, por sí mismo, transgrediendo la norma que quizá sea la más arraigada en los códigos morales y religiosos de la humanidad y que, específicamente en el **Antiguo Testamento** se formula con la cláusula “No matarás”.

Raskolnikov no acomete su empresa cediendo a una pasión: odio, venganza, ambición, poder; no lo hace en un momento de exaltación. Sólo obedece a una *idea*, la que habrá de conformarlo, ante sí mismo, ante su propio tribunal, como hombre auténticamente superior, como lo han sido, entre otros, los grandes conquistadores y guerreros de la historia -Napoleón en su más cercano paradigma, como lo es también para Nietzsche-, que no vacilaron en derramar sangre humana para consumir sus objetivos más elevados.

Sólo que con dicha referencia, el personaje de Dostoiewsky no tuvo en cuenta que estos conquistadores actuaron al calor de pasiones muy intensas, de “causas nacionales” que de alguna manera los “justificaban”, incluso idearios con contenido ético, como la libertad de los pueblos para autogobernarse en el caso de Napoleón, y nunca con el propósito estricto de hacer triunfar una idea metafísica, fríamente concebida y experimentada.

Raskolnikov la puso en práctica; seleccionó a un ser despreciable, representante de la escoria de la humanidad, cuya supresión, lejos de ser lamentable, contribuiría, así fuera en una parte infinitamente reducida, a su mejoramiento estructural.

Pero no tomó en cuenta, y aquí surge la parte medular de la presente consideración, que no todos los valores morales y religiosos tradicionales de la humanidad han sido artificiosa o convencionalmente creados por el hombre, sino que existen algunos, y fundamentalmente el violado por el personaje dostoiewskiano, que hunden sus raíces en lo más íntimo del espíritu humano, en la especie misma. La transgresión fría, premeditada, meramente intelectual, metafísica, de este valor acabó destruyendo al personaje que realizó el experimento de “superioridad”: “hasta tal punto le quedó vacía de repente el

alma”³⁸; “vio con claridad... que jamás podría hablar de cuanto guardaba en su corazón, que ni siquiera podría hablar de nada nunca, con nadie”³⁹.

Como corolario de esta breve paráfrasis plantearíamos, sin pretender darles respuesta cabal, por escapar al alcance del presente trabajo, estas cuestiones:

- ¿Son transmutables todos los valores éticos, religiosos y metafísicos que la humanidad ha construido a lo largo de su desarrollo?
- Ante una eventual respuesta negativa ¿cómo podría ahondarse en la determinación de los elementos subyacentes que prescribieran su no transmutabilidad?
- ¿Existiría un sustrato común en ellos? ¿Cuál sería éste?

Abordaremos finalmente, dentro de este apartado, el problema más acuciante para Dostoiewsky en torno al problema del mal: el de la justicia divina, visto desde un ángulo, o el de las leyes de la naturaleza, desde otro, que supuestamente habrán de conducir, al término de los siglos, a una armonía universal. Y en función de estos cuestionamientos y de su conclusión negativa, advertir cómo se deriva la apreciación de un sinsentido profundo, de una carencia de finalidad en la vida misma, independientemente del no menor profundo amor que se le profese.

El planteamiento que una década más tarde habrá de hacer Nietzsche sobre el carácter absurdo, no del sufrimiento en sí mismo, sino de su “por qué”, es desarrollado dramáticamente por Ivan Karamazov en un diálogo -prácticamente monólogo- con su hermano Aliocha refiriéndolo, no sólo al sufrimiento humano en general, que alguna endeble “justificación” podría encontrar, en cuanto los hombres ya han tenido contacto vivencial con la problemática del bien y el mal, sino al de los niños, víctimas enteramente al margen de estas cuestiones, cuyo dolor no tiene por qué servir de cimiento a la

³⁸ Dostoiewsky, F. *Crimen y castigo*. (I, p. 133)

³⁹ *Ibid.* (I, p. 275)

estructura sobre la que se erija cualquier tipo de armonía universal futura. Una armonía de tal naturaleza tendrá que conjugar tiempo y espacio, por lo cual el andamiaje estaría trunco; pero, allende una razón teórica de esta naturaleza, sería en absoluto *injusta*, no ya referida a la infinidad de niños cruelmente sacrificados -las menciones dostoienskianas en el curso del “diálogo” son crispantes-, sino al conjunto de la vida misma.

“Imagínate que los destinos de la humanidad están en tus manos, y que para hacer definitivamente feliz a la gente, para procurarle al fin la paz y el reposo, sea indispensable someter a la tortura, aunque no sea más que a un solo ser, a la niña que se golpeaba el pecho con su puñito, y fundar en sus lágrimas la felicidad futura”. Ya un poco antes había dicho. “Por otra parte, se ha encarecido exageradamente esa armonía; la entrada cuesta mucho para nosotros. Prefiero devolver mi billete de entrada. Y si soy honrado, estoy obligado a devolverlo cuanto antes me sea posible”⁴⁰.

Pero el cuestionamiento de Dostoiensky respecto de los niños es un caso extremo, “una argumentación que quedará reducida a la décima parte (de la humanidad), pero que será más eficaz”⁴¹. En realidad, el pensamiento de Dostoiensky ahonda en las áreas más recónditas del dolor humano. Probablemente uno de los pasajes más estremecedores de toda la creación dostoienskiana sea un sueño -un sueño de nuevo, como enigmáticamente, y abiertos a toda especulación, suelen ser algunos de los pasajes culminantes de la obra dostoienskiana-, que tiene Dimitri Karamazov, acusado, y condenado injustamente, por el asesinato de su padre, que llegó a desear, pero nunca a consumir. Es un sueño cósmico, que abarca en su visión el sufrimiento de la humanidad doliente. El capítulo relativo se llama “El pequeñín”. Dimitri entrevé en su sueño viajar a bordo de una troika por la inhóspita estepa rusa y llegar a un paraje donde hay un conjunto de casas quemadas, de mujeres hambrientas y macilentas y un pequeño que llora incontinentemente al no poder obtener alimento del pecho de su madre. Surgen en ese momento, en el sueño, unas interrogantes que, en medio de la incongruencia de su articulación, probablemente sean de las más desoladas que hayan resonado jamás en el curso de la literatura universal:

⁴⁰ Dostoiensky, F. **Los Hermanos Karamazov**. (I, p. 141)

⁴¹ *Ibid.* (I, p. 137)

“¿por qué están aquí estos desdichados?, ¿por qué esta angustia y este pobre chiquillo?, ¿por qué está desnuda la estepa?, ¿por qué esa gente no se besa?, ¿por qué no cantan canciones alegres?, ¿por qué están tan sombríos?, ¿por qué no dan de mamar al niño?”⁴².

Interrogantes sin respuesta a la altura de la comprensión humana. Sinsentido profundo de la vida en su articulación *racional*, si bien plena y exuberante en su conjunto emotivo y trágico (“sólo como obra de arte son justificables la existencia y el mundo”). Una enigmática paradoja a nivel universal.

Podrán o no ser percibidas estas interrogantes, en mayor o menor grado, por los diferentes núcleos de la especie humana -el concepto núcleo jamás podrá tomar en Dostoiewsky una connotación socioeconómica, sino estrictamente *humana*-; pero lo cierto es que, aún en medida notoriamente desigual -otra circunstancia inexplicable e insoluble- la abarcan íntegramente.

.5. F. Dostoiewsky. Función y carácter de necesidad del mal. Paradoja.

La presencia del mal en el mundo, así como el del sufrimiento que suele acompañarlo, cuestionan profundamente el sentido racional de la vida y la posibilidad de encontrarle una justificación ulterior. Así lo muestran las consideraciones que se han hecho hasta aquí y, en el caso del pensamiento de Dostoiewsky, los abrumadores argumentos sustentados por Ivan Karamazov.

Invirtamos ahora el cuestionamiento: ¿Tendría sentido la vida si el mal, con todas sus implicaciones, desapareciera en absoluto? Este es el problema que, en lo que llamaremos un *segundo plano*, se plantea Dostoiewsky. Antes de ocuparnos específicamente de él, consideramos necesario señalar algunos antecedentes.

⁴² Ibid. (II, p. 59)

Es incuestionable, y ya lo indicamos en el apartado precedente, que el mal moral está enraizado en el espíritu del hombre: en su ser, antes que en su actuar; le es consustancial. En el actuar hay margen para que el individuo ejerza su libertad; sin embargo, este margen estará necesariamente condicionado por su propio ser; de ninguna manera un determinismo fatalista, pero sí una restricción fundamental. El ser y el actuar pueden entrar en conflicto, y es justamente en el seno de este conflicto donde se configura la tragedia, tragedia proveniente de una ruptura íntima. Esto lo intuyeron y exaltaron ya los poetas trágicos griegos. La libertad y la responsabilidad humanas quedan acotadas.

Pero este *conflicto*, inmanente a la existencia, es precisamente lo que le da contenido y hondura. ¿Cómo intentar erradicarlo de aquella? ¿Cómo rechazar lo que la articula? Por otra parte, obsérvese, a nivel comunidad, lo que ha ocurrido invariablemente, y seguirá ocurriendo, con esos grandes movimientos ideológicos que, casi cíclicamente a través de la historia, han planteado una extinción o, al menos, una reducción generalizada del mal en sus más diversas manifestaciones. Escuchemos lo que nos dice Albert Camus al respecto:

“Desde hace veinte siglos no ha disminuido en el mundo la suma total del mal. Ninguna parusía, ni divina ni revolucionaria, se ha cumplido”⁴³.

En su ponencia “Mal y dictadura en Donoso Cortés”, José Luis Villacaña, en referencia al propio Donoso Cortés, así como a Schelling, indica:

“... allí donde el tiempo se genera estos filósofos ponen al germen mismo del Mal, de un mal radical, que puede ser pequeño, niño, pero que tiene toda la historia para presentar su verdadero rostro... ‘fuerza omnipotente del mal en la historia’. Quien quiera el Bien debe superar la forma de la historia y del tiempo”⁴⁴.

Lisa Koklakoj, de **Los Hermanos Karamazov**, apenas adolescente, formula esta expresión, grávida de significado:

⁴³ Camus, A. **El hombre rebelde**. (p. 281)

⁴⁴ Duque, F. **El mal. Irradiación y fascinación**. (p. 166)

“Sí, ha expresado usted mi idea; se ama al crimen; todos lo aman, siempre y no ‘por momentos’. ¿Sabe usted? Ha habido como una especie de convención general a este respecto, y todos mienten desde entonces. Pretenden odiar el mal y todos lo aman en sí mismos”⁴⁵.

El mal es, así, ínsito al espíritu humano. Es inerradicable de él y, como hemos apuntado, todos los grandes movimientos históricos -religiosos, políticos y sociales- que han postulado su abatimiento generaron nuevas formas de mal. La reflexión se antoja obvia: ¿Podrá atacarse desde el exterior del ser humano algo tan hondamente arraigado en sí mismo?

Pero estas últimas consideraciones, si bien necesarias para señalar hasta dónde una intención del carácter indicado es nugatoria, nos conduce al tema central de este apartado, no ya en función de esa peculiaridad no erradicable del mal, sino del desempeño mismo que éste tiene dentro de la vertebración de la vida humana.

Dostoiewsky presenta este problema con singular originalidad, amén de la profundidad que le es característica. Consideramos adecuado referirnos, con un mínimo de detalle, a la escena de **Los Hermanos Karamazov** en que esto ocurre: Ivan se encuentra gravemente afectado en su equilibrio interno, emocional e intelectual, por el asesinato de su padre que, de alguna manera, no sólo ha deseado, sino sutil e indirectamente auspiciado, dando lugar a que se produzcan determinadas acciones por parte de un hermano bastardo, que habrán de conducir al crimen. Dada la excepcional magnitud de la conciencia de Ivan, y pese a no haber dado paso estrictamente inductivo alguno en torno a este crimen, no puede escapar a un sentimiento de responsabilidad última, que lo anonada.

Bajo este ánimo, padece una alucinación en la que se le aparece “El Diablo”, representante supremo del mal sobre la tierra según la tradición cristiana que, pese al profundo agnosticismo de Ivan, es inherente a su formación temprana, e irrumpe en ese momento grave, el más crítico de su vida. Surge así el diálogo, en que “El Diablo” -el propio

⁴⁵ Dostoiewsky, F. **Los Hermanos Karamazov**. (II, p. 99)

desdoblamiento incontrolado de Ivan- defiende su cometido en el mundo a lo largo del desenvolvimiento de la especie humana. El mal, en la conformación de la vida, encuentra un cauce de comunicación.

Éstas son algunas de las más significativas expresiones del “interlocutor” de Ivan:

“Por una especie de decreto inexplicable, tengo por misión ‘negar’... me obligaron a hacer crítica y comenzó la vida... me dicen: ‘Sin ti no habría acontecimientos y los acontecimientos son necesarios’”⁴⁶.

Negación y crítica. Dos conceptos clave involucrados en el desarrollo del movimiento humano, conectados asimismo, estrechamente, con la problemática del mal. Se dé o no la síntesis de carácter dialéctico, siempre se ha correlacionado al *mal* con el espíritu de la *negación*, aunque esto no implique, en forma alguna, que la proposición inversa sea cierta. Pero que la negación y la crítica, al permear el problema del mal, conforman una simbiosis, nos parece estar fuera de todo cuestionamiento.

“Contemplo, pues, mi misión muy a pesar mío, para suscitar acontecimientos, y realizo lo irracional, por orden. La gente toma esta comedia en serio, a pesar de toda su inteligencia. Es una tragedia para ellos. Sufren, evidentemente... en cambio, viven una vida real y no imaginaria, pues el sufrimiento es la vida. Sin sufrimiento, ¿qué placer ofrecería la existencia?”⁴⁷.

Nos encontramos aquí, nuevamente, con la exaltación del sufrimiento como componente fundamental e imprescindible de la existencia. Es el elemento que otorga realidad a la vida, no puede estar ausente de ella. Por otra parte, la aceptación de la inadmisibilidad de esta ausencia suena irracional. Pero, ya lo hemos analizado desde la Introducción, el amor de Dostoiewsky a la vida, al igual que el de Nietzsche, asumen plenamente la irracionalidad y carácter enigmático de la existencia.

⁴⁶ Ibid. (II, p. 131)

⁴⁷ Dostoiewsky, F. **Los Hermanos Karamazov**. (II, ps. 130 / 131)

“Pues, pensaba yo entonces: ¿qué sucedería si cantara hosanna? Todo se apagaría en el mundo y no ocurriría nada más”⁴⁸.

Esta última expresión confirma la convicción dostoiéwskiana de la *necesidad del mal*. Dentro de los límites del espíritu humano, a través de la aprehensión que el hombre puede tener del mundo, uno y otro son inexplicables, incluso intolerables, sin mal y sin sufrimiento. A base de intentar representarse una existencia privada de ellos, ésta acabaría configurándose tan irracional como lo es la que el propio Ivan Karamazov ha estigmatizado previamente, mostrando la *injusticia* medular que la rige.

Colocados desde un primer plano, la armonía universal se derrumba al sustentarse en esa injusticia secular. Desde el segundo, esta injusticia es precisamente un elemento esencial que vertebra la vida. ¿Imprime finalmente el mal, visualizado a partir de las profundidades del pensamiento dostoiéwskiano, sentido o sinsentido a la existencia? Un planteamiento contradictorio, quizá insoluble.

6. F. Dostoiéwsky. Corresponsabilidad de la culpa. “Todos somos responsables de todo para con todos”.

“Pues sabed... que cada uno de nosotros es, sin lugar a dudas, culpable de todo hacia todos, aquí en la tierra, no solamente por la falta colectiva de la humanidad, sino por la de todos y cada uno de los demás”⁴⁹.

El pensamiento de Dostoiéwsky en torno al problema del mal recorre ahora un tercer derrotero. En éste no cabe ya homologación alguna con el nietzscheano, más allá de cierta resonancia trágica que continúa siéndoles común. Pero evidentemente que esta consideración no puede ser óbice para que intentemos explorarlo, tanto más cuanto que, sin contar con esta tercera perspectiva -veremos por qué se convierte, en último análisis,

⁴⁸ Ibid. (II, p. 134)

⁴⁹ Ibid. (I, p. 97)

en una segunda- la visualización y el sentir dostoiowskiano respecto al problema del mal quedarían mutilados.

Conviene anticipar desde ahora que el novelista ruso no tiene un pensamiento filosófico unívoco respecto del problema central en torno del cual se configuran, finalmente, tanto el específico abordado en este capítulo, como los de los dos subsecuentes: la existencia de Dios.

La expresión “Dios me ha atormentado toda la vida”, pronunciada por Dostoiowsky en algún momento íntimo, y puesta, asimismo, en boca de uno de sus personajes centrales, Kirilov, de **Demonios**⁵⁰, refleja un abismal debate interno en el espíritu del pensador, en cuyo núcleo se encuentra este problema. Sin ahondar todavía en él en el presente capítulo, sólo estableceremos ahora que Dostoiowsky aborda el tema del mal, con singular penetración y hondura, bajo dos grandes y diferentes perspectivas:

La primera de ellas abarca las dos expuestas en los sendos apartados precedentes, a pesar del carácter contradictorio que tienen entre sí, ya que ambas cuestionan profundamente, desde dos ángulos distintos, la *racionalidad* del mal y entrañan, por tanto, la negación de sentido a la vida, tanto en su carácter inmanente como en el trascendente. Ambas han sido sustentadas, una directamente, la otra a través de una alucinación, por Ivan Karamazov.

La segunda de ellas es la evangélica, proclamada por el staretz Zósimo, figura capital también, tanto como la de Ivan, si bien le es antitética, en la creación dostoiowskiana.

Dostoiowsky se ubica, nuevamente, dentro de la perspectiva que analizamos ahora, en el núcleo del problema del mal moral, tal como se manifiesta en la experiencia humana. A partir de su constitución íntima, proclive al mal -en distintos grados y planos- el hombre ejerce su libertad para realizarlo, incurre en el “pecado” y se concientiza de su culpa. A esta relación entre la libertad del hombre y la conciencia de su culpabilidad,

⁵⁰ Dostoiowsky, F. Los Endemoniados. **Demonios**. (I, p. 171)

experimentadas ambas como posibilidad, Kierkegaard la ha llamado *angustia*. Angustia de la libertad ante la posibilidad (¿ inevitabilidad ?) de llegar a ser culpable.⁵¹

A la luz de este enfoque, el carácter de esta proclividad del hombre al mal hunde sus raíces en el misterio. El llamado “mito adámico” nada aclara finalmente a este respecto, salvo su finalidad de no afectar a la justicia divina. Pero es justamente esta proclividad latente en toda la especie la que constituye el nexo fundamental, el que ha -habrá- de cohesionar a ésta.

Frente a un mal que ya no le es cabalmente dable al ser humano controlar: el proveniente de las condiciones mismas de la existencia, combinado con la inevitabilidad del generado por el ser humano mismo, el hombre, visualizado desde una perspectiva que pudiera situarse más allá del tiempo y del espacio y que Dostoiewsky recrea, se convierte en un “pequeñín”, en un ser prácticamente indefenso expuesto a las corrientes impredecibles y azarosas de la vida; debe ser contemplado, así, con una piedad y amor infinitos. Ésta es la piedad que, invocada hacia, y en último análisis proveniente de, lo ignoto, el propio hombre debe percibir, descifrar y hacerse emisario de ella.

“Todos son unos ‘pequeñines’; hay niños grandes y pequeños; iré por ellos; es necesario que uno se sacrifique por todos”⁵².

Se configura un sentimiento más profundo. Inmerso en su conciencia de culpabilidad, el hombre ha de experimentar, elevándose sobre sí mismo, cómo esta conciencia debe compartirse con la especie humana, de la que él es una molécula, en un rasgo de suprema solidaridad. El “misterioso visitante” confía al staretz Zósimo:

“Por doquier, en nuestros días, el espíritu humano comienza a olvidarse ridículamente de que la verdadera garantía del individuo consiste, no en un esfuerzo personal, aislado, sino en la solidaridad. Este aislamiento terrible

⁵¹ Kierkegaard, S. *El concepto de la angustia*. (p. 108)

⁵² Dostoiewsky, F. *Los hermanos Karamazov*. (II, p. 104)

llegará a su fin, sin duda, y todos comprenderán a la vez, cuán contraria a la naturaleza es su mutua separación...”⁵³.

Escuchemos ahora a Ricoeur, al ahondar en cómo se hizo posible el mito adámico -sin que esto implique su justificación-:

“...ese arrepentimiento penetra hasta el fondo del ‘corazón’ del hombre, hasta su misma ‘intención’, que es como decir hasta la fuente monádica de sus acciones múltiples. Pero aún hay más, y es que esta piedad descubre la dimensión *comunitaria* del pecado, al mismo tiempo que su dimensión personal; el ‘corazón’ malo de *cada uno* se identifica con el ‘corazón’ malo de *todos*, formando un *nosotros* específico, el ‘nosotros pecadores’ que une a la humanidad entera en una culpabilidad solidaria e indivisa”⁵⁴.

Esta noción de solidaridad en el dolor, que habrá de devenir solidaridad ante la desolación universal, es fundamental en el pensamiento de Dostoiewsky y, por sí misma, habrá de constituir la que consideramos una tercera vertiente en aquél, en relación con el problema de Dios. Por ahora, a través de ella, se establece una vía de intercomunicación profunda con la gesta de Jesucristo y su prédica a través de los Evangelios.

¿Quién, si no el propio Jesucristo, alcanzó los niveles más excelsos, trágicos y supremamente estéticos de la existencia al inmolarse por la humanidad en la asunción de los pecados de ésta, no obstante que él -único caso histórico específico- no participaba de su conciencia de culpa? “Un destino estético” como lo ha calificado con justeza Kierkegaard.

A partir de la conformación de esta conciencia colectiva de culpabilidad, Dostoiewsky vislumbra un futuro más promisorio para la especie humana. De alguna manera el mal moral responde a una falta de calor íntimo, de luz interior. Falta una revelación en el fondo del espíritu. ¿No podrá partir de ahí la línea de solución al inveterado problema del mal moral? Fetiukovich, el defensor de Dimitri, exclama:

⁵³ Ibid. (II, p. 173)

⁵⁴ Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*. (p. 391) (primer subrayado, personal)

“Algunas almas son lo suficientemente mezquinas para acusar al mundo entero. Pero colmad a estas almas de misericordia y demostradles amor y se ensancharán al ver la dulzura divina y la bondad y la justicia humanas. Nacerá en ellas el arrepentimiento y las abrumará la deuda contraída. Entonces no se dirán ‘estamos en paz’, sino ‘somos culpables ante todos y el más indigno de todos’”⁵⁵.

No se trata ya de encontrar una explicación racional del mal, del que definitivamente carece - algunas de las formulaciones del propio Job bíblico (“Job: ‘¿Por qué triunfan los malvados?’”) permanecen insolubles a pesar del arrepentimiento del personaje-. Lo que procede es redimensionar el mal dentro de un contexto de armonía interna que aún no ha sido descubierta por el hombre.

“La vida es un paraíso en el que todos estamos; sólo que los hombres ignoran que todos somos culpables por todo y ante todos; si al fin lo comprendiéramos, la tierra entera se convertiría en un paraíso”⁵⁶.

¿Una utopía? Abordar a Nietzsche y a Dostoiewsky quienes, separada y vehementemente, han proclamado que el hombre -el actual- es una especie que debe ser superada, pretendiendo encontrar en ellos formulaciones pragmáticas de aplicación inmediata, es desconocer la esencia misma de dos espíritus que ahondaron en lo más profundo de la existencia en búsqueda de un sentido, de una respuesta, aún a sabiendas de que ésta no se manifestaría de manera nítida, y proponiendo una transformación. ¿Cómo podrían haber dejado de anticipar, y tenderse hacia, el futuro, espíritus de esta magnitud? Ciertamente es que la idea del “retorno” nietzscheano o la del “fin del tiempo” que Dostoiewsky rescata, al conjugar el tiempo en un presente primordial, devalúan futuro y pretérito; sin embargo, estos conceptos no estarían bien comprendidos si en función de ellos se empobrece toda expectativa y la idea del retorno se trivializa y aún se mecaniza.

El corolario de esta identificación solidaria en la culpabilidad es la idea del perdón universal, que necesariamente conlleva arrepentimiento y humildad, conceptos ambos de extracción profundamente cristiana. Si retomamos por un momento a Nietzsche ¿será

⁵⁵ Dostoiewsky, F. *Los hermanos Karamazov*. (II, p. 190)

⁵⁶ *Ibid.* (I, p. 164)

definitivo su rechazo al segundo concepto? William Hubben lleva a cabo una perspicaz observación ⁵⁷: Nietzsche ha rechazado la existencia de la verdadera humildad, señalando que el creyente siempre se sentirá superior al descreído y afirmando que sólo creería en ella cuando aquél se humillara ante éste. A continuación, Hubben cita dos pasajes de **Los Hermanos Karamazov** -de hecho menciona tres, pero consideramos que uno de ellos no se ajusta al desarrollo de la novela- en que esto ocurre, pasajes que, significativamente, son culminantes en la obra: en el primero, el staretz Zósimo se arrodilla súbitamente ante el todavía disoluto Dimitri -quien había observado una conducta abominable en el monasterio-, y lo hace así anticipando con su gesto el inmenso dolor que esperaba al mayor de los hermanos. En el segundo, y en forma igualmente imprevista, Cristo besa al Inquisidor, que le había recriminado profundamente por su obra entera y, asimismo, lo había condenado a la hoguera; este beso de Jesucristo entraña un inesperado y profundo reconocimiento a aquél que conduce al “rebaño” en medio de su descreimiento.

La verdadera y profunda humildad -no la dogmática- permea las capas más hondas del espíritu, y es ella la que emana de la prédica evangélica. Dostoiewsky la conoce en toda su hondura, y cuando configura con ella a una de las criaturas culminantes de su creación, el staretz Zósimo, es tan genuino como cuando pone en boca de Ivan los demoledores conceptos en contra de la armonía universal, ya examinados. Una honda antítesis; nunca un sofisma.

Marmeladov, el excelso borracho de **Crimen y Castigo** se representa al “Único”, al “Juez”, a Dios, pronunciando estas palabras: “Sois unos cerdos. Tenéis la imagen y el sello de la Bestia; pero ¡acercáos también vosotros!” ⁵⁸.

Bajo esta perspectiva dostoiewskiana, toda la especie accede a la posibilidad del perdón universal. Un perdón que, impregnado de amor, dejará de interrogar por causas y

⁵⁷ Hubben, W. *Dostoiewsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*. (p. 82)

⁵⁸ Dostoiewsky, F. *Crimen y Castigo*. (I, p. 41)

justificaciones, y acogerá a buenos y malvados, justos e injustos, creyentes y descreídos, ya que es consciente del carácter naturalmente falible de la condición humana.

Los aspectos más terribles y enigmáticos de la vida, del sufrimiento que la recorre de un extremo a otro, son asumidos y aprehendidos en su cabal hondura. Se alcanza así el plano espiritual dentro del cual el “misterioso visitante” prorrumpe ante el staretz Zósimo:

“El paraíso está oculto en cada uno de nosotros. En este momento lo escondo en mí y, si quiero, se realizará mañana y para toda la vida”⁵⁹.

¿Constituirá esta última perspectiva del enfoque del problema del mal por Dostoiewsky una síntesis del conjunto de planteamientos examinados en estos tres últimos apartados? Lo rechazaríamos categóricamente. A medida que avancemos en esta investigación nos iremos afirmando en la tesis del carácter esencialmente escindido del pensamiento dostoiewskiano, y en la validez equivalente de sus propuestas antitéticas, de las cuales las relacionadas con el problema del mal constituyen unas de las más significativas.

Efectuaremos una consideración adicional para cerrar el presente apartado. Heidegger caracteriza este problema mediante el rasgo ontológico del “ser deudor”, existenciario que se encuentra en el fundamento del ser del “ser ahí” -cura-:

“Este esencial ‘ser deudor’ es con igual originalidad la condición existenciaria de posibilidad del bien y del mal ‘moral’, es decir, de la moralidad en general y de las formas de la misma fácticamente posibles. No puede definirse el ‘ser deudor’ original por medio de la moralidad, porque ésta lo presupone ya para darse ella misma”⁶⁰.

De esta manera queda establecido que lo originario en el “ser ahí” heideggeriano es justamente ese carácter de *ser deudor* en el fundamento de su ser, en cuanto yecto y caído. Sólo a partir de él habrá de estar en posibilidad de convertirse en deudor fácticamente, existiendo, frente a una gama de posibilidades abiertas. De igual manera, la conciencia, no

⁵⁹ Dostoiewsky, F. *Los hermanos Karamazov*. (I, p. 173)

⁶⁰ Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*. (p. 311)

la conciencia en su connotación cotidiana, sino considerada como *atestiguación* en que el “ser ahí” se vuelve a su más peculiar “poder ser”, es sólo posible en función del *ser deudor* a que venimos refiriéndonos.

.7. El mal. Problema y entorno. Nietzsche y Dostoiewsky. Síntesis de propuestas, convergencias y divergencias.

“*Nosotros* hemos inventado el concepto ‘finalidad’: en la realidad *falta* la finalidad... Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo -no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, comparar, medir, condenar el todo- ¡Pero no hay nada fuera del todo!”⁶¹.

“no tengo conciencia ni conozco el bien y el mal, y no sólo he perdido toda noción del bien y del mal, sino que el bien y el mal no existen (y el pensarlo me causaba placer): sólo son prejuicios. Puedo, pues, llegar a librarme de todo prejuicio; pero en el instante mismo de alcanzar esta liberación, pereceré”⁶².

La primera manifestación de coincidencia sustantiva entre el pensamiento de Nietzsche y el de Dostoiewsky sobre el problema materia de este capítulo es la aceptación plena del mal y del sufrimiento en la conformación del carácter primigenio de la vida, su naturaleza no erradicable.

Además de esta interdependencia entre vida y mal, el hombre muestra una decidida proclividad, incluso una fascinación hacia éste:

“Ha habido una especie de convención general a este respecto, y todos mienten desde entonces. Pretenden odiar el mal y todos lo aman en sí mismos”⁶³.

⁶¹ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*. (ps. 69 / 70)

⁶² Dostoiewsky, F. Capítulo suprimido de *Demonios*. “Visita a Tihon”. (p. 15)

⁶³ Dostoiewsky, F. *Los hermanos Karamazov*. (XI, p. 99)

¿Qué sea el mal? ¿cuál su configuración íntima?, está más allá de las posibilidades de la comprensión humana: su carácter es insondable. ¿Será factible delimitarlo del bien? Tanto un autor como el otro concurren expresamente en considerarlos *complementarios*. Cierto es que Dostoiewsky nos habla, como ya lo señalamos en 2.4, de una lucha sórdida entre mal y bien; pero ello no implica un combate entre dos fuerzas perfectamente definidas e identificadas, sino una oscilación íntima, raras veces nítida, generalmente confusa, de estratos profundos del alma humana.

“El mal. Examinad la vida de los hombres y de los pueblos, las de los mejores y más fecundos, y decidme si un árbol que ha de elevarse orgullosamente al aire se puede liberar del mal tiempo y de las tempestades; de la hostilidad y resistencia del medio exterior y todas las manifestaciones del odio, de la envidia, de la testarudez, de la desconfianza, de la dureza, la codicia y la violencia no son circunstancias favorables, sin las cuales sería imposible un grande crecimiento, ni aun la virtud. El veneno que mata al débil es un reconstituyente para el fuerte y éste no le llama veneno”⁶⁴.

Si bien consustanciales a la vida, asumidos y aún amados por el hombre, ¿son justificables, en última instancia, el mal y el sufrimiento?⁶⁵ Nietzsche y Dostoiewsky se manifiestan drásticamente contra esta falta de justificación, que necesariamente imprime a la vida un sinsentido explicable racionalmente. Dostoiewsky va tan lejos como Nietzsche: ya hemos visto cómo Ivan Karamazov formula una verdadera requisitoria a la justicia divina y al sustento mismo de la vida. Respecto, específicamente, a esta requisitoria a Dios y a su justicia, a la devolución del “billete de entrada” a la armonía universal por parte de Ivan, A. Camus efectúa una observación penetrante: “Se niega a Dios en nombre de la justicia ¿pero la idea de justicia se comprende sin la idea de Dios?”⁶⁶. Paradoja digna de profunda reflexión.

⁶⁴ Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. (p. 62)

⁶⁵ En particular en el caso de Nietzsche, siempre será necesario resaltar que, si bien él rechaza el sufrimiento en cuanto a su justificación ulterior, a su por qué, a su “para esto”, dado que no existen, lo acepta plenamente como rasgo y carácter fundamental de la existencia, y al afirmar ésta en *todas* sus manifestaciones lo afronta, nunca con resignación, sino con firmeza. Y lo afronta plena, coherentemente, tanto en su obra como en su propia vida.

⁶⁶ Camus, A. *El hombre rebelde*. (p. 61)

Finalmente, Nietzsche, y Dostoiewsky en una de las vertientes de su pensamiento, se proyectan más allá del bien y del mal. Nietzsche lo lleva a cabo desde sus primeros escritos, y en el último, establece: “La vida sin bondad. El beneficio consiste en el espectáculo de la grandiosa indiferencia de la Naturaleza hacia el bien y el mal. Nada de justicia en la historia, nada de bondad en la Naturaleza” ⁶⁷.

A su vez, el personaje central de *Crimen y Castigo*, Raskolnikov, decide rebasar con su acción esta noción limitante de la conducta humana proyectada más allá de las normas tradicionales, pone en práctica y transgrede personalmente una de las formulaciones éticas más antiguas y arraigadas en el espíritu humano. Pese al trágico fracaso del experimento de su personaje, Dostoiewsky nunca abandona la idea del rebasamiento de estas normas morales, independientemente de sus consecuencias, tan estremecedoras como la que anticipa Stavroguin, *-Demonios-*, citada al principio de este apartado.

Con respecto al acto homicida de Raskolnikov, Kaufmann llama la atención sobre una “sorprendente coincidencia” entre este acto y su corolario fallido -¿podría decirse que Raskolnikov “no estuvo a la altura” del mismo?- y el pasaje de “El pálido delincuente” de Zaratustra: “Una imagen puso pálido a ese pálido hombre. Cuando realizó su acción él estaba a la altura de ella; mas no soportó la imagen de su acción, una vez cometida ésta” ⁶⁸.

Manifiesto el mal moral en la vida consuetudinaria de hombres y naciones ¿será reprimible con el castigo, con normas vindicativas impuestas desde fuera? También aquí se produce un profundo rechazo por parte de ambos pensadores. El acento, sin embargo, está puesto en fases diferentes, y su tónica es también distinta. El rechazo de Nietzsche hacia los conceptos “culpa” y “castigo” es radical ⁶⁹. En Dostoiewsky se plantea la futilidad del

⁶⁷ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (849)

⁶⁸ Kaufmann, W. *Nietzsche* (p. 340)

⁶⁹ Evidentemente nos referimos, en este rechazo nietzscheano, a la dimensión cristiana de estas nociones, derivada, la primera, de la propia noción cristiana de *conciencia*.

castigo externo como instrumento regenerativo del criminal, destacándose la crueldad y criminalidad del propio castigo. Escuchemos a uno y otro, respectivamente:

“...nosotros los immoralistas intentamos, con todas nuestras fuerzas, expulsar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales...”⁷⁰

“¡Se puede creer, señores, que la naturaleza impone un castigo mucho más severo que el de la justicia humana!”⁷¹ Y, más adelante: “La sociedad no ha hecho nada por mí... Me han negado toda asistencia y ahora me envían a presidio. Estamos en paz, yo no debo nada a nadie. Ellos son perversos y crueles; yo también lo seré” ... “lejos de experimentar remordimientos, maldecirá la sangre que ha derramado y que, al mismo tiempo, haréis imposible de regeneración, pues seguirá siendo dañino y ciego hasta el fin de sus días”⁷².

A partir de esta última, y ya no tan plena, convergencia, ambos pensadores recorren sus propios y divergentes derroteros. No seremos reiterativos al señalar éstos -ya mostrados con cierto detalle en apartados previos de este capítulo-. Pero si consideramos pertinente mostrar uno y otro a grandes rasgos, desde una perspectiva muy general.

Al examinar el problema desde el ángulo nietzscheano, el segundo estadio en el que lo ubicamos fue el del nihilismo. Ciertamente es que *mal* y *nihilismo*, según hemos señalado, son nociones diferentes, tanto en cuanto a su origen como a sus caracteres y perspectivas. Pero si nos detenemos a considerar lo que entraña la apreciación nietzscheana de la carencia de sentido de los conceptos mal y sufrimiento, por una parte, y de la nulidad de los valores tradicionales creados por la humanidad a lo largo de su desarrollo, por la otra, la vinculación se profundiza, tanto más cuanto que el nihilismo, en su carácter reactivo -el primero en manifestarse- magnifica el problema del mal, ya no sólo sobre el individuo, sino sobre el conjunto humano mismo, con la agravante de no ser normalmente reconocido ni identificado por éste.

⁷⁰ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*. (p. 69)

⁷¹ Dostoiévsky, F. *Los hermanos Karamazov*. (XII, p. 172)

⁷² *Ibid* (XII, p. 189)

¿Se trata de algo insólito, surgido en las últimas épocas? ¿Es contrario al proceso histórico? Nietzsche, ya lo hemos dicho, lo localiza desde el principio de la historia. En cuanto a la segunda cuestión, no debemos olvidar en momento alguno que la noción *falta de finalidad* es una constante en lo más profundo del pensamiento nietzscheano, tanto como la del *devenir*.

“El hecho de que el espíritu es devenir demuestra que el mundo no tiene una meta, un estado final y es incapaz de ser”⁷³.

Sólo que, hemos visto, Nietzsche no se abandona al nihilismo reactivo ni deja de plantear para la especie humana posibilidades plenas de superación, justamente a partir del propio nihilismo, que reviste diferentes configuraciones, las más significativas de las cuales, el nihilismo activo o clásico - extático, habrá de constituir el punto de partida para la transvaloración de todos los valores. Hemos analizado ya la problemática relacionada con esta transvaloración; sólo nos resta reiterar nuestro señalamiento del carácter no dogmático, no coercitivo, de la nueva posición de valores que Nietzsche propone.

Dostoiewsky, por su parte, plantea dos nuevas perspectivas del problema del mal, ambas esenciales que, en adición a la de su sinsentido, probablemente lo conviertan en el novelista que, a través de la configuración de sus personajes, del contenido de sus diálogos, de la naturaleza de sus conflictos, haya ahondado más a fondo en esta problemática.

La primera de estas perspectivas es el reconocimiento pleno de que, sin el mal, la vida carecería enteramente de sentido, tal como el propio mal contribuye a que no lo tenga. Una de las más profundas paradojas que hayan podido formularse.

La segunda y última perspectiva -no menos fundamental que las precedentes- penetra de lleno en la vertiente cristiana del sentimiento de *culpa*, y se dilata en un movimiento, de hondura insondable, que abarca a la humanidad entera. Los conceptos humildad y perdón,

⁷³ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (1061)

perdón universal, sustancian esta perspectiva. Es singularmente significativo, asimismo, como ya dijimos, que no obstante su carácter lindante con lo sobrehumano, *no* representa una síntesis de las anteriores, sino que, conjuntamente con ellas, se ubica en vertientes distintas del pensamiento, profundamente escindido, del novelista ruso.

Una reflexión de Heidegger podría cerrar las que han acompañado a este capítulo:

“Conservación y aumento caracterizan los rasgos solidarios de la vida. Propio de la esencia de la vida es el querer crecer, el aumento. Toda conservación de vida está al servicio del *aumento* de la vida. Toda vida que se limite a la mera conservación es ya decadencia”⁷⁴.

Una vez más, como ya lo señalamos desde el capítulo introductorio, el problema de la vida, de sus corrientes contradictorias, irrestrictas, abismales, permea el conjunto de planteamientos y cuestiones insolutas que circundan el fenómeno del mal en la filosofía nietzscheana y en la literatura dostoiéwskiana: una vida en pugna permanente, una vida que transgrede normas y valores, una vida “en aumento”, en cuyo seno el mal contribuye singularmente a otorgarle esa conformación profunda y enigmática que la caracterizan.

⁷⁴ Heidegger, M. *Sendas perdidas*. (p. 191) (subrayado personal)

Capítulo 2

El hombre como especie que ha de superarse. La libertad creadora.

1. F. Nietzsche. La libertad creadora. Moral de señores y moral de esclavos.

“Cuando tu mirada haya adquirido fuerza bastante para ver el pasado en la fuente sombría de tu ser y de tus conocimientos, y quizá también te lleguen a ser visibles, en ese espejo, las constelaciones lejanas de las civilizaciones futuras”¹.

Abordamos una de las figuras capitales en la filosofía de Nietzsche: la del *espíritu libre* y creador. Es una figura que aparece por primera vez en **Humano, demasiado humano** y se mantiene, enriqueciéndose constantemente, a lo largo de cada una de sus obras subsecuentes, hasta **Ecce homo** y **La voluntad de poder**.

Efectuaremos un breve recorrido a través de las obras capitales de Nietzsche, que nos hará conscientes de la extraordinaria riqueza que contiene esta figura, precursora y sucesora, a la vez, de la del superhombre.

En la primera de las obras mencionadas, Nietzsche nos habla de la “filosofía de la mañana”, y sus ideas, en medio de su profundidad, muestran una lozanía y transparencia que permite al discurso filosófico y a la metáfora literaria amalgamarse espontáneamente.

¿Qué es el *espíritu libre* tal como emerge en esta primera concepción nietzscheana? Es el espíritu del filósofo -o del hombre que se desarrolla en línea paralela a la inquietud filosófica- que, liberado de una carga de tradición, prejuicios y dogmas, investiga, experimenta y *viaja* espiritualmente, despojado de ilusiones, hacia una verdad que se

¹ Nietzsche. F. **Humano, demasiado humano**. (p. 209)

muestra inaccesible, lo que determina que su viaje carezca de destino final -no existe éste-, pero no así del placer del cambio continuo y del goce del “paisaje”.

Se configuran en este espíritu varios rasgos esenciales: interioridad, amor al conocimiento, una “voluntad del libre querer”, un hondo conocimiento de sí mismo -autoconocimiento- y, por encima de todo, un afán de *crear*, crear específicamente valores nuevos, más allá de los instituidos por las leyes, costumbres y apreciaciones hechas por los hombres hasta ahora. El espíritu libre debe pensar de otro modo, rebasar las opiniones prevalecientes y estar dispuesto a “transformar artísticamente la vida”.

En la existencia humana los factores *azar* y *contingencia* la limitan. Asimismo, y esto ya lo analizamos en el capítulo precedente, la *injusticia* permea todas las manifestaciones de la vida. No obstante, ninguna consideración sobre estos elementos detendrá al espíritu libre. Nietzsche señala expresamente que debe “percibir la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por la perspectiva y su injusticia”².

Esta injusticia parte generalmente de la mezquindad prevaleciente, que suele inhibir el desarrollo de las obras de gran aliento y anteponer el espíritu de conservación a las empresas más nobles y plenas; que mantiene a las virtudes dueñas de los individuos y no a la inversa. Habrá de ser el individuo quien, a partir de sí mismo, cree sus propias virtudes. El espíritu libre establecerá en lo sucesivo a qué necesidad o necesidades responderá, cuál será su poder y, naturalmente también, cuál su derecho.

Algo muy sugerente en esta noción nietzscheana del espíritu libre es la calidez de sentimiento que la anima. A mayor intensidad de sentimiento corresponderá una “libertad del espíritu más intensa”. No puede ser libre, en efecto, dentro de la concepción nietzscheana, un espíritu carente de emotividad, de tensión frente a las grandes empresas, que no sea hondo al momento de tomar sus decisiones, de abrazar determinadas causas.

² Ibid. (p. 39)

Nietzsche exhorta a no renunciar a ninguno de los pasajes culminantes que conforman la propia historia, el designio propio, un designio inclusivo que comprende desaciertos, anhelos, frustraciones, amor, sufrimiento; ello es lo que conducirá al autoconocimiento y ¿por qué no?, a percibir, en una mirada retrospectiva, las huellas lejanas de un pasado de la humanidad, y aún entrever algunos indicios de su futuro. Se manifiesta, una vez más, el profundo amor nietzscheano a la especie hombre, que ha dejado una huella doliente, polvorosa y, también, luminosa en su desenvolvimiento histórico. Puede afirmarse, así, que hay momentos profundos en la vida, quizá cuando el individuo se encuentra inmerso en su intimidad, en que es posible percibir en la atmósfera que lo envuelve la inmanencia del esfuerzo humano acumulado a través de las generaciones. Sólo entonces se puede comprender que la vida sea un manantial infinito, capaz de sustentarse crecientemente con sus propias filtraciones. Éste es el ámbito del espíritu libre.

Ser creador, no entregarse al disfrute banal: apreciar el árbol por la simiente que lo origina, no por los frutos que produce. Y, como en todos los casos, desarrollar al *héroe*: el hombre verdaderamente libre “lleva consigo el desierto y la tierra santa de límites infranqueables, vaya donde vaya”³. Sólo que en este desarrollo ha de darse cabida también, necesariamente, a la forma que aparece y se revela como manifestación de la creación artística, cuya luminosidad permita enfrentar el caos: el poder redentor de Apolo frente al tumultuoso y abismal de Dionisos. Sólo creando, dando forma, unificando, la libertad puede alcanzar su plenitud.

El espíritu libre es, dentro del marco de connotaciones nietzscheanas, el radicalmente opuesto al espíritu “esclavo”; este último se acoge a la regla, en tanto que aquél, a la excepción. Pero el espíritu libre no es un tirano. Asevera Nietzsche: “Antes morir que odiar o temer y antes morir dos veces que hacerse odiar y temer”⁴.

³ Ibid. (II, p. 649)

⁴ Ibid. (II, p. 638)

En **La gaya ciencia** -esta vez nos parece conveniente observar el itinerario nietzscheano en torno a la figura que nos ocupa- se adiciona un elemento más al espíritu de la libertad: la alegría, íntimamente vinculada con el placer, el placer que conlleva toda creación y la propia libertad en el querer.

Conviene efectuar una aclaración esencial en esta fase de la investigación. *Libertad* es en Nietzsche, fundamentalmente, no el ejercicio de libre albedrío para optar por acciones de carácter moral -esta etapa habrá quedado realizada y superada previamente-, sino la auténtica *liberación*, ruptura de cadenas que hayan constreñido el ámbito de la acción del hombre: una fuerza que emerge del fondo de sí, toma altura y se desplaza sin restricciones, alborozadamente. “Moral de estrellas” la llama Nietzsche. “¡Envías tu claridad al mundo más lejano !”⁵.

No hay que perder de vista, sin embargo, que todo este proceso está ligado con el conocimiento, liberado a su vez de la carga metafísica que lo obstruía. Por otra parte, la humanidad se encuentra dividida en fuertes y débiles, en señores y esclavos. Los primeros aspiran al dominio de sí mismos y deben ejercerlo, en tanto que los segundos aceptan ser “absorbidos”, “guiados” por aquellos y, en último análisis, siempre habrán de requerir el sometimiento a un ente superior: Dios, príncipe, Estado, dogma, norma de partido.

Se pregunta Nietzsche “¿Qué es lo que hace heroico? Adelantarse al mismo tiempo a sus mayores dolores y a sus mayores esperanzas”⁶. Y, un poco más adelante, lleva a cabo una primera prefiguración del superhombre, sin ser todavía el de Zaratustra, cuyos rasgos consideramos necesario destacar, ya que muestran esa permanente aspiración nietzscheana hacia una humanidad superior, aspiración que no habrá de abandonarlo en ningún momento de su obra posterior. Es una visualización de algunos de los principales rasgos de la humanidad que él anticipa. Estos rasgos, propios del espíritu libre configurado por Nietzsche, son:

⁵ Nietzsche, F. **La gaya ciencia**. (p. 40)

⁶ *Ibid.* (p. 200)

- Introducir el heroísmo en el conocimiento y combatir por las ideas y sus consecuencias.
- Se piensa en hombres silenciosos, solitarios y resueltos.
- Predominio de la vida interior.
- Paciencia, sencillez que desprecia las grandes vanidades.
- Reconocimiento al azar de la parte que se le debe en toda victoria y gloria.
- Generosidad en la victoria e indulgencia hacia vanidades pequeñas de todos los vencidos.
- Acostumbrarse a mandar con seguridad y estar dispuestos, asimismo, a obedecer en las causas con las que se esté identificado.
- Los hombres serán más expuestos, más terribles, más dichosos.
- Y “¡vivirán peligrosamente!”⁷

Existe en esta visualización nietzscheana una estrecha vinculación entre estos caracteres y los que hemos apuntado como propios de los resultantes de la transvaloración en el inciso 1.3 del capítulo precedente.

Detengámonos un momento a considerar algunos de estos caracteres:

- El heroísmo es connatural a toda la filosofía nietzscheana. Nada, y menos que nada, la vida, debe dejar de arriesgarse cuando los valores propios más significativos están de por medio, ya que vivir es crear valores. No claudicar, no perder la esperanza, “no arrojar al héroe que hay en el alma”.
- La soledad y la vida interior son constitutivas del hombre verdaderamente libre. No el solipsismo. “Tu camino será ahora más solitario y más peligroso que antes, pero no ciertamente en la medida que imaginan los que te han visto subir, a ti el viajero, del valle brumoso hasta la montaña”⁸.

⁷ Ibid. (p. 209)

⁸ Nietzsche, F. **Humano, demasiado humano**. (P. 530)

- El factor “azar” es otra constante de la filosofía de Nietzsche. El hombre libre apuesta la vida y en esa apuesta se compromete íntegramente, “juega a los dados con ella”. Azar y necesidad, no opuestos a la libertad, se complementan indisolublemente.
- En cuanto a la victoria, éste resulta ser el único momento o estado desde el que puede permitirse la indulgencia, la ruptura de la tensión que demanda la lucha. Sólo en ese instante son admisibles las pequeñas concesiones, obsesivas para la vanidad de los vencidos.

Llegamos ahora a la tercera etapa de nuestro recorrido sumario, en donde la figura hombre libre, que se identifica con la del hombre superior, coexiste con la del superhombre. Esta etapa está constituida por **Así habló Zaratustra**.

La voluntad creadora se vuelve la gran redentora del sufrimiento. El creador, nos dice Nietzsche, sólo es posible después de muchos sufrimientos y las transformaciones que les acompañan. “¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo percedero ”⁹.

Se configura, también, la voluntad del veraz. Su dimensión espiritual lo conduce a habitar y a enseñorearse del desierto. Su conocimiento ha de permitirle aprender a “edificar montañas”. “Quien no es pájaro no debe hacer su nido sobre abismos”¹⁰. Esta conformación está orientada hacia el futuro, en la misma forma que lo establecimos al hablar de la transvaloración. “El lugar a donde váis, no el lugar de donde venís”. Y es el “país de vuestros hijos”, no el de “vuestros padres” el que habrá que amar. Y correlativamente, “la patria no es el pasado ni el presente; no existe aún”. Lo que subyace en el fondo de estas expresiones es la *esperanza* invariable de un estadio superior de vida, sólo alcanzable a partir de las fuerzas que se configuran ya en el nihilismo activo.

⁹ Nietzsche, F. **Así habló Zaratustra**. (p. 133)

¹⁰ *Ibid.* (p. 158)

La voluntad del creador ha de ser granítica, ha de estar henchida de fuerza vital para prodigarse, constituyéndose en esa “virtud que hace regalos” a la que ya nos referimos previamente. Una voluntad tensa frente a todos los avatares de la vida. “Tú providencia de mi alma que yo llamo destino. ¡Tú que estás dentro de mí! Presérvame y resérvame para un gran destino” ¹¹.

Es así como el espíritu libre y diáfano de **Humano, demasiado humano** ha devenido *fuerza creadora*, capaz de conjugar plenamente libertad, querer y voluntad, la “voluntad del libre querer” que se anunciaba ya en esa obra temprana.

Nietzsche propone en **Más allá del bien y del mal**, como elemento configurador de los espíritus libres, la superación, la *autosuperación de la moral*, proceso que requiere sutileza y honestidad. Asimismo, reitera la afinidad de estos espíritus con la soledad, “nuestra propia soledad, la más honda, la más de media noche, la más de medio día” ¹².

Es de subrayarse cómo los conceptos necesidad y libertad, frecuentemente opuestos, deben conjugarse en estos espíritus, y nada mejor que el arte para mostrar esta íntima fusión: una necesidad creadora, configuradora, iluminadora de la realidad misma.

C. Grave Tirado, en relación con el pensamiento poético de Novalis:

“...tanto el pensar como el poetizar son un descenso hacia el fondo de nosotros mismos; un sumergimiento en las corrientes profundas de nuestro ser en donde se oculta -y por lo tanto hay que iluminarlo con el habla- aquello de nosotros que, analógicamente, nos es común con el fondo del todo de la naturaleza” ¹³.

El acento nietzscheano está puesto en la necesidad de nuevos filósofos, filósofos que habrán de tener a su cargo el desarrollo integral del hombre, no para adecuarlo al mundo,

¹¹ Ibid. (p. 295)

¹² Nietzsche, F. **Más allá del bien y del mal**. (p. 70)

¹³ Grave Tirado, C. **El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche y el pensamiento filosófico moderno**. (p. 103)

sino con el fin de prepararlo para el riesgo y la dureza, auténticos filósofos del futuro; espíritus que Nietzsche anticipa habrán de ser *muy* libres, no “meramente” libres. ¿Cómo visualiza Nietzsche a estos filósofos?

“Un filósofo: es un hombre que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias; alguien al que sus propios pensamientos le golpean como desde fuera, como desde arriba y desde abajo, constituyendo *su* especie peculiar de acontecimiento y rayos; acaso él mismo sea una tormenta que camina grávida de nuevos rayos... un ser que con frecuencia huye de sí mismo, que con frecuencia tiene miedo de sí, pero que es demasiado curioso para no ‘volver a sí’ una y otra vez...”¹⁴.

La distinción entre “moral de señores” y “moral de esclavos” vuelve a ser expresa en esta obra; aquéllos *crean valores*, poseen un alma aristocrática, que no se entiende sin un alto nivel de egoísmo, en tanto los segundos buscan lo *útil* en todas las manifestaciones de la vida. Un rasgo significativo del espíritu señorial lo destaca Nietzsche cuando formula que lo determinante del sentimiento elevado mismo no es la intensidad, sino la **duración**.

A este carácter señorial de una vida que se prodiga, plena de esperanzas, saturada de “nueva voluntad y nuevo fluir, de nueva voluntad y nuevo refluir”, Nietzsche le da el nombre sugerente de “genio del corazón”¹⁵.

En *La Genealogía de la moral*, el carácter de *señor de la voluntad libre* es una instancia más en esta configuración del hombre libre. La *veracidad*: “le es lícito hacer promesas”; la *responsabilidad*: mantener su palabra frente al destino mismo y el ahondamiento en la *conciencia*, representan los rasgos más acusados.

Desde este plano, Nietzsche habla ya del advenimiento del “hombre redentor”, redentor de una realidad sobre la que pesa toda la miseria de los falsos ideales con que se la ha deformado durante milenios.

¹⁴ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. (p. 250)

¹⁵ *Ibid.* (p. 252)

¿Cabría el ideal ascético dentro de este entorno? Nuestro filósofo lo admite, en tanto constituya un “puente” hacia la independencia del espíritu, la “historia de aquellos hombres decididos que un día dijeron no a toda sujeción y se marcharon a un *desierto* cualquiera”¹⁶. Pero, obviamente, no lo aprecia si se postula como “virtud”, como renuncia a la vida o, peor aún, condena de ella. Lo valioso en él es el rigor, la disciplina, la aspiración que lo envuelve, incluso la búsqueda de un nuevo sentido a la vida: Honestidad en su adopción, espiritualidad del más alto nivel en su ejercicio.

Nietzsche se pregunta cuál sería el significado del ideal ascético en un filósofo, y concluye que éste entrañaría su íntima aceptación de “condiciones de la más alta y osada espiritualidad”, que afirmen *su* existencia, solamente ésta; no una renuncia a ella, ni menos una subordinación de la misma a la causa de una colectividad que postule el alejamiento de la vida. Ciertamente, la pureza y ejemplaridad de la práctica auténtica de la propuesta nietzscheana derramará sus beneficios sobre los núcleos humanos que más adelante la aquilaten. Tal es el caso de la vida, rigurosamente ascética, del propio Nietzsche.

En contraposición a este conjunto de caracteres libres se desenvuelven los esclavos, cuyo común denominador es el resentimiento, en donde honestidad, franqueza y rectitud han desaparecido, pero que también habrán de crear, de engendrar sus propios valores; en este momento surge lo que Nietzsche llama “la rebelión de los esclavos en la moral.” ¿No será precisamente a la luz de este antagonismo entre señores y esclavos donde se articularon inicialmente los conceptos “bueno” y “malo” que, antes de adquirir su connotación actual habrían significado: “bueno” -lo *ánimicamente* noble, aristocrático, privilegiado-; “malo” -lo vulgar, bajo, plebeyo-?

No obstante, los conceptos han evolucionado y aplicarlos en el presente sería distorsionar sus contenidos e implicaciones actuales.

¹⁶ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. (p. 125)

Nietzsche intenta configurar, a la luz de esta proyección de la libertad, a la *libertad* misma en **Crepúsculo de los ídolos**, y para ello destaca dos rasgos dominantes:

- Voluntad de autorresponsabilidad.
- Predominio pleno de los instintos vitales sobre el resto de los instintos, incluida dentro de éstos, en primer término, la antigua aspiración del hombre a la “felicidad” y al bienestar, aspiraciones propias del “rebaño”.

¿Cómo medir la libertad? Tanto en individuos como en pueblos, por la resistencia a superar, por los grandes peligros a sortear. Nada hay finalmente prohibido para el hombre libre, salvo la debilidad.

“Con un fatalismo alegre y confiado ese espíritu que *ha llegado a ser libre* está inmerso en el todo, y abriga la *creencia* de que sólo lo individual es reprobable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma”¹⁷.

La fuerza que se requiere para ejercitar plenamente esta libertad es enorme. Pero no se genera espontáneamente: tanto en individuos como en naciones requiere un largo, prolongado proceso de acumulación; aquí radica el factor determinante, no en el medio o entorno social.

En **El Anticristo** no deja Nietzsche de aludir al tema y establece que esta clase de hombres, fuertes, encuentran la felicidad donde otros, los débiles, incapaces de soportar la tensión, encuentran su ruina.

Al referirse a esta figura en **Ecce homo**, Nietzsche reitera algo que ya había apuntado desde obras precedentes: no basta ser libre, hay que ser “demasiado libre”, a fin de volver a adueñarse plenamente de sí mismo.

¹⁷ Nietzsche. F. **Crepúsculo de los ídolos**. (p. 127)

Nietzsche evoca en esta obra, entre otras, a Zaratustra: "Pero hacia el hombre vuelve siempre a empujarme mi vehemente voluntad de crear, así se siente impulsado el martillo hacia la piedra"¹⁸.

En su obra póstuma -fragmentaria-, la **Voluntad de Poder**, la libertad de espíritu ha devenido fuerza, la que permite a los grandes espíritus abstenerse de la reacción, mantenerse arrogantes ante el dolor, negar la moral y rechazar la "verdad", cualquiera que sea la forma en que se la postule.

"Yo mido el poder de una voluntad por la adversidad, por la tortura y el dolor que resiste y sabe convertir en provecho propio; yo no reprocho a la vida su carácter trágico y doloroso, sino que espero que sea más trágico y doloroso que ha sido hasta ahora."¹⁹

Un acento de estoicismo profundo, que dista infinitamente de ser un mero giro literario, ya que está respaldado por una vida que lo cumplió dramáticamente, sin titubeo ni capitulación alguna.

Este breve recorrido a través de las obras capitales de Nietzsche nos confirmará la extraordinaria riqueza que contiene la figura nietzscheana del *espíritu libre*.

Consideramos que a lo largo de esta singular construcción nietzscheana se hace más perceptible esa afirmación suya, ya comentada previamente, de que el hombre no habrá de ser contemporáneo de sí mismo. Su gran cometido, si se asume en su integridad la propuesta nietzscheana es, casi constantemente, destruir parte de lo creado y volver a construir. "Por la creatividad nos trascendemos, accediendo a la eternidad del Cosmos"²⁰.

Pero nada de esto es posible sin una profunda interiorización, acompañada de esa responsabilidad que también ha destacado Nietzsche expresamente, en la que debemos

¹⁸ Nietzsche. F. *Ecce homo*. (p. 106)

¹⁹ Nietzsche. F. *La voluntad de dominio*. (382)

²⁰ Sagols, L. *La individuación ética en Hegel y Nietzsche*. (p. 147)

asumir nuestro propio destino, incluidos nuestros propios sufrimientos. Sólo a través de una plena adhesión a una necesidad total alcanzaremos, paradójicamente, la libertad total, ha destacado Camus. ¿No será la “inocencia del devenir” el símbolo más cabal para expresar este proceso de liberación nietzscheano? plantea el propio Camus ²¹.

Un segmento muy significativo de la filosofía de Nietzsche se contiene en la figura de la libertad creadora. No hay que perder de vista, a este respecto, que para nuestro filósofo *ser = valor*. Los valores se crean. Aquí reside el núcleo de la creatividad misma. En igual sentido, Nietzsche ha negado la existencia de los hechos, transformándolos en interpretaciones. Pero estas interpretaciones, como bien señala Nehamas, “cambian inevitablemente la perspectiva anterior, creando nuevas situaciones” ²².

¿Qué es lo que nos propone Nietzsche, en último análisis, con esta concepción? Alcanzar un estado de liberación interna tal, creativa, en que la práctica de la libertad sea juego, espontaneidad, gozo, más allá de la tremenda responsabilidad y tensión de la voluntad que previamente se habrá requerido. Justamente, una plena asunción interna de la inocencia del devenir, la que Camus ha invocado.

2. F. Nietzsche. El superhombre.

“Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro: de aquel futuro que yo contemplo. Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar. ¡Y cómo sorportaría yo ser hombre si el hombre no fuese también poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar! *Redimir a los que han pasado*, y transformar todo ‘fue’ en un ‘así lo quise’ - ¡sólo eso sería para mí redención!” ²³.

²¹ Camus, A. **El hombre rebelde**. (p. 71)

²² Nehamas, A. **Life as Literature**. (ps. 71 / 72)

²³ Nietzsche, F. **Ecce homo**. (p. 105)

Como señalamos en el apartado anterior, el *espíritu libre* es la prefiguración del *superhombre*, y aún complementa sus rasgos con algunos de esta segunda concepción. Establecer líneas divisorias entre una y otra sería irrelevante; baste indicar que ambas son fronteras, que frecuentemente se interrelacionan, que corresponden a un mismo aliento creador; pero son, en definitiva, piezas diferentes de un magno engranaje.

La figura del *superhombre* se encuentra en el vértice de la filosofía nietzscheana. Si bien se integra con las del *eterno retorno* y la *voluntad de poder*, igualmente medulares de esta filosofía, procuraremos analizarla en el presente apartado concentrándonos en sus rasgos esenciales, por separado de las otras. Esta integración será la que permita configurar finalmente al superhombre y distinguirlo en definitiva de la figura del espíritu libre, si se insistiera en dicho deslinde.

En el seno de esta concepción nietzscheana se agita la más profunda de las insatisfacciones - nunca rechazo- hacia el hombre actual. El hombre no ha realizado, en el curso de su historia, su naturaleza primordial. Pero no sólo no la ha realizado, sino que ni siquiera es consciente de ello. Como acota Heidegger, no ha “realizado su propia esencia”. En dos expresiones, ampliamente conocidas, Nietzsche lo exhorta a superarse para llegar a ser el que es: “El hombre es algo que debe ser superado”. “Llega a ser el que eres”. Ya unas cuantas décadas antes Goethe, una de las escasas figuras históricas a quienes Nietzsche reconoce grandeza, había dicho: “El hombre es uno mismo”²⁴.

Al propugnar por un estado distinto, sustancialmente más elevado, de plena realización de su naturaleza esencial, el hombre se tiende, como “una cuerda”, hacia el superhombre; ir más allá de lo que es en la actualidad. ¿Cuál es ese *estado*, al que corresponderá el del superhombre? Justamente el que se generará por la radical transvaloración de los valores actuales de la humanidad, creando valores nuevos en armonía con la realidad del universo en el cual se desenvuelve, encontrando el sentido de éste en todo su rigor, enseñoreándose de él, del “sentido de la tierra”, ya comentado en el capítulo anterior.

²⁴ Goethe. *Fausto*. (p. 439)

Pero no será un tránsito fácil: “¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en vuestra vida, creadores!” “Mas para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones”²⁵. Una tradición milenaria de valores establecidos, de expectativas de trasmundos, de ilusiones metafísicas, lo ha configurado justamente como el hombre que es en la actualidad, pasando a formar parte de, y a constituir, su naturaleza presente. Es la creación, íntimamente vinculada con “el querer que hace libres”, sin desmayo, constituida en un engendrar permanente y gozoso, a partir de una inocencia en el conocimiento, al quedar eliminados los prejuicios y los dogmas, la gran apuesta de Nietzsche para enriquecer la cultura; todo habrá de ser transformado y convertido en algo pensable, configurable, “sensible para el hombre”²⁶.

¿En qué han trascendido el conjunto de valores que Nietzsche ha calificado de “reactivos” -nihilismo reactivo- conformadores de la condición humana actual? En una debilitación de su voluntad, en su alejamiento de la realidad de la existencia, en una negación del carácter profundo y contradictorio, enigmático, de ésta. En semejantes condiciones, el hombre ha de plantearse la necesidad de una transformación drástica, que le permita una visualización diametralmente distinta de la vida, imponiéndose una voluntad que, bajo esta nueva óptica, Nietzsche llamará “voluntad de poder”, voluntad inscrita en todo cuanto existe y, desde luego, en el núcleo de su propia naturaleza.

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

²⁵ Nietzsche. F. *Así habló Zaratustra*. (p. 133)

²⁶ Precisamente el requerimiento de que se tenga que ir más allá de la condición humana prevaleciente es algo que se ha criticado a Nietzsche, no tanto por la idealización que se le pudiera atribuir -nadie con un mínimo conocimiento de este filósofo podría calificar a Nietzsche de idealista- sino por el serio problema que una transformación de esta naturaleza representaría para los fundamentos en los que actualmente se apoya la Ética. Planteamiento que juzgamos sería un problema a resolver por la Ética misma, frente a toda la gama de posibilidades que abre la filosofía nietzscheana en este capítulo.

Ello no significa en modo alguno, y aquí surge uno de los primeros puntos necesarios de precisar, que el hombre renuncie al pasado, a su historia, a ese conjunto humano del que proviene y es parte constitutiva. Tampoco a su propio pasado. El hombre que avanza hacia el superhombre, y desde luego, este mismo, es básicamente afirmador y, en particular, afirmador de su pasado. Justamente la “más abismática” de las ideas nietzscheanas, la del eterno retorno de lo mismo, como habremos de verlo, descansa en esta sencilla y a la vez prácticamente insondable afirmación de Nietzsche: “pero yo lo quise así”. El pasado es inmodificable. ¡Enhorabuena!

“Yo amo a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado: pues quiere perecer a causa de los hombres del presente”²⁷.

Es así como surgen estas expresiones de Zaratustra: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre: cuerda sobre un abismo”. “Lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso”²⁸. Y, más adelante, con la clásica tónica nietzscheana: “Por mi no sufrís aún bastante. Pues sufrís por vosotros; no habéis sufrido aún *por el hombre*”²⁹. Existe, así, una tensión, permanente, hacia el logro de la aceptación plena de una realidad más dura y descarnada con la que habrá que comprometerse en esta ascensión continua.

En **La Voluntad de Poder**, Nietzsche reafirma: “el hombre más alto, si tal concepto es lícito, sería el que representase con mayor fuerza el carácter contradictorio de la existencia, como gloria y única justificación de la existencia misma”³⁰.

¿Cómo, finalmente, a través de una “larguísima cadena de altísimas superaciones, de previas realizaciones para que el hombre pueda llegar a madurar para lo existente propio del ser como existente, ser que como voluntad de poder pone de manifiesto su esencia

²⁷ Nietzsche, F. **Así habló Zaratustra** (p. 37)

²⁸ *Ibid.* (p. 36)

²⁹ *Ibid.* (p. 386)

³⁰ Nietzsche, F. **La voluntad de dominio**. (880)

volitiva”³¹ devendrá superhombre el hombre? No transformándose en un tirano y opresor de sus semejantes, ni menos un exterminador, como absurdamente han llegado a concebirlo quienes, superficial y/o dolosamente lo identificaron con algún sistema político determinado, sino manteniendo un duro e inflexible rigor consigo mismo para que, liberado de toda subordinación externa, se autolegisle, rechace lo trivial y meramente placentero y establezca “un nuevo modo de ser ante la naturaleza”³², “tome posesión de sí por medio de la eliminación de las tablas de valores en tanto que trascendentes...”³³.

Y es justamente aquí donde se lleva a cabo el proceso creativo, cuya metáfora es la imagen del niño que crea valores, que juega, destruye y reconstruye inmerso en el devenir, liberado de toda tensión, excepto la implicada por esa aspiración permanente hacia lo lejano, hacia un futuro que nunca acabará de materializarse, por consistir precisamente en ese devenir.

No obstante, esta idea del *juego del crear*, en cuanto libertad creadora -nuestra figura anterior- no debe inducir a pensar que los términos de la relación de este nuevo hombre con la existencia pudieran haberse atenuado en su rigor. Habrá placer, sí, sólo que del más alto rango, el propio de la creación. Un placer que, como Nietzsche ha enmarcado poéticamente, es “mayor que el sufrimiento”.

Todo el enigmático y terrible contenido de la vida cuando se la asume en su cabal significado, habrá de sostener esta estructura. Así resultará la propia vida, visible, pensable, sensible, si bien no lógicamente explicable.

Surge ahora el cuestionamiento: ¿qué rasgos más específicos deberán configurar a este hombre que, yendo más allá del hombre actual, llegue a ser él mismo? Un planteamiento similar, y caracteres similares, a los que ya advertimos en relación con el proceso de transmutación de los valores, dado que justamente es el superhombre el rector inmanente

³¹ Heidegger, M. *Sendas perdidas*. (p. 211)

³² *Ibid.* (p. 316)

³³ Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. (p. 261)

en este proceso. Vale la pena recapitarlos en función de lo que Nietzsche establece expresamente en *La Gaya Ciencia*, *Así Habló Zaratustra* y *La Voluntad de Poder*.

El primero y fundamental de todos los rasgos es la *veracidad*, en particular consigo mismo. “Ser honestísimo”, exhorta Zaratustra. Obviamente, don y costumbre de mando, espíritu de conquista. Heidegger destaca “la naturaleza, a la vez modesta y orgullosa; la mirada fría, segura, evaluadora”. Zaratustra proclama: “Has hecho del peligro tu profesión”, así como “no habla al pueblo, sino a compañeros de viaje”. El desprecio a todo lo mezquino, la “jurisdicción suya propia, que no tiene instancia superior a ella”, el “carácter necesariamente escéptico” y la “incredulidad como instinto” se destacan en *La Voluntad de Poder*. Desde luego, el reconocimiento cabal de la naturaleza finita del hombre, así como de la necesidad de morir cuando su capacidad de creación permanente haya cesado. Lo cual de ninguna manera implica, al contrario de lo que señala Hubben -obra ya citada-, el planteamiento de un suicidio necesario, sino sólo la cabal asunción anímica de un estado terminal.

Si bien es cierto que en el curso de la historia este tipo de hombres ya han llegado a surgir, el fenómeno ha sido aislado, representa “brotes” esporádicos que en ningún caso anuncian la posibilidad del inicio de un nuevo estadio en el desenvolvimiento humano: Homero, César, Dante, Leonardo, Federico el Grande, Napoleón, Goethe serían los casos expresamente apuntados en la perspectiva nietzscheana. Fink abunda, al respecto, señalando que en todos los grandes precursores de la historia el fenómeno se ha manifestado ya ³⁴.

Nuevamente, al contrario de quienes opinan que el “ultrahombre” podría surgir “aquí y ahora”, Nietzsche visualiza un largo proceso de maduración, de educación, de cultivo. Se requerirán “nuevos filósofos”, la formación de un nuevo concepto de justicia y una verdadera cruzada del pensamiento para “derribar a los ídolos de la verdad universal”. Asimismo, se habrá de formar y consolidar una nueva *casta dominante*. De la alianza de

³⁴ Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. (p. 83)

unos y otros, que permitirá la espiritualización más elevada de esta última, surgirá la *gran política*, que permita el gobierno de la tierra. Nietzsche advierte que esto sólo será posible cuando la estructura completa de principios y valores tradicionales se haya derrumbado.

No obstante haber insistido en que a lo largo del proceso entrevisto por el propio Nietzsche no se apunta ni sugiere transformación biológica alguna, es inconcuso que un estado de grandeza de alma como el anunciado no podría sustentarse sin una instancia paralela de desarrollo intelectual.

“La educación en aquellas virtudes de señores que saben dominar incluso la benevolencia y la compasión: las grandes virtudes del educador (‘perdonar a los propios enemigos’ es ridículo), llevar a un alto grado la pasión del crear y no desbastar el mármol. La posición de excepción y de poder de aquellas criaturas (confrontada con los principios que hasta ahora han existido): el César romano con el alma de Cristo”³⁵.

¿Qué elementos básicos deben conjugarse en la estructura esencial del pensamiento, en el ser de estos filósofos? Un profundo desprecio hacia los postulados tradicionales de la humanidad, en particular los que se han transformado en dogmas, “convicciones” y verdades y, simultáneamente, un gran amor hacia la especie humana por advenir. Habrá de mostrar un profundo y permanente espíritu de investigación. Y su *voluntad* se manifestará dirigida, resueltamente, hacia la *totalidad* de los aspectos y caracteres de la existencia.

“A tal fin, se deben entender no sólo como necesarios, sino como deseables, los lados de la existencia hasta ahora negados: deseables no sólo en relación con los lados hasta ahora afirmados (en cierto modo como el complemento o la premisa de éstos), sino por amor a ellos mismos, como si fueran los lados de la existencia más poderosos, más fecundos, más verdaderos, en los que se expresa más claramente la voluntad de la existencia”. Y, previamente: “La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es la investigación voluntaria de los aspectos, aún los más detestados e infames, de la existencia”³⁶.

³⁵ Nietzsche. F. *La voluntad de dominio*. (982)

³⁶ *Ibid.* (p. 1040)

¿Cómo se visualiza este advenimiento? En primer término, sólo a través de una resolución plena a romper con todas las instituciones, con los valores del pasado, con sus “dioses”. Cabe efectuar aquí un señalamiento importante, a fin de evitar una grave confusión. Amar el pasado de la humanidad en su conjunto, en cuanto gesta, en cuanto esfuerzo, en cuanto vida intensa acumulada a lo largo de las generaciones, en cuanto peregrinar a través de polvo y tormentas, no significa tomar una a una las instituciones que ha creado y rendirles pleitesía. Lo grande de ellas es el jirón de vida que contienen, pero no necesariamente su concepto, su estructura, su “verdad”. Y menos aún para Nietzsche.

A cambio de esta renuncia al pasado -en los términos que acabamos de delimitar- habrá de instaurarse la voluntad de futuro.

“¡Constituya de ahora en adelante vuestro honor no el lugar de donde venís, sino el lugar a donde vais! Vuestra voluntad y vuestro pie, que quieren ir más allá de vosotros mismos, -¡eso constituya vuestro nuevo honor!... *El país de vuestros hijos* es el que debéis amar: sea ese amor vuestra nueva nobleza,- ¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto! ¡A vuestras velas ordeno que partan una y otra vez en su busca!”³⁷.

Y en **La Voluntad de Poder**, en el tono frecuentemente épico nietzscheano:

“... todas las fuerzas creadoras que miran al hombre del porvenir están en el hombre del presente: y como éstas son enormes, hay sufrimiento para el individuo del presente, sufrimiento tanto mayor cuanto más determinante del porvenir es. Esta es la más profunda concepción del sufrir: las fuerzas plasmadoras se entrechocan... en verdad, alguna cosa fluye continuamente entre los individuos. El hecho de que se sienta aislado, es el estímulo más poderoso en el proceso mismo, que tiende a metas lejanas...”³⁸.

Dentro de este contexto, Nietzsche hace una reflexión impresionante: ¿Habremos meditado todo lo que habrá costado a la especie humana advenir a este tipo de hombre? ¿El inmenso costo acumulado en las generaciones?

³⁷ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. (ps. 281 / 282)

³⁸ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (683)

“... El grande hombre es grande porque *ha costado tanto* y no porque exista como un milagro, como un don del cielo y del azar...”³⁹

Así pues, habrá que preparar el advenimiento del superhombre. ¿Cuál será, finalmente, su imagen? Evidentemente la de Dionisos, el afirmador del mundo, de lo Uno Primordial, del Todo, que rechaza el “carácter reprochable de lo individual”. “Ser dionisiaco frente a la existencia: ‘amor fati’”⁴⁰.

Al nivel del superhombre, el destino se asume ya plenamente: se ha convertido en libertad, en la propia libertad. Esto es lo resultante de incorporar dentro de sí cabalmente todos los caracteres, advertidos e inadvertidos, que integran la vida y el sentido de la tierra. Asunción que está más allá de la estructura del hombre actual, para el cual semejante identificación no sólo es imposible, sino quizá impensable.

Por otra parte, el que el superhombre esté más allá del bien y del mal, más allá del hombre del presente no significa, en forma alguna, que se haya alejado de lo humano. Su exuberante riqueza interior le permite, al fin, ser pródigo, poseer esa “virtud que hace regalos” a la que ya nos hemos referido al analizar la figura del hombre libre. Una prodigalidad que nada tiene que ver con el sentimiento cristiano de compasión, que Nietzsche repudia. Ahora da por exceso, por desbordamiento. Y así ama también.

“...el reconocimiento que es rico y quiere ceder y hacer donativos a la vida, y la dora, y la eterniza, y la diviniza; todo el poderío de las virtudes transfiguradas, todo lo que se aprueba, afirma, obra afirmando”⁴¹.

Al equipararse al superhombre con Dionisos ¿se le estará elevando al nivel de Dios? Vattimo aclara perfectamente que Nietzsche no efectúa semejante equiparación; ésta sería absurda. Dios es impensable. Ya Spinoza lo señaló claramente. Si se prescinde de él, como

³⁹ Ibid. (p. 968) (subrayado personal)

⁴⁰ Ibid. (1040)

⁴¹ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (1032)

lo hace Nietzsche, su lugar queda vacío. El superhombre, señala Vattimo, es una posibilidad del hombre y sólo sustituirá a Dios en cuanto “receptáculo de todo lo real”⁴².

Desde el apartado anterior nos referimos a la “moral de señores” y a la “moral de esclavos”. Esta distinción presupone dos núcleos humanos diferentes, existentes desde siempre y que, desde luego, no habrán de desaparecer con el advenimiento del superhombre. Reiteradamente, Nietzsche ha sostenido que los hombres no solamente no son iguales, sino que “¡tampoco deben llegar a serlo!”. Reafirmada esta diferenciación, quizá más violentamente expresada, pero no mayormente distinta de la que han tenido los más grandes pensadores, dado que inevitablemente corresponde a la realidad misma, es claro que el superhombre sólo surgirá dentro de la casta de los “señores”, los aristócratas en cuanto a la conjugación de señores en el desarrollo y dominio de los sentidos, sensibilidad, intelectualidad, rigor consigo mismos y voluntad de poder. Ellos, y solamente ellos, podrán justificar a la comunidad. Su cometido será gobernar; serán los futuros “señores de la tierra”.

Pero no por ello sufrirán menos; al contrario:

“A los hombres por quienes yo me intereso les deseo sufrimientos, abandono, enfermedad, malos tratos, desprecio; yo deseo que no les sea desconocido el profundo desprecio de sí mismo, el martirio de la desconfianza de sí mismo, la miseria del vencido; no tengo compasión de ellos, porque deseo para ellos la única cosa que hoy puede revelar si un hombre tiene o no valor: ¡que aguante con firmeza!”⁴³.

También Goethe, en la segunda parte de *Fausto*, habla al respecto:

“El hombre que debe mandar, ha de sentir en el mando la dicha suprema. Su pecho está lleno de una alta voluntad, pero lo que él quiere no es permitido a ningún ser humano el sondearlo. Lo que ha murmurado al oído de los más

⁴² Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. (p. 258)

⁴³ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (909)

fieles, queda hecho, y todo el mundo se asombra. Así, será siempre el más encumbrado, el más digno de todos. El goce avillana”⁴⁴.

Una serie de rasgos en que Nietzsche se refiere al hombre “bien logrado”⁴⁵ muestra la magnitud de esta concepción: Considerará a las enfermedades como los grandes estimulantes de la vida; sabrá utilizar sus propias adversidades; lo que amenaza destruirlo acabará fortaleciéndolo; todo lo subordinará a su causa fundamental; seleccionará y desechará muchas cosas; reaccionará con la lentitud que sólo una larga prudencia y una fiereza en la voluntad le habrán proporcionado y, en todo momento, sabrá de dónde viene el estímulo, lo que quiere y no se sujeta. Y, obviamente, rechazará ese inveterado anhelo de felicidad trivial, en cuanto *bienestar inmediato* que, sin detrimento de otros anhelos muy válidos que sería absurdo negar, caracteriza al hombre del “rebaño”.

Cabe mencionar aquí una justa apreciación de Sánchez Meca: “Hay un amor de esclavos que se somete y cede, que idealiza y engaña. Y hay un amor divino que ama y transfigura, que eleva a la criatura amada”⁴⁶.

“Llevar todo esto en el alma, lo más viejo y lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad y juntar todo en un alma y resumirlo en un solo sentimiento, deberá producir un placer que el hombre no ha conocido hasta ahora; placer de un dios lleno de poderío, de amor, de lágrimas y risas, dicha que, cual el sol a la tarde derrama sin cesar su riqueza inagotable y la vierte en el mar, y que, como el sol, nunca se sentiría más opulento que cuando hiciera remar con remos de oro al más pobre pescador. Esa dicha divina llamaríase entonces humanidad”⁴⁷.

Así, en la concepción de Nietzsche, el estadio más alto, la gran meta a la que puede tender la humanidad para que se redima plenamente, refluyendo a ella los valores, transmutados, es aquel que haga posible el advenimiento del superhombre.

⁴⁴ Goethe. *Fausto*. (p. 431)

⁴⁵ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (1002)

⁴⁶ Sánchez Meca, D. *En torno al superhombre*. (p. 312)

⁴⁷ Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. (ps. 250 / 251)

¿Quién es, finalmente, este superhombre nietzscheano? Privado el hombre, en la configuración nietzscheana, de toda expectativa de un trasmundo, en una perspectiva, o de la realización de ideales utópicos de justicia, bondad, razonabilidad, armonía terrestres, en la otra, el hombre no debe resignarse a permanecer más tiempo peregrinando por la vida sin meta ni designio. Debe conformar su naturaleza en justa consonancia con el carácter mismo de la existencia y del mundo, en toda su crudeza, enigmaticidad, abismalidad e índole azarosa, rasgos que no sólo no le restan, sino que articulan su grandeza.

El hombre que, a través de un intenso rigor consigo mismo antes que con los demás, con una voluntad afirmativa, una auténtica voluntad de dominio sobre cuanto lo circunda, incorpora a su naturaleza íntima, tras los procesos que se han descrito, la realidad descarnada del mundo y de la vida, no resignadamente, no como una aceptación de lo inevitable, sino con señorío, creando nuevos valores vitales, construyendo permanentemente el futuro, ese hombre, esencialmente libre, impregnado a la vez de sufrimiento y de placer, es el *superhombre*. Un hombre de la misma estructura biológica del actual, orgulloso de cuanto la humanidad ha producido y acumulado, sólo que dispuesto a encauzarla por un nuevo derrotero, ciertamente más duro, en tanto se asuma dentro de estos nuevos parámetros, pero más pleno y, en tanto henchido de riqueza interior, más generoso.

El que este nuevo hombre, con los rasgos que aquí se han apuntado, llegue o no a advenir, y cuándo esto pudiera ocurrir, es a todas luces secundario en el plano filosófico. Lo sustantivo: la grandeza de la concepción, grávida del más elevado pensamiento, en que se sustenta esta inusitada figura de la filosofía.

3. F. Dostoiewsky. La libertad humana. Débiles y privilegiados.

“es cierto, y puedes estar orgulloso de esos hijos de la libertad, del libre amor, del sublime sacrificio que realizaron en tu nombre. Pero acuérdate de que ellos no eran más que algunos miles y casi dioses. ¿Y los demás? ¿Tienen la culpa los otros, los débiles, de no poder soportar lo que soportan los fuertes? ¿Es culpable el alma débil de ser débil? ¿No has venido verdaderamente más que para los elegidos?”⁴⁸.

La clasificación de la especie humana en hombres ordinarios y extraordinarios, o fuertes y débiles, o elegidos y esclavos, es tan determinante en Dostoiewsky como en Nietzsche. En función de ella giran algunos de los planteamientos más significativos y profundos de la creación novelística del primero. Es decisiva, sobre todo, en relación con el problema de la libertad humana.

Si bien el análisis a que nos abocaremos en este apartado se centrará en un capítulo cardinal de **Los hermanos Karamazov**, “La leyenda del Gran Inquisidor”, por contenerse en él todos los elementos constitutivos del planteamiento del tema de la libertad en Dostoiewsky, hemos considerado ilustrativo precederlo de un rápido recorrido por pasajes específicos de varias de las obras dostoiewskianas antecesoras para mostrar hasta qué grado la clasificación apuntada es consustancial al pensamiento del escritor ruso.

La tendencia de la masa mayoritaria de la humanidad a ser conducida, a subordinarse a una autoridad, se expresa ya desde **Memorias del subsuelo**: “probad a darnos, por ejemplo, más independencia; desligad a cualquiera de sus trabas; ampliad el círculo de su actividad; aflojad su tutela y... Pero os lo aseguro: al punto volveríamos a pedir la tutela”⁴⁹.

En **Crimen y Castigo** esta diferenciación en la especie humana es medular. Raskolnikov, el personaje central, llama al grupo abrumadoramente mayoritario seres ordinarios,

⁴⁸ Dostoiewsky, F. **Los hermanos Karamazov**. (I, p. 148)

⁴⁹ Dostoiewsky, F. **Memorias del subsuelo**. (II, p. 164)

“hombres ‘a secas’” y al minoritario seres extraordinarios. Estos últimos son capaces de aportar, de “decir algo nuevo”, de decidir y actuar según su conciencia, aún salvando “algunos obstáculos”, destruyendo, en la medida de lo necesario, parte de lo actualmente existente en aras de un futuro mejor para la humanidad. El propio Raskolnikov llega a formular una tabla, de acuerdo con la cual surge un hombre “independiente” entre cada diez mil hombres, un genio entre millones de seres y un genio extraordinario, “plasmador de la humanidad”, entre miles de millones. A partir de esta convicción “Newton habría tenido derecho a eliminar unas diez o cien personas; habría estado obligado incluso a hacerlo” ⁵⁰. Finalmente, Raskolnikov comete su crimen “metafísico” y acaba destruyéndose a sí mismo, como lo examinamos en el capítulo anterior.

En **El Idiota** surge un planteamiento similar. Esta vez, el narrador no lo pone en labios de personaje alguno, sino lo expresa directamente: “Hay cierta clase de personas a las cuales me es muy difícil, si no imposible, definir con precisión; esas personas son lo que comúnmente llamamos ‘ordinarios’ o, mejor, ‘masas’, y que, en efecto, constituyen la inmensa mayoría de la especie humana” ⁵¹.

En **Demonios**, aunque criticada por el personaje, se hace referencia a una actitud extrema, que parecería absurda, pero que no deja de aflorar:

“Lo que propone como solución del problema es la división de la especie humana en dos grupos desiguales. Sólo una décima parte de la humanidad ha de poseer los derechos de la personalidad y ejercerá un poder ilimitado sobre las nueve décimas partes restantes. Estos últimos perderán su personalidad y se convertirán en un como rebaño; obligados a la obediencia pasiva, serán conducidos a la inocencia primera, y por decirlo así, al paraíso primitivo, en el que por lo demás tendrán que trabajar. Las medidas propuestas por el autor para suprimir el libre arbitrio entre las nueve décimas partes de la humanidad y transformarlas en rebaño...” ⁵².

⁵⁰ Dostoiewsky, F. **Crimen y castigo**. (I, p. 309)

⁵¹ Dostoiewsky, F. **El Idiota**. (II, p. 96)

⁵² Dostoiewsky, F. **Los endemoniados: Demonios**. (II, ps. 308 / 309)

Pasamos ahora a la problemática de la libertad humana que, a partir de esa clasificación dostoiéwskiana de la especie en “elegidos” y “débiles” -como se les denomina en su obra póstuma- ahonda, con singular profundidad, en uno de los aspectos ontológicos y éticos más acuciados del espíritu y conducta del hombre. El marco de referencia del análisis subsecuente está constituido por un “poema” que desarrolla Ivan Karamazov: “La leyenda del Gran Inquisidor”.

Jesucristo aparece súbitamente en Sevilla en el momento en que las hogueras ponen fin a la vida de cuantos han sido condenados por apartarse ideológicamente de los dictados de la Iglesia. Al ser descubierto por el Inquisidor éste lo condena de inmediato a morir en la propia hoguera, exponiéndole previamente los motivos que fundan esta decisión. La exposición del Inquisidor, auténtico monólogo, configura la problemática materia de este apartado. Su invectiva a Cristo dimensiona, en sus diferentes aristas, el problema ontológico de la libertad.

En tanto que la libertad signifique la máxima posibilidad del hombre para realizar cabalmente su condición humana, para trazar él mismo sus propios designios, para poseer un sustrato desde el cual afrontar la vida en sus aspectos más enigmáticos y contradictorios, para asumir la problemática del bien y del mal y, en torno a ella, adoptar las decisiones de mayor significatividad y, si se posee una fe, desenvolverse dentro de ella apegándose a los más estrictos dictados de la conciencia y únicamente de ella, la libertad es uno de los dones más preciados de la especie. Un hombre con estos rasgos, un hombre cabalmente libre es justamente aquél para el cual la doctrina de Cristo, refrendada por su propia gesta, se instauró.

¿Será ésta, sin embargo, la condición propia del conglomerado humano en su estructura mayoritaria? ¿Resultará razonable esperar de éste, ya no la plena asunción de los requerimientos derivados de unos postulados de la naturaleza de los establecidos por Cristo, sino entrever siquiera las tensiones implicadas en el esfuerzo de su observancia?

Ya Jesucristo había sido tentado en el desierto por “El Gran Espíritu”, el cual le propuso que, a cambio de esa libertad plena, ofreciese a los hombres pan, milagros y misterio y conducción autoritaria. No pan espiritual, sino pan físico; no una fe libre, sino una fe comprobable ante evidencias palpables, objetivas, a través de milagros que no dejaran lugar a dudas sobre la naturaleza divina de quien los realice y, finalmente, no abandonar al ser humano a decidir sobre su propio destino, a cargar sobre sí la responsabilidad absoluta de la elección libre frente a la problemática del bien y del mal, sino someterlo a la conducción imperativa, incluso tiránica, por rutas en que las decisiones se tomen al nivel de los conductores.

No obstante, Cristo, atento a los rasgos más elevados que habrían de conformar la condición humana, rechazó las tres “tentaciones” fundamentales, y con ellas, imposibilitó el acceso a su doctrina para la inmensa mayoría de los hombres. Frente a esta inviabilidad, el Inquisidor, y con él un grupo reducido de hombres espiritual y minoritariamente aptos para asumir el problema, decidieron tomar sobre sus espaldas esta carga abrumadora, justamente la entrañada por las vastas implicaciones de la libertad en su cabal expresión, y transformar en bienes inmediatos más tangibles aquello que la doctrina de Jesucristo les negó: pan, misterio y milagros, así como conducción segura dentro de la cual, obviamente, tendrían que trabajar. Ahora, esta gran masa es conducida tranquila, dócilmente. Si algunos, esporádicamente, en función de un carácter que se salga de lo común, transgrede las normas impuestas, desviándose de ellas o cuestionándolas, se les elimina.

“Por tu pan celestial te seguirán algunas miles de almas, tal vez algunas decenas de miles. Pero ¿qué será de los miles y miles de millones que no tengan el valor de preferir ese pan al de la tierra? ¿Te conformarás Tú sólo con los grandes, con los fuertes, a quienes los otros, los que son débiles pero que te aman, no servirán sino como materia de explotación? Nosotros amamos también a esos seres débiles. Aunque depravados y rebeldes, al fin se volverán dóciles. Se asombrarán y nos creerán dioses, por haber consentido en tomar el peso de su libertad y en reinar sobre ellos, que tan grande será al fin el miedo que tendrán de ser libres”⁵³.

⁵³ Dostoievsky, F. *Los hermanos Karamazov*. (I, p. 146)

Si se analizan con cierto detenimiento las tres tentaciones que Cristo rechazó, seguramente se descubrirán y delimitarán los rasgos que distinguen a los “elegidos” de los “débiles”; a los hombres extraordinarios de los ordinarios, diferenciación inscrita en el núcleo de la problemática de la libertad humana.

En primer término la dicotomía “pan espiritual” y “pan físico”. ¿Será subordinable la libertad, en su plena acepción, a la previa satisfacción de las necesidades humanas fundamentales de carácter económico? Correlativamente, ¿la satisfacción de las segundas hará menos imperiosa, o nugatoria, la aspiración a la primera? Escuchemos a J. González:

“Pero ¿no es esta alternativa también inhumana al restarle condición ética (y específicamente humana) al hombre pobre; al reducir la existencia al puro orden de la necesidad; al desconocer ese margen esencial de autonomía moral (y por tanto de responsabilidad) que se hace expresa y evidente, tanto en los hechos de excelencia ética de los pobres, como en la miseria de los ricos? ¿Puede suspenderse el régimen de la moralidad ‘mientras’ se corrigen las fallas de la base económica ?”⁵⁴

No creemos, sin embargo, que se configure exactamente así el planteamiento dostoiewskiano en torno a esta primera fase del problema. Lo que Dostoiewsky señala, en nuestro concepto, es que para la mayor parte de la especie puede representar una prioridad más apremiante el pan físico que el espiritual, no una renuncia cabal a éste; por lo contrario, para una minoría ocurrirá el fenómeno inverso, sin que ello implique, tampoco, una minimización de la importancia del pan físico. Bastará incluso, en último análisis, tener conciencia plena, auténtica, de la importancia de aquél en todo momento de satisfacción de las necesidades corporales, sin detrimento o mengua alguna de la validez de este acto.

El segundo planteamiento reviste un carácter radicalmente distinto. Cala en algunos de los enigmas más profundos de la vida y en cómo puede mantenerse una fe dentro de ella, presuponiendo que ésta exista, sin constatación material alguna. Más aún, es justamente

⁵⁴ González, J. *Ética y libertad*. (p. 263)

dentro del ámbito de la libertad que se presenta la posibilidad de que la fe existente pueda y suela desaparecer al no darse esta constatación y si, a pesar de todo, permanece, de hacerse más robusta, más honda. En un ámbito de libertad restringida, en cambio, el milagro, cierto -hecho extraordinario- o espúreo -falsificado- es un elemento indispensable para el acrecentamiento continuo de la fe. Se complementa necesariamente, además, con el misterio.

Resta analizar el tercer planteamiento. Ante el carácter abrumador de la responsabilidad entrañada por la asunción de la libertad en su cabal dimensión: la libre elección en la orientación de la conducta humana, en particular frente a la problemática del bien y del mal en todas sus aristas, la tradición de milenios ha demostrado que el hombre ordinario, el “simplemente hombre” como diría Raskolnikov, se ha manifestado invariablemente dispuesto a ceder esta libertad, si bien no expresamente, a grandes conductores de conciencias, “cesión” que generalmente se realiza en forma indiscriminada. Le quedará normalmente, siempre, un margen reducido de acción, margen que constituirá, en adelante, el espacio de su libertad personal restringida. Si llega a prescindir de sus conductores lo sustituirá por otros, manteniendo el mismo esquema. Dentro de este contexto, los hombres de excepción, los “privilegiados”, asumirán la responsabilidad colectiva, incluso esgrimiendo postulados opuestos a sus propias convicciones íntimas.

Cristo rechazó este vasallaje. La libertad humana, en su magnificencia, es individual, plena e irrenunciable. Y, nuevamente, prefirió, mejor dicho, hubiera preferido -las instituciones fundadas en su nombre, desviándose de su doctrina, tomaron por su cuenta el vasallaje- la libre e individualizada observancia de estos preceptos por parte de un grupo minoritario, que ni siquiera tiene que corresponder al del conductor -normalmente alejado de aquellos-, a contar con un séquito mayoritario de observantes de una doctrina adulterada y, sobre todo, no asumida con libertad cabal.

Examinemos ahora la problemática del capítulo en su conjunto:

Vincenzo Vitiello, quien ha hecho una lectura de este pasaje en términos no necesariamente coincidentes con los expuestos hasta aquí, concluye su reflexión al respecto en los siguientes términos:

“No se trata de una actitud ‘gnóstica’, sino más bien de un estoicismo renovado. O mejor: de un cristianismo sin redención. De una conformidad a una ‘libertad’ que no es ‘elección’ sino...*necesidad*”⁵⁵.

Es decir, no hay solución, ni a través de la doctrina original ni de la impuesta a través de la subordinación. Una observación inquietante que no hemos querido pasar por alto.

Hay un momento en el desarrollo del capítulo en que la requisitoria del Inquisidor a Jesucristo se dirige contra el aspecto medular de la prédica de éste:

“Nada hay más seductor, para el hombre, que el libre albedrío, pero tampoco nada más doloroso. Y en lugar de principios sólidos que habrían tranquilizado para siempre la conciencia humana, Tú elegiste nociones vagas, extrañas, enigmáticas, todo aquello que sobrepasa a la fuerza de los hombres y con ello obraste como si no los amaras”⁵⁶.

En suma, lo concreto debiera haber sustituido a la magnífica amplitud del concepto. Efectuaremos un planteamiento de naturaleza un tanto distinta a la de los precedentes: ¿Será realmente asimilable para una muchedumbre mayoritaria el concepto cabal de la libertad humana? Si no lo es ¿cómo puede aspirarse a su observancia? El problema de elección en todos los ámbitos de la conducta humana difícilmente puede simplificarse.

Ante esta dificultad básica ¿cómo hacerlo asequible y practicable en la vida consuetudinaria, frecuentemente impregnada de banalidad? ¿Qué alternativa sólida podría proponerse?

⁵⁵ Vincenzo Vitiello. “El mundo del mal: política y redención. Dostoiewsky y Nietzsche. Duque, F. *El mal. Irradiación y fascinación*. (p. 221)

⁵⁶ Dostoiewsky, F. *Los hermanos Karamazov*. (I, p. 147)

Más adelante, la requisitoria plantea un problema insoluble, ya incluido en el epígrafe de este apartado: "... ¿tienen la culpa los otros, los débiles, de no poder soportar lo que soportan los fuertes? ¿Es culpable el alma débil de ser débil?"⁵⁷.

Se ha tocado un aspecto del fondo del espíritu humano. Dentro de este contexto surgiría un cuestionamiento: ¿Será definitivamente insoluble, a lo largo del desarrollo ulterior del hombre, una diferencia tan radical? De ser afirmativa la respuesta, de tener consistencia definitiva la división drástica que tanto Nietzsche como Dostoiewsky han establecido respecto a la constitución diversa de la especie en torno a uno de sus caracteres determinantes, el problema de la libertad, no ya sólo el circunscrito a la sustancia de la prédica cristiana, queda cimbrado en sus cimientos.

Retomamos a J. González. Expresa:

"Como en Kierkegaard o en Heidegger o en Sartre, la libertad es ya en Dostoiewsky nuestro ser 'in-definido' y vacío. La experiencia de la libertad lo es de saberse abandonado a 'lo inusitado' y a las propias fuerzas y sólo a ellas, sin amarras, sin apoyos, ni seguridades de ninguna clase; sobre todo en la libertad moral, en la elección del 'bien' o del 'mal', es riesgo y aventura radicales en donde nos jugamos nuestro propio ser: es experiencia extrema de compromiso e intensa soledad"⁵⁸.

No obstante, si se acude a Heidegger, como lo ha hecho la autora del fragmento citado, habrá que circunscribir el problema que se analiza al ámbito del *libre albedrío*, para reservar el de la *libertad* exclusivamente al área de la vinculación entre los seres humanos, a partir de su "ser con" constitutivo, en que el "ser ahí" *procura por* otros "seres ahí", sus semejantes, en una libre elección de posibilidades abiertas, que van desde la *anticipación liberadora* hasta la *sustitutiva dominadora*. Sólo a partir de su *ser con*, el "ser ahí" es libre. ¿No es evidente que, dentro de esta leyenda dostoiewskiana, Jesucristo ejerce la *anticipación liberadora* y El Inquisidor la *sustitutiva dominadora*, es decir, se ubican en uno y otro extremos de la libertad humana en los términos ontológicos heideggerianos?

⁵⁷ Ibid. (p. 148)

⁵⁸ González, J. *Ética y libertad*. (p. 265)

Berdiaeff reflexiona sobre el enigma subyacente en el problema de la libertad en torno al carácter con que lo ha planteado Dostoiewsky en este "poema":

"La libertad es el trágico destino del hombre en el Universo, el destino del mismo Dios, y está en el centro mismo del Ente como su misterio primordial"⁵⁹.

A lo largo de toda la invectiva recibida, Jesucristo ha conservado un profundo silencio. Al concluir, se acerca al "nonagenario" y "le besa los labios exangües". El relato llega a su fin.

¿Qué significado tienen ese silencio y el beso final de Jesucristo? Obviamente, Dostoiewsky no nos lo dice, pero la interpretación que del silencio y beso se haga es fundamental para dar al problema su justa dimensión. V. Vitiello, J. González y W. Hubben difieren:

V. Vitiello:

"El Cristo retornado -no el Resucitado- sabe que el mal del mundo no es redimible. Sabe que ninguna redención es posible, ya sea en el Cielo o en la tierra, ni cristiana ni pagana. Sabe que el mal sigue siendo el mal. Esta conciencia no es empero indiferencia. Por el contrario. Es comprensión del sufrimiento: del propio y del ajeno. Comprensión universal del dolor universal"⁶⁰.

Así pues, hay una rectificación de la propuesta original de Cristo que necesariamente entrañará un replanteamiento del problema de la libertad. "Él -el Inquisidor- no ha amado al pobre como a sí mismo, sino que lo ha amado más que a sí mismo. Su sacrificio es más grande que el del Hijo". "... él se ha condenado ya de siempre a sí mismo: condenado a la

⁵⁹ Berdiaeff, N. *El credo de Dostoiewsky*. (p. 93)

⁶⁰ Vincenzo Vitiello. *El mundo del mal: política y redención. Dostoiewsky y Nietzsche*. Duque, F. *El mal. Irradiación y fascinación*. (p. 218)

mentira, a la negación de la libertad, al alejamiento de Dios. Su hoguera quema a los ‘elegidos’. A él mismo, en cada caso. ‘Condénanos si puedes, y si te atreves’”⁶¹.

William Hubben:

“Pero Cristo permanece silencioso. La verdad existe por su propia majestad. Su lenguaje misterioso es el silencio”⁶².

Esta consideración, profunda, es válida para el silencio de Cristo. No explica, sin embargo, el beso de éste al Inquisidor.

J. González:

“¿Qué significa, qué ‘dice’ ese *silencio* total del Cristo dostoienskiano de la leyenda de ‘El Gran Inquisidor’? ¿Es este silencio la expresión más fidedigna del verdadero y más íntimo ‘credo’ de Dostoiensky?”⁶³.

Pero este “verdadero y más íntimo” credo dostoienskiano, así no lo aclare la autora, es un debate interior permanente, un problema insoluto. En este contexto, el dilema permanece abierto: la libertad es un don supremo para los elegidos, pero tal vez resulte siempre inaccesible, ni siquiera configurable, para la inmensa mayoría de los humanos.

¿Cuál es nuestra propia conclusión al respecto?

Sea accesible o no accesible, la figura de la libertad, en su majestad, es irreductible. No es un principio utópico. Anida en el fondo de la parte más preciada del espíritu humano. Cristo entiende, valora, ama incluso la titánica y estoica enmienda a su obra emprendida por el Inquisidor y su selecto grupo -los que *auténticamente* y por móviles idénticos comparten su cometido-, pero su principio se mantiene por encima, más allá de esta rectificación. En nuestro concepto, Hubben acierta; lo único que le faltó añadir fue la

⁶¹ Ibid. (ps. 208, 209)

⁶² Hubben, W. *Dostoiensky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka*. (p. 85)

⁶³ González, J. *Ética y libertad*. (p. 269)

comprensión amorosa entrañada por el beso que Cristo da al reformador. Se pueden comprender, y aún amar, las más extremas acciones humanas cuando se está, como lo estaba Cristo, más allá de ellas.

Es necesario señalar, por último, que el *sentido* de la argumentación del Inquisidor está sujeto a dos interpretaciones diferentes. Aquí sólo hemos pretendido analizar la que podríamos calificar corresponde a un sentido *auténtico*, el propio de quien o quienes, asumiendo cabalmente sobre sí el peso de la libertad humana, transforman la doctrina de Cristo y la suministran a los hombres en fórmulas más afines a su carácter en su expresión mayoritaria. Existe, sin embargo, otro sentido, que no es el caso analizar aquí, que llamaríamos *bastardo*, en que los propios transformadores de la doctrina original utilizan las instituciones creadas por ellos como instrumento de dominio universal, como impostura. Algunos comentaristas del capítulo dostoiewskiano han hecho hincapié en esta segunda interpretación, que seguramente Dostoiewsky tuvo presente, pero que consideramos no es la primordial.

4. F. Dostoiewsky. El hombre nuevo. El extremo de la libertad humana.

“Ahora no se ve más que dolor, sufrimiento por doquier, porque el hombre ama la vida, el dolor mismo. Así es. Se da por dolor la vida; por una mentira al fin. El hombre actual no es todavía lo que debería ser. Yo creo en el advenimiento de un hombre nuevo, un hombre feliz, orgulloso, a quien le importará lo mismo vivir que no vivir. El hombre nuevo, vencedor del temor y del dolor...”⁶⁴

Si alguna *intuición* profunda, y absolutamente original en la historia del pensamiento, ha sido común a Dostoiewsky y a Nietzsche -el orden es cronológico-⁶⁵, sin contacto ni referencia alguna entre ambos al momento de sus respectivas concepciones, es la

⁶⁴ Dostoiewsky, F. **Los Endemoniados - Demonios**. (I, ps. 169 / 170)

⁶⁵ Los años de las respectivas concepciones:

Dostoiewsky. **Demonios**: 1873

Nietzsche. **La gaya ciencia**: 1882

configuración de una especie humana que supere a la actual, al final de un proceso de liberación de los valores tradicionales, fundamentalmente morales, que la atan, que la “encadenan”, e inauguradora de una nueva era de la humanidad. Al individuo integrante de esta especie Dostoiewsky le llama el “hombre nuevo” y Nietzsche el “superhombre”.

Es indispensable señalar, sin embargo, que mientras en Nietzsche la figura del *superhombre*, surgida en una de las obras del fin de lo que se ha dado en llamar su segundo período, desarrollada plenamente en el *Zaratustra* y enriquecida todavía, si bien con matices un tanto distintos, en las obras subsecuentes, es muy amplio, la del *hombre nuevo* en Dostoiewsky consiste en una caracterización específica, de rasgos íntegramente filosóficos, prácticamente al margen de la trama novelística, constitutiva de un personaje capital de **Demonios**: Kirilov, cuya concepción no es retomada ni desarrollada en ninguna de las dos grandes obras subsecuentes, salvo en algunas breves reflexiones por parte de Ivan Karamazov en la última obra. Kirilov, de hecho, sólo participa en cuatro diálogos a través de la novela. En ellos se contienen, no obstante, algunos de los planteamientos filosóficos más insondables del pensamiento dostoiewskiano.

La premisa de la cual parte la concepción del hombre nuevo de Dostoiewsky es idéntica a la que origina la del superhombre nietzscheano. La especie hombre, la actual, es algo que tiene que ser superada. Parte, asimismo, de la convicción de que toda la moral prevaleciente deberá abandonarse en función de concepciones más elevadas, emanadas de un estadio de libertad plena en el que habrá de desenvolverse el hombre del futuro. Sin embargo, Dostoiewsky es parco en la caracterización de este hombre nuevo, a diferencia de la amplitud con que Nietzsche configura al superhombre.

Kirilov anuncia el advenimiento de un hombre nuevo, vencedor del temor y del dolor y, singularmente triunfador del temor a la muerte, rasgo en que se sustentará su “divinidad”⁶⁶. Obviamente, no se está refiriendo al héroe tradicional -aunque su carácter no será, en última instancia, menos heroico-, que expone y entrega su vida al servicio de

⁶⁶ Dostoiewsky, F. **Demonios**. (I, ps. 169 / 170)

una causa determinada. Su triunfo sobre el temor a la muerte habrá de ser permanente, constitutivo.

La humanidad se encontrará alejada definitivamente de Dios, como ocurre en el caso de Zaratustra. En estas condiciones, el hombre habrá de sentirse cabalmente libre de ese antiguo y restrictivo vínculo que de hecho lo ha mantenido y alimentado a lo largo de todo el curso de la historia anterior.

Podrá aspirar, si se transforma íntima y radicalmente, a alcanzar esa divinidad que, hasta ahora, ha permanecido fuera de él. Una nueva y genuina divinidad, nunca una impostura, que surja y prevalezca como consecuencia de una profunda metamorfosis interior.

Se pregunta Kirilov, al encarnar al hombre nuevo: “¿Cuál es, en esencia, el atributo de mi divinidad?” Y responde categóricamente que, después de haber buscado por varios años cuál sería este atributo, ha concluido que es la *independencia*, la *libertad* experimentada en el grado más absoluto, en ese nivel en el que, incluso como corolario, queda totalmente suprimido el temor a la muerte, al que hemos hecho mención.

La libertad, ese atributo supremo de la naturaleza humana, especialmente del sector privilegiado de la humanidad, en los términos expuestos en el apartado anterior, llega ahora a su punto culminante.

La renuncia de la humanidad a Dios traerá aparejado el derrumbe de “la vieja moral”; todo adquirirá una nueva configuración, y al erigirse el hombre sobre nuevos cimientos que dependerán enteramente de sí mismo, “se exaltará con un orgullo divino, titánico” y surgirá el ‘hombre - dios’ -que no el dios - hombre, aclara Kirilov-. En este punto del desarrollo, complementaremos el discurso de Kirilov con la prefiguración de este mismo problema que “El Diablo” -la alucinación de Ivan Karamazov que examinamos en el apartado .5 del capítulo anterior, en relación con el cuestionamiento del mal- plantea ahora a Ivan Karamazov: “Cada hombre sabrá que es mortal, sin posibilidad de

resurrección, y se resignará a la muerte con sereno orgullo, como un Dios... El amor no procurará más que goces breves, pero el sentimiento mismo de su brevedad aumentará su intensidad, mientras que antes ésta se diseminaba en las esperanzas de un amor eterno de ultratumba” “Triunfante de la naturaleza siempre, y sin límites, gracias a su inteligencia y voluntad, el hombre experimentará, por eso mismo, una alegría tan intensa que reemplazará en ella la esperanza y el anhelo de la alegría celestiales”⁶⁷.

Retomamos a Kirilov. Concentrado en esta idea del hombre nuevo ha alcanzado un naciente plano existencial que se ubica por encima de aquel del hombre común. Procuremos examinar este nuevo plano. Pregunta Kirilov a su interlocutor y, sin esperar respuesta, prosigue:

“¿ha sentido alguna vez, Chatov, la sensación de la armonía eterna?... Hay momentos -y esto sólo dura cinco o seis segundos- en que se siente de pronto la presencia de la armonía eterna. Este fenómeno no es terrestre ni celeste, sino algo que el hombre, bajo su terrenal envoltura, no puede soportar. Necesita transformarse físicamente o morir. Es un sentimiento clave e indiscutible. Cree usted hallarse de pronto en la naturaleza y dice: Sí, esto es verdadero. Cuando Dios creó al mundo, dijo, al final de cada día de la creación: ‘Sí, esto es verdadero, esto es bueno’. Esto es... esto no es sentimentalismo, es alegría. Nada perdona, porque no hay nada que perdonar. No ama tampoco; ¡oh! ¡este sentimiento es superior al amor! Lo más terrible es la espantosa nitidez con que se acusa y la alegría de que nos llena”⁶⁸.

A diferencia de Nietzsche, Dostoiewsky, a través de Kirilov, no creará factible que el hombre, en su conformación biológica actual, pueda acceder a este nuevo estado. Sin embargo, esta consideración resulta secundaria para el análisis de la propuesta, ya que la viabilidad o inviabilidad de la figura no es lo que está a consideración -como no lo estuvo en el caso de la del superhombre-, sino sus caracteres mismos. Por otra parte, y esto parecería una contradicción con lo que se acaba de exponer, el propio Kirilov se ha anticipado ya, y él encarna al hombre nuevo, a través de una honda y radical transformación de su naturaleza espiritual e intelectual.

⁶⁷ Dostoiewsky, F. *Los hermanos Karamazov*. (II, p. 135)

⁶⁸ Dostoiewsky, F. *Demonios*. (III, p. 217)

Dentro de este nuevo estadio de la existencia en que Kirilov vive ya, un estado extático en el que la existencia misma se aligera, se hace más tenue, el propio mal parece haber desaparecido, o depender sólo de una interpretación nueva del hombre, superior al hecho mismo. Bastará hacer saber a los hombres que son buenos, que “todo está bien, para el que sepa que todo es así”, que si “es desgraciado es porque no conoce su felicidad”. “El que sepa que es dichoso lo tendrá todo enseguida”. “La hoja es bella; todo está bien”. “Le rezo a todo. ¿Ve usted esa araña que se pasea por la pared? Pues yo la contemplo y le agradezco que se pasee así”⁶⁹.

En relación con este punto del discurso, Vincenzo Vitiello efectúa una consideración penetrante:

“¿Cómo llevar a todos -también a los lisiados: a los ignoros- a la eternidad ya de siempre presente y sin embargo todavía futuro, a la eternidad del ‘todo está bien’? ¿Qué apocalipsis -o sea, revelación- se requiere para llevar a cabo tal empresa, tamaña empresa? Un acto, un gesto que sea a la vez lo más extremo de la libertad y el ápice de la necesidad”⁷⁰.

Es evidente que una concepción de esta naturaleza, aunque presente en Kirilov, apunta hacia ese estadio superior del desarrollo humano, que podrá o no darse, pero que es ontológicamente viable en consonancia con una identificación plena del ser con la naturaleza. Muestra, consecuentemente, hasta qué ámbitos de la existencia penetró -quizá sólo rozó- el pensamiento de Dostoiewsky.

Retomemos ahora el problema de la libertad, así como la manifestación de ésta en su carácter extremo. La libertad plena no puede reputarse tal si no implica una absoluta liberación del temor a la muerte; alcanzar un estado semejante ha de corresponder a una manifestación real del espíritu, no limitarse a ser una mera formulación teórica; para ello es indispensable que alguien la asuma cabalmente y la lleve a sus últimas consecuencias.

⁶⁹ Ibid. (II, ps. 51, 57, 53)

⁷⁰ Vincenzo Vitiello. El mundo del mal: política y redención. Dostoiewsky y Nietzsche. Duque, F. **El mal. Irradiación y fascinación.** (p. 213)

Alguien, forzosamente, debe ser el primero; con posterioridad a él puede o no ser necesario llegar a semejante extremo; pero la validez del planteamiento no podrá quedar aislada de su ejecución por quien por primera vez lo formule.

Nietzsche habrá de establecer también:

“Se debería, por amor a la *vida*, querer la muerte de otra manera, libre, consciente, sin azar, sin sorpresa...”⁷¹

¿No entraña acaso el *estado de resuelto*, correspondiente al existir *propio* heideggeriano, *precursar la muerte*, “su más peculiar y señalada posibilidad”?

“Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al ‘ser ahí’ su meta pura y simplemente tal y empuja la existencia hacia su finitud”⁷².

Frente a la convicción de su finitud, es decir, de la imposibilidad de su infinitud, el hombre puede adoptar dos actitudes diametralmente distintas:

- resignación
- asumir su *imposibilidad*, existir como si se marchara hacia el infinito: “Ponerse en camino hacia una estrella, nada más”, dirá el propio Heidegger⁷³, exaltando ese sustrato de aspiración irreductible que alienta en el fondo del ser humano.

Volvamos nuevamente a Kirilov:

Cuando el hombre se sienta plenamente capaz de ejercer su libertad terminal -nuevamente, haga o no uso de ella- dejará de ser desgraciado, afirma Kirilov. Hasta ahora “no se ha atrevido a mostrarse libre en la más alta acepción de la palabra” y “se ha contentado con insubordinarse como un colegial”⁷⁴.

⁷¹ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*. (p. 110)

⁷² Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*. (p. 414)

⁷³ Heidegger, M. *Desde la experiencia del pensamiento*. (p. 67)

⁷⁴ Dostoiewsky, F. *Demonios*. (III, p. 263)

Kirilov llega de esta manera a la manifestación extrema de su libertad, al suicidio. “Quiero manifestar mi independencia, y aunque sea el único, lo haré”. “Es como si un pobre, tras de heredar, no se atreviera a aproximarse a su zurrón y temiese ser demasiado débil para transportarlo”⁷⁵.

¿Significará lo anterior que el hombre nuevo dostoienskiano contemple la autodestrucción como un rasgo determinante de su naturaleza renovada? No creemos que a lo anteriormente expuesto pudiera dársele una interpretación semejante. Lo planteado por Dostoiewsky a través de su personaje ha consistido en mostrar cómo un hombre -el nuevo- que funda su carácter superior en la libertad pulsada hasta su extremo, podrá usarla en su manifestación más drástica, dentro de un contexto de congruencia entre postulados y posibilidad de acciones. Ubicadas en este marco, cualesquiera que éstas sean, habrá alegría, plenitud; desbordamiento, en cuanto constituyen manifestaciones de su libertad. En último análisis, alcanzado ya ese plano, *auténticamente*, seguro el hombre de su fuerza para llevar a cabo este paso decisivo, el hecho de darlo o de abstenerse de darlo resultaría secundario. Pero no lo será para el precursor, para Kirilov.

A. Gide transcribe literalmente una amplia consideración de Dostoiewsky sobre este problema, tomado de su **Correspondencia**, mismo que reproducimos:

“Entiéndanme: el *sacrificio* voluntario, totalmente consciente y libre de toda imposición, el sacrificio de sí mismo para el bien de todos es, según yo, el indicio del mayor desarrollo de la personalidad, de su superioridad, de una perfecta posesión de sí mismo, del más amplio libre albedrío. Sacrificar voluntariamente su vida por los demás, crucificarse por todos, subir a la pira, todo eso no es posible sin un poderoso desarrollo de la personalidad. Una personalidad fuertemente desarrollada, completamente convencida de su derecho a ser una personalidad, que ya no teme por ella, no puede hacer nada consigo misma; es decir, no puede tener ninguna función más que sacrificarse por los demás, para que todos los demás se transformen exactamente en semejantes personalidades, arbitrarias y felices. Es la ley de la Naturaleza: el hombre normal tiende a alcanzarla”⁷⁶.

⁷⁵ Ibid. (III, p. 260)

⁷⁶ Gide, A. Dostoiewsky. (ps. 166 / 177) (Subrayado personal)

Una cita adicional de Gide dentro de este marco, referido ahora a Cristo:

“‘Sálvate a ti mismo, si eres Dios’, le dicen a Cristo. ‘Si me salvara a mí mismo, ustedes estarían perdidos. Me pierdo para salvarlos, por eso hago el sacrificio de mi vida’”⁷⁷.

Dentro de esta visualización del hombre nuevo dostoiowskiano, en que la libertad humana alcanza su máxima configuración, la división de la especie hombre en privilegiados y normales, en extraordinarios y “rebaño”, no parece ser determinante, como habrá de serlo en el pasaje del Inquisidor, correspondiente a su última obra. No consideramos, sin embargo, que en Dostoiowsky no prevaleciera la idea de esta división ya que, como lo mostramos en el apartado anterior, ha subsistido desde el inicio de sus obras capitales, a través de todas ellas. El no hacerla expresa, pensamos, no significa que no esté implícita, pese a ese cambio biológico de la especie anunciado por Kirilov -que más bien consideraríamos metafórico-. Porque ¿Cómo esperar del grupo mayoritario de la especie humana, bien sea en términos nietzscheanos o dostoiowskianos, la pulsación de la libertad en los niveles expuestos?

5. La libertad. Problema y entorno. Nietzsche y Dostoiowsky. Síntesis de propuestas, convergencias y divergencias.

“‘Nada es verdadero, todo está permitido...’ Pues bien, *esto era libertad de espíritu, con ello se dejaba de creer en la verdad misma*”⁷⁸.

“Pero como, debido a la estupidez inveterada de la especie humana, eso no puede realizarse aún sino dentro de mil años, a todo individuo consciente de la verdad, le está permitido regular su vida como le place, según los nuevos principios. En este sentido, *todo le está permitido*”⁷⁹.

⁷⁷ Ibid. (p. 166)

⁷⁸ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. (p. 173)

⁷⁹ Dostoiowsky, F. *Los hermanos Karamazov*. (II, p. 135)

Nietzsche reproduce la exhortación de una orden musulmana medieval y reprocha al espíritu “libre” europeo, cristiano, no el no alcanzar los extremos a que esta secta llegaba, sino su sujeción firme e incondicional a la fe, en cuya sujeción toda auténtica libertad ha desaparecido. Diríamos que la referencia de Nietzsche muestra el contraste entre dos actitudes extremas.

La célebre expresión dostoiéwskiana, tan usualmente mal interpretada, expuesta por “el diablo”, la alucinación de Ivan Karamazov es, semejante a lo que se refleja en el caso de Nietzsche, una muestra de hasta dónde puede llegar el derrumbe de los valores en tanto no se encuentre una nueva moral, que el personaje percibe aún remota de alcanzar. Otra consideración extrema que de ninguna manera puede considerarse como una propuesta específica de Ivan, como suele señalarse.

Hemos juzgado pertinente iniciar el desarrollo de este apartado, en calidad de epígrafe, con las dos citas precedentes, porque muestran una arista de convergencia muy elocuente en relación con el problema de la libertad pulsado en los niveles extremos en que lo ubican uno y otro pensadores.

Ya hemos señalado, a lo largo del desarrollo del presente capítulo, cómo el tema de la *libertad* es tan decisivo en Nietzsche como en Dostoiéwsky. En Nietzsche, el postulado de la libertad, prevaleciendo sobre, o fusionándose con, los elementos que la restringen: *azar*, *necesidad*, pero emergiendo siempre como rasgo definitivo de lo que él considera es el sector verdaderamente rescatable de la humanidad, constituye el pilar sobre el que se erigen, de manera inmediata, sus construcciones filosóficas más elevadas. Destacaríamos, en particular, la del hombre libre y la del superhombre, figuras ambas de las que nos hemos ocupado en este capítulo, aunque la del superhombre aún habrá de complementarse en el subsecuente, al ocuparnos del “Eterno retorno” y de la “Voluntad de poder”, con las que se encuentra estrecha e indisolublemente intervenculada y retroalimentada.

Para Dostoiewsky, el cuestionamiento de las raíces y manifestaciones de la libertad humana es no menos apremiante. Contempla cómo las instituciones creadas a todo lo largo del proceso histórico, la Iglesia en primer término, la han deformado y reducido a un extremo tal que ha perdido su magnificencia, esa magnificencia que Cristo consagró a través de su doctrina irreductible.

Rescatar esta libertad, connatural al hombre, es el *leit-motif* del pensamiento de ambos escritores en esta vertiente fundamental de sus planteamientos. El problema, sin embargo, dista mucho de ser de fácil solución. Dos grandes obstáculos se oponen a ello: el primero su ubica en la existencia de aquel sector mayoritario de la especie que ha trocado un don innato e íntimo de libertad por un afán de ser conducido, de liberarse de los graves problemas envueltos en la decisión libre sobre la estructura y curso de la vida moral, y de gozar, en cambio, de tranquilidad, moral y material, procurándose satisfacciones inmediatas e incorporándose a estructuras morales ya resueltas; desenvolverse frecuentemente en la banalidad, en última instancia.

Pero existe otro obstáculo, mejor dicho, peligro, de no menor magnitud: ¿será factible que los “depositarios” de esa libertad mayoritaria permitan, a quienes les han confiado el ejercicio de las libertades fundamentales que el sustento pleno de la libertad implica, desempeñar sus márgenes restringidos de decisión y acción, espontáneamente? Más aún ¿tolerarán transgresiones mayores de individuos o núcleos disidentes que necesariamente habrán de formarse en el propio seno de este sector mayoritario? O ¿en el preciso instante en que la transgresión surja, aún dentro de ese marco reducido de libertad, ésta se anulará, originándose una tiranía y un despotismo que extinga sus vestigios?

Pensamos que la historia reciente, aún la de las causas que han nacido proclamando un mayor grado de libertad para la especie humana, muestra la materialización del segundo peligro apuntado. En las mismas condiciones se encuentra la historia de aquellas otras causas que, de antemano, han propugnado por una reducción del margen de libertad en el núcleo social, en aras de una propuesta de mayor “felicidad” para la comunidad.

Esta problemática es considerablemente más inquietante para Dostoiewsky que para Nietzsche. Éste apenas se detiene a considerar el segundo riesgo. Y en cuanto al primero, parte ya de la consideración de que el núcleo humano mayoritario ni se plantea ni se inquieta genuinamente por el cuestionamiento de la libertad. Su figura del espíritu libre responde al de una humanidad minoritaria, única que puede aspirar al logro -mejor dicho, al esfuerzo permanente por lograr- metas superiores, “a quien crea por encima de sí mismo y por ello perece”⁸⁰.

¿Significa esta inquietud, al referirla ahora a Dostoiewsky, que éste contemple en el fondo de su pensamiento mayores expectativas de “redención” para el núcleo predominante de la humanidad y trate de encontrar los medios para lograrlo? No es así. Tomamos, aisladamente, algunas citas breves de **Crimen y castigo**, obra todavía cronológicamente alejada de sus grandes creaciones posteriores, y por ende, quizá menos drástica que estas últimas, para fundar nuestro aserto:

“La primera categoría -persona ordinaria- es siempre dueña del presente; la segunda -extraordinaria-, lo es del futuro. Las personas del primer grupo conservan el mundo y lo multiplican numéricamente, las personas del otro grupo lo mueven y lo llevan a su fin”⁸¹.

“A mi modo de ver, los hombres verdaderamente grandes han de experimentar en este mundo una pena inmensa”⁸².

“ La gente no cambiará y no existe nadie que pueda transformarla...”⁸³

La diferencia esencial, dentro de este ámbito de sus respectivos discursos, es que Dostoiewsky se preocupa por examinar cuáles son los elementos que coartan la manifestación plena de la libertad humana, en tanto que Nietzsche se ha liberado ya de esta “enfermedad de las cadenas” y avanza por las rutas que habrán de ir conformando al “hombre libre”, primero, y al “superhombre”, más adelante.

⁸⁰ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. (p. 104)

⁸¹ Dostoiewsky, F. *Crimen y castigo*. (I, 310)

⁸² *Ibid.* (I, p. 315)

⁸³ *Ibid.* (II, p. 162)

La exaltación producida por la alegría de una libertad ejercitada en su máxima manifestación, es tan plena en Dostoiewsky como en Nietzsche, aunque evidentemente el primero le ha consagrado menos páginas que el segundo:

“... la libertad de espíritu, y con ella la alegría espiritual. ¿Quién es más capaz de exaltar una idea grande y sublime, y de ponerse a su servicio, el rico aislado o el religioso *libre* de la tiranía de las costumbres?”⁸⁴

En el marco de esta tensa aspiración a la libertad, resérvese ésta a la especie humana entera o sólo a la de los privilegiados, Dostoiewsky y Nietzsche -ya hemos asentado y aún explicado la causa de este orden en el enunciado- han concebido una figura en que devendrá el hombre actual, figura cuyo *rasgo común determinante*, además del rechazo, o superación, de la humanidad actual, es justamente la *libertad*.

Esto nos conduce a otra consideración: la libertad, siempre que se la conciba en su manifestación plena, no en la restringida, corresponde a la “esencia del ser” del hombre; de ahí la aspiración a esta plenitud. Se cuestiona Heidegger:

“¿Se puede siquiera dilucidar la copertenencia de ser y esencia del hombre mientras el pensar esté aún pendiente del concepto de hombre que ha estado vigente hasta ahora?”⁸⁵

“El superhombre no tiene como misión redimir a la humanidad, sino a los menos”, asevera L.Sagols⁸⁶. En efecto, no pensamos que pudiera haber sido de otra manera. El máximo redentor que ha existido, el propio Cristo, como ya lo examinamos en el apartado .3 de este capítulo, lo ha hecho finalmente así, en términos del pensamiento dostoiewskiano. ¿Por qué, entonces, el superhombre, cuya estructura espiritual muestra un anhelo permanente de superación y creación no comunes, en términos nietzscheanos, al sector predominante de la especie humana, podría convertirse en un redentor de la totalidad de ésta? ¿Puede redimirse a alguien con conceptos y acciones que le sean exógenos?

⁸⁴ Dostoiewsky, F. *Los hermanos Karamazov*. (I, p. 180). (Subrayado personal)

⁸⁵ Heidegger, M. “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”. *Conferencias y artículos*. (p. 110)

⁸⁶ Sagols, L. *¿Ética en Nietzsche? Del Zaratustra a la Voluntad de poder*. (p. 177)

El superhombre nietzscheano, y el hombre nuevo dostoiowskiano, representan ante todo -lo hemos reiterado- los estadios más altos de la libertad, justamente aquellos no alcanzados aún por el hombre en su configuración espiritual actual, salvo quizá en los “precursores”, como lo apunta Fink: “En todos los precursores se encarna y prefigura el superhombre”⁸⁷. Los rasgos de uno y otro, al menos dentro de esta área de nuestra investigación, han quedado ya expuestos y no abundaremos en ellos.

En un punto quisiéramos ahondar, sin embargo, y si bien nos referiremos a un aforismo de **La Voluntad de poder** de Nietzsche, lo consideramos plenamente aplicable a la visión dostoiowskiana del hombre nuevo. Es importante reiterar, en esta cita, que *no* se está planteando una nueva conformación *biológica* del hombre, que Nietzsche ha descartado, y a la que Dostoiowsky da un sentido exclusivamente metafórico:

“El hombre que hasta ahora ha existido es, por decirlo así, un embrión del hombre del porvenir; todas las fuerzas creadoras que miran al hombre del porvenir están en el hombre del presente: y como éstas son enormes, hay sufrimiento por el individuo del presente, sufrimiento tanto mayor cuanto más determinante del porvenir es. Ésta es la más profunda concepción del sufrir: las fuerzas plasmadoras se entrechocan. El aislamiento del individuo no debe engañarnos: en verdad, alguna cosa fluye continuamente entre los individuos. El hecho de que se sienta aislado, es el estímulo más poderoso en el proceso mismo, que tiende a metas lejanas; su búsqueda de la felicidad es el medio que mantiene unidas y modera las fuerzas plasmadoras, para que no se destruyan a sí mismas”⁸⁸.

¿Habrá sustratos que limiten de alguna manera el desarrollo de este proceso? ¿O habrá de llegar el avance hasta límites extremos, hasta sus últimas consecuencias? En el apartado previo, .4, examinamos hasta dónde puede remontarse, en la concepción del hombre libre dostoiowskiano, la libertad frente al vivir y al morir. Señalamos lo que, en nuestro concepto, debe ser su adecuada interpretación.

⁸⁷ Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. (p. 83)

⁸⁸ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio*. (683)

“Morir a tiempo: eso es lo que Zaratustra enseña... yo os muestro la muerte consumadora, que es para los vivos un aguijón y una promesa... yo os elogio mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque yo quiero... y todo el que quiera tener fama tiene que despedirse a tiempo y ejercer el difícil arte de irse a tiempo”⁸⁹.

Aunque Nietzsche plantea la idealidad de la muerte previa la realización completa en la vida: “morir en lucha y prodigar un alma grande”, es indudable que acepta plenamente ese ejercicio cabal de la muerte libre, siempre que no se llegue a ella por temor, desesperación, angustia o algún otro de los tantos estados anímicos que él ha fustigado en el curso de su obra. Una convergencia adicional, significativa, entre Zaratustra y Kirilov.

En cuanto a la clasificación de la especie humana en privilegiada y rebaño que, aunque más constante en la filosofía de Nietzsche que en la obra literaria de Dostoiewsky, no por ello deja de ser menos drástica en este último, el filósofo ruso León Chestov, en su obra **La filosofía de la tragedia**, efectúa la siguiente consideración, que nos parece pudiera contribuir a reubicar el problema dentro de sus justas dimensiones:

“y si existen dos morales, no son la moral de los amos y la de los esclavos, sino *la moral de la existencia trivial, ordinaria y la moral de la tragedia*. Es indispensable introducir esta corrección en la terminología de Dostoiewsky y de Nietzsche”⁹⁰.

Esta interpretación de Chestov nos parece justa. No podríamos ahondar en ella sin abocarnos a una investigación adicional, de ciertas proporciones. Lo que en nuestro concepto propone Chestov al establecer esta nueva arista en la clasificación, podría intentar resumirse, no como una distinción básica en el espíritu humano, sino como una diferencia en cuanto a la tendencia y actitud del hombre ante la vida, sus manifestaciones y su problemática, actitud ajena en lo absoluto a los distintos grados de capacidad intelectual y conformación sentimental. Esta actitud, en la mayoría de individuos, sería ligera, proclive a las satisfacciones inmediatas, de rechazo al pensamiento profundo en sí, no falta de capacidad para enfrentar los problemas propios de la actividad del individuo ni de su

⁸⁹ Nietzsche, F. **Así habló Zaratustra**. (ps. 114 / 115)

⁹⁰ Chestov, L. **La filosofía de la tragedia**. (p. 238)

reacción frente a los golpes y sinsabores propios de la existencia. En cuanto a una minoría, en cambio, habrá una mayor capacidad y afán de interiorización, de penetrar en el sentido trágico de la vida y de aprehenderlo en sus más variadas manifestaciones; arte, filosofía, religión -o arreligión-, ciencia, política y, naturalmente, en el devenir propio de la vida íntima. Manifestaciones todas éstas, a las que, obviamente, tendrían acceso, también, y seguramente en número mayoritario, a partir de su carácter cuantitativamente predominante, los integrantes del primer grupo, pero con un menor grado de *intensidad*, no de capacidad.

Heidegger nos ha hablado también, en su obra clásica **Ser y Tiempo**, mencionada reiteradas veces, de una clasificación menos extrema, pero no por ello menos categórica: el ser propio y auténtico, y el impropio o inauténtico -el "uno"-, si bien esta clasificación corresponde preferentemente a dos estados anímicos fundamentales que concurren, alternativamente, en todo individuo. Bajo esta óptica, el mayor o menor grado de permanencia habitual en uno u otro estado y la diferente intensidad con que se asuma el primero, constituirán los elementos determinantes para la clasificación.

Capítulo 3

Nietzsche. Aspiración a la infinitud.

1 Aspiración subyacente a partir de la muerte de Dios. Gestación de la idea del retorno.

"... ¡Vuelve
 con todas tus torturas!
 ¡Oh, vuelve
 Al último de todos los solitarios!
 ¡Todos los arroyos de mis lágrimas
 corren hacia ti!
 ¡Y la última llamada de mi corazón-
 Para ti se alza ardiente!
 ¡Oh, vuelve,
 Mi desconocido Dios! ¡Mi dolor! ¡Mi última-felicidad!"¹

En el desarrollo del presente y del próximo capítulos, sin considerar aspectos biográficos de nuestros dos autores, intentaremos asomarnos, lo más cautamente posible, a sus respectivos espíritus, para tratar de percibir algunos de los conflictos que se dieron en el fondo de ellos y que hicieron posible la gestación de las inusitadas ideas de uno y otro.

En el curso de la bibliografía recorrida, salvo quizá en las obras de Colomer y Kaufmann, las ideas fundamentales nietzscheanas son analizadas casi enteramente al margen de los hondos procesos anímicos que las originaron, no obstante que el núcleo de las mismas está impregnado de intuiciones que desbordan el marco estrictamente conceptual.

La aseveración anterior no implica comentario desfavorable alguno con respecto a las otras obras que hubo oportunidad de examinar, ya que es evidente que las ideas de los autores,

¹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra* (p. 342)

quienes quiera que sean, pueden, y probablemente en la generalidad de los casos deben, examinarse haciendo abstracción de los estados anímicos que las han originado. Lo que quisiéramos señalar es que, en la instancia del pensamiento de Nietzsche, y dada precisamente la naturaleza de sus ideas, la intervencionalidad entre éstas y ciertos aspectos de su estructura espiritual es probablemente más determinante que en otros filósofos. Por otra parte, en nuestro caso particular, tampoco es nuestro propósito, ni estaríamos en condiciones de llevarlo a cabo, efectuar una correlación de esta naturaleza con la amplitud con que sería necesario realizarla. No obstante, creemos que, en relación con la temática del capítulo, especialmente en lo tocante a la del presente apartado, algún esfuerzo habremos de intentar a este respecto.

Partiremos de un pasaje de **La Gaya Ciencia**, ya expuesto inicialmente en el capítulo 1, en el que Nietzsche expresa con patetismo la “noticia” de la muerte de Dios. Lo que nos interesa ahora es destacar su intenso dramatismo. En ello compartimos lo afirmado por Gilles Deleuze: “La fórmula Dios ha muerto no es una proposición especulativa, sino una proposición dramática, la proposición dramática por excelencia”². Dios, el Dios cristiano, que es al que alude Nietzsche, ha sido, hasta la época de la Ilustración, el ser supremo al que ha estado vinculada la civilización occidental, el que, independientemente de los distintos cursos observados por el desarrollo de las religiones surgidas en su nombre, de lo cruento de las pugnas entre sus miembros a través de la historia, de defecciones aisladas, ha permanecido en la cúspide y ha aglutinado durante dieciocho siglos, en última instancia, a la especie humana. Todo dimana de él, todo muestra su impronta, todo habrá de retornar finalmente a él. Él ha sido origen, guía, destino, garante de eternidad a lo largo de la gesta del hombre. Su súbita desaparición entraña un inmenso desamparo, una desolación sin límites: la máxima que, al nivel del universo occidental, haya podido acaecer en el desenvolvimiento de su historia.

¿Qué significa este acontecimiento en la conformación espiritual nietzscheana? Ya lo indicamos en el propio capítulo 1: el ateísmo nietzscheano *no* es un ateísmo frío, racional,

² Deleuze, G. **Nietzsche y la filosofía** (p. 214) (Cita previamente hecha respecto a la obra original en francés)

carente de emotividad. Es una convicción que ha calado profundamente en el espíritu del filósofo y cuyas verdaderas dimensiones quizá nunca puedan apreciarse debidamente, aunque existen numerosas evidencias de la hondura con que lo afectó. Por lo pronto, algunos intérpretes han creído percibir que le originó un vacío inmenso, y acentuó en él, quizá como en muy pocos, ese angustiado debate íntimo que se produce en determinados espíritus con alta dosis de sensibilidad que, en medio de estar convencidos de su finitud individual -inexistencia de un trasmundo-, han desarrollado en el curso de la vida una honda aspiración a lo infinito.

Heidegger explora ampliamente en torno a esta misma expresión y dice: “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’ va más allá de ser una fórmula de la incredulidad. Lo esencial para Nietzsche es la reflexión en que medita sobre lo que ha sucedido ya con la verdad del mundo suprasensible y sus relaciones con la *esencia* del hombre”³.

Escuchemos ahora a Colomer, citando parcialmente a G. Morel: “No importa que Nietzsche no haga suyo el significado religioso y metafísico de estas imágenes (se refiere al mencionado pasaje de **La Gaya Ciencia**). Él sabe que si este sol, este horizonte y este mar no eran verdaderos, eran los únicos de los que el hombre disponía. Su hundimiento es ‘un acto de gravedad excepcional, ya que no sólo pone fin a ciertos tipos de sociedad, sino en cierto sentido a la historia entera. Hay aquí un motivo no sólo de ser tenido por loco, sino incluso de volverse loco’”⁴.

¿Puede evaluar realmente el hombre lo que significa desprenderse para siempre de una idea cardinal, a la que se ha acogido y en la que se ha nutrido a través de su desenvolvimiento histórico? ¿Tendrá en verdad, dentro de sí, fuerza suficiente para enfrentarse a la nueva configuración que se le revela en el universo? Si Dios desaparece, ¿no es la *nada* la que se recorta en el horizonte? Es posible que un gran número de hombres den este paso sin inmutarse; su falta de sensibilidad frente a estos planteamientos los pone “a salvo”. Pero

³ Heidegger, M. *Sendas perdidas* (p. 183) (Subrayado personal)

⁴ Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (III, p. 280. La cita de G. Morel incluida corresponde a su obra *Nietzsche*, II, p. 310)

aquellos espíritus que, como el de Nietzsche, penetran hasta el fondo del acontecimiento, experimentarán, sin duda, un vacío inmenso y, dentro de él, tendrán que reordenar profundamente todas sus concepciones en torno a la vida y al ser.

Volvamos a **La Gaya Ciencia**:

“¡EXCÉLSIOR!

- ‘Nunca más orarás, nunca más adorarás, nunca más descansarás en la confianza infinita; te prohibes detenerte ante una última sabiduría, una última bondad, un último poder y desenjaezar tus pensamientos; no tienes ningún guardián ni amigo permanente para tus soledades; vives sin la vista a una montaña que tiene la cima nevada y brasas en su corazón; para ti no hay ningún vengador, ningún perfeccionador de última hora; ya no hay ninguna razón en lo que sucede, ningún amor en lo que a ti te sucederá; no hay ningún otro lugar de reposo abierto para tu corazón donde sólo quepa encontrar y no tengas que buscar, te defiendes contra cualquier paz final y quieres el eterno retorno de la guerra y la paz; hombre de la renuncia, ¿quieres renunciar a todo? ¿Quién te dará la fuerza para ello? ¡Nadie tuvo hasta ahora esa fuerza!’”⁵.

En último análisis, y al cabo de una producción y lucha a menudo sobrehumana, todo parece indicar que Nietzsche no tuvo esa fuerza. Esta afirmación hay que tomarla con cuidado. Su obra está sólidamente sustentada en cimientos más allá de los preceptos que la religión occidental, la cristiana, ha configurado y plasmado, teniendo como sustento la idea de Dios. Esto no impide, sin embargo, que esta idea continúe subyaciendo en el fondo del espíritu nietzscheano y que, así sea esporádicamente, se le revele una y otra vez en el curso de su obra, siempre con caracteres diferentes:

“Alejemos la bondad suprema de la idea de Dios: es indigna de un Dios. Alejemos igualmente la suprema sabiduría: es la vanidad de los filósofos la que tiene la culpa de esta extravagancia, de un Dios que es un monstruo de sabiduría. Dios debía parecerse a ellos lo más posible. No. ¡Dios es el más alto poder, esto basta! ¡De aquí se sigue todo, de aquí se sigue ‘el mundo’!”⁶.

⁵ Nietzsche, F. **La Ciencia Jovial** (ps. 164 / 165. Subrayado personal)

⁶ Nietzsche, F. **La Voluntad de Dominio** (1036)

Ciertamente, lo que Nietzsche parece expresar aquí es cómo debiera experimentarse la idea de Dios en el seno de la religión occidental cristiana, sin que ello signifique que él participe de esta idea. ¿Podría, sin embargo, tenerla tan claramente articulada si de alguna manera no le acuciara? No creemos que esta pregunta pueda recibir una respuesta categórica en uno u otro sentido. No obstante, si reflexionamos en que la idea de Dios tiene implícita, por su esencia, la de eternidad, y que la filosofía nietzscheana se encuentra impregnada, en su sustrato, de la más honda aspiración a ésta, la aseveración de que aquella idea no desapareció jamás de su espíritu no resulta en forma alguna aventurada.

Retomamos a Colomer, quien concluye sus reflexiones sobre “La muerte de Dios”:

“El ateísmo de Nietzsche es todo lo contrario de una actitud fácil y comfortable. Importa un esfuerzo sobrehumano y, acaso, por eso mismo, inhumano. Nietzsche sucumbió por haber querido demasiado”⁷.

Ya habíamos aclarado, hacia el final del primer apartado del capítulo I, cómo el ateísmo nietzscheano no guarda paralelismo alguno con el de la Ilustración. En tanto en ésta la razón, en su actividad especulativa, prescinde fríamente de la idea de Dios y configura el universo al margen de esta concepción, en Nietzsche se percibe nitidamente que con semejante abandono se ha producido un vacío, insondable, y el anhelo de eternidad, tradicionalmente correlacionado con aquella idea, no sólo no lo abandonará jamás, sino que es constitutivo de lo más profundo de su pensamiento, como lo habremos de considerar a lo largo del presente capítulo.

Pero, por otra parte, pensamos que atribuir a ese alejamiento del Dios cristiano la causa del colapso de Nietzsche, aún como conjetura, puede ser ir demasiado lejos. No obstante, lo que sí nos parece evidente es que el vacío producido por esta temprana renuncia a semejante idea y a todo lo que la misma conlleva, afectó decisivamente su naturaleza íntima y frecuentemente se percibe, justo por su hondura, en las concepciones filosóficas que le sucedieron, así como en los proyectos que lamentablemente hubieron de quedar trancos por

⁷ Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (III, p. 281)

causa del prematuro final de su vida lúcida. Todo esto no significa, en forma alguna, reiteramos, que el ateísmo nietzscheano se sustente sobre bases endebles ni que en sus grandes creaciones haya que buscar un trasunto último de carácter religioso. Semejante apreciación resultaría absurda. No obstante, tener presente la huella profunda que el alejamiento de Dios dejó en el espíritu de Nietzsche contribuirá seguramente a proporcionar una perspectiva más amplia del carácter de su obra filosófica.

Escuchemos a A. Camus con respecto al pensamiento nietzscheano en general:

“Se decía el primer nihilista cabal de Europa. No por gusto, sino por disposición, y porque era demasiado grande para rechazar la herencia de su época. Diagnosticó en sí mismo y en los otros la imposibilidad de creer y la desaparición del fundamento primitivo de toda su fe, es decir, la creencia en la vida. El “¿se puede vivir sin rebelión?” se convierte en el “¿se puede vivir sin creer en nada?”. Su respuesta es positiva. Sí, si se hace de la falta de fe un método, si se lleva el nihilismo hasta sus últimas consecuencias y si, desembocando entonces en el desierto y confiando en lo que va a venir, se siente en ese mismo movimiento primitivo *dolor y alegría*”⁸.

¿Cuál es el núcleo de esta consideración de Camus? La conformación de la idea primordial: “vivir sin creer”, y el trágico aliento de una genuina actitud semejante, cuando parte, no de una mera reflexión racional, sino del involucramiento del espíritu íntegro de quien la sustenta.

La vida y el mundo, en su conformación total, son infinitos. Más aún, se encuentran en perpetuo devenir. Constituyen lo Uno primordial, lo inextinguible. En su seno se ha producido, sin embargo, desde el principio, un fenómeno constante: esa naturaleza primordial se despedaza en individuos, que ya no participan de su carácter eterno y que, más tarde, volverán inexorablemente a ese seno en un proceso inacabable de construcción-destrucción.

⁸ Camus, A. *El hombre rebelde* (p. 65. Subrayados personales)

Sólo que en este proceso el individuo, el hombre concretamente, traerá impreso en la reconditez de su ser el trasunto de eternidad de su origen, al que habrá de reintegrarse. El problema es que en esta reintegración se desprenderá para siempre de su individualidad transitoria, una individualidad a la que ha accedido azarosa, contingentemente, en cuyo milagro -la vida individual es un milagro, especialmente si se considera qué tan *contingente* ha sido su aparición- ha entrado en contacto, conscientemente, con toda la inmensidad que le rodea: justamente la constitutiva de lo Uno primordial. Circundado por tal magnificencia, el retorno al seno primordial a costa de la extinción individual constituye un dolor angustiante para el individuo, ávido de participar, conscientemente y, si fuera posible, de manera inextinguible, del carácter permanente del ámbito que lo envuelve.

No vamos a expresar aquí cómo este proceso es captado y configurado por Nietzsche como arte dionisiaco, ni cómo la apariencia de los fenómenos constituyen un producto artístico, por no pertenecer estas consideraciones a la materia de nuestra investigación. Lo fundamental, dentro del marco en que ésta se desarrolla, es esa honda insatisfacción del individuo por su carácter finito en medio de una infinitud que no sólo le circunda, sino que está grabada indeleblemente en su naturaleza íntima, al punto de que tenderá a esa infinitud con extrema tensión, múltiples veces, en el curso de su existencia temporal.

“En el afán heroico del individuo por acceder a lo universal, en el intento de rebasar el sortilegio de la individuación y de querer ser él mismo la esencia única del mundo, el individuo padece en sí la contradicción primordial oculta en las cosas, es decir, comete sacrilegios y sufre”⁹.

¿Qué carácter tiene este proceso en que el individuo surge de, y torna a, lo Uno primordial? ¿Está sujeto a normas rígidas? ¿Obedece a un plan que ha organizado la naturaleza, así se encuentre éste más allá de nuestra percepción? Una apreciación de este tipo se encontraría precisamente en las antípodas del pensamiento nietzscheano: se trata de un libre juego, inocente, el del niño heracliteano que, “colocando piedras acá y allá construye montones de arena y luego los derriba”. Construcción - destrucción incesante, privada en absoluto de

⁹ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia* (p. 93)

cualquier finalidad ulterior, pero que arrastra consigo a la vida humana, trágicamente, si se le percibe desde la perspectiva de su individualidad.

El acto mismo del advenimiento a la vida, el más gratuito, contingente y pleno del misterio que lo hace posible, lleva inscrito en sí, desde el primer momento, las condiciones de posibilidad del proceso completo: ascensión, mediodía, maduración, decadencia y muerte, conformadores de la vida humana.

“Debemos darnos cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso, nos vemos forzados a penetrar con la mirada en los horrores de la existencia individual ...”¹⁰

Qué sea este mundo de la individuación, cuál su significado, es tan imposible de definir como al hombre mismo. Podemos intentar la configuración de algunos de sus rasgos, pero nunca aprehender su esencia. Nietzsche nos habla del “poder artístico eterno y originario que hace existir al mundo entero de la apariencia: en el centro del cual se hace necesaria una nueva luz transfiguradora, para mantener con vida el animado mundo de la individuación”¹¹.

El fondo permanente, lo Uno primordial, el infinito, se encuentran profundamente impresos en la filosofía nietzscheana. “¡Infinito es el más pequeño trozo del mundo!”¹², exclama el autor en uno de los versos que prologan **La Gaya Ciencia**. Sólo que este infinito de Nietzsche es, debemos reiterarlo, enteramente ajeno a un infinito vinculado a la noción de Dios. Si bien esta consideración pudiera inducir a pensar en un infinito de carácter físico, mecanicista, desprovisto de emotividad, en nuestro autor ocurre precisamente lo contrario. Lo que de este infinito puede percibirse, intuirse, recorre con singular emotividad y profundidad la obra nietzscheana. Es justamente en torno a esta noción que la filosofía de Nietzsche se articula como poesía del más alto rango.

¹⁰ Ibid (p. 138)

¹¹ Ibid (p. 190)

¹² Nietzsche, F. **La Ciencia Jovial** (p. 20)

“¡Hemos abandonado la tierra y nos hemos embarcado en un navío! ¡Hemos dejado atrás los puentes -más aún, hemos demolido la tierra que estaba atrás de nosotros! ¡Ea, maravilla! ¡Mira! Junto a ti yace el océano, es verdad, él no brama siempre, y a veces yace allí como seda y oro y ensueño de bondad. Pero llegarán horas en que reconocerás que él es infinito, y que *nada hay más temible que la infinitud*. ¡Oh, pobre pájaro que se sentía libre y ahora choca contra los barrotes de esta jaula! ¡Ay, cuando te sobrecoja la nostalgia de la tierra, como si allí hubiese más *libertad* - y ya la ‘tierra’ no exista más!”¹³.

La percepción, o cuasi percepción, de lo infinito, a partir de la naturaleza finita del hombre, no sólo dilata la perspectiva humana a niveles insospechados; podríamos aseverar que, entre más honda sea esta penetración, más *anonadante* resulta para el espíritu. Nietzsche y Dostoiewsky aseveran que, de prolongarse la apertura del alma por un lapso de cierta amplitud, ésta podría resultar aniquilada.

Evocamos a Goethe:

“Si atravesaras a nado el océano y contemplaras allí lo infinito, verías al menos venir ola tras ola, y aunque te estremeciese la idea de irte al fondo, al menos verías algo. Verías, sin duda, en las verdes aguas del mar en calma, deslizarse los delfines; verías pasar las nubes, el sol, la luna y las estrellas; mientras que en un alejamiento eternamente vacío, nada verás, no oirás siquiera el rumor de tus pasos, ni hallarás un punto firme donde reposar”¹⁴.

¿Cómo trata Nietzsche de penetrar, cierto de la imposibilidad de lograrlo, a través de su intuición, en el secreto de ese mundo exuberante, ilimitado y permanentemente móvil en que se refleja y deja su huella la infinitud?

Nietzsche se dirige ahora a las olas:

“En verdad, ya no queda nada más del mundo sino las últimas luces verde esmeralda del crepúsculo y débiles relámpagos. Haced como queráis, petulantes, rugid de placer y maldad -o hundíos de nuevo, derramad vuestras esmeraldas hasta la más profunda profundidad, arrojad por encima vuestra infinita y blanca

¹³ Ibid (p. 144. Primer subrayado, personal)

¹⁴ Goethe, *Fausto* (p. 266)

melena de espuma y rocío-, estoy de acuerdo con todo, pues todo os viene tan bien y estoy tan bien dispuesto hacia vosotros por todo: ¡cómo habría de delataros a *vosotros*! Pues -¡escuchad bien!- ¡os conozco a vosotros y a vuestro secreto, conozco vuestro género! ¡Vosotros y yo somos efectivamente de un mismo género! - ¡Vosotros y yo tenemos, sí, *un* secreto!”¹⁵.

La eternidad, lo infinito, no sólo está en el espacio; también en el tiempo. ¿Podrá percibirse, en su *conjunto*, unidos, pasado, presente -instante- y futuro? ¿Y qué es capaz de comunicar esta percepción de eternidad? Lo primero que transmite, en una síntesis de sueño y vigilia, es la profundidad del mundo en el que el hombre ha dejado, y continuará dejando, su huella, a través de su paso, transitorio, individualmente; pero permanente, en su conjunto. Todas las angustias, las luchas, los dolores de este tránsito y, sobre todo, la certeza de esta transitoriedad, constituyen su dolor primordial. Pero el dolor conlleva placer; éste se encuentra inscrito en la reflexión sobre el significado de ese transitar del hombre y la huella indeleble que imprime; su profundo aspirar la inmensidad que le rodea, la íntima comunión con los grandes instantes que depara la existencia, a los cuales asciende la gran marea de la vida, así descienda rápidamente después. Lo decisivo del placer habrá de radicar, en último análisis, en la convicción del hombre de pertenecer a un engranaje infinito, al cual está necesariamente articulado, y llevar consiguientemente, dentro de sí, ese permanente anhelo de infinitud, que es el que da contenido y sentido a su existencia. Puede afirmarse que aún los grandes colapsos sufridos por su alma, esos estados en que el espíritu parece sucumbir ante el inmenso dolor que lo embarga, constituyen siempre los grandes manantiales de una vida renovada que, henchida de sufrimiento, se torna más firme, más serena y más honda. Sólo en el seno de ella puede presentirse la eternidad; sólo ahí el verdadero goce, el auténtico placer, alcanzan su plenitud.

“¡Oh hombre! ¡Presta atención!
 ¿Qué dice la profunda medianoche?
 ‘Yo dormía, yo dormía, -
 De un profundo soñar me he despertado: -
 El mundo es profundo,
 Y más profundo de lo que el día ha pensado.
 Profundo es su dolor.-

¹⁵ Nietzsche, F. *La Ciencia Jovial* (p. 180)

El placer - es más profundo aún que el sufrimiento:
 El dolor dice: ¡pasa!
 Mas todo placer quiere eternidad, -
 -¡Quiere profunda, profunda eternidad! ”” 16.

Resumimos: El hombre, en cuanto individuo, es finito. Su aspiración es, sin embargo, infinita. Aquí se produce un desequilibrio; una ruptura fundamental en su estructura íntima, tanto mayor cuanto más convencido esté de su finitud -privada su esperanza de trasmundo alguno- y cuanto más hondamente haya calado en su espíritu la infinitud que lo rodea, así como la eternidad del tiempo que lo envuelve.

Nos atrevemos a aseverar que si este fenómeno no se aquilata en su hondura, esa especie de fluido que recorre la filosofía de Nietzsche, y que circula asimismo por la literatura de Dostoiewsky, no habrán sido percibidos. Independientemente de la solidez y profundidad de sus conceptos, Nietzsche, lo hemos reiterado, no es un filósofo que confie ciegamente en el concepto, por más que sea un gran creador de conceptos, de los que se vale para aclarar sus intuiciones. Su filosofía es trágica, trágica por excelencia.

Habrá que reflexionar, sin embargo, siempre dentro de este marco, como ya lo hizo la alucinación del personaje dostoiewskiano a propósito de la necesidad del mal, que si la individuación entrañara infinitud, indestructibilidad, vida eterna, el conflicto desaparecería; no habría aspiración, destrucción ni tragedia. El arte, la obra humana perpetuable, y el propio amor, serían triviales.

Aspirar a lo infinito, siempre y cuando éste sea inaccesible. Alcanzar el mediodía de la vida, ciertos de que la decadencia y, más allá, la extinción, son inevitables. Abreviar el instante en su plenitud, sabedores de que desaparecerá y no quedará de él más que su estela luminosa. Estas son las únicas fórmulas posibles que la vida ofrece, mismas que conforman su carácter trágico, que Nietzsche experimenta y exalta.

¹⁶ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra* (p. 429)

“Ese aspirar a lo infinito, el aletazo del anhelo dentro del máximo placer por la realidad claramente percibida, nos recuerda que en ambos estados hemos de reconocer un fenómeno dionisiaco, el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como efluvio de un placer primordial, la construcción y destrucción por juego del mundo individual”¹⁷.

Pero ¿realmente necesitamos ir más allá de nuestra finitud para alcanzar la plenitud de la alegría? ¿No existirá en la reconditez del espíritu humano todo lo que pueda constituirla? Las expresiones del Staretz Zóximo, el santo, de **Los Hermanos Karamazov**, que ya transcribimos en el apartado 2.6, son murmurados ahora, con una proximidad espiritual insospechada, por Zaratustra, el ateo:

“¡Para ser feliz, con qué poco basta para ser feliz!”¹⁸.

Y, un poco más adelante, después de que parecía haber rectificado esa proposición:

“Lo *poco* constituye la especie de la mejor felicidad. ¡Silencio!”¹⁹.

Todo el capítulo de “La Sombra” de **Zaratustra**, para sólo referirnos indiferenciadamente a un pasaje nietzscheano, transpira aspiración de eternidad:

“¿No estoy cayendo? ¿No he caído; ¡escucha! en el pozo de la eternidad?”²⁰.

Así, la vida aproxima, y aún entrega, tanto en el arte como en sus grandes momentos extáticos, vivencias profundas de eternidad que, por momentos, parecen incorporarse a la existencia finita del hombre.

“La esencia inmodificable de las cosas es la fuerza vital eterna. Fuerza vital que, tras la aparición y desaparición de la vida fenoménica permanece renovándose eternamente”²¹.

¹⁷ Nietzsche, F. **El Nacimiento de la tragedia** (p. 188)

¹⁸ Nietzsche, F. **Así habló Zaratustra** (p. 370)

¹⁹ *Ibid* (p. 370)

²⁰ *Ibid*, (p. 370)

²¹ Grave Tirado, C. **El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche y el pensamiento filosófico moderno** (p. 170).

En el desarrollo de **El Nacimiento de la Tragedia**, al referirse Nietzsche a algunos de los estadios culminantes que alcanza el hombre en la vida: actos morales sublimes, compasión, sacrificio, heroísmo, señala uno que quizá sea el más elevado de todos: “aquel sosiego del alma, difícil de alcanzar”²². Esta expresión nos remonta a la música, aunque ciertamente no a la de Wagner. Ese “sosiego del alma”, en su nivel de máxima quietud, es el que, de acuerdo con el matemático y musicólogo inglés, J.W. Sullivan, *sólo* Beethoven alcanzó, a lo largo de la historia de la música, en sus últimos cuartetos de cuerda, fase final de su creación musical. Escuchemos a Sullivan en relación con el primer movimiento del cuarteto # 14, penúltima obra de la creación beethoveniana: “No hay música en la que nos demos tanta cuenta como aquí de un estado de conciencia que sobrepasa al nuestro propio, donde nuestros problemas no existen y para el que nuestras más elevadas aspiraciones, aquellas que podemos formular, no proporcionan clave ...Es un mundo transfigurado... Hay en este ambiente una luminosidad indescriptible; nuestros lazos se han convertido en delgados hilos”²³.

Es quizá este estadio del alma, al que raras veces el hombre, y aún el arte más elevado, advienen, donde la finitud penetra, fugazmente, en la infinitud. Un estadio que, ciertamente, Nietzsche alcanzó, posiblemente con mayor permanencia de la que sea dable imaginar.

“Voy a contar ahora la historia del **Zaratustra**. La concepción fundamental de la obra, el *pensamiento del eterno retorno*, esa fórmula suprema de afirmación a que se puede llegar en absoluto, - es de agosto de 1881; se encuentra anotado en una hoja a cuyo final está escrito: ‘A 6 000 pies más allá del hombre y del tiempo’. Aquel día caminaba yo junto al lago de Silvaplana (Engandina, Suiza) a través de los bosques; junto a una imponente roca que se eleva en forma de pirámide no lejos de Surlei, me detuve. Entonces me vino este pensamiento [...] Al período intermedio corresponde **La Gaya Ciencia** [...] Al final ella misma ofrece ya el comienzo del **Zaratustra**; en el penúltimo apartado del libro cuarto ofrece el pensamiento fundamental del **Zaratustra**...”²⁴.

²² Nietzsche, F. **El Nacimiento de la tragedia** (p. 129)

²³ Sullivan, J.W. **Beethoven** (ps. 174/175)

²⁴ Nietzsche, F. **Ecce homo** (p. 93) (paréntesis del suscrito)

Nietzsche describe cómo súbitamente llegó a su mente “el más abismático de sus pensamientos”, la idea de “El Eterno Retorno de lo Mismo”, materia de nuestro apartado subsecuente. En éste, procuraremos bosquejar algunas nociones previas.

Hay varios elementos que constituyen un antecedente de esta concepción. Ellos son, en nuestro concepto:

- La nostalgia
- El gran anhelo
- El instante
- La imposibilidad originaria de “querer hacia atrás”.

Lo que cada una de estas nociones representa en el espíritu nietzscheano es lo que, al conjugarse, parece haber dado origen a la idea del retorno.

Heidegger ha definido la “nostalgia” como el “dolor de la proximidad de lo lejano”²⁵. Es una lejanía que se da fundamentalmente en el tiempo, en el cual apunta hacia un pasado inexorablemente desaparecido. El *dolor* que nos produce esta desaparición nos “aproxima” íntimamente a él, originando la *añoranza*, quizá uno de los estados más profundos del alma.

También Fink alude a dicho estado, en términos elocuentes: “Allí donde el hombre se adentra en lo abierto del mundo y sale a la nostalgia, a las profundas lejanías cósmicas del espacio y el tiempo, allí sopla el viento tempestuoso del espíritu humano”²⁶. Aquí la nostalgia se refiere, un tanto más específicamente, a toda una tradición cristiana definitivamente abandonada, la ya expuesta de la “muerte de Dios”, a partir de cuyo abandono el hombre habrá de emprender una nueva marcha, silenciosa, y por senderos no transitados aún.

Esta nueva ruta es hacia lo desconocido, hacia lo lejano. Se genera un “gran anhelo”, porque se anticipa un futuro más promisorio; sólo que este futuro siempre se retira, se aleja, y este permanente alejamiento es el que mantiene la tensión: “Te temo cercana; te amo

²⁵ Heidegger, M. “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?” *Conferencias y artículos* (p. 97)

²⁶ Fink, E. *La filosofía de Nietzsche* (ps. 124/125)

lejana; tu huida me atrae, tu buscar me hace detenerme: -yo sufro, ¡mas qué no he sufrido con gusto por ti!"²⁷. Hay algo inapresable, indefinible, en este anhelo: un futuro que se presente pleno de bienaventuranza, pero que no es dable configurar.

Nietzsche, sumergido ahora en la infinitud del tiempo, acuciado su espíritu por la nostalgia de lo irremisiblemente ido y el anhelo de lo por advenir indefinido, reflexiona en el significado del *instante*, un instante que no puede retenerse, pero cuya significación es eterna: en él convergen pasado y futuro; en él el tiempo, unificado, cobra su verdadera dimensión. "¡Detente, oh instante, eres tan bello!", había exclamado Fausto.

Pero ese momentáneo, irretenible presente, se trueca inmediatamente en pasado, en un "fue" que ya no puede revertirse, porque es imposible "querer hacia atrás". "Lo que fue, fue. Así se llama la piedra que no se puede remover"²⁸.

Frente a esta "piedra" la voluntad se estrella y origina un "espíritu de venganza", venganza contra un pasado inmodificable, a menos que se asuma plenamente, que se transforme en un "pero yo lo quise así". Más aún: ¿cómo retener ese pasado? Sólo convencido de que éste observe el curso de un movimiento circular que rija al tiempo.

Sólo es posible, en efecto, si se piensa que en un tiempo infinito, dentro del cual las fuerzas que en él se manifiestan son limitadas, finitas, tendrán que volver; de hecho ya habrán vuelto, en el momento actual, infinito número de veces. Y habrán regresado y regresarán en idéntica forma, como un *eterno retorno de lo mismo*.

Esta es la idea, a primera vista impenetrable, como creemos suelen ser algunas, muy pocas, de las más insondables que ha generado el espíritu humano a lo largo de varios milenios de continuo desarrollo.

²⁷ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra* (p. 310)

²⁸ *Ibid*, (p. 205)

2. Aspiración expresa. El eterno retorno.

“Con la palabra dionisiaco se expresa un impulso hacia la unidad, un asir lo que está más allá de la persona [...] un desbordamiento apasionado y doloroso en estados de ánimo hoscos, plenos, vagos; una extática afirmación del carácter complejo de la vida, como de un carácter igual en todos los cambios, igualmente poderoso y feliz; la gran comunidad panteísta del gozar y del sufrir, que aprueba y santifica hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida; la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno; el sentimiento de la única necesidad del crear y destruir”²⁹.

Llega el momento de abordar en esta investigación, con escrúpulo y, ¿por qué no afirmarlo?, con reverencia, el pensamiento más insondable de la filosofía nietzscheana, más una intuición que un concepto, al que el propio Nietzsche calificó como el “más abismal de mis pensamientos”. Es una doctrina de inmensa riqueza en su contenido: partiendo de una consideración cosmológica, penetra en la esencia de la vida, plantea el devenir - ser, problematiza la estructura del tiempo, propone una transformación radical del ser humano -de ahí su vínculo indisoluble con la teoría del superhombre-, así como una nueva visión de la historia y entraña, necesariamente, una nueva dimensión ética de la existencia.

Es quizá justamente esta misma riqueza la que ha dado origen a una gama de variadas lecturas en que esta doctrina es pródiga, lo cual obliga a considerarla con un renovado tiento, ya que esas diferentes lecturas -distintas sólo en algunas de sus aristas, nunca en la totalidad de ellas- han sido efectuadas por intérpretes eminentes, y cada una muestra sólidas bases de sustentación³⁰. Lo que en el presente trabajo se manifieste no pasará de constituir un punto de vista estrictamente personal.

²⁹ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio* (1049)

³⁰ Entre los tratadistas nietzscheanos sobre el “Eterno Retorno” ocupa un lugar destacado la obra de Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, en que el autor muestra cómo Nietzsche plantea, a través de esta noción, problemas que le son propios. Nos limitamos a señalarlo, porque un comentario más amplio sobre esta perspectiva extendería considerablemente el presente capítulo.

“En el eterno retorno experimenta Nietzsche la infinitud de la existencia”; “habita a la vez en un doble reino: el de la iluminación y el del ocultamiento”³¹; “la luz se hizo cruz y la cruz luz”³²; “el pensamiento de Nietzsche roza aquí los límites de lo pensable”³³ son algunas de las múltiples expresiones que reflejan hasta qué punto esta idea ha calado en lo hondo del pensamiento de los más connotados tratadistas nietzscheanos.

La magnitud de fuerzas que existen en el universo, si bien inconmensurable es, en último análisis, finita. En estas condiciones, establece Nietzsche, toda combinación posible de estas fuerzas tiene que haberse dado ya infinitas veces y habrá de repetirse infinitas veces también. Algo similar ocurre, ejemplificado a un nivel más reducido, con un reloj de arena que al dar determinada hora acaba de vaciarse, moviendo en la carátula la manecilla horaria que señala una nueva hora, haciéndolo así ilimitado número de veces.

En cuanto al primer planteamiento nietzscheano, y en contra del mismo, el sociólogo y filósofo alemán, Georg Simmel, hubo de demostrar poco después, utilizando tres ruedas de idéntico tamaño que giraban sobre el mismo eje con distinta velocidad angular, fijada en determinada proporción, que sus combinaciones no retornan nunca a su punto de origen³⁴. Ciertamente, puede suceder que la arista cosmológica de la tesis nietzscheana no sea rigurosamente válida, como parece probarlo esta demostración, pero el que no todas y cada una de las combinaciones posibles resulten repetitivas no significa que la inmensa mayoría de ellas no lo sea, y no lo sea infinitas veces, que es lo que esencialmente sustenta el pensamiento de Nietzsche -desde esta perspectiva-.

Pero este marco nietzscheano no es lo determinante de su intuición, pese a lo penetrante de la forma en que ha sido concebida en este plano. Lo central de la idea es la repetibilidad eterna de los acontecimientos que se dan en todos los ámbitos del universo y que confirma

³¹ Fink, E. *La filosofía de Nietzsche* (ps. 203/204)

³² Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (III, p. 288)

³³ *Ibid.* (p. 296)

³⁴ *Ibid.* (p. 301)

que aquellos no observan un curso progresivo determinado, por irregular y errático que fuese. Así, en una primera instancia, para Nietzsche toda consideración teleológica, toda idea de progreso, queda descartada. Ese volver de la naturaleza, y cuanto en ella acontece, sobre sí misma, así como el carácter infinito de este volver, es lo decisivo de la singular intuición nietzscheana.

E. Cross lleva a cabo un sugerente planteamiento, refiriéndose a la figura del despedazamiento de lo Uno primordial en individualidades y la acción opuesta que reintegra éstas a su ser originario, en un movimiento incesante de transformación y retorno que rige a la vida en el universo, dentro del mito griego. Al referirse más adelante al shaivismo de Cachemira y su homologación con lo dionisiaco y, en particular, con la concepción nietzscheana, apunta: “Tal como Nietzsche propone el retorno a lo Uno primordial parece estar sólo a un paso de la noción del eterno retorno”³⁵. Y, más adelante: “Su danza (la de Shiva) representa el juego cósmico, los cinco procesos que él lleva a cabo: la creación, el sostenimiento, la destrucción y el ocultamiento del universo, que nuevamente volverá a manifestarse en innumerables ciclos idénticos. Eterno retorno de lo mismo. El quinto proceso, el otorgamiento de gracia...”³⁶.

En el “Eclesiastés”, del **Antiguo Testamento**, encontramos esta expresión: “Lo que es, ya fue; lo que será, ya sucedió, y Dios vuelve a traer lo que pasó”.

Abordaremos el problema en su raíz ontológica. Una de las nociones fundamentales de la filosofía nietzscheana, ya lo hemos anticipado, es la del *devenir*. El mundo es un flujo constante, un devenir permanente. El ser -ser del ente, en términos heideggerianos- ya no es estable, inmóvil, sino que está constituido por “lo permanente en el devenir”³⁷.

³⁵ Cross, E. *La realidad transfigurada* (p. 53)

³⁶ *Ibid.* (p. 121)

³⁷ Heidegger, M. “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” *Conferencias y artículos* (p. 107)

Si hemos de seguir el proceso de la formulación ontológica nietzscheana, las nociones *ser* y *devenir* se manifiestan originalmente en ella por separado, para ensamblarse con posterioridad, a través de su discurso, en una unidad inescindible. El ser, en contraposición con la tradición filosófica occidental -Heráclito excluido; el caso de Hegel es más complejo y eludimos abordarlo- se muestra móvil: no se fija, no se ubica, “comienza a cada instante”, “su casa se construye eternamente a sí misma”. A su vez, el devenir no se desplaza indefinidamente en un sentido lineal que tienda a una meta determinada, más allá de su punto de partida, sino que su sendero es curvo, vuelve al punto de origen, si por éste entendemos, no rigurosamente el punto en sí mismo, sino otro que se encontrara dentro del mismo sector del exterior de una superficie esférica (la idea de que fuera *rigurosamente* el mismo punto resultaría absurda). Es justamente en este girar, en este retorno permanente, que se ha dado y continuará dándose siempre, donde devenir y ser se unifican, dejan de constituir -desde siempre lo han dejado, ya que no hay principio- dos nociones distintas. Así, es el ciclo invariable del *eterno retorno* el que hace posible la identidad plena y originaria de ambos.

“Que todo retorno es el acercamiento extremo de un mundo del devenir al mundo del ser: cima de la meditación”³⁸.

Toda diferencia ha desaparecido. Obviamente, se infiere que para Nietzsche, si la línea del devenir observara un curso lineal progresivo, alejándose permanentemente de un hipotético punto de partida, ser y devenir constituirían dos nociones distintas.

Pero el *ser* no sólo se identifica con el devenir; también con el *valor*. Al referirnos en el capítulo 1 de esta investigación a la transmutación de los valores, señalamos que para Nietzsche no existen valores absolutos. Los valores se modifican por la voluntad plena del hombre liberado, ante todo, de una conciencia en la cual ser y deber ser estaban escindidos. El hombre fija ahora sus propios valores, la escisión desaparece; el presente, no condicionado ni al pretérito ni al futuro, adquiere plenitud de *sentido*, *vale* por sí mismo. Por su contenido, constituye un “sí” a la existencia articulada por el eterno retorno. El valor se identifica, de esta manera, con el ser del hombre. Ser = Devenir = Valor, constituye la

³⁸ Nietzsche, F. *La Voluntad de dominio* (614)

propuesta nietzscheana. La noción de *valor*, en Nietzsche, se encuentra vinculada, invariablemente, con la de su creación. Éste es un proceso ininterrumpido, a la inversa justamente de lo que ocurre con los valores tradicionales, reputados inamovibles, que él rechaza. El hombre, para nuestro filósofo, es, en su ser mismo, un permanente creador de valores.

“El devenir debe ser expresado sin recurrir a estas intenciones finales; el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o bien debe aparecer no valorable: lo que nos lleva a la misma conclusión); no podemos de ningún modo justificar el presente por un porvenir o el pasado con el presente”³⁹.

¿Qué elementos subyacen en el fondo, y constituyen el sustrato, de este proceso conformador del eterno retorno? Libertad, falta de tensión, juego, inocencia. Los mismos elementos que, una y otra vez, hemos encontrado y habremos de encontrar en las propuestas nietzscheanas esenciales.

Trataremos de analizar ahora uno de los problemas centrales de esta temática: el del *tiempo*. La doctrina del eterno retorno transforma la esencia del tiempo en un *volver* permanente, cuya permanencia está constituida por un continuo desaparecer y un constante volver. Fink señala: “no puede (Nietzsche) pensar la permanencia más que como eterna repetición de desaparición y nacimiento”⁴⁰. Sólo un tiempo cuyo trayecto es curvo puede poseer esta condición esencial; así lo expresa categóricamente Zaratustra al señalar que “toda verdad es curva”, que “todas las cosas derechas mienten” y que el tiempo es, finalmente, “un círculo”.

A este respecto, es importante destacar que la concepción nietzscheana del tiempo, al nivel de este planteamiento inicial, parece no haber abandonado el plano del tiempo intramundano; lo ha transformado, ciertamente, de lineal en curvo, lo que trae aparejada la gama de implicaciones que nos ocupan, pero siempre dentro del mismo plano.

³⁹ Ibid (705)

⁴⁰ Fink, E. *La filosofía de Nietzsche* (p. 120)

Pasemos a considerar ahora el célebre portón “instante”, el cruce de dos largas callejas. ¿Qué significa este instante? No una mera convergencia de pasado y futuro, como ocurriría con un tiempo lineal, sino un involucramiento con todas las cosas del porvenir en cuanto en algún momento pretérito ocurrieron ya, así como una exaltación de lo pasado como porvenir. Y, lo más importante, ese instante que desaparece y aparenta hundirse en el pasado habrá de alcanzarse nuevamente, con plenitud, en el futuro.

¿Qué implica esta consideración? Una intervinculación profunda, así se muestre imperceptible, en todo el acontecer humano, tanto en el tiempo como en el espacio; un entretejido indisoluble, que podrá carecer de direccionalidad, de carácter teleológico, pero que se encuentra permanentemente subyacente. Es este el fenómeno del que Nietzsche nos hace conscientes.

Aunque el propio Nietzsche ha señalado que “el centro está en todas partes” -así ocurre en efecto con una línea que se curva erráticamente, sin responder a una ecuación formal determinada- es evidente que el *instante* constituye el verdadero “centro” de este proceso permanente. El instante es el momento en que puede otorgarse al pasado una nueva significación, aceptándolo y reconfigurándolo con miras a un porvenir más pleno, con una decisión que está en nuestras manos. Sólo en el instante es posible entrever la eternidad -no la duración-. Vattimo transcribe una expresión tomada de la colección de trabajos de Nietzsche: “Para Zarathustra el amor a la vida es casi lo contrario del amor por una vida larga. Todo amor piensa en el instante y en la eternidad - jamás en la ‘duración’”⁴¹.

Hemos indicado desde el apartado anterior que el anhelo de Nietzsche por la *eternidad* -no por la inmortalidad- es insito a su pensamiento y a su espíritu. La doctrina del eterno retorno es la sustanciación de este anhelo. En la eternidad, incluso el tiempo mismo desaparece. Nietzsche lo expresa intensamente en “La canción del noctámbulo” de **Zarathustra**, oda profunda al carácter enigmático del universo y de la vida:

⁴¹ Vattimo, G. *El sujeto y la máscara* (p. 219)

“...el placer quiere eternidad de *todas* las cosas, ¡*quiere profunda, profunda eternidad!*”⁴².

Y en “El signo”: “Todo esto duró mucho tiempo, o poco tiempo: pues hablando propiamente, para tales cosas *no* existe en la tierra tiempo alguno”⁴³.

Consideremos el ciclo del retorno. ¿Qué es lo que lo anima e impulsa eternamente? Un *querer*, una aspiración originaria del hombre.

“Eterno es el retorno. Eterno es el querer que a sí mismo se quiere. Todo sí - mismo es eterno: pasado, presente, futuro. Eterno es el querer capaz de levantar el macizo del pasado, de aceptarlo todo: bien y mal, alegría y dolor, vida y muerte. Eterno es el querer para el cual todo es digno de vivir... y de vivir infinitas veces...”⁴⁴.

Sin este *querer*, hondamente captado por Vitiello, aunque el ciclo cósmico se cumpliera infinitas veces, carecería de sentido para la vida humana. A través de él no sólo somos conscientes de que en el fondo de las cosas mismas que nos constituyen y atañen existe un flujo y reflujo permanente -Nietzsche le llama Dionisos-, sino que es esta marea la que configura nuestro propio querer: cuanto da contenido a nuestra vida y a la perspectiva que desde ella tenemos de lo que nos rodea: dolor y alegría; creación-destrucción; realización-frustración; afán-desesperanza, experimentados intensamente con un ánimo, nunca menguado, de volver a ellos una y otra vez.

Procede efectuar aquí una aclaración fundamental: A pesar de que la expresión nietzscheana “eterno retorno de lo *mismo*” sugeriría una repetición que implicara identidad, nada más alejado del pensamiento de Nietzsche que concebir una reproducción literal de circunstancias y acontecimientos, lo cual transformaría la doctrina en un movimiento

⁴² Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra* (p. 429)

⁴³ *Ibid* (p. 432)

⁴⁴ V. Vitiello. “El mundo del mal: política y redención. Dostoyevsky y Nietzsche”. Duque, F. *El mal. Irradiación y fascinación* (p. 214)

maquinal, carente de oportunidades para el ser humano; esto, en adición al carácter absurdo que tendría una concepción semejante.

Lo determinante en las acciones humanas, sea que cristalicen o no en sus propósitos, es la *voluntad creadora*, el sustrato de vida nueva que conllevan. Es éste el juego creador que se repite, no una concepción creadora abstracta, una fórmula, sino el núcleo renovador de las acciones mismas. Vattimo cita el siguiente pasaje de un texto inédito de Nietzsche, referente a *Zaratustra*, titulado “Fiesta de la vida”:

“El sentimiento del pasado y luego el olvido que redime, el círculo divino. Beatitud que habla bien *sub specie aeterni*. Supremo fatalismo, que se identifica no obstante con el *azar* y con la *creatividad*. (Ninguna repetición en las cosas, sino ante todo la creación)”⁴⁵.

Si bien esta perspectiva individual, la del ser humano que “somos en cada caso nosotros mismos”, es indispensable en la configuración de la doctrina del eterno retorno, en ningún momento puede perderse de vista que lo que retorna, envolviendo a las individualidades en los términos descritos, es el *Todo*, ese Todo al que estamos integrados. L. Sagols:

“En consecuencia, el ‘eterno retorno’ no puede desearse, en sentido estricto, reduciéndolo tan sólo a la vida individual; él ha de implicar al Todo [...] En el fondo, es el Todo el que regresa”⁴⁶.

¿Por qué la propuesta nietzscheana del eterno retorno presupone una liberación del “espíritu de venganza”? ¿Qué connotación tiene este espíritu? ¿Cuál debe ser la actitud profunda del espíritu humano para “resistir” la idea del eterno retorno? Intentaremos ir ofreciendo respuestas a estas interrogantes.

El tiempo, que al transcurrir determina que el presente se transforme inmediatamente en pasado aparece, en una primera instancia, en cuanto “fue”, irreversible frente a nuestra voluntad. Esta perspectiva de no removilidad de lo acaecido suscita, dice Nietzsche, un

⁴⁵ Vattimo, G. *El sujeto y la máscara* (ps. 306/307)

⁴⁶ Sagols, L. *¿Ética en Nietzsche?* (ps. 58/59)

“rechinar de dientes”, un “espíritu de venganza” justamente contra el carácter pasajero del tiempo. Es el mismo espíritu de venganza que predomina, en otro contexto, en el núcleo de las instituciones que el transcurrir del tiempo nos ha dejado: un mundo del dominio, de sujeción de la voluntad creativa, en el que predomina una visión metafísica del propio mundo; una condena al dolor del mundo implícita en, y determinante de, los ideales ascéticos; un resentimiento global, el mismo que prevalece, en última instancia, en el nihilismo reactivo.

Superado el espíritu de venganza contra la irreversibilidad del tiempo pretérito y el latente en las estructuras que el propio tiempo nos ha dejado, surge la noción del eterno retorno como pensamiento liberador, que nos permite dirigir nuestra voluntad hacia el pasado, “querer hacia atrás”, transformar todo “fue” en “así lo quise” y eliminar de este modo la sensación de inexorabilidad que entraña ese pasado cuando se le asume con un criterio fatalista, de resignación, sin extraer de él justamente la fuerza de nuevas condiciones existenciales que *vuelvan* a nosotros más plenas, henchidas de posibilidades creativas. Son estas últimas las que conformarán, en último análisis, nuestra “voluntad de futuro”. “Querer eternamente lo que hemos vivido”.

Volvamos al planteamiento original: ¿Estamos en condiciones de “soportar” el retorno de lo mismo? ¿que todo retorne eternamente? Nietzsche sostiene que sólo los fuertes podrán resistirlo, manteniéndose a su altura. Acude nuevamente al requerimiento de la transmutación de todos los valores en el hombre para fundamentar esta fortaleza -cap. 1.3 de esta investigación-.

Examinemos ahora con más detenimiento la transcrita expresión nietzscheana que reafirma la aceptación del pasado y el querer su retorno permanente: “Pero yo lo quise así”.

Es en torno a esta expresión que Nietzsche lleva a cabo su más vehemente afirmación, trágica, de la vida, en donde su aceptación profunda del pasado se vincula con la voluntad creadora, proyectada hacia el futuro. No importa qué tan terrible, incluso devastadora, haya

sido la experiencia vivida, transformada en pasado: se anhela su repetición; sólo que una repetición enriquecida por la asimilación de la experiencia y la acción de esa voluntad creadora. “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”⁴⁷. Asimismo, habremos de ser conscientes de nuestro destino, enseñoreándonos de él, “tomando las decisiones capaces de hacer de él algo digno de ser amado”⁴⁸.

La doctrina del eterno retorno, al plantear un repetirse permanente de la vida humana, parecería suprimir toda diferencia entre necesidad y voluntad. Esta interpretación resultaría, sin embargo, demasiado literal, desconociendo lo más sustantivo de su contenido: el aporte de la fuerza creadora del hombre. Más aún, sólo cuando esta última se muestra sobreplena la doctrina alcanzará, a su vez, su plenitud. L. Sagols cita a P. Valadier: “lo que en el fondo quiere la voluntad sobreplena es la eternidad misma”⁴⁹.

“Zaratustra [...] aquel que ha pensado el ‘pensamiento más abismal’, no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir y ni siquiera el eterno retorno de éste -antes bien, una razón más para *ser él mismo* el sí eterno dicho a todas las cosas, ‘el inmenso e ilimitado decir sí y amén’- ...”⁵⁰.

Examinemos cómo la doctrina del eterno retorno, al desechar toda concepción teleológica y trascendente en el curso de la vida, y reafirmar su naturaleza inmanente, conduce a una nueva interpretación de la historia y a una reubicación del hombre dentro de la misma. Nietzsche ha negado radicalmente toda trascendencia en los valores; la eterna repetición del instante presente, unificando ser y significado, constituye justamente la negación de esa trascendencia. En cambio, ese entrever la eternidad que informa la idea del retorno otorga a la propia eternidad un carácter *inmanente* que subyace en todos los aspectos constitutivos de la vida, tanto jubilosos como aniquiladores. Savater nos habla, incluso, de un “reproche”

⁴⁷ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra* (p. 225)

⁴⁸ Sánchez Meca, D. *En torno al superhombre* (p. 265)

⁴⁹ Sagols, L. *¿Ética en Nietzsche?* (p. 66)

⁵⁰ Nietzsche, F. *Ecce homo* (p. 103)

a lo real, por parte del antropocentrismo nihilista, por no haber respondido a “las exigencias de un trascendentalismo filosófico que él mismo le impuso”, abrumando “a lo inmanente con el reproche de su transitoriedad”. ¿No ocultaría esto, prosigue, “un vago terror ante el presagio de una *inmortalidad inmanente*, mucho más extraña y grandiosa”?⁵¹. Salvo que el vocablo “inmortalidad” utilizado por Savater no nos parece el apropiado, como habremos de considerarlo, es claro que a lo que él alude como “presagio” es a la eternidad misma, aprehendida en su carácter inmanente.

Se llega así, a través de la doctrina del eterno retorno, a una nueva visualización de la historia. Ésta no observa ya un curso lineal -regular o irregular- que, obedeciendo a leyes ocultas, se dirija inexorablemente hacia un fin, en cuya consecución gradual el hombre fuera un mero agente inconsciente. La historia, a su vez, habrá de volver sobre sí misma, y el ser humano, con su voluntad renovada, estará en condiciones de imprimirle un nuevo curso, reafirmando en ella. Será igualmente la inmanencia, no la trascendencia, la que habrá de permearla.

“Inocencia en el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su mundo*”⁵².

Inocencia del niño e inocencia del devenir. Única perspectiva para visualizar la historia y para que el hombre reemprenda constantemente dentro de ella un nuevo comienzo.

Tratemos de integrar, en este nivel de nuestro desarrollo, las concepciones del *superhombre* -avanzada parcialmente en 2.2- y del *eterno retorno*.

Una reflexión de Vattimo nos introducirá en el problema: “Instituir el eterno retorno quiere decir, entonces, y éste es el nexo de esta doctrina con la idea del ultrahombre, producir una

⁵¹ Savater, F. *Nietzsche* (p. 123)

⁵² Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra* (p. 51)

humanidad capaz de querer la repetición, capaz de no vivir más el tiempo de manera angustiosa, como tensión hacia una culminación siempre por venir”⁵³.

Es el superhombre, transformador de los valores tradicionales de la humanidad, Zaratustra en el caso específico, el que habrá de instituir el eterno retorno, a partir de cuya instauración se producirá un cambio radical en la forma de enfrentar y asumir la existencia. Así, la figura del superhombre no puede concebirse sin la noción del retorno, ni ésta sin la del superhombre. Sin esta intervencionalidad, una y otra quedarían trunca.

Otro vínculo indisoluble que es indispensable destacar, especialmente porque dentro de la concepción que delineamos adquiere un carácter diferente al tradicional, es la relación del hombre con la naturaleza. Es preciso reconocer a ésta su condición autónoma originaria, exaltarla, de tal manera que el vínculo con ella esté constituido por puentes que el hombre, ya transformado, tienda continuamente, dentro de ese ámbito de renovación total de su existencia, emanado de la asunción de la doctrina del retorno. Es a esta asunción a la que Nietzsche ha llamado “redención”.

Habíamos abordado ya, desde el capítulo 1, el tema del nihilismo. También dentro de este ámbito la noción del retorno es determinante para la superación de aquél. Ya no hay trasmundos, finalismos, leyes cósmicas o históricas que constituyan verdades en sí; los límites que todas estas concepciones conllevan han sido tradicionalmente autoimpuestos por el hombre y han devenido nihilismo. Sólo un acto de superación del hombre, más allá de estos límites, podrá eliminarlo, como ya lo apuntábamos en el propio capítulo 1.

“Únicamente el eterno retorno hace del nihilismo un nihilismo completo porque hace de la negación una negación de las propias fuerzas reactivas”⁵⁴.

A este respecto se ha entablado una polémica sobre si la noción del retorno es o no *selectiva* y, por consiguiente, si el retorno mismo involucra tanto a las fuerzas activas y reactivas del nihilismo o si sólo se restringe a aquéllas. A primera vista, si se visualiza el retorno como

⁵³ Vattimo, G. *El sujeto y la máscara* (p. 187)

⁵⁴ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía* (p. 101)

una mera corriente que vuelve sobre sí misma, parecería evidente que debiera abarcar ambas, máxime si tenemos presente el carácter de totalidad que le hemos reconocido. Pero, por otra parte, la connotación nietzscheana presupone, para que el retorno pueda darse, la renovación cabal del hombre y la afirmación de su capacidad creadora. Presupone, asimismo, una *decisión* que habrá de tomarse para imprimir una nueva orientación y un nuevo curso a la vida. Bajo esta perspectiva, las fuerzas reactivas, en la medida en que el retorno se efectúe cabalmente, no tienen capacidad de regresar. Deleuze afirma que el devenir reactivo “no tiene ser” -éste, tal como Nietzsche lo ha concebido, sólo corresponde al activo- y las fuerzas que lo configuran, justamente por esta carencia, no retornan ⁵⁵. No hay que perder de vista que hablamos de un entorno en que la transmutación de los valores ya ha tenido lugar.

Un ejemplo de lectura distinta sobre esta noción es la de Savater, quien sostiene que todas las fuerzas, activas y reactivas, retornan y que plantear el Eterno retorno como la “*Repetición que selecciona, la Repetición que salva*” es transformar “el Círculo en Espiral” ⁵⁶ porque, en efecto, todo lo que ha ocurrido, en términos nietzscheanos, “es igualmente precioso, eterno, necesario”. La interpretación de Savater, bien que sustentada en nociones básicas de Nietzsche es, en nuestro concepto, insostenible, a poco que meditemos en que el conjunto de *nuevos* valores, de esos valores que constantemente han de crearse, es el constitutivo del *devenir*, cuya naturaleza es, por definición, *activa*. Devenir = Ser y el *ser*, no lo olvidemos, es lo único que retorna. El problema de esta lectura distinta radica una vez más, creemos, en la literalidad con que en ciertas ocasiones pretende interpretarse un concepto multívoco, fundándolo en expresiones del autor, plenamente válidas en su contexto, pero no necesariamente en toda la extensión de su discurso. No existe en la interpretación de Deleuze, que es con la que nos quedamos, ningún “asomo de la vieja y astuta idea de progreso” ⁵⁷, porque *progreso* implica avance hacia un fin, predeterminado o no, y en la idea del eterno retorno, pese a su selectividad en los términos expuestos, no existe finalidad alguna.

⁵⁵ Ibid, p. 103

⁵⁶ Savater, F. *Nietzsche* (p. 132)

⁵⁷ Ibid (p. 132)

Vattimo, Sánchez Meca y Colomer, concurren con la idea del carácter *selectivo* del retorno. Vale la pena conocer sus fundamentos. Vattimo se apoya en la noción nietzscheana del retorno: el hombre debe ser capaz de *soportarlo*; esta capacidad presupone una selectividad ⁵⁸. Sánchez Meca llama al pensamiento del retorno “el gran pensamiento selectivo”, calificándolo del “martillo” que nos permite detectar la “interioridad hueca” de las instituciones y normas superadas ⁵⁹. Colomer cita a G. Morel (*Nietzsche II*, p. 272): “Que el eterno retorno es selectivo, es algo que no precisa ser subrayado. Se trata en definitiva de la única muestra de fuerza. Solamente subsisten aquellos que creen que su existencia es capaz de repetirse eternamente” ⁶⁰.

En último análisis, tengamos presente la exposición que hicimos sobre el superhombre en nuestro capítulo 2, así como el propio carácter selectivo de la humanidad a la que pretende transformar. Al integrarse la concepción del superhombre con la doctrina del retorno, ésta acusará los caracteres de aquél: ellos impelen hacia una vida permeada por una disposición trágica, hacia un sí consciente a la existencia, de tal modo que *sólo* estos caracteres serán los que se incorporen a la corriente que habrá de retornar.

Pasemos a considerar la dimensión ética del problema. El “sí” incondicional a la vida, la no elección o preferencia individual dentro del ciclo del retorno, el libre sometimiento a la necesidad causado por la sobreplenitud del ser, el *amor fati* involucrando a la humanidad entera, han sido aducidos como elementos verdaderamente problemáticos para la Ética, que demanda, en todo momento, libertad de elección.

Ciertamente, estas consideraciones son válidas a la luz de una Ética tradicional. Nos preguntamos: enfrentado el hombre a designios superiores, que entrañan una afirmación esencial de la vida y del mundo; experimentados una y otro en su plenitud, en esa doble perspectiva construcción - destrucción; frente a esa “nueva experiencia del ser” -como le

⁵⁸ Vattimo, G. *El sujeto y la máscara* (p. 184)

⁵⁹ Sánchez Meca, D. *En torno al superhombre* (p. 230)

⁶⁰ Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (III, p. 293)

llama Heidegger- que se avizora ¿no habría que redimensionar la Ética a la luz de esa nueva perspectiva y, en particular, la noción de libertad que le es ínsita? ¿Qué nuevos elementos habrían de introducirse en este redimensionamiento? Rebase por completo los límites de esta investigación pretender dar respuesta a la última pregunta. Pero no por ello dejamos de estar convencidos de que frente a una transformación de la magnitud de la que Nietzsche plantea, la Ética no puede mantenerse al margen de la corriente que aquella implica, no para necesariamente aceptarla, ni menos subordinarse a ella, sino para sujetarla a un nuevo enfoque, con instrumentos renovados.

Muestra tal cantidad de aristas la propuesta nietzscheana del retorno que difícilmente podría considerarse conclusiva una perspectiva determinada que no envolviera de alguna manera a las restantes. Citaremos una reflexión contenida en un estudio de la Encyclopaedia Britannica, que muestra un ángulo más, *estético*, para analizar este problema, grávido en perspectivas:

“Pero lo que él (Nietzsche) sugiere es que podemos encontrar significado a nuestras vidas si postulamos algo así como un objetivo estético -una visión de grandeza- que podamos perseguir con nuestro esfuerzo íntegro, arreglando nuestras actividades de tal manera que puedan contribuir a este proyecto...⁶¹”

Hacer del vivir un arte, como lo propuso y realizó Goethe.

Pero aún frente a las impugnaciones apuntadas a la luz de la perspectiva actual de la Ética, la magnitud de los planteamientos nietzscheanos, proponiendo la liberación total de la *estructura del dominio* tal como se ha manifestado por milenios en las más sacralizadas instituciones, liberación que significa un nuevo comienzo para el hombre, posee un contenido ético indubitable. Quizá sea Vattimo, en varias páginas de su obra repetidas veces citada, quien haga mayor hincapié sobre este ángulo esencial de la doctrina del retorno.

Escuchemos ahora a Fink:

⁶¹ Encyclopaedia Britannica. Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra" (p. 9)

“Tal vez se salga así por primera vez de la senda de la metafísica y se encuentre sin camino alguno, perdido en una nueva dimensión [...] la idea del eterno retorno de lo mismo; más aún, desde su perspectiva se ve ahora la inversión de los valores, y, en esta visión, se los concibe de un modo nuevo”⁶².

¿Dejará de percibir, precisamente la Ética, esta inversión? ¿Debe o no atraer la Ética a su campo de investigación la necesidad de ahondar en la determinación de la validez o invalidez de estos postulados en cuanto al fondo en que se sustentan, haciendo suya la problemática involucrada? ¿Cuál habrá de ser en definitiva su propuesta frente a la tesis que cancela los conceptos “finalidad”, “progreso”, determinismo, sentido histórico, tal como lo hemos visto? ¿Podrá ignorar, por otra parte, que la propuesta nietzscheana descansa primariamente en una *decisión individual* originaria? ¿No nos encontramos, acaso, ante un fecundo campo abierto para la investigación ética?

Ciertamente, como han aclarado -pensamos que innecesariamente- algunos autores, en particular Nehamas y Colomer, con o sin la doctrina del retorno, la vida individual, aquella de la que el hombre es consciente -el Uno primordial despedazado en la individuación, para que ésta, a la postre, torne a su forma originaria-, no habrá de repetirse, no podrá tornar, puesto que concluirá con la muerte. El ser humano advino a la vida como resultado de un acto de contingencia extrema -“lanzado” a la existencia dirá Heidegger- incorporada a su naturaleza su finitud inexorable. Pero el escenario al que adviene es magnificante; en él las fuerzas fluyen y refluyen, y dentro de este movimiento eterno puede simplemente dejarse envolver por él, o bien, con resolución, con creatividad, con autenticidad, ahondando en lo más íntimo de su propia naturaleza, marcar su impronta y unirse, en un esfuerzo de identificación constante, así sea transitoriamente, a esa corriente inextinguible. Nietzsche ha propuesto esta segunda alternativa.

⁶² Fink, E. *La filosofía de Nietzsche* (p. 100)

3 Configuración de la Voluntad de poder como núcleo de lo viviente. Dionisos.

“...Este mundo mío dionisiaco que se crea eternamente a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este misterioso mundo de la doble voluptuosidad; este mi ‘más allá del bien y del mal’, sin fin, a menos que se encuentre un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe buena voluntad de sí mismo, ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Y una luz para vosotros, oh desconocidos, oh fuertes, oh impávidos, oh ‘hombres de media noche’? ¡Este nombre es la ‘voluntad de dominio’ y nada más!”⁶³.

En el prefacio a la primera edición de su obra *Nietzsche*, Kaufmann ha considerado que, “adecuadamente leída, la concepción nietzscheana del poder puede representar una de las pocas grandes ideas filosóficas de todos los tiempos”. Y, ya en el cuerpo de la obra, señala que esta idea constituye “una reconciliación efectuada finalmente entre Dionisos y Apolo, naturaleza y valor, derroche de energía y finalidad, empirismo y autoconciencia de la verdad, naturaleza íntima (*physis*) y cultura”⁶⁴. La síntesis final que Nietzsche se proponía con el desarrollo integral de esta noción, y que su derrumbe le impidió consumir, habría de consistir, según la interpretación sustentada por G. Morel, citada por Colomer, en la de Dionisos con Jesús, “ya intentada con anterioridad inútilmente por Hegel, quien había fracasado en el propósito, porque esta síntesis no se logra con ninguna dialéctica; las fuerzas humanas no bastan, sólo el *éxtasis* lo alcanza”⁶⁵. Hemos acudido a estas citas para tratar de enmarcar la magnitud de la concepción nietzscheana que habremos de explorar en el presente apartado.

En un mundo carente de finalidad, ¿cuál será el núcleo que mantenga su cohesión y que anime su actividad, sea que este núcleo se manifieste o permanezca oculto? ¿cuál habrá de ser la esencia misma de todo lo viviente, la que estructura al mundo orgánico y en general a lo existente? ¿Habitará una fuerza básica en el fondo de este conjunto, independientemente

⁶³ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio* (1066)

⁶⁴ Kaufmann, W. *Nietzsche* (ps. XVI y 178)

⁶⁵ G. Morel. *Nietzsche III*, p. 468. Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (p. 259) (subrayado personal)

del grado de desarrollo que alcance en sus ilimitadas individuaciones? ¿Una fuerza que sea común a lo consciente y a lo inconsciente, a lo espiritual y a lo físico, que constituya el sustrato unificador de la vida? Nietzsche considera que esta fuerza única, primigenia, es la *voluntad de poder*.

La voluntad de poder actúa en las infinitas vertebraciones de la vida, con todas sus contradicciones, y se manifiesta a través de los innumerables fenómenos que desde siempre han tenido lugar en ella y en el universo en que se desenvuelve. Obviamente, el hombre mismo está configurado también por esta voluntad: *voluntad de poder*. “‘Homo natura’. La ‘voluntad de poderío’”⁶⁶.

Cabe plantearse: ¿Qué será *en sí misma* la voluntad de poder? Acudimos a una conceptualización de Heidegger: “La voluntad de poder es la esencia del poder; indica la absoluta esencia de la voluntad que como mera voluntad se quiere a sí misma”⁶⁷.

Bajo este enfoque, la vida es una multiplicidad de fuerzas que se encuentran unidas por “un mismo proceso nutricional”. Estas fuerzas se desarrollan desigualmente, luchan entre sí y se fijan, dando origen a la vida individualizada. Pero lo que sustenta a estas fuerzas no es un “espíritu de conservación”, como suele pensarse, sino una suma, una acumulación, una tendencia permanente de desarrollo, de superación, de ir siempre más allá de su estado actual, alcanzando niveles cada vez más altos. No precisamente en una evolución: habrá que pensar en un desarrollo interactuante, en acciones y reacciones y, como consecuencia de ese crecimiento desigual de fuerzas individualizadas distintas, en la conformación de unas, como tendencia al mando, y de otras, a la obediencia, si bien ambas detentando voluntad de poderío.

Se pregunta Nietzsche si este carácter acumulativo de fuerzas que rige el fenómeno de la vida en sus más variadas y complejas manifestaciones, carácter que se observa a través de las generaciones y se transmite con la herencia, extendiéndose a la sociedad, al Estado, a las

⁶⁶ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio* (391)

⁶⁷ Heidegger, M. *Sendas perdidas* (p. 197)

costumbres, será aplicable también a los procesos químicos y al cosmos mismo. Evidentemente, al menos por lo que respecta a este último, su propia respuesta es afirmativa. El mismo *espíritu*, “al servicio de la vida superior”, es un clímax dentro de este proceso nunca interrumpido.

La voluntad de poder es, de esta manera, considerada genealógicamente, una voluntad de carácter cósmico, en un universo que no tiene límites en el tiempo; éste, como lo hemos visto, retorna eternamente -mejor dicho, retorna lo que en él se manifiesta-, universo que alberga esa inmensidad de fuerzas en movilidad continua y en el que cada cuerpo específico, como lo señala Nietzsche, tiende incesantemente a expandirse y adueñarse del espacio que lo circunda, hasta en tanto encuentre fuerzas contrarias que se le opongan. Las fuerzas ascienden, descienden, fluyen, refluyen, constituyendo una marea permanente, un movimiento inextinguible. Si bien no es sino hasta **Zaratustra** cuando esta intuición nietzscheana -nuevamente una intuición en su conformación primordial- adquiere sus contornos, ya desde **El nacimiento de la tragedia** existe un atisbo de ella cuando Nietzsche habla de la “desbordante fecundidad de la voluntad del mundo”⁶⁸.

Estos caracteres atribuibles a lo viviente en general se manifiestan necesariamente en la vida humana, tanto considerada individualmente como en las colectividades representadas por pueblos y naciones imprimiendo, de esta manera, su sello en la historia de la humanidad.

Intentaremos resumir los aspectos más significativos de estos rasgos:

- Voluntad permanente de autodomínio y autosuperación. Esta última, como ya lo señalamos respecto de la naturaleza, no tiene ni reconoce límites; es plena, exuberante. Busca en forma incesante más poder, y al devenir superabundantemente dona y se prodiga -la “voluntad que hace regalos”, a la que ya nos hemos referido con anterioridad-. En el clímax, alcanza la *alegría*: un supremo sentimiento de poder.
- Persigue la preponderancia -no el sojuzgamiento-.

⁶⁸ Nietzsche, F. **El nacimiento de la tragedia** (p. 138)

- Tiende a enseñorearse de la naturaleza, asumiéndola en sus contradicciones y participando activamente de su plenitud.
- Dice sí a lo existente; más aún, lo asume: sufrimiento, culpa, carácter problemático e insondable de la existencia. "No hay que sustraer nada de lo que existe, nada es superfluo" ⁶⁹.
- Valor, disposición al sacrificio son constantes inherentes a toda voluntad de poder plenamente desarrollada.

Nada de lo anterior implica, como pudiera deducirse de la exposición de estos caracteres generales, que la distinción entre fuertes y débiles hubiera desaparecido. Una manifestación de la debilidad, precisa Fink, sería, justamente, "apartar la vista de la voluntad de poder". Evidentemente, también existen influencias debilitadoras que proceden del medio cotidiano, del ámbito social. Pero una voluntad de poder plena ha de sobrepujar, a través de la tensión permanente de las fuerzas que la conforman, a esas manifestaciones corrosivas y debilitadoras.

"De la presión de la plenitud, de la tensión de fuerzas que constantemente crecen en nosotros y no saben todavía sacrificarse, nace un estado de ánimo semejante al que precede a un huracán: aquella naturaleza, que es la nuestra, se oscurece... no tiene de ningún modo necesidad de ser una doctrina de felicidad; extendiendo una fuerza que estaba comprimida y ahogada hasta producir tormento, aquella doctrina aporta la felicidad" ⁷⁰.

La voluntad de poder nunca se manifiesta de manera abstracta; invariablemente se configura como voluntad de "algo", incluso de la nada. "Es preferible querer la nada a no querer" ha establecido Nietzsche. Lo que definitivamente no existe, para Nietzsche, es la voluntad aislada.

Por lo que respecta al conglomerado humano, Nietzsche principia por aclarar que a la humanidad no debe considerársela como un todo, sino que está constituida por una "multiplicidad irreductible de procesos vitales ascendentes y descendentes" ⁷¹. Y aclara que no se dan en ella las mismas fases de desarrollo que en lo individual: juventud, madurez,

⁶⁹ Nietzsche, F. *Ecce homo* (p. 69)

⁷⁰ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio* (1021)

⁷¹ *Ibid* (339)

vejez. Advierte en los pueblos más representativos de la especie humana, y exalta, en la medida del arraigo a sus propias raíces, el que posean su dios propio, infundido de voluntad de poder, peculiar a su vez de la de ese pueblo; si carecen de ella “se vuelven buenos”.

“... cuanto más terribles y grandes son las pasiones que una época, un pueblo o un individuo se puede permitir, tanto más alta es su civilización” ⁷².

Cabe transcribir aquí una honda reflexión de Heidegger:

“Es difícil, pero ineluctable para el pensamiento futuro, llegar a la elevada responsabilidad a base de la cual concibió Nietzsche la esencia de aquella humanidad que se determina en el destino de ser de la voluntad de poder para hacerse del dominio de la tierra” ⁷³.

Habrà de ser la *disciplina*, como cualidad de conjunto, en adición a los caracteres individuales ya destacados, el elemento catalizador en el que la voluntad de poder haga ascender a los grupos humanos a niveles más altos de existencia.

En cuanto al proceso histórico, es claro que Nietzsche lo visualiza en su totalidad como voluntad de poder, y lo que se ha dado y continuará dándose en aquél son tensiones, luchas múltiples entre voluntades de poder de peso específico diferente. Si se ha de interpretar la historia, la única óptica válida para hacerlo, de acuerdo con Nietzsche, es la constituida por la voluntad de poder.

Examinemos cómo se manifiesta la voluntad de poder en algunas de las funciones primordiales de la vida humana.

En primer término, el *conocimiento*. Nietzsche ve en él un proceso que a través de abstracciones y simplificaciones permite al hombre adquirir poder sobre las cosas y ponerlas a su servicio. No formula una teoría del conocimiento, simplemente porque no está

⁷² *Ibid* (1024)

⁷³ Heidegger, M. *Sendas perdidas* (p. 211)

interesado en configurar su estructura, sino sólo sus móviles y resultados. Los instintos han luchado desde siempre en pos de la verdad y su móvil invariable ha sido la voluntad de poderío. En la cúspide de este proceso se encuentra la sabiduría trágica, en la cual se contempla y domina el conjunto de la vida, con todas sus contradicciones, movida por una voluntad de poder que la recorre de extremo a extremo.

Pero lo que fundamentalmente resulta ser la voluntad de poder al desenvolverse en el ámbito de la vida es **interpretación**. Lo que nos permite aprehender los fenómenos, así como lo que consideramos ser propiedades de las cosas, no son más que nuestras propias interpretaciones las cuales, a su vez, responden a la voluntad de poder.

“La voluntad de poder *interpreta*: define límites, determina grados, variaciones de poder. Las simples variaciones de poder pueden no manifestarse como tales: debe haber algo presente que quiere crecer e interpretar el valor de cualquier otra cosa que pretenda crecer. *Equivalente*. De hecho, la interpretación es, en sí misma, un medio para adquirir dominio sobre algo. (El proceso orgánico presupone constantemente interpretaciones)”⁷⁴.

A través de interpretaciones el hombre ha ido construyendo los medios que le han permitido apoderarse y enseñorearse gradualmente de la “realidad”, alcanzar resultados provisionales y lanzarse en pos de nuevas posibilidades. La filosofía misma, bajo esta premisa, es interpretación: “la más espiritual voluntad de poder”.

En el entorno de las *pasiones* se percibe con claridad cómo es la voluntad de poder la que las anima. Tanto en su fuerza impelente como en el gozo que se deriva de su satisfacción, expresión del poderío realizado. En el juego de ellas se manifiesta invariablemente una resistencia, proveniente de fuerzas que se oponen y deben ser superadas: placer y displacer concomitantes. Sin la resistencia -el adversario a superar- no se generaría el gozo pleno resultante de la superación misma, en cuyo gozo la vida se intensifica.

⁷⁴ Nietzsche, F. **The Will to Power** (643)

Pero quizá el área en donde la voluntad de poder se desempeña con mayor grado de plenitud sea en el *arte*, en particular, nuevamente, en el *trágico*.

“La belleza es, por consiguiente, para el artista, algo que está fuera de todas las jerarquías, porque en la belleza son superados los contrastes, y esto es el más alto signo del poderío, del poder sobre cosas opuestas; además, *este poderío es conseguido sin tensión*, y esto es signo también de que *no es necesario usar ya la violencia*, que todo sigue y obedece fácilmente y muestra la faz más amable a la obediencia; esto diviniza la fuerza de voluntad del artista”⁷⁵.

La voluntad de poder, que en el arte efectúa una síntesis de forma y fondo, que recrea en él la vida y la transfigura, ha perdido aquí toda tensión y violencia y se ha hecho contemplación. “Y ni aún en lo grande hay violencia alguna” habrá dicho Thales en el *Fausto* de Goethe⁷⁶. Nietzsche ha afirmado que “el arte vale más que la verdad”.

Veamos ahora, sumariamente, cómo se interrelacionan cuatro nociones nietzscheanas fundamentales: transvaloración, superhombre, eterno retorno y voluntad de poder. Una vez considerada esta interdependencia, el concepto del *superhombre*, que hemos venido manejando desde el capítulo anterior, quedará integrado.

Desde el punto de vista de los valores tradicionales que habrán de transmutarse, la voluntad de poder, sustentada en la vida misma, que es invariablemente el criterio de toda valoración, es amoral en su esencia y representa, en sí, el principio que hará posible la transmutación. La “virtud”, ha señalado Nietzsche, sólo se traduce en una pérdida de valor, en la medida en que mina la voluntad de poderío y conduce a su renuncia. ¿Cómo triunfa finalmente una idea moral? se pregunta. Justamente por los mismos medios inmorales que hacen posible todo triunfo: “violencia, mentira, calumnias, injusticia”⁷⁷. Toda la prolongada etapa de la filosofía moral habrá constituido, en términos nietzscheanos, “el período más escabroso de la historia del espíritu”.

⁷⁵ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio* (802) (subrayados personales)

⁷⁶ Goethe, *Fausto* (p. 335)

⁷⁷ Nietzsche, F. *La Voluntad de dominio*. (306)

El hombre ha de crear apuntando hacia lo que está más allá de él, manifestando la integridad de su voluntad creadora; sólo a través de esta libre creatividad podrá acceder al mundo ultrahumano. La transvaloración constituirá la condensación de esta creatividad. Bástenos recordar que sólo gracias a ella es posible superar el nihilismo reactivo en un proceso que no implica una mera sustitución de valores, sino una genuina *conversión*, una “afirmación de la afirmación”, como señala Deleuze ⁷⁸.

¿Quién habrá de llevar a cabo, finalmente, esta transvaloración? El *superhombre*. Él es quien detenta la “moral de señores”. Él habrá tenido el valor de asumir, cabalmente, la idea del *eterno retorno*. Simultáneamente, será consciente de que, al conjugar dentro de sí todas las connotaciones, la cósmica incluida, de la *voluntad de poder*, realizará ésta en su integridad.

Afirma Sánchez Meca:

“La voluntad, que ahora se muestra contraria e insatisfecha con su destino, se verá convertida en el superhombre en amor a la necesidad cósmica libremente aceptada” ⁷⁹.

¿Cuál es la vinculación de la voluntad de poder con el eterno retorno? Ante todo, la ya expuesta asunción del pasado en su totalidad, superando esa “piedra de choque” constituida por el “fue” del tiempo, como diría Heidegger.

“Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder -: sin embargo, ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás?” ⁸⁰.

En la eterna repetición de su *querer* radica el núcleo de la idea del eterno retorno. Y justamente este querer permanente es el constitutivo de la *voluntad de poder*. Un querer que, como hemos visto, incluye la integridad de lo viviente, al hombre en primer término, en todas sus manifestaciones; un querer que, en sus raptos más elevados -el propio Nietzsche

⁷⁸ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía* (p. 245)

⁷⁹ Sánchez Meca, D. *En torno al superhombre* (p. 277)

⁸⁰ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra* (p. 206)

constituye un claro ejemplo- se retroalimenta de sentido cósmico. Puesto que el mundo no se dirige, en su desenvolvimiento irregular, sus altas y sus bajas, a una meta determinada, ni observa el curso de una línea al fin de la cual apareciera una meta no prevista -no existe meta alguna- tiene que curvar su derrotero y volver, así no sea exactamente, al punto original - aspecto ya aclarado en 3.2-. La fuerza que impulsa este movimiento es la voluntad de poder.

Fink encuentra una antítesis, una contradicción fundamental, entre las nociones de voluntad de poder y eterno retorno, planteamiento del que discrepamos. Dado que “la voluntad de poder quiere futuro” y el eterno retorno “convierte todo futuro en repetición y por tanto en pasado” “el hombre futuro es un hombre que quiere y a la vez un hombre que conoce la inutilidad de todo querer”. Atribuye a la voluntad ser “el principio cósmico de la limitación”, de aquello que “rompe en figuras finitas la vida que fluye como una corriente única”, en tanto que “el eterno retorno significa la presencia de lo infinito dentro de todo lo finito” ⁸¹.

En esta argumentación de Fink creemos advertir un aserto que pensamos se aparta de la tesis nietzscheana, por una parte, así como una deducción que, en nuestro concepto, contraría la esencia de la noción del retorno. En primer término ¿por qué habría de ser la voluntad el principio cósmico de la limitación, justamente cuando hemos examinado su proyección a todos los ámbitos de lo existente? Si bien referida a un individuo queda finalmente circunscrita a la finitud de éste y se extingue junto con él, el proceso de la individuación es infinito, circunstancia que inviste a la voluntad de esta misma infinitud. En otro plano, la aseveración de Fink en el sentido de que el hombre que quiere “conoce la inutilidad de todo querer”, podrá ser aplicable a muchos hombres y a otros filósofos, nunca a Nietzsche ni al tipo de hombre que él prefiguró.

Aceptar la tesis de Fink en este ángulo del problema, equivaldría a establecer que la condición fundamental para que un querer no sea “inútil” sería contar con la certeza de la no finitud del hombre o, a la inversa, que la conciencia de la finitud anulara la infinitud misma entrevista por el querer.

⁸¹ Fink, E. *La filosofía de Nietzsche* (ps. 204/205)

En nuestro concepto, las nociones de eterno retorno y voluntad de poder, conjuntamente con la del superhombre, se complementan. El eterno retorno sólo se explica porque hay una voluntad de poder, tan permanente y eterna como él, que lo impele y, correlativamente, la voluntad de poder sólo se despliega en el seno de un universo que, en todas sus manifestaciones, vuelve siempre sobre sí mismo.

Consideramos necesario explorar el aspecto *ontológico* de la voluntad de poder. En principio, ya lo hemos apuntado, Nietzsche sólo concibe al *ser* en tanto *devenir*. La vida, en su carácter primigenio, es un devenir, y la voluntad de poder, absoluta esencia de la voluntad, constituye el elemento subyacente en este devenir. Como afirma Heidegger, voluntad de poder, devenir, vida y ser tienen el mismo significado para Nietzsche, representando la voluntad de poder “la más intrínseca esencia del ser”⁸². Nietzsche rechazará, invariablemente, la idea de un ser estable e inmutable.

La ontología desarrollada por Nietzsche tiene peculiaridades significativas. Su doctrina de la Voluntad de poder es fundamentalmente una interpretación -ya lo hemos visto-, una visualización determinada sobre el carácter del mundo y de la realidad. En este punto, subraya cómo el artista aprecia más la apariencia que la realidad, en tanto que “‘la apariencia’ significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico *no* es un pesimista, -dice precisamente *si* incluso a todo lo problemático y terrible, es dionisiaco...”⁸³. Por otra parte, Nietzsche no postula su tesis como única -si así fuera la noción interpretativa carecería de validez- ni menos pretende demostrarla. De aquí que no parezca tan claro que Nietzsche esté inmerso en la metafísica, como pretende Heidegger. En el fondo de la propuesta nietzscheana imperan la libertad, la inocencia y juego del niño que construye con sus dados en la arena y a continuación los derrumba. Nehamas advierte en la formulación nietzscheana de la voluntad de poder un carácter preeminentemente *genealógico*⁸⁴. Sánchez Meca, por su parte, destaca una

⁸² Heidegger, M. *Sendas perdidas* (ps. 192 y 197)

⁸³ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos* (p. 50)

⁸⁴ Nehamas, A. *Nietzsche. Life as Literature* (p. 104)

expresión del propio Nietzsche: “un *pathos*, del que resulta precisamente un devenir” ⁸⁵. Detengámonos brevemente en este último concepto.

El mundo “verdadero” no puede concebirse como algo inmutable, sino sólo como lo que cambia constantemente, *deviene*. No existen las cosas ni las sustancias en sí; sólo la corriente inagotable de la vida; a la luz de ésta, y sólo de ella, puede explicarse cuanto ha acontecido y habrá de acontecer en la historia del hombre; de ahí que Nietzsche exprese que “imprimir al devenir el carácter del ser constituye la más alta voluntad de poder” ⁸⁶. ¿Poseerá algún sentido, tenderá hacia alguna finalidad el devenir mismo? Es evidente que no, como tampoco lo tiene la vida. En todo caso, ésta sólo puede concebirse como devenir y, recíprocamente, el devenir, como vida. Nietzsche reitera que si el devenir tuviese un fin habría cesado de manifestarse desde tiempo inmemorial. Este devenir se manifiesta en el seno de un tiempo que es eterno y de un espacio que es absoluto. Como tales, no existen ni uno ni otro; los “cambios” que se den en el “tiempo” son meras apariencias de nuestro representar, ya que lo eterno no puede ser fraccionado.

Consideremos la estructura y dinámica de la voluntad de poder.

Nietzsche señala que en toda volición pueden distinguirse cuatro sentimientos fundamentales: el estado del que nos alejamos; el estado al que tendemos; el sentimiento que nos producen estos alejarse y tender y, finalmente, un sentimiento muscular concomitante ⁸⁷. Podríamos afirmar, así, que éste es el sustrato del poder al nivel del ser humano y probablemente, aunque sin conciencia de ello, al del resto de lo viviente.

¿Cuál es, en estas condiciones, su estructura? No podemos desplazarnos a consideraciones de tipo físico o matemático; sin embargo, habremos de acudir a una figura que se les asemeja, sin que, obviamente, represente unidad de medida específica alguna: los *quantum de poder*. Hemos visto que lo que designan las cosas son sólo ficciones; lo que en realidad

⁸⁵ Nietzsche, F. *La Voluntad de dominio* (632)

⁸⁶ *Ibid* (614)

⁸⁷ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal* (p. 39)

las componen son los *quantum* de poder que habitan en ellas, quantum que, dentro de un mundo en movimiento constante, sólo son transitorios y tienden continuamente a incrementarse. Es en relación con este contenido de fuerzas que se configuran tanto la voluntad fuerte como la débil, así como las propias estructuras morales: la veraz, de los señores; la inauténtica, de los esclavos. En otros términos, esta desigualdad que siempre ha sido y es inherente a la especie humana, proviene de la desigualdad existente en el contenido de poder. Otro tanto ocurre con la jerarquía, sin olvidar, como nos lo recuerda Nietzsche en todo momento, que el único poder real en el que se sustenta la voluntad de poder es el de la vida.

La *cualidad*, por su parte, que suele diferenciarse constantemente de la cantidad no es, en último análisis, dentro de la propuesta nietzscheana, más que un resultado de la diversidad de los propios *quantum* de poder. Kaufmann efectúa una consideración respecto de los grados cuantitativos de poder correspondientes a varias formas de conducta y cultura, extraída directamente del pensamiento nietzscheano. En función de estos grados el santo, el artista y el filósofo son los más poderosos, en tanto que el bárbaro y el inculto, los menos ⁸⁸. Concluye: “el grado de poder puede constituir el indicador para medir los valores” ⁸⁹.

No hay, consecuentemente, una voluntad de poder única, universal, que alimente en distinto grado las acciones individuales. Lo que existe es una *pluralidad* de fuerzas en constante movimiento e interacción y de distinta magnitud y aún conformación: *activas*, *reactivas*, si bien son las activas las que realmente configuran la voluntad de poder, en tanto que las reactivas son de carácter derivado, producto de “excitaciones externas”, en términos de Sánchez Meca ⁹⁰.

Un elemento fundamental implícito en la voluntad de poder es la ambición de dominio, si bien ésta es una noción que debe considerarse con extremo cuidado, porque quizá sea una de las que más ha contribuido a mal interpretar la filosofía nietzscheana. Lo que aquí está

⁸⁸ Kaufmann, W. *Nietzsche*. (p. 196)

⁸⁹ *Ibid.* (p. 199)

⁹⁰ Sánchez Meca, D. *En torno al superhombre* (p. 194)

involucrado son pasiones e instintos inherentes al hombre -y de alguna manera no claramente configurada, pero sí latente, en todo lo que tiene vida- y que, manifiestos u ocultos, son determinantes en su desenvolvimiento: egoísmo, voluptuosidad, un deseo de preponderancia, no precisamente, o no preponderantemente, de subyugación; así como una tendencia al mando, en la voluntad fuerte, y a la obediencia, en la débil. Y, una vez más, habrá de corresponder justamente al ámbito de la voluntad de poderío, a sus *quantum* de poder, el dominio sobre la propia ambición de dominio. Nietzsche dio con su vida un claro ejemplo de ello. Lo esencial de esto es el contraste tan determinante que existe entre esta ambición de dominio en su espectro general y las pequeñas “virtudes” inherentes a la moral tradicional. Pese a ello, y contra lo que pudiera pensarse en una primera instancia, no han sido hasta ahora -¿lo serán en un futuro indeterminado?- los más fuertes los que en la vida cotidiana han predominado ni los que han determinado el curso de la historia. Por su mayor número, por su astucia, los que en la gran mayoría de los casos -siempre hay excepciones- han prevalecido, han sido, en términos nietzscheanos, los “mediocres”, los “vulgares”.

Las concepciones nietzscheanas del eterno retorno y la voluntad de poder no sólo constituyen las dos intuiciones fundamentales a través de las cuales Nietzsche aprehende la realidad de lo existente y la naturaleza íntima de las fuerzas que se debaten en su seno; hay algo más en ello: una profunda, insaciable y trágica sed de eternidad, de infinitud. Trágica, por cuanto nadie más consciente de la finitud del ser humano que el propio Nietzsche, quien no sólo ha renunciado a transmundos, sino también a toda clase de expectativas teleológicas dentro del propio mundo. Y particularmente dramática porque quizá muy pocos pensadores -¡y artistas!- han experimentado tan intensamente como él la plenitud, abundancia, superabundancia de esta vida individual finita y la han exaltado, en cuanto vida, en sus manifestaciones contradictorias, enigmáticas, abismales.

Nietzsche adopta un símbolo para su pensar trágico: *Dionisos*, en el que se conjugan las fuerzas más caóticas constitutivas de lo Uno primordial: creación, procreación, inagotabilidad de la vida, embriaguez, sufrimiento, destrucción, abundancia, muerte. En Dionisos se unifican la voluntad de poder, fuerza que rige y mueve la vida, y el eterno

retorno, que mantiene su perennidad. Sobreviene constante, inagotablemente, el proceso de individuación, y lo que el individuo, al emerger a la plenitud de la vida, trae consigo es, por una parte, un sustrato de eternidad: *aspiración* y, por la otra, la inevitabilidad de su muerte, la cual no surge al cabo de la vida, sino está inscrita en su propio ser, a partir del momento de su surgimiento.

“Es propio de lo dionisiaco que en aquellos que se aproximan al dios se funden de un modo fabuloso vida y muerte, mortalidad y eternidad”⁹¹.

Se configura de este modo el conflicto, la antinomia finitud - infinitud inmanente en la naturaleza humana y, en el caso particular, de quien ha abrevado en los “surtidores” de la existencia. Dice C. Grave Tirado:

“El pensador trágico, desde su vida como duración, pretende vivir pensando en la fuerza vital eterna”⁹².

Nietzsche proclama:

“... todo lo que ha sido es eterno; el mar lo echa a la orilla”⁹³.

Superhombre: configuración de un tipo futuro de hombre capaz de transmutar los valores fundamentales de la existencia y dotar a la vida humana de una congruencia y paralelismo con el carácter pródigo, contradictorio y avasallador de la vida. Eterno retorno: vida plétórica que afirma su pasado, recrea su presente y proyecta un futuro más pleno que torna invariablemente a lo que ha sido, manteniendo así su vigencia. Voluntad de poder: presencia permanente de la fuerza vital que anima al universo y circula por todos los ámbitos de lo existente. Esta es la trilogía nietzscheana en la que lo finito individual se penetra de la infinitud que lo circunda.

⁹¹ Otto, W. *Dioniso* (p. 135)

⁹² Grave Tirado, C. *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche y el pensamiento filosófico moderno* (p. 171)

⁹³ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio* (1065)

Capítulo 4

Dostoiewsky. Aspiración a la infinitud

La muerte de Dios, la muerte del Dios - hombre y el fin del tiempo. Síntesis de propuestas, convergencias y divergencias

1 Aspiración subyacente. La muerte del Dios - hombre y el fin del tiempo.

“-¡Este cuadro! -exclamó el príncipe, por cuya mente cruzó una idea repentina- ¡Este cuadro! ¡Contemplándolo se puede perder la fe!”¹.

La antinomia finitud - infinitud circula intensamente a través de los numerosos conductos que recorren las obras fundamentales de Dostoiewsky y se condensa, en un primer plano, siempre con carácter contradictorio e insoluto, en torno a la cuestión de la existencia de Dios.

Ya apuntábamos desde el inicio de esta investigación, que las diferentes vertientes del pensamiento dostoiewskiano respecto a este problema total se manifiestan a través de sus personajes capitales, animados por ideas profundamente antitéticas, con frecuencia insondables, que nunca concurren en una estructura final que las unifique. Semejante síntesis no existe, porque Dostoiewsky no la alcanzó jamás, cuando menos en su obra literaria, que es en donde fluye lo esencial de sus concepciones, intuiciones y configuraciones más profundas.

En un intento por caracterizar la naturaleza medular de esas distintas vertientes del pensamiento dostoiewskiano en torno a la cuestión de Dios, identificamos tres fundamentales:

- cristianismo (ortodoxo)
- agnosticismo (no necesariamente ateo)
- ateísmo impregnado de un insólito amor a Cristo

¹ Dostoiewsky, F.M. *El Idiota* (I, p. 139)

En capítulos precedentes nos hemos ocupado de algunos personajes dominantes de la creación dostoienskiana, cuyo pensamiento y vida -las ideas de nuestro artista - pensador son siempre ideas en las que se articula la vida; sus personajes clave, "hombres idea", como ya lo hemos expuesto- son plenamente representativos de la primera y segunda categoría: Zóximo e Ivan Karamazov, respectivamente. Con respecto a la tercera, en el apartado 3.4 comenzamos a mostrar algunos rasgos esenciales de la figura de Kirilov, el *hombre nuevo*, sólo en torno a esta conceptualización específica, pero sin ocuparnos todavía de otras aristas tan significativas como aquella, una de las cuales corresponde a la tercera categoría que acabamos de señalar.

No es solamente Kirilov el único personaje fundamental que pertenecería a este tercer grupo. De una manera explícita podrían comprenderse dentro de él: Hipólito, de **El Idiota**, condenado a muerte por una enfermedad incurable; y de una manera implícita, el propio príncipe Muichkine -personaje central de la misma obra, cuya expresión al respecto es la reproducida en el epígrafe de este apartado-; así como Versilov, el padre del adolescente, figura principal y enigmática de la penúltima obra dostoienskiana. De este modo, un núcleo significativo de sus criaturas corresponde a esta categoría.

¿Cuál es el fondo de la concepción que de manera tan *angustiosa* se manifiesta en las páginas de **El Idiota**, **Demonios** y **Un Adolescente**? La circunstancia de que en ella se prefigura la no resurrección de Cristo, idea que parte de un intenso, *exaltado* amor a la figura del redentor. Ciertamente es que cualquier manifestación atea descarta absolutamente la posibilidad de esa resurrección, pero el manifestarlo así no conlleva inquietud alguna, menos aún zozobra, por el hecho de considerar que no se hubiera llevado a cabo. Dentro de esta que hemos llamado "tercera categoría" del pensamiento dostoienskiano en torno al problema de Dios, la desesperanza que invade a los personajes que plantean tan desolada convicción es lacerante e impregna de intenso dramatismo algunas de las páginas más admirables de la obra del escritor ruso.

Hipólito lee un documento elaborado por él, especie de testamento espiritual, ante un grupo íntimo, dentro del cual se encuentra el príncipe Muichkine. En dicho documento se alude a la reproducción de un cuadro de Hans Holbein el joven, cuyo original se encuentra efectivamente

en Basilea, que muestra el momento en que Cristo, ya muerto, acaba de ser desprendido de la cruz.

“... si todos los discípulos de Cristo, algunos de los cuales fueron más tarde sus apóstoles, si todas las mujeres que le prodigaron sus cuidados y permanecieron bajo la cruz hasta que hubo lanzado el último suspiro, si, en una palabra, todos los que le siguieron hasta allí, vieron su cuerpo en semejante estado (cosa que con toda seguridad hubo de suceder así), ¿cómo podían creer en su resurrección? [...] Al mirar aquel cuadro, la Naturaleza se asemeja a una bestia enorme, despiadada y muda, o mejor aún [...] se asemeja a una moderna y enorme máquina, la que, sorda e insensible, aprisiona estúpidamente entre sus engranajes, absorbiéndolo, a un *ser irremplazable*...”².

A diferencia de la inmensa mayoría de las representaciones pictóricas sobre el tema de la crucifixión, en que la expresión del redentor, ya desprendido de la cruz, suele reflejar una beatitud y serenidad que sugieren ha encontrado finalmente la paz propia de una armonía superior, el cuadro de Hans Holbein muestra, sobrecogedoramente, las huellas del suplicio atroz a que ha sido sometido. No existe señal alguna de que las consecuencias de esa tortura se hayan eliminado, como correspondería a una deidad, una vez cumplida con su muerte humana la misión de dolor que hubo de asumir sobre la tierra. El cuerpo se muestra tumefacto, ennegrecido; la expresión del rostro refleja aún el rictus producto de la inmensa tortura a que estuvo sujeto; no existe el menor indicio de que haya remontado, finalmente, el despiadado sacrificio que acaba de consumarse. ¿Cómo, en qué momento se superó su condición humana transitoria? ¿Se prolongó ésta más allá de la muerte física? Pueden darse, se han dado, muchas respuestas; pero la visión de conjunto del cuadro de Holbein parece no dejar lugar a dudas sobre lo acaecido y ser por ello más elocuente que las respuestas.

Examinemos lo planteado por Kirilov, en **Demonios**. Éste ha manifestado a su interlocutor, Piotr Verkhovensky -personaje secundario en su estructura espiritual, aunque importante en la trama novelística- su vaticinio de que la idea de Dios habrá de desaparecer del planeta. Pero al mismo tiempo, mantiene encendida, día y noche, una lámpara -ícono- a la imagen del redentor. Al descubrirla Verkhovensky, manifiesta su duda sobre la

² Dostoiewsky, F.M. **El Idiota** (II, p. 63) (subrayado personal)

autenticidad de la expresión de Kirilov. Éste, contemplando la imagen con “inmóviles ojos que miraban con extática expresión”, replica a Verkhovensky:

“Escucha una gran idea: hubo un día en que levantáronse en medio de la tierra tres cruces. Uno de los crucificados tenía una tal fe que le dijo al otro: ‘Hoy estarás conmigo en el paraíso’. Acabó el día, murieron los dos y no hallaron resurrección ni paraíso. La profecía no tuvo lugar. Escucha: ese hombre era el más grande de la tierra y ésta le debe lo que le ha hecho vivir. El planeta entero, con todo lo que en él hay, sin ese hombre sólo es locura [...] Sí, la existencia única de ese hombre en el transcurso de los siglos es un milagro. Y si ello es así, si las leyes de la naturaleza ni siquiera han librado a *Aquel*, ni siquiera han tenido piedad de su obra maestra...”³.

¿Cómo esperar la resurrección de los seres integrantes de la especie hombre, cuando un ser de semejante grandeza, llamado a redimirla, hubo de sucumbir fatalmente ante las leyes inexorables de una naturaleza insensible y ciega, ajena por completo a toda motivación humana o sobrehumana?

La idea de que Jesucristo no hubiese finalmente resucitado, sea exclusivamente en alma, como lo sugiere Spinoza⁴, o en cuerpo y alma, como lo establecen los Evangelios, marca un hito en la profundidad del pensamiento de Dostoiewsky. La figura y obra del Redentor ocupan un plano esencial en el espíritu del novelista. ¿Qué significa esta idea, en último análisis? Una segregación definitiva entre la figura de Jesucristo y la noción de Dios.

Cabe añadir, en este punto, la siguiente reflexión: Si en alguien creyó y a alguien amó Dostoiewsky a lo largo de su vida y de su obra íntegra, fue a Jesús, cuya figura exaltan con igual vehemencia tanto los personajes cristianos como los ateos que pueblan la humanidad dostoiewskiana en sus figuras auténticamente representativas: “A mi criterio, el amor de Cristo por los hombres, es una especie de milagro imposible sobre la tierra” dice Ivan Karamazov a su hermano Aliocha en el mismo célebre diálogo en el que había rechazado el sufrimiento de los niños y la noción de una justicia universal⁵.

³ Dostoiewsky, F.M. *Demonios* (III, p. 262)

⁴ Spinoza, B. *Las Cartas del Mal* (Carta LXXV, p. 246)

⁵ Dostoiewsky, F.M. *Los hermanos Karamazov* (I, p. 137)

Chatov, personaje atormentado de **Demonios**, increpa a Stawroguin, quizá la más enigmática y demoledora criatura dostoienskiana (sobre la que habremos de volver en este mismo capítulo):

“¿Pero no ha dicho usted que si se probara matemáticamente que la verdad está fuera de Cristo, preferiría quedarse con Cristo antes que con la verdad?”⁶.

Con Nietzsche, Dios ha muerto. Con Dostoiewsky, Jesús, el dios-hombre -dentro de la tercera vertiente que analizamos- ha muerto también, sin resurrección. Pero ni Nietzsche ni Dostoiewsky quedan indemnes. Una angustia, una zozobra de insondable hondura acompaña a estas desapariciones⁷.

La mención de Cristo impone la necesidad de efectuar unas breves consideraciones respecto al mensaje de amor entrañado por su prédica y por su obra, evitando, desde luego, internarnos más allá de lo esencial en estas reflexiones.

Al aproximarnos a esta noción, de contenido aparentemente tan obvio, descubrimos de inmediato la multivocidad que tiene la misma en el pensamiento de Dostoiewsky. Si bien éste acoge con fervor el amor en su significado mismo, así como el amor a la humanidad y, obviamente, el amor a la vida, en cuanto al concepto amor al prójimo, al ser individualizado, al pró-ximo a nosotros, su pensamiento está escindido, y en una de sus aristas lo cuestiona y aún sugiere que debe rechazársele -otra convergencia singular con Nietzsche-, con lo cual evidentemente se aparta de la prédica sustancial de Jesucristo.

“Debo confesarte una cosa -comenzó Ivan-; no he conseguido comprender jamás cómo se puede amar al prójimo. A mi juicio, es precisamente al prójimo a quien no puede amarse; creo, por lo menos, que sólo a la distancia puede hacerse”⁸.

⁶ Dostoiewsky, F.M. **Demonios** (II, p. 71)

⁷ Evidentemente, existen otras lecturas al respecto, en particular en el caso de Nietzsche. Él ha afirmado la vida a partir de este acontecimiento -de hecho, se ha dado ya desde el inicio de su discurso-. Y afirmar la vida, en él, significa *crearla*. En Heidegger, la *angustia* es inherente al *precursoar la muerte*, a la vida *auténtica*.

⁸ Dostoiewsky, F.M. **Los Hermanos Karamazov** (I, p. 136)

Y, previamente, el propio Ivan había dicho:

“Ciertamente, es el hombre el que ha inventado a Dios. Y lo que sorprende, no es que Dios exista en realidad, sino que esa idea de la necesidad de Dios haya venido al espíritu de un animal tan feroz y maligno como el hombre, siendo ella tan santa, conmovedora, sabia y que hace tanto honor al hombre”⁹.

En el extremo opuesto, es nuevamente el staretz Zózimo quien asume, con hondura, la posición contraria, la más íntimamente cristiana:

“Esfuércese en amar a su prójimo con incesante ardor. A medida que aumente su amor, se convencerá usted de la existencia de Dios y de la inmortalidad de su alma. Si en su amor al prójimo llega hasta la abnegación total, entonces creará indiscutiblemente y ninguna duda le asaltarán. Esto que le digo, está ya demostrado por la experiencia”¹⁰.

¿Se tratará de simples puntos de vista aislados de dos personajes con ideas antagónicas, como constantemente ocurre en la generalidad de las novelas? Evidentemente no. Ivan y Zózimo son constitutivos de lo más profundo del pensamiento multivoco de Dostoiewsky, tan genuino en una configuración como en la opuesta.

En cuanto a la noción misma de amor, de la declaración de que éste es “superior a la existencia”, anterior a toda fe; el amor a la vida, el amor pleno a la especie humana, a su historia, obras, gestas y a cuanto constituye la huella dejada por el hombre a través de las generaciones, en Dostoiewsky, al igual que en Nietzsche, hay fervor y reverencia profundos. En este ámbito específico no existe multivocidad alguna.

“Quiero viajar por Europa, Aliocha. Sé que no encontraré allí más que un cementerio, pero ¡cuán querido! Muchos muertos amados reposan en él; cada piedra nos habla de sus vidas ardientes, de su fe apasionada en sus ideales; de sus luchas por la verdad y la ciencia. ¡Oh! Caeré de rodillas delante de esas piedras y las besaré derramando lágrimas”¹¹.

⁹ Ibid (I, p. 135)

¹⁰ Ibid (I, p. 37)

¹¹ Ibid (I, p. 133)

Retomemos a Kirilov:

Éste proclama ahora, con el Ángel del Apocalipsis, pero en función de una causa enteramente opuesta a la de aquél, el “fin del tiempo”. Penetramos, así, en uno de los pasajes más enigmáticos, de las intuiciones más abismales del pensamiento dostoiéwskiano que, por fuerza, trae a nuestra mente la noción nietzscheana del eterno retorno, bien que no tenga vinculación directa con ésta.

Kirilov sostiene que la vida verdaderamente plena, en la que el hombre alcanzará su realización total, en la que incluso cesará de hacer el mal -éste ya no será necesario- habrá de darse en esta vida y no en un trasmundo inexistente. La muerte misma será vencida, desde luego no físicamente, pero sí en la estructura espiritual del hombre que alcance un estado semejante.

Escuchemos parte del admirable diálogo (Stawroguin - S; Kirilov - K) -prácticamente monólogo-:

“K: La vida existe y la muerte no existe.

S: ¿Cree usted ahora en la vida eterna de ultratumba?

K: No, pero sí en la vida eterna aquí. Hay momentos, llega uno a momentos en que el tiempo se detiene de pronto para dejarle sitio a la eternidad.

...

S: En el Apocalipsis, el ángel jura que no habrá ya tiempo.

K: Lo sé. Es muy cierto. Cuando todos los hombres hayan alcanzado la felicidad no habrá ya tiempo, porque ya no será necesario. Es un pensamiento justísimo.

S: ¿Dónde se le meterá?

K: No se le meterá en ninguna parte. El tiempo no es un objeto, sino una idea, y esta idea desaparecerá de la inteligencia”¹².

Recordaremos que lo determinante del tiempo, forma pura de la intuición sensible como le llama Kant, es el acontecer sucesivo que se da en él, que al nivel del espíritu humano está constituido por el advenir, sido y presente de cada uno de nosotros -ahora en términos heideggerianos-. En un estado de superación plena de la especie humana -el augurio de

¹² Dostoiéwsky, F.M. *Demonios* (II, ps. 49/50)

Kirilov- estos acontecimientos, que entrañan la supresión del que probablemente le dé más relieve: el mal (en esta visión profética, sí extirpable), se nivelarán y se transformarán en armonía perenne, en la desaparición de esos altibajos angustiantes constitutivos de la vida humana. Tiempo y espacio habrán desaparecido. Este es el tránsito a la eternidad entrevisto por Kirilov, una eternidad sin trasmundo; una eternidad en este mundo; un permanente ahora.

Hacia el final de **Zaratustra**, en "El Signo", el propio Zaratustra, que ha abandonado la caverna y dejado en ella a los hombres superiores, reflexiona profundamente, rodeado de sus animales, y concluye que ha llegado el momento de *obrar* y anteponer la obra al sufrimiento y a la felicidad. ¿Cuánto duró en realidad esta meditación decisiva?

"Todo esto duró mucho tiempo, o poco tiempo: pues, hablando propiamente, para tales cosas *no* existe en la tierra tiempo alguno" ¹³.

Pero esta supresión del tiempo lleva implícito, necesariamente, otro concepto, de profundidad equivalente: el de la *bienaventuranza* ¹⁴, esencia misma de la prédica cristiana, lo sea o no de su práctica. Kirilov no llega a esta noción a través del análisis de los Evangelios, sino por la vía del *éxtasis*, paradójicamente producido por su rechazo de las ideas del Dios consagrado por los propios Evangelios, así como de la resurrección de Jesucristo.

Los conceptos de Kirilov parecen situarse más allá de la racionalidad, pero distan mucho de ser absurdos, como podría parecerlo en una primera aproximación a ellos. Kirilov plantea el problema de que toda la desgracia del hombre, de su mal -ese mismo mal que en un capítulo previo se ha asumido como no erradicable- es porque no ha reconocido que en lo más íntimo de sí existe una aspiración a la felicidad, a la armonía, y que todo lo que se requiere es descubrirlo. Sólo que este descubrimiento no se reduce a una mera toma de conciencia.

¹³ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra* (p. 432)

¹⁴ Este concepto está empleado aquí en el sentido evangélico de una luz permanente que ilumina todas las cosas y que entraña una reconciliación universal, una armonía tal en que pena, dolor, angustia, han quedado definitivamente superados. El Bien y el Ser se unifican en semejante estado. Si bien el concepto es cristiano, el estado espiritual al que alude su connotación no tiene necesariamente que serlo, al menos no en el caso de un "cristiano" no ortodoxo, en cuanto ateo, como es el de Kirilov.

Comporta una transformación profunda, radical, en el ser del hombre; en términos nietzscheanos: una *transmutación* íntima, a partir de la cual se desarrolle una nueva concepción de la existencia.

“-Sí. El hombre es desgraciado porque no conoce su felicidad, solamente por eso. ¡Eso es todo! ¡Todo! El que sepa que es dichoso lo tendrá todo enseguida, al momento mismo [...] - Sí. Todo está bien para quien sepa que todo es así. Si los hombres supieran que son dichosos, lo serían; pero mientras no lo sepan, serán desgraciados. ¡Esta es la idea y no hay otra!”¹⁵.

Alcanzar una convicción de esta naturaleza no parece ser, por otra parte, algo sencillo, ni que realmente esté al alcance de cualquier proceso racional. El propio Kirilov lo pone así de manifiesto.

“¿ha sentido alguna vez, Chatov, la sensación de la armonía eterna?
-Hay momentos- y esto sólo dura cinco o seis segundos seguidos - en que se siente de pronto la presencia de la armonía eterna. [...] Es un sentimiento claro e indiscutible. [...] esto no es sentimentalismo, es alegría. Nada perdona, porque no hay nada que perdonar. [...] ¡oh!, ¡este sentimiento es superior al amor! Lo más terrible es la espantosa nitidez con que se acusa y la alegría de que nos llena. Si esto dura más de cinco segundos, el alma no puede resistirlo y tiene que desaparecer”¹⁶.

¿Será accesible un estado semejante? Consideramos que sí, sólo que el conducto no sería el de la racionalidad estricta, sino justamente el de la “bienaventuranza”, un estado superior del espíritu que parece requerir la síntesis de los grandes conflictos vitales en la interioridad del hombre.

“... Una inaudita sensación, no sospechada hasta entonces, de plenitud, de medida, de calma, de fusión, el fervor de una plegaria con la mayor síntesis de la vida?”¹⁷.

Continuemos con la noción de *bienaventuranza*. Escuchemos ahora a Nietzsche. Ya desde Zarathustra, nuestro filósofo ha establecido que la verdadera felicidad dista mucho de ser una meta inaccesible o de difícil acceso para el hombre.

¹⁵ Dostoiewsky, F. *Demonios* (II, ps. 51/52)

¹⁶ *Ibid* (III, p. 217)

¹⁷ Dostoiewsky, F.M. *El Idiota* (I, ps. 143/144)

“¡Para ser feliz, con qué poco basta para ser feliz!”

...
 “lo *poco* constituye la especie de la mejor felicidad. ¡Silencio!”¹⁸

Finalmente, en **El Anticristo**, Nietzsche apresa cabalmente el concepto de la bienaventuranza cristiana:

“El ‘reino de los cielos’ es un estado del corazón - no algo situado ‘por encima de la tierra’ o que llegue ‘tras la muerte’

“La ‘hora de la muerte’ *no* es un concepto cristiano - la ‘hora’, el tiempo, la vida física y sus crisis no existen en absoluto para el maestro de la ‘buena nueva’...

“El ‘reino de Dios’ no es algo que se aguarde; no tiene un ayer ni un pasadomañana, no llega dentro de mil años - es una experiencia en un corazón; está en todas partes, no está en ningún lugar...”¹⁹

“... la doctrina de la *resurrección*, con la cual queda escamoteado el concepto entero de ‘bienaventuranza’, realidad entera y única del evangelio”²⁰.

Es profundamente significativo percibir cómo a través del estado de “beatitud” convergen, en cuanto a su carácter de encontrarse ya inscrita en lo más íntimo del espíritu humano, y de que sólo hace falta descubrirlo y ponerlo de manifiesto, el fundador del cristianismo, por una parte, y los dos pensadores en los que se centra esta investigación. Es igualmente significativo el planteamiento de que justamente el propio estado abre el acceso a la percepción de la vida eterna que, como asevera Gide “no es (o al menos no sólo es) cosa futura y si no logramos realizarla aquí abajo, no quedan muchas esperanzas de que logremos alcanzarla jamás”²¹.

Sólo dentro de este ámbito podrá el tiempo “detenerse de pronto para dejarle paso a la eternidad”. Afirma J. González:

“Quizá el acto más difícil y extremo de la libertad sea precisamente el de reconocer el paraíso aquí, la plenitud de todo cuanto existe”²².

¿Se alcanzará o no el estado descrito en algún momento futuro del desarrollo humano? Diremos nuevamente, como ocurrió cuando abordamos el tema del superhombre nietzscheano:

¹⁸ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra* (p. 370)

¹⁹ Nietzsche, F. *El Anticristo* (ps. 64/65)

²⁰ *Ibid* (p. 72)

²¹ Gide, A. *Dostoiewsky* (p. 134)

²² González, J. *Ética y libertad* (p. 278)

no es su viabilidad lo determinante en estas configuraciones filosóficas, sino la magnitud de la síntesis espiritual y conceptual que las soporta. Y en el caso de la que nos ha ocupado se produce, además, una sorprendente convergencia entre una concepción cristiana heterodoxa -si podemos calificar a Kirilov de cristiano, a partir de su sobrehumano amor a Cristo- y la más nítida concepción del propio cristianismo.

.2 Aspiración subyacente. La gran nostalgia dostoiowskiana. La “edad dorada” y la “orfandad humana”.

“¡Sentir, al fin, el corazón despierto, dilatado de amor infinito! El sol derramaba sus rayos sobre aquellas islas y ese mar de ensueño, gozándose en la hermosura de sus hijos. ¡Oh sueño prodigioso, ilusión inasequible! La más inaccesible de las quimeras, a la que, por toda una existencia, los humanos han consagrado todo su vigor, sacrificándole todo, en un anhelo infinito que es tormento, por la que los profetas murieron en la cruz, sin la que los pueblos no quieren la vida ni pueden siquiera alcanzar la muerte!...”²³.

La armonía universal es irrealizable y el mal, en todas sus manifestaciones, no podrá erradicarse, ni del mundo ni del espíritu humano. Dostoiowsky lo ha formulado así, en forma indubitable, a través de uno de sus personajes capitales, como lo hemos visto; pero no por eso su espíritu, en torno a este problema, se ha acallado. Su aspiración más íntima desborda la convicción racional: configura el fin del tiempo, al igual que Nietzsche ha concebido el eterno retorno de lo mismo -previo a todas sus interpretaciones y “adecuaciones”- y, en el fondo de este tiempo ya desaparecido plasma, en raptos extáticos, algunas de sus mejores páginas, que reflejan también, como en el caso de Nietzsche, una recóndita vibración de infinitud.

En este último análisis, al producirse una y otra vez el retorno en Nietzsche o desaparecer el tiempo en Dostoiowsky, el presente -ese inasible instante- se retiene, el pasado se recupera y el futuro se anticipa: la eternidad se vislumbra. Es el ápice alcanzado por uno y otro espíritus, en su trágico y frustrado empeño por escapar a la finitud inexorable, insita al ser humano.

²³ Dostoiowsky, F.M. “Visita a Tihon”. Capítulo de *Demonios* suprimido de la versión original (p. 17)

Antes de intentar recrear, hasta donde nos resulte factible, los dos escenarios dostoienskianos que constituyen, por su contenido, el tema de este apartado, habremos de asomarnos a dos nociones que resultan ser esenciales tanto a Dostoiewsky como a Nietzsche: la *belleza* y el *arte*. Una y otro constituyen el marco natural, consustancial a esos escenarios.

*“La lenta flecha de la belleza. La clase de belleza más noble es la que no nos cautiva de un solo golpe, la que no libra asaltos tempestuosos y embriagadores (ésta provoca fácilmente el hastío), sino la que se insinúa lentamente, la que se apodera de nosotros casi sin que nos demos cuenta y que un día, en sueños, la vemos de nuevo ante nosotros, pero que, al fin, después de haberla albergado modestamente en el corazón mucho tiempo, toma posesión completa de nosotros, nos llena de lágrimas los ojos y de deseo el corazón”*²⁴.

En la obra de Dostoiewsky es notorio cómo algunos de sus personajes más significativos se abisman ante el acontecimiento de la belleza. ¿Qué es la belleza? Un enigma, una manifestación espontánea de la naturaleza y de la vida que abraza y subyuga al alma, pero cuya esencia misma resulta imposible de aprehender, menos aún de definir. No es, sin embargo, un enigma cualquiera; el impacto que produce en el espíritu, en circunstancias determinadas, llega a marcarlo indeleblemente. Escuchemos a dos personajes de Dostoiewsky, en obras diferentes:

*“¿Es cierto, príncipe, que usted dijo en una ocasión que la belleza salvaría al mundo?”*²⁵.

*“A la humanidad sólo la belleza le es indispensable, porque sin la belleza no habría nada que hacer en el mundo. ¡Todo el secreto, toda la historia se encierra ahí! ¡La misma ciencia no subsistiría un minuto sin la belleza [...] transformárase en algo plebeyo y servil...”*²⁶.

Una vez más, el pensamiento de Dostoiewsky, como frecuentemente sucede también con el de Nietzsche, se proyecta más allá de lo apresable por conceptos, y se embelesa. Lo hace en esta ocasión frente a una categoría ínsita al espíritu humano, que cala en lo más íntimo de su sensibilidad. Dice J. González:

²⁴ Nietzsche, F. **Humano, demasiado humano** (p. 135)

²⁵ Dostoiewsky, F.M. **El Idiota** (II, p. 52)

²⁶ Dostoiewsky, F.M. **Demonios** (III, ps. 46/47)

“Dostoiewsky llama ‘Belleza’ a este ‘valor’ supremo existencial que está ahí donde confluyen los dos abismos, coexistiendo en una misma dimensión del alma; donde se tocan y se confunden los ideales opuestos del Bien y del Mal; de la ‘Madona’ y de ‘Sodoma’”²⁷.

Válida, como es, esta apreciación, creemos que la noción de “Belleza” en Dostoiewsky, como también en Nietzsche, desborda cualquier tipo de configuración, por amplia y profunda que sea, en tanto pretenda delimitarla. No puede caracterizarse; sólo es posible escuchar su resonancia, y referirse a la intensidad de ésta; en sí misma es *indivisible*, como a su vez diría Goethe.

El agente humano de la belleza es el *arte*. El arte es la suprema cualidad: mediante la ilusión alcanza, en un instante, considerando como tal al acto de la creación, la más plena de las realidades: la belleza. Lo que se ha interpretado como realidad original queda transfigurada.

“¿Qué es lo que el artista trágico nos comunica acerca de sí mismo? Lo que él muestra -¿no es precisamente el estado *sin* miedo frente a lo terrible y problemático?- Ese mismo estado es una aspiración elevada [...] La valentía y libertad del sentimiento ante un enemigo poderoso, ante un infortunio sublime, ante un problema que produce espanto [...]. Ante la tragedia lo que hay de guerrero en nuestra alma celebra sus saturnales [...], el hombre *heroico*, ensalza con la tragedia su existencia, -únicamente a él le ofrece el artista trágico la bebida de esa crueldad dulcísima-.”²⁸.

El verdadero artista, lo apuntamos desde la Introducción, ha de rehuir la fría perfección de formas, sonidos y movimientos; debe imprimir a su obra un anhelo constante, una aspiración que palpita ansiosa e irrealizada: humana. Más aún, pensamos, en la connotación de Nietzsche y de Dostoiewsky, que el dolor es necesario a la belleza en cuanto arte; sin él le faltaría un acento: el que la transfigura en expresión vital.

²⁷ González, J. *Ética y Libertad* (p. 238)

²⁸ Nietzsche, F. *El Crepúsculo de los ídolos* (ps. 102/103)

“El arte es la verdadera misión de la vida, el arte es la actividad metafísica de la vida...”²⁹.

Recuperar el pasado. La imposibilidad de “querer hacia atrás”, dice Nietzsche. “Nostalgia: el dolor de la proximidad de lo lejano” -como hemos visto la ha definido Heidegger-. Intentaremos aproximarnos a uno de los pasajes de belleza culminante de la obra de Dostoiewsky. Pensamos que juega un papel fundamental en la unidad constitutiva de la creación dostoiewskiana.

Antes de abordarlo, se requiere bosquejar el perfil del personaje involucrado en él, al cual nos hemos ya referido incidentalmente en su relación con otros protagonistas dostoiewskianos. El personaje en cuestión es Nicolás Vsevolodovitch Stawroguin. André Gide lo califica como “el más *pavoroso* de los personajes dostoiewskianos”. Es, en efecto, el más sobrecogedor y complejo. Constituye la figura central de **Demonios**. Penetra hasta el fondo de algunos de los más profundos y antitéticos problemas humanos, al punto de inducir convicciones, y aún encauzar destinos, con caracteres distintos y hasta antagónicos en diferentes figuras, dos de ellas clave, de la obra: Kirilov y Chatov. Lo “pavoroso” de la personalidad de Stawroguin radica en que todo este conjunto de ideas, transformadas en cursos de vida, en destinos, las concibe e induce con absoluta frialdad. Un “aburrimiento” infinito recorre su naturaleza íntima; no ama ni odia; al practicar el mal lo hace sin encono alguno, persiguiendo únicamente la posibilidad, nunca lograda, de obtener una emoción extrema.

En medio de la abyección en que vive, y en un momento inesperado, en una tarde calurosa, cae en un letargo en el que se produce un sueño fuera de toda relación con la vida en que se encuentra inmerso. El fondo de este sueño está representado por un cuadro que nuestro personaje ha admirado varias veces en la Galería de Dresde -donde realmente existe-, “Acis y Galatea”, de Claudio de Lorena, cuadro al que Stawroguin ha preferido llamar “La Edad Dorada”. Un cuadro pleno de luminosidad, representando un islote del archipiélago griego, en el Egeo, en la época mitológica en que dioses y mortales convivían. Una inmensa y calmada

²⁹ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio* (852 IV)

extensión de aguas azulosas, iluminadas por los “rayos oblicuos del sol poniente”, así como elevadas montañas circundando el escenario idílico.

“No puedo describir con precisión lo que soñé. Como en el cuadro, veía yo un punto del Archipiélago Griego, tal como estaba hace tres mil años; ondas acariciantes de azur, islas rocosas, riberas floridas y, a lo lejos, un panorama mágico: los rayos del sol poniente, de belleza indescriptible. La civilización europea recuerda este lugar como su cuna, y esta idea colmaba mi alma del amor que es luz y lazo de las razas...”³⁰

El escenario es el mismo que vio alborear la civilización occidental. Stawroguin, quien además de llevar una vida disoluta, se muestra insensible ante el acontecer humano que lo envuelve, se ha estremecido ya al evocar vívidamente este paradisíaco escenario de la civilización naciente.

“Los seres más bellos de la creación poblaron estos parajes; despertaban, jugaban y se adormecían, dichosos e inocentes; los bosques vibraban con sus alegres canciones; fluía el caudal de su vigor virgen desbordándose en torrentes de amor, de deleite, de goces puros y sencillos. Esta sensación inefable se infiltraba en mi ser y, clarividente, visualizaba yo el porvenir: tres mil años de vida aún no vivida, desconocida, insospechada, tendida ante aquellos seres; y lo inconmesurable de la profética visión sacudía y despertaba mi corazón. ¡Oh, inefable deleite! ¡Sentir, al fin, el corazón despierto, dilatado de amor infinito!...”³¹

Experimentar, en lo más profundo, todas las posibilidades, prístinas, transparentes, que se abrían a la especie humana, e incorporarlas a la propia naturaleza. Asir el pasado más radiante y sentirlo palpar en el fondo de sí mismo. La atroz insensibilidad de Stawroguin ha desaparecido por completo y vibra ahora ante un escenario insospechado.

“Viví estas sensaciones en el sueño [...] Repito que no sé a ciencia cierta lo que soñé: mi sueño era de sensación; pero las rocas y el mar, los rayos oblicuos del sol poniente, estaban en mi propio ser [...] Por primera vez en mi vida sentí los ojos arrasados en lágrimas, que corrían libremente causándome un éxtasis extraño, no malestar ni vergüenza. Un sentimiento inefable, desconocido para mí, traspasaba mi corazón hasta el dolor...”³²

³⁰ Dostoiewsky, F.M. “Visita a Tihon” (ps. 16/17)

³¹ Ibid (p. 17)

³² Ibid (p. 17)

Nuestro personaje está inmerso, embelesado, en el pasado luminoso de la humanidad. Desde los pliegues más profundos de su espíritu fluye una sensibilidad que no sospechaba, pero que súbitamente, en ese raptó extático, lo identifica con la armonía que irradia un escenario desaparecido tres mil años ha. El pasado emerge con plenitud. ¿Podrá retenersele?

Justo en ese instante,

“en el punto más luminoso, donde la luz resplandecía más, descubrí una minúscula mancha de sombra. Y así empezó. Rápidamente la mancha fue creciendo y creciendo, tomando forma y, de pronto, distinguí claramente una pequeña araña roja. La recordé en seguida: así la había visto años atrás en una hoja de geranio, mientras los rayos del sol poniente derramaban su última luz, como ahora. Sentí una puñalada y de un salto me senté en la cama. ¡Así fue!”³³.

La araña sobre la hoja de geranio es la misma en la que había reparado impensadamente al abandonar el sitio donde tiempo atrás cometió un crimen abominable. Al irrumpir ahora, abruptamente, en el escenario idílico en que se encontraba inmerso Stawroguin, destruye de un golpe, y para siempre, su extática visión y lo sumerge en el anonadamiento más absoluto. La visión del pasado mítico de la humanidad, a la que jamás imaginó amar con esa intensidad ni hallarse vinculado con ella por lazos tan insospechados como tenues e imperceptibles, ha escapado. La abrumadora e inexorable realidad del crimen, cuya culpabilidad, muy a pesar suyo, anida en el fondo de su espíritu y no habrá de abandonarlo ya, aparece ahora ante sus ojos, primero en la forma de esa pequeña araña roja, referencia inesperada en la tarde de la comisión del delito y, a continuación, por la propia imagen aterradora de la víctima.

El sueño de Stawroguin ha sido un sueño de nostalgia, de añoranza a través de hilos invisibles, pulsados por un inextinguible anhelo de infinitud que habita en lo más recóndito de ese ser enigmático que es el hombre, y que lo mueve desde una armonía penetrada de eternidad en el origen: la edad dorada, el paraíso perdido, hasta el fin y consumación de los siglos, cuando el tiempo desaparezca. La conciencia del carácter inasible de la vida entrevista en ese sueño, frustrante no sólo para el personaje, sino para la humanidad entera, con la que por unos instantes se ha identificado hasta el punto de fusionarse en su propio ser, proporciona la nota de

³³ Ibid (p. 17)

íntima ruptura que en ocasiones suele descubrirse en el fondo del espíritu humano. “Nos falta algo, pero no sabría decir qué”, habrá dicho Fausto.

Ese anhelo de infinitud, hemos afirmado, se proyecta también hacia el futuro, y la *nostalgia* de la que nos hablan Nietzsche y Heidegger configura asimismo el porvenir. El escenario que invocaremos es de caracteres diferentes al anterior, no sólo por su proyección, ahora hacia el futuro, sino por su contenido y significación. El núcleo de ambos es, sin embargo, el mismo: el anhelo humano de infinitud.

No se trata en esta ocasión de un sueño, sino de una representación imaginaria, de una visión. El personaje que traza este cuadro es el padre del adolescente, Versilov, quizá el más enigmático de los que integran la creación dostoiéwskiana. Aunque formalmente se declara deísta, su espíritu se encuentra transido por una profunda duda en sentido opuesto. Pero, al igual que Muichkine, Hipólito y Kirilov, experimenta un amor exaltado por el Redentor. Traza el cuadro a su hijo, Dolgoruki. Escuchemos la descripción que hace de él:

“Me imagino, querido -empezó con una sonrisa pensativa-, que ha terminado la guerra y la porfía ha cesado. Después de las maldiciones, después de las tempestades de barro y de silbidos ha renacido la calma, y los hombres han quedado ‘solos’, como deseaban; la gran idea, la gran fuente de las fuerzas que les había cobijado y alimentado, ha desaparecido como el sol majestuoso del cuadro de Claudio de Lorena³⁴ y aquél es ya el último día de la humanidad y los hombres, al adquirir la conciencia de que se han quedado completamente solos, experimentan la tristeza de un inmenso abandono...”³⁵

(Vienen a nuestra mente, inevitablemente, las desoladas exclamaciones de El loco de **La Gaya Ciencia**). La humanidad, íntegra, abandona la idea de Dios. Sólo que, al igual que en el caso de la patética figura presentada por Nietzsche, la imagen no es fría, sino angustiada.

³⁴ El mismo que inspiró el sueño de Stawroguin

³⁵ Dostoiéwsky, F.M. **Un Adolescente** (II, p. 245)

“Hijo mío, yo no puedo jamás imaginarme hombres ingratos y embrutecidos. ¡Y ellos, viéndose abandonados, se unirán más estrechamente, porque en lo sucesivo constituirán el todo los unos para los otros! Quedando abolida la gran idea de la inmortalidad, tendrán que llenar el gran vacío, y el amor que dedicaban antes a Aquél que era Inmortal se transformará en amor hacia el Universo, hacia los hombres, hacia cada brizna de hierba. Inevitablemente, a medida que se den cuenta de su naturaleza finita y transitoria, llegarán a amar la tierra y la vida [...] mirarán a la naturaleza con ojos nuevos, con la mirada del amante a su amada...”³⁶

Antonio Machado, el insigne poeta español, ha llamado a esta escena “los hombres huérfanos”. La denominación nos parece justa, ya que es la pérdida de la fe en el Padre de los Evangelios la que ahora vincula a sus hijos y los aglutina.

“Se despertarán y se abrazarán unos a otros apresurándose a amar, puesto que tienen la conciencia de que sus días son breves y de que esto es todo lo que les queda. [...] ‘Que sea mañana mi último día’, pensará cada cual al ver ponerse el sol; ‘pero ya quedan otros y después de ellos sus hijos’. Y este pensamiento de que ellos continuarán amándose siempre, y *temblando* el uno por el otro, habrá sustituido al pensamiento de volverse a encontrar en la otra vida. ¡Oh! Ellos querrán extinguir en el amor la gran angustia de sus corazones...”³⁷

El hombre no podrá conformarse jamás, en el fondo de sí mismo, con la finitud de su ser individual. Nada en el universo podrá cubrir ese vacío. Su anhelo es, insitamente, anhelo de infinitud. Podrá, y necesariamente deberá, racionalizar su finitud, embellecerla, pero el vacío final subsistirá.

“pero ... es digno de notar que yo termino siempre mi cuadro [...] con la aparición de ‘Cristo sobre el Báltico’. No podría prescindir de Él, no podría por menos de representármelo en medio de los hombres abandonados. Volvería a presentarse entre ellos, les tendía la mano y les decía: ‘¿Cómo habéis podido olvidarme?’; y entonces resonaba el himno entusiasta de la nueva y última resurrección...”³⁸

³⁶ Ibid, (ps. 245/246)

³⁷ Ibid (II, p. 246) (subrayado personal)

³⁸ Ibid (II, ps. 246/247)

¿Será finalmente el amor predicado por Jesús el factor aglutinante de la especie humana? ¿Podría concebirse su mensaje como el de la exhortación a unirse aquí en la tierra ante la convicción de la inexistencia de un trasmundo? La metáfora de la “última resurrección” con la que concluye el cuadro imaginado por Versilov no es sino la confirmación de la idea dostoiewskiana -la identificada desde el apartado previo como constitutiva de la tercera vertiente de su pensamiento- de la no resurrección de Jesucristo, presentida por el príncipe Muichkine y planteada por Hipólito, en **El Idiota**, así como por Kirilov, en **Demonios**. Sólo que en tanto en estas dos últimas visiones Jesucristo aparece burlado por las leyes maquinales e inexorables de la vida, en el cuadro de Versilov se deja entrever la idea de que el mismo Cristo hubiera estado consciente de su propia destrucción.

De ahí el apremiante llamado de Jesús a que el tránsito de la especie humana por la vida, estadio único de su existencia, considere al amor universal con un carácter más perentorio que si la propia vida terrestre fuese sólo la antesala de una vida eterna. Al asumir el Redentor, en estas condiciones, un sacrificio cierto y definitivo, sin posibilidad alguna de resurrección, su gesta, si esto fuera todavía posible, adquiriría una conformación de más hondo dramatismo y de un patetismo sin par.

.3 Aspiración expresa. Reencuentro con la infinitud a través del sufrimiento.

“¿Qué es el sufrimiento? No le temo, aunque sea infinito [...] Con la fuerza que siento en mí, me creo capaz de soportar todos los sufrimientos, con tal de poder decirme a cada instante: ‘soy yo’. En los tormentos, crispado por la tortura: ‘soy yo’. Expuesto en la picota, ‘yo existo aún, veo el sol y si no lo veo, sé que brilla’. Y saber esto es ya toda la vida”³⁹.

Abordamos ahora otra noción de la experiencia vital humana que escapa a todo intento de racionalización y que, por su hondura, constituye parte de ese entramado que vincula la naturaleza finita del hombre con el anhelo de infinitud que habita en lo más recóndito de su ser: el *sufrimiento*.

³⁹ Dostoiewsky, F.M. **Los hermanos Karamazov** (II, p. 105)

El sufrimiento es componente esencial, prioritario, en el discurso filosófico nietzscheano y en la novelística trágica dostoiewskiana: en las vidas, aspiraciones y destinos de sus personajes cardinales. No sólo se percibe en ellos un amor profundo -que no aceptación sumisa- por el sufrimiento, y por todo cuanto éste comporta, sino que en algunas instancias llega al punto de constituir una genuina religión, la “religión del sufrimiento”.

Escuchemos a Marmeladov, el “borracho excelso” -como nos complace llamarlo- de **Crimen y castigo**:

“... pues mi sed no es una sed de alegría, sino de dolor y de lágrimas. ¿Crees acaso, traficante, que he encontrado dulce esta media botella tuya? En su fondo he buscado dolor, dolor y lágrimas; y al beberla los he encontrado”⁴⁰.

Hemos partido, al iniciar este capítulo, de la identificación de tres vertientes plenamente diferenciadas, todas ellas auténticas, del pensamiento de Dostoiewsky en torno a las ideas de Dios y de Jesucristo. Lo significativo, sin embargo, ya dentro del ámbito del dolor y del sufrimiento, es que éstos son asumidos, y aún perseguidos, con similar intensidad por los distintos personajes capitales representativos de cada una de estas vertientes: los cristiano-ortodoxos, los agnósticos y los ateos impregnados de amor a Cristo. Todos ellos reconocen, no sólo que el destino humano “lleva en sí una inmensa porción de sufrimiento” -Hölderlin- sino que en el mismo se configura una función espiritual de naturaleza excepcionalmente profunda. En adición, y esto ya sólo concierne a las figuras dostoiewskianas que hemos llamado del primer grupo, en los cristiano - ortodoxos, el sufrimiento es la única vía de redención del pecado humano, que no debe ser perdonado por nadie ajeno al individuo, sino sólo por este mismo a través del dolor.

Es posible que el sufrimiento, si se le considera aisladamente, no tenga sentido. Nietzsche mismo, que lo acoge con plenitud, lo ha subrayado así, según lo hemos visto; desde este ángulo, y solamente desde él, lo considera una maldición. ¿Qué es, entonces, lo que finalmente acaba otorgándole sentido? La *convicción* de que es parte constitutiva, íntimamente vertebrada

⁴⁰ Dostoiewsky, F.M. **Crimen y castigo** (I, p. 40)

a la realidad, de la grandeza de la existencia, experimentada por la vía intuitiva, por su aprehensión directa.

“El sufrimiento es la vida” ha dicho “El Diablo” -la alucinación- a Ivan Karamazov.

Si bien en el cristiano ortodoxo el sufrimiento podría considerarse como una etapa del camino que conduce a una vida futura, en la que desaparecería, en los grandes personajes dostoiéwskianos representativos de esta vertiente: Zózimo y el padre Paisius -**Los Hermanos Karamazov**- y el obispo Tihon -**Demonios**- no llegan a formularlo así en momento alguno. Acogen con vehemencia el sufrimiento, máximo legado de la gesta de Jesucristo, sin especular nunca sobre su ulterior desaparición, etapa que, aún respecto de estas figuras, no forma parte de la problemática que acucia a Dostoiéwsky -sin que ello signifique que estos personajes no estén convencidos de la existencia de esa vida futura-.

Hemos visto cómo una de las escenas más impresionantes de **Los Hermanos Karamazov** está constituida por el instante en que el staretz Zózimo avanza directamente hacia Dimitri y se prosterna ante él, mucho antes de que el crimen -en torno al cual gira la trama de la obra- se cometa y se le atribuya injustamente. El inesperado acto del staretz provoca un desconcierto general, incluido el anonadamiento del propio Dimitri. Manifiesta Zózimo: “Ayer, yo me incliné ante el inmenso sufrimiento que le espera” ⁴¹.

Finalizaremos nuestras consideraciones sobre el problema examinado, remitiéndonos a este imponente pasaje nietzscheano que apresa, probablemente como ningún otro, toda la dimensión vital entrañada por el sufrimiento, por la “disciplina del *gran* sufrimiento”:

“El bienestar, tal como vosotros lo entendéis - ¡eso no es, desde luego, una meta, eso a nosotros nos parece un *final*! Un estado que en seguida vuelve ridículo y despreciable al hombre, - ¡que hace *desear* el ocaso de éste! La disciplina del sufrimiento, del *gran* sufrimiento - ¿no sabéis que únicamente *esa* disciplina es la que ha creado hasta ahora las elevaciones del hombre? Aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca su fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo de la gran ruina, su inventiva

⁴¹ Dostoiéwsky, F.M. **Los hermanos Karamazov** (I, ps. 48 y 162)

y valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia, así como toda la profundidad, misterio, máscara, espíritu, argucia, grandeza que le han sido donados al alma: -¿no le han sido donados bajo sufrimientos, bajo la disciplina del gran sufrimiento? *Criatura y creador* están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses- espectadores y séptimo día: -¿entendéis esa antítesis?"- ⁴².

No obstante su grandeza, el sufrimiento no constituye un estado terminal, ni para Dostoiewsky ni para Nietzsche. Plantearemos cuatro estadios superiores a los que se accede a través de él; dos de ellos mostrados por Dostoiewsky y los otros dos por Nietzsche: *Felicidad-Alegría*, *Placer*, *Creación* y transformación o *Resurrección* espiritual dentro de la propia vida.

Refiriéndonos, en primer término, a la *felicidad*, a la alegría plena, éstas serían inalcanzables, como por ejemplo en Schiller o en Beethoven, y ahora en Dostoiewsky, sin un sustrato previo de dolor profundo. Habremos de considerar un poco más adelante, dentro de este mismo apartado, la proyección humana de este concepto; por ahora bástenos señalar este carácter, el propio de la felicidad y alegría profundas, sustentadas en la hondura del propio dolor superado y enaltecido.

Un segundo estadio -el orden no es en modo alguno jerárquico- es el *placer*. Un placer al que, obviamente, se llega también por la vía del sufrimiento. Nietzsche lo sitúa expresamente por encima del sufrimiento -ya hemos acotado "La Canción del Noctámbulo" de Zaratustra-. Pensamos que el dolor que deviene placer alcanza una suprema síntesis espiritual en la cual la existencia queda transfigurada.

"Un ideal distinto corre delante de nosotros, un ideal prodigioso, seductor, lleno de peligros, hacia el cual no quisiéramos persuadir a nadie, pues a nadie concedemos fácilmente el *derecho a él*: el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino" ⁴³.

⁴² Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal* (ps. 171/172)

⁴³ Nietzsche, F. *Ecce homo* (ps. 96/97)

El tercer estadio, también nietzscheano, es el de la *creación*. Para Nietzsche la creación es la gran redentora del sufrimiento. Tampoco el verdadero creador puede surgir si no es por esta vía. "Se necesitan sufrimientos y muchas transformaciones para que aparezca el creador". ¿Y cómo concebir ese proceso eterno creación-destrucción, propio de la naturaleza y de la vida, sin un dolor inmanente en el fondo del mismo? ¿Dolor en la naturaleza? Sí, si se la contempla desde la perspectiva del arte.

"Lo trágico es la rebeldía que pugna por construir lo imposible: la comunión, el acceso al fondo unitario y primordial del mundo, no en la nada mediante la muerte sino en la vida mediante la *creación* poética"⁴⁴.

Abordaremos el cuarto estadio sustentado en el sufrimiento: la transformación íntima, el *renacimiento espiritual*. Un estadio característicamente dostoiewskiano. Es en éste donde el pensamiento de Dostoiewsky hunde sus raíces y se nutre en el suelo fértil del cristianismo original, pero sin que -como ya lo hemos mencionado- vincule expresamente el sufrimiento con expectativas de una vida futura compensadora. Lejos de ello, el renacimiento espiritual ha de darse, henchido de dolor, en esta misma vida. Esta noción es cardinal en el pensamiento trágico dostoiewskiano, por lo que necesitamos detenernos en ella.

Habremos de referirnos, así sea brevemente en cada caso, a tres personajes de Dostoiewsky que se enfrentan a este problema, determinante en sus destinos. Ellos son: Raskolnikov, de **Crimen y castigo**; Dimitri, el hermano mayor, de **Los hermanos Karamazov** y Stawroguin, de **Demonios**.

Raskolnikov ha cometido su crimen y, confeso, enfrenta una cadena de siete años en Siberia. Gradualmente, siente renacer en el fondo de sí mismo un hombre diferente y, con él, una nueva concepción de la vida. A partir de este renacimiento cobra distancia de su propio pasado, y el crimen, la condena y la deportación le parecen acontecimientos ajenos a él. Pero, aún así, "ignoraba que la nueva vida no le sería dada gratuitamente, que debía aún comprarla a precio

⁴⁴ Grave Tirado, C. **El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche y el pensamiento filosófico moderno** (p. 98) (subrayado del suscrito)

muy caro, pagar por ella una gran hazaña futura...”⁴⁵. El precio de un sufrimiento sostenido a partir de un espíritu en proceso de renovación profunda.

El caso de Dimitri Karamazov es más trágico. Si bien ha llevado una vida licenciosa y desenfrenada y ha albergado incluso la idea de matar a su padre, una “inspiración superior” detiene su mano en el último momento, y no es él, sino un hermano bastardo, el que comete el parricidio. Todas las evidencias, sin embargo, están en su contra, y es finalmente condenado a veinte años de trabajos forzados en Siberia. Ciertamente de que habrá de ser condenado, avizora la inmensidad del sufrimiento que le espera y, a través de él, entrevé el nacimiento de un hombre transformado, no sólo capaz de asumir plenamente aquél, sino de modificar radicalmente al hombre que ha sido hasta ahora: su transformación la visualiza abarcando a sus futuros compañeros de condena.

“Se puede encontrar también en las minas, en un presidiario y en un asesino, un corazón de hombre y entenderse con él, pues allá lejos es posible también amar, vivir y sufrir. ¡Se puede reanimar el corazón aletargado de un presidiario, cuidarlo, llevar en fin de la caverna a la luz a un alma grande, regenerada por el sufrimiento y resucitar a un héroe! Hay centenares de hombres así y nosotros somos culpables para con ellos”⁴⁶.

Pero en el seno del sufrimiento profundo, el hombre -nos encontramos en la anchurosidad de la primera vertiente del pensamiento dostoiéwskiano, tan anchurosa como las otras dos- encontrará a Dios, realizará su sed de infinitud:

“Sí, estaremos en la cadena, privados de libertad, pero en nuestro dolor resucitaremos a la alegría, sin la cual no puede vivir el hombre ni existir Dios, pues es él quien la da y es el darla su gran privilegio [...] ¡Si se expulsa a Dios de la tierra, lo volveremos a encontrar bajo tierra! [...] ¡Y entonces nosotros, los hombres subterráneos, haremos elevar desde las entrañas de la tierra, un himno trágico al Dios de la alegría!”⁴⁷.

Una condena injusta, una perspectiva de inmenso y prolongado sufrimiento han transformado a Dimitri. Aún así, abriga dos profundos temores. Uno de ellos concierne a su capacidad de

⁴⁵ Dostoiéwsky, F.M. *Crímen y castigo* (II, p. 312)

⁴⁶ Dostoiéwsky, F.M. *Los hermanos Karamazov* (II, p. 104)

⁴⁷ *Ibid* (II, ps. 104/105)

mantenerse en ese nuevo estado permanentemente: “pero temo otra cosa ahora; que ese hombre resucitado se retire de mí”⁴⁸. Ninguna victoria es definitiva. Nada lo es en una vida en continua transformación sobre un fondo de aconteceres insondable. Pero ello no resta un ápice de su grandeza a una victoria así lograda. El otro temor es de un corte similar, quizá más hondo, si esto es posible en un escenario semejante. Súbitamente, concluida su elegía, se pregunta Dimitri: “¿Qué hacer si Dios no existe?”⁴⁹. No ahonda ya en esta idea, pero en este ámbito de resurrección espiritual, conformado a la luz de la revelación de Dios, penetra una sombra que impide su brillo absoluto. Esta es la sombra permanente, constitutiva del trasfondo de la eminente creación dostoiéwskiana.

“... lo más importante en un libro de Dostoyevski, lo mismo que en un cuadro de Rembrandt, es la sombra [...]. Cada uno de sus personajes está inmerso en la sombra”⁵⁰.

Pasemos, por último, a Stawroguin, de cuyo sueño cósmico nos ocupamos en el apartado precedente. El relato de ese sueño es parte de un documento, “La confesión de Stawroguin”, en el cual éste narra la vida abyecta en que está inmerso, incluido el crimen cometido; su inesperado sueño en la “edad dorada” y la forma en que este sueño se frustra. Pretende hacer público el documento, movido por un sentimiento profundo, un algo que no se sabe si es una muestra extrema de arrepentimiento, sobrehumano, o una evidencia más de su desprecio hacia el conglomerado humano. Se lo da a leer previamente, de cualquier manera, al obispo Tihon, con quien sostiene una entrevista -capítulo culminante, suprimido, de la versión original de **Demonios**-.

La entrevista, verdadera pieza maestra de la penetración psicológica dostoiéwskiana, se centra, hacia el final de la misma, justamente en la posibilidad -planteada por Tihon quien, sólo por un momento, cree advertir, en el fondo del alma de su interlocutor, un recóndito anhelo de redención- de que Stawroguin renazca a una nueva vida, radicalmente distinta, venciendo su infinito orgullo, y emprendiendo un nuevo derrotero. Se incorporaría, así, a la práctica activa

⁴⁸ Ibid (II, p. 104)

⁴⁹ Ibid (II, p. 105)

⁵⁰ Gide, A. Dostoyevski (p. 105)

del cristianismo. Nada está definitivamente perdido. El nuevo camino, siempre que se le aborde con humildad, puede iniciarse de inmediato.

-“No sé como podría yo disentir ni mucho menos rogarle que desistiera de sus intenciones -dice Tihon a Stawroguin respecto a la idea de este último de hacer público el documento-. Su idea es grandiosa; ningún pensamiento cristiano podría expresarla con más amplitud. El arrepentimiento mismo no llegaría a inspirar un acto de la magnitud del que usted se propone realizar: ese castigo público que anhela usted imponerse. Todo sería perfecto si...”

-“¿Si qué?”

-“Si lo inspirara en realidad un sentimiento sincero o un deseo puramente cristiano”⁵¹.

Stawroguin parecía haber cambiado de móvil -del desprecio a la humanidad a una transformación íntima radical- en el curso de la entrevista. Es el momento de mayor tensión en su vida. Stawroguin sostiene que no hay perdón posible para él. Tihon le replica:

“Él le perdonará por su gran sufrimiento... pues no existen palabras en el lenguaje ni pensamientos en la mente humana, para expresar los medios y propósitos del Cordero, ‘hasta que sus sendas nos sean reveladas’. ¿Quién podría sondear lo infinito ni abarcar lo incomprensible?”⁵².

Pero Stawroguin carece de la fuerza espiritual para dar el paso que se le propone -en este caso una vida religiosa en contacto con el mundo-, concluye abruptamente la entrevista y trunca su vida, en la cabal acepción del término.

¿Qué es lo que determina que en este planteamiento dostoiéwskiano, al igual que en los previos nietzscheanos y dostoiéwskianos, se perciba un atisbo, una experiencia íntima de la infinitud que circunda al ser humano, más allá de su constitución finita? Y en función del planteamiento específico ¿cabe renacer plenamente a una vida nueva dentro de la propia vida y mantenerse en aquélla, preservando la nueva conformación espiritual? Lejos están las cuestiones expuestas de contener planteamiento moralizador alguno. Sólo en la profundización del curso de la vida individual es posible dar o no cabida a estos cuestionamientos, encontrarles un sentido y un significado íntimos. Nuestros dos autores han mostrado y ahondado en propuestas de

⁵¹ Dostoiéwsky, F.M. *Visita a Tihon* (p. 19)

⁵² *Ibid* (p. 25)

posibilidades insondables: el dolor humano, inevitable, como vía para la alegría y el placer enaltecidos, para la creación y para la transformación o el renacimiento espiritual.

“Pero si yo no busco en la apatía mi ventura; el estremecimiento es la mejor parte de la humanidad. Por muy caro que el mundo le haga pagar el sentimiento, en medio de su emoción es cuando el hombre siente profundamente la inmensidad”⁵³.

La asunción plena de los estadios superiores del sufrimiento es lo que conduce a la sabiduría trágica, en que lo inmediato es superado y se hace contacto con esa “especie de tristeza cósmica” que rige al universo; de ese carácter dionisiaco final en que prevalece lo terrible, lo enigmático, lo problemático. Es el ámbito en que se *presiente* la eternidad: “desde formas mentales finitas señalar a lo infinito mismo”⁵⁴.

El gran maestro de Aliocha (Alexis) Karamazov, el staretz Zózimo, ha muerto. Aliocha, anonadado, presa de un dolor que lo lacera, despierta de un sueño en que ha escuchado a su maestro; sale al exterior de la celda en que se le vela y, contemplando el firmamento, se prosterna:

“‘Riega la tierra con lágrimas de alegría y ama esas lágrimas’ [...] En su éxtasis lloraba hasta por esas estrellas que titilaban en el infinito y ‘no se avergonzaba de su exaltación’. Parecía que los hilos de esos mundos innumerables convergían en su alma, estremeciéndola ‘al contacto con los otros mundos’. [...] Sentía, cada vez más claramente, y de un modo casi tangible, que un sentimiento firme e inquebrantable penetraba en su alma, que una idea se apoderaba para siempre de su espíritu”⁵⁵.

Es dentro de estos planos que surge, en toda su majestad, la configuración del sufrimiento a nivel universal, un sufrimiento que abarca a los demás hombres, a la humanidad íntegra. Nietzsche y Dostoiewsky proclaman abiertamente “el dolor por el hombre”, el “gran amor a la humanidad”. En **La Gaya Ciencia**, Nietzsche nos menciona a los “hombres heroicos”, a “los

⁵³ Goethe. **Fausto** (p. 267)

⁵⁴ Grave Tirado, C. **El pensar trágico** (p. 175)

⁵⁵ Dostoiewsky, F.M. **Los hermanos Karamazov** (I, p. 205)

grandes mensajeros del dolor de la humanidad”; “fuerzas de primer orden para conservar y hacer progresar la especie”. Y Kolia Krasotkin, el adolescente impetuoso de **Los hermanos Karamazov** expresa, en un raptó pasional, su deseo de “morir por la humanidad entera”.

Complementaremos este análisis del problema del sufrimiento, cuya función esencial en los discursos de Nietzsche y Dostoiewsky creemos haber destacado, refiriéndonos a una cuestión que algunos tratadistas, específicamente Colomer, han puesto de manifiesto, y que ya habíamos apuntado en el curso de este desarrollo: el proyecto de Nietzsche de efectuar una síntesis entre la concepción griego-nietzscheana de Dionisos y la auténticamente cristiana de Jesucristo. No es el tema de esta investigación ahondar en lo cercano que la figura de este último pudiera o no estar respecto de alguna de las aristas más significativas del pensamiento nietzscheano, pese a las constantes y enconadas impugnaciones de nuestro filósofo al cristianismo.

¿En qué ámbito del espíritu humano podría darse una síntesis semejante? Nietzsche no nos dejó elemento alguno para pensar siquiera en una vía de aproximación. Pero no por eso podemos pasar de largo la revelación de la sola posibilidad de que se emprendiese un proyecto de tal magnitud. Las empresas acariciadas por los genios superiores, así no estén siquiera específicamente delineadas, pero cuya consecución percibimos habría resultado viable dada la magnitud del espíritu que las confronta, son dignas de una ulterior meditación por la riqueza entrevista de su contenido posible, en medio de las insondables cuestiones en que éste se encuentra inmerso.

Acude a nuestra mente la siguiente aseveración de Kaufmann:

“Para aquellos críticos que arguyen que el *sacrificio propio* es un ideal cristiano y no nietzscheano, hemos tratado de mostrarles que no sólo es *un*, sino *el* ‘ideal’ nietzscheano. En su íntima apreciación del sufrimiento y sacrificio propio como condiciones indispensables para la autoperfección, Nietzsche parece más ‘cristiano’ que la mayoría de los filósofos”⁵⁶.

⁵⁶ Kaufmann, W. *Nietzsche* (ps. 270/271)

.4 Finitud - Infinitud en Nietzsche y en Dostoiewsky. Síntesis de propuestas, convergencias y divergencias.

“...y aunque sólo una vez haya vibrado y resonado nuestra alma como una cuerda por la felicidad, sería necesaria toda la eternidad para reconstruir las condiciones de ese único acontecimiento, y toda la eternidad habría sido aprobada, justificada y afirmada en ese único momento en que decimos ‘sí’”⁵⁷.

“Lo inmenso, lo infinito le es tan necesario al hombre como el pequeño planeta donde reside [...] ¡Oh!, ¡quisiera verlos a todos una vez más! ¡No saben, no saben que en ellos también reside esa Eterna, esa Grande Idea!”⁵⁸.

La antinomia de la finitud de la vida humana y de la infinitud del ámbito que la circunda, del cual participa con los más variados grados de intensidad, no es una mera especulación teórica ni en la filosofía de Nietzsche ni en la novelística de Dostoiewsky. Es *constitutiva*, profundamente trágica y de una magnitud tal que puede válidamente decirse representa el trasfondo, el núcleo latente que unifica y vertebrata el conjunto de sus respectivas creaciones capitales.

Desde el inicio de este trabajo señalamos que el fenómeno de la vida, en la medida en que es aprehendido a partir de la perspectiva de su impacto en la del hombre, trátase de la vida en general o de la humana en particular, constituye el terreno sobre el que se erigen las creaciones de uno y otro pensadores. ¿Qué carácter posee, en estas condiciones, la aseveración que ahora efectuamos respecto de la antinomia finitud-infinitud?

La respuesta nos parece evidente. La vida, justamente ella, está recorrida, en toda su extensión y profundidad, por esta dualidad, carácter que destaca con mayor evidencia si se la contempla en el plano de su afectación al espíritu humano, y desde éste se plantea su carácter enigmático, contradictorio, insondable, que es el que ha movido el pensamiento y el arte de nuestros dos escritores.

⁵⁷ Nietzsche, F. *La voluntad de dominio* (1031)

⁵⁸ Dostoiewsky, F.M. *Demonios* (III, p. 334)

Sólo que precisamente en lo medular de esta problemática común a ambos, tanto en la materia de ella: vida, como en la antinomia que palpita en su seno: finitud-infinitud, cabe configurar -mejor dicho, sintetizar una configuración, que ya ha venido efectuándose a lo largo de nuestra investigación- una primera diferenciación constitutiva en el pensamiento de uno y otro autores, dentro de este ámbito.

No se trata, desde luego, de una diferencia radical, que pudiera aminorar la significatividad de los nexos existentes en aspectos medulares de ambos discursos. La distinción que señalamos se centra en la multivocidad de la respuesta de Dostoiewsky, frente a la *relativa* univocidad de la de Nietzsche -en este último, jamás podrá hablarse de univocidad absoluta en área alguna- en torno a esta contraposición en el fondo de la existencia humana y de su curso, o carencia de curso, ulterior.

Mientras a través del desarrollo de la obra nietzscheana, Dios, y con él toda expectativa de una vida futura, han desaparecido, en la obra de Dostoiewsky una aseveración semejante sólo es cabalmente válida para un núcleo, ciertamente de muy alta significación, de sus personajes capitales: Ivan Karamazov, Stawroguin, Kirilov, Hipólito, el propio Versilov, pese a sus manifestaciones expresas -notoriamente frágiles- en contrario. Pero no para todos, no para otros personajes igualmente capitales. En el enigma flota Muichkine -esa combinación insalvable de Cristo y Don Quijote, como se le ha llamado- de **El Idiota**. Y, claramente configurados en la posición opuesta, se encuentran el staretz Zózimo, el padre Paisius, el obispo Tihon, Aliocha Karamazov y Stephan Trofimovitch Verkhovensky. Otros tres, igualmente capitales, transitan de un estadio a otro, sin que su conversión pueda considerarse definitiva: Raskolnikov, Chatov y Dimitri Karamazov.

Frente a esta aseveración, efectuada ahora al nivel de los personajes específicos que constituyen el núcleo del pensamiento dostoienskiano ⁵⁹, frente al fondo escindido de éste en un área medular ¿podrá hablarse de falta de unidad, de ausencia del carácter de totalidad en la obra de Dostoiewsky? No es así. Esta unidad vertebradora existe, y se manifiesta, no en la diversidad, y aún oposición, de respuestas frente a un problema cardinal, sino en este mismo, en la dimensión, intensa, honda y enigmática, con que se muestra y aborda. Las respuestas, por abismales que lleguen a ser las diferencias, corresponden íntegramente a una cuestión central; ésta unifica la problemática.

¿Por qué hemos señalado, por otra parte, que esta diferencia entre un pensamiento relativamente unívoco que niega la existencia de Dios y otro, multívoco, que en algunas instancias -personajes clave- la niega y en otras, la acepta, no constituye, en último análisis, una diferencia *radical* en el pensamiento de estos dos autores? ¿Podría darse una distinción más extrema?

De hecho, la respuesta la hemos anticipado cuando nos referimos a la unidad que vertebra la problemática latente en la hondura de la obra de Dostoiewsky, tanto en la que concierne a los personajes que niegan a Dios, como en la de los que negándolo, exaltan a Cristo, así como en la de aquellos otros que lo afirman y creen en aquél plenamente. Esta unidad totalizadora es la noción de *eternidad*. La misma noción que alienta en la obra de Nietzsche, en sus concepciones más profundas. Tanto en Nietzsche como en Dostoiewsky la *religiosidad* (re-ligiosidad) es esencial, unifica sus respectivos planteamientos y discursos. Religiosidad habrá que entenderla en ellos como re-ligación entre una realidad que habita en el hombre, que es inmanente en él, y el hombre mismo, y no como una trascendencia; no al menos en los casos de estos dos pensadores.

⁵⁹ Es claro que sólo nos referimos a las criaturas representativas de este pensamiento, a los "hombres-idea", como les llama Bajtin. La humanidad dostoienskiana es muy vasta, e incluye a numerosas figuras más que, claramente, no son *representativas*, así su importancia sea considerable, y aún decisiva, en la trama de las novelas: Fedor Karamazov -el padre-, Rogoschine, el adolescente Dolgoruki, Piotr Stepanovitch Verkhovensky. por sólo citar a algunos. En estos últimos no se debaten ideas, sus móviles son estrictamente pasionales. Existe, incluso, una cauda de extraordinarias y complejas figuras femeninas que pueblan las grandes creaciones dostoienskianas, cuyos rasgos espirituales, subyugantes, son decisivos en la configuración artística de las obras en que se desenvuelven. Nuevamente, sin embargo, no puede considerárselas exponentes, salvo en momentos aislados, de las ideas torales de su creador.

Podría arguirse que en el caso de aquellos personajes de Dostoiewsky que reconocen la existencia de Dios, el concepto de eternidad latente en ellos está vinculado, o subordinado incluso, a la idea de un trasmundo. Evidentemente, dada la estructura ortodoxa de su pensamiento, en ningún momento se rechaza la idea de ese trasmundo. Pero en ningún momento, tampoco, existe la menor especulación, la menor referencia a él; jamás se le maneja como el ámbito donde habrán de recompensarse las grandes penalidades de la vida y alcanzarse una armonía permanente. No porque no se le visualice así; sino porque esta noción de lo que habrá de alcanzarse más allá de la vida no es toral en la problemática de la obra dostoiewskiana. La eternidad que plantean, y exaltan, las grandes figuras evangélico-cristianas de Dostoiewsky, así como aquella que por la vía del éxtasis profetiza el más inescrutable de los personajes que se encuentra en la plataforma opuesta, Kirilov, es la eternidad, o al menos, una plena vivencia de eternidad en este mundo, en esta vida. Con lo cual la conexión con Nietzsche se produce en el fondo del pensamiento, abismal, de ambos autores.

El staretz Zózimo, la figura máxima de la vertiente cristiano-ortodoxa de Dostoiewsky, recuerda las expresiones arrobadas de su hermano desaparecido:

“Al hombre le basta un solo día para conocer toda la felicidad”⁶⁰

y sus propios recuerdos de juventud:

“Sólo nosotros, impíos y tontos, no comprendemos que la vida es un paraíso, no tendríamos más que quererlo, para verlo aparecer con toda su belleza y nos abrazaríamos entonces, llorando...”⁶¹

¿Y qué ha dicho el propio Kirilov, también extáticamente, desde ese plano opuesto del ateísmo? Ha proclamado -lo vimos en el primer apartado de este capítulo- creer en la vida eterna aquí; que tan pronto el hombre reconozca su felicidad dejará de ser desgraciado; que hay momentos en que el tiempo se detiene de pronto para dejar el paso a la eternidad. Avizora el fin del tiempo. Todo habrá de ocurrir en esta vida. Kirilov niega la vida eterna más allá de la presente.

⁶⁰ Dostoiewsky, F.M. *Los hermanos Karamazov* (I, p. 165)

⁶¹ *Ibid* (I, p. 171)

Nietzsche, en la **Voluntad de Poder**:

“... yo busco una eternidad para cada cosa: ¿se deben quizá verter en el mar los bálsamos y los vinos más preciosos? Mi consuelo es esto: que todo lo que ha sido es eterno; el mar lo echa a la orilla”⁶².

Y al referirse al “reino de los cielos”, al “reino de Dios”, noción clave en el cristianismo:

“El ‘reino de los cielos’ es un estado del corazón -no algo situado ‘por encima de la tierra’ o que llega tras la muerte [...] El ‘reino de Dios’ no es algo que se aguarde; no tiene un ayer ni un pasadomañana, no llega dentro de ‘mil años’- es una experiencia del corazón; está en todas partes, no está en ningún lugar...”⁶³.

Independientemente de ese anhelo de eternidad a partir de la idea de la finitud de la vida individual (sólo quedarían excluidos de este planteamiento los personajes de la vertiente evangélico - cristiana de Dostoiewsky), la percepción profunda de un trasunto de eternidad en esta propia vida finita no sólo es común, sino profundamente determinante en los pensamientos -y más que pensamientos, en los raptos de suprema armonía con el ámbito de infinitud en que se desenvuelve la vida- de Nietzsche y de Dostoiewsky.

Pero esto no es algo insólito, ni en la historia de la filosofía, ni en el carácter de otros pensamientos allende el occidente. En su penetrante Presentación a **Las cartas del mal** de Spinoza, Gilles Deleuze destaca:

“... el hombre bueno, o fuerte, es aquel que existe tan plena o tan intensamente que ha conquistado en vida la eternidad...”⁶⁴.

E. Cross, refiriéndose al shaivismo de Cachemira:

“En última instancia, para el shaivismo no tenemos que liberarnos de nada ni regresar a ninguna unidad. Estamos ya liberados y dentro de esa unidad; nunca

⁶² Nietzsche, F. **La Voluntad de dominio** (1064)

⁶³ Nietzsche, F. **El Anticristo** (ps. 64/65)

⁶⁴ G. Deleuze. Presentación. Spinoza, B. **Las cartas del mal** (p. 22)

hemos estado en otra parte. Somos el Ser que es todo. Sólo tenemos que darnos cuenta”⁶⁵.

Nos encontramos explorando, probablemente, el plano de la más elevada aproximación a lo sustantivo del espíritu de estos dos creadores. La concepción íntegra del *eterno retorno* en Nietzsche y la del *fin del tiempo o vida eterna “aquí”* en Dostoiewsky, están inmersas en una aprehensión plena de infinitud dentro de la finitud o, inversamente, en una exaltación de ésta hacia lo ilimitado.

Ha dicho Fink, en relación con el *eterno retorno*:

“El alma está en el todo del tiempo si toma ‘indiferentemente’ las fútiles diferencias de los acontecimientos. Tiene entonces, en cierto sentido, una omnipresencia, se eleva hacia la presencia del todo, en la que desaparecen todas las diferencias de dimensiones temporales. El alma así adoctrinada puede bailar también más allá de las diferencias intraespaciales de los lugares y de los sitios del espacio, pues habita en el espacio del todo”⁶⁶.

Y, más adelante:

“El hombre es el ser finito en el que alienta el presentimiento de lo infinito”⁶⁷

Así, tanto en el pensamiento de Nietzsche como en el de Dostoiewsky, la noción de *eternidad*, aprehendida en esta vida, en el escenario del mundo mismo, es ínsita. El propio *devenir*, constitutivo del ser nietzscheano, está concebido con un carácter de eternidad: es un cambio constante en el seno de un ámbito permanente. Pero independientemente de este sustrato de eternidad que alienta en el fondo del espíritu humano, la conciencia de su finitud individual lo atormenta -la angustia del *ser para la muerte propio* heideggeriano-. En Nietzsche y en Dostoiewsky se configura la “gran nostalgia”, la “visión de lejanía”; de la preeminencia del instante, del presente, de un “continuo presente”. El *instante* por el cual Muichkine asegura que daría la vida entera. El alma se tiende hacia la lejanía:

⁶⁵ Cross, E. *La realidad transfigurada* (p. 122)

⁶⁶ Fink, E. *La filosofía de Nietzsche* (p. 124)

⁶⁷ *Ibid* (125)

“La lejanía y, por así decirlo, el espacio en torno al hombre, crecen a medida que crece la fuerza de su mirada y penetración espiritual, su mundo se vuelve más profundo, haciéndole visibles estrellas siempre nuevas, enigmas e imágenes siempre nuevas”⁶⁸.

En torno a la honda problemática latente en la antinomia que venimos considerando, A. Camus nos habla del “rebelde metafísico”:

“Al mismo tiempo que rechaza su condición mortal, el rebelde se niega a reconocer la potencia que le hace vivir en esa condición”⁶⁹.

¿En qué ámbitos de la vida humana se hace más honda esta tensión y se percibe la infinitud en uno de sus polos? ¿Qué afinidades profundas, y qué cursos, un tanto -sólo un tanto- diferentes se muestran en el pensamiento de los dos autores en esta instancia?

Podríamos intentar resumirlos en los siguientes, ateniéndonos a los que consideramos esenciales -admitido que pudieran existir otros más: el genuino ideal ascético sería uno de ellos-⁷⁰.

- Frente a la belleza -momentos extáticos-
- En el acto creador de la belleza -arte-
- En el sufrimiento profundo.
- En la superación del sufrimiento: alegría, placer, conversión -renacimiento- espiritual, además de la propia creación trágica.
- En momentos de íntima empatía con la especie humana, en su conjunto.

En relación con la *belleza*, hemos visto cómo uno y otro pensadores la exaltan, y la vehemencia con que lo hacen.

⁶⁸ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal* (p. 82)

⁶⁹ Camus, A. *El hombre rebelde* (p. 28)

⁷⁰ Ahondar en estas manifestaciones del espíritu -de alguna manera ya hemos expuesto su configuración general- nos desviaría de los propósitos de esta investigación, e incluso podría darle un cariz diferente al que persigue. Nos sentimos en la necesidad de considerarlas brevemente, sin embargo, porque cada una muestra una fase peculiar de ese polo de infinitud que habita en lo hondo del ser del hombre.

Nietzsche:

“En una pradera, al borde del bosque, veo dormir al gran dios Pan; todas las cosas de la naturaleza duermen con él, y en su rostro se dibuja una expresión de eternidad [...] No desea nada, no se preocupa de nada, su corazón se detiene, sólo sus ojos viven: es un muerto con la mirada despierta. El hombre ve allí muchas cosas que nunca viera, y todo lo que puede alcanzar con la mirada está como envuelto, casi anegado, en un tejido de luz...”⁷¹.

Dostoiewsky:

“La sensación de la vida, de la existencia consciente, se decuplicaba en aquellos instantes tan rápidos como el relámpago. Una claridad extraordinaria iluminaba su mente y su corazón; calmábanse todas sus agitaciones, disipábanse todas sus dudas y perplejidades, resolviéndose en una armonía superior, en una tranquilidad serena...”⁷².

En cuanto al arte, a la creación artística, no seremos reiterativos. Tomamos esta expresión nietzscheana:

“Lo que es esencial en el arte es su perfeccionamiento de la existencia, su provocar la perfección y la plenitud; el arte es esencialmente la afirmación, la bendición, la divinización de la existencia [...] ¡Cómo redime Dostoiewsky!”⁷³.

Demos una consideración final al problema del *sufrimiento* en este plano de convergencias y divergencias. La función que éste desempeña en los discursos de ambos autores es cardinal. Uno y otro consideran al sufrimiento inscrito en la vida, y no sólo lo aceptan, sino lo exaltan para sustanciar el contenido de la existencia. “Todo lo que sufre quiere vivir” ha dicho Nietzsche. “Busco el sufrimiento sin límites”, expresa el más patético personaje dostoiewskiano: Stawroguin. “Esa es tu vocación: buscar la felicidad en el dolor”, señala el eremita Zózimo a Aliocha Karamazov, al inicio mismo de la obra.

Nietzsche sintetiza:

⁷¹ Nietzsche, F. **Humano, demasiado humano** (II, p. 644)

⁷² Dostoiewsky, F.M. **El idiota** (I, p. 143)

⁷³ Nietzsche, F. **La Voluntad de dominio** (820)

“Yo mismo busqué una justificación estética: ¿cómo es posible la fealdad del mundo? Tomé la voluntad de la belleza, de la persistencia en las mismas formas como un medio de conservación y de salud; pero la eterna creación, así como la eterna destrucción, me parecen *fundamentalmente* ligadas al dolor...”⁷⁴

Más allá del propio sufrimiento, y como corolario del mismo, configurado en profundos estados anímicos que emergen de su seno, impregnados, sin embargo, de su sustancia, se encuentran la alegría, el placer -sin conexión alguna con el goce banal-, la íntima transformación o “renacimiento espiritual” y la creación trágica.

En cualquiera de estos estadios, en tanto emanados del propio sufrimiento, la existencia se aprehende en su conjunto y en su profundidad, así como el mundo dentro del cual aquélla se desenvuelve. Es una aprehensión directa, dilatada en su perspectiva, a menudo imposible de articular conceptualmente.

“- es tan rico el placer, que tiene sed de dolor, de infierno, de odio, de oprobio, de lo lisiado, de *mundo*”⁷⁵

¿Qué cometido desempeña, en el seno de la antinomia finitud-infinitud, el amor a, y la reverencia por, la especie humana, tanto en Nietzsche como en Dostoiewsky? Consideramos que el vínculo de uno y otro hacia la trayectoria observada por el hombre, y el angustioso reflexionar de ambos en su futuro, así visualicen configuraciones no necesariamente coincidentes en este desarrollo, es uno de los más profundos que subyace en el fondo de sus obras. La humanidad en cuanto entidad, en su ser, tiene una connotación infinita. Es ésta la dimensión en que la perciben Nietzsche y Dostoiewsky.

“La sensación de una dicha desconocida penetró en mi corazón hasta el punto de hacerme sufrir; era el gran amor a la humanidad”⁷⁶

Uno y otro escritores nos hablan de sepulcros venerados, de resurrecciones, de su identificación íntima con el desarrollo de la aventura humana, con ese errático y tenaz cruzar por senderos y

⁷⁴ Nietzsche, F. *La Voluntad de dominio* (415) (subrayado del suscrito)

⁷⁵ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra* (p. 429)

⁷⁶ Dostoiewsky, F.M. *Un Adolescente* (II, p. 240)

desiertos, construyendo y destruyendo, como la vida misma. Dostoiewsky y Nietzsche no son únicamente eminentes representantes de la especie; ésta, como tal, como totalidad, anida en el fondo de sus creaciones. Sería imposible imaginar siquiera a estos dos pensadores manteniéndose al margen de la gesta del hombre.

Cuando se contempla el flujo y reflujo de la humanidad bajo un prisma que refleja englobados sus luchas, aspiraciones, caídas, recuperaciones, frustraciones y renovados e incesantes denuestos, es posible percibir en el seno de esta tensión un hálito indefinible que la anima; un aliento de infinitud que impulsa al hombre a seguir adelante en medio de sus frecuentes retrocesos. ¿Qué sea este aliento? ¿Cuál, su nóumeno? Nuestros dos autores lo percibieron con nitidez. No estaban, sin embargo; nadie lo está, en condiciones de desentrañarlo.

Consideraciones finales

La vinculación entre la filosofía trágica nietzscheana y el carácter dramático, esencialmente filosófico, de las novelas de Dostoiewsky se ha articulado, en el curso de esta investigación, en torno a tres problemas fundamentales inscritos en el desenvolvimiento de la vida en general y de la existencia humana en particular: uno de ellos, en su núcleo mismo, y los otros dos, de importancia equivalente, íntimamente vinculados con aquél en un proceso de constante retroalimentación.

El problema central, materia de los dos capítulos precedentes, es el de la *antinomia finitud - infinitud*, subyacente en las aprehensiones más hondas de la vida de la especie hombre. Las otras dos, materia de los respectivos capítulos previos, son la cuestión del mal moral, tal como se da en la experiencia, y el correlativo de la libertad humana, que en el pensamiento de nuestros dos escritores termina por configurar las concepciones del superhombre en Nietzsche y del hombre nuevo en Dostoiewsky, como estadios a los que la humanidad habrá de acceder al superar su condición actual. El suelo en que se desarrolla esta problemática es la vida misma, en su carácter desbordante, caótico, contradictorio, enigmático.

Mal, libertad humana y antinomia finitud - infinitud, en que se sustancia la obra del filósofo Nietzsche y del artista - pensador Dostoiewsky, con los caracteres analizados en este trabajo, requieren por sí mismos una breva consideración final enfocada a los ángulos específicos desde los que se les ha abordado.

1) El mal moral

“Existe, pues, en nuestro mundo una zona oscura, que se nos presenta como caótica, y que simboliza el animal ctónico. Para un residente de la humanidad, ese aspecto de caos constituye el fondo arquitectónico del universo”¹.

El problema del mal, en todas sus manifestaciones y, de una manera un poco menos general, el del mal moral, o sea el del que se aprehende en la experiencia de la vida humana, desborda cualquier tentativa de conceptualización y hunde sus raíces en el enigma. Se le ha atribuido, justificadamente, una estructura cósmica y, en la medida en que en el contexto de religiones y mitos se ha postulado, de manera prácticamente invariable, que el caos precede al orden, resultaría ser, aún dentro del marco de unas y otros, “por su propio derecho”, anterior incluso a cualquier representación de la divinidad misma.

El proceso construcción - destrucción, presente en todas las fases de la actividad del universo, de las manifestaciones de la naturaleza y, concretamente, de la historia humana en el curso de su largo, lento y azaroso proceso de desarrollo, muestra cómo la violencia se encuentra inscrita en el seno de este proceso, no en calidad de un conjunto de accidentes de la más variada índole, sino revelando un carácter constitutivo, peculiar al proceso mismo.

En particular, el *mal moral*, complementario y no antitético, en cuanto a las posibilidades de acción humana, del bien; el mal que atañe directamente a las acciones del hombre, se manifiesta consustancial a su espíritu, conformador de su ser; no como una vicisitud inherente y limitada a su obrar. Se enraiza en el origen insondable de la especie humana y pervive a través de las catástrofes que han acompañado a su desenvolvimiento.

Cuál sea el origen del mal, cuál su eventual sentido teleológico -suponiendo que éste existiera- nos conduciría a disquisiciones y al planteamiento de paradojas tan intrincadas como insolubles en las que, sin embargo, no podemos dejar de pensar. Lo esencial del

¹ Ricoeur, P. **Finitud y culpabilidad** (p. 408)

problema, sin embargo, no radica en internarse en estas cuestiones, sino en reconocer su presencia, su vínculo inescindible con el carácter *finito* de la vida individualizada, ante cuya problemática la naturaleza se muestra "indiferente". Ya en el contexto de la especie humana misma y de su conducta -Ética-, habrá que asumir al mal como un sustrato inevitable de esta conducta, no con un carácter inhibitorio ni fatalista, sino con el de inherente a la realidad en que esta ciencia sustenta sus premisas.

"Lo vivo crece devorando vida y vive para generar más vida"². Habrá que reconocer, en este contexto, la importancia cardinal que tienen los instintos en la configuración de la vida humana aprehendida en su conjunto, en su carácter unitario, así como cuán tenue e imperceptible es finalmente el gozne de unión entre alma y cuerpo. ¿Constituirá esta última consideración la clave de ese habitar arraigado del mal, desde su más remoto origen, en el corazón del hombre? ¿Por qué, no obstante, éste, gracias a su libertad, puede controlarlo en algunas de sus manifestaciones y qué lo mueve a ello?

Por otra parte, habrá que reconocer también, así resulte paradójico en una primera instancia, cómo el mal constituye frecuentemente el *correlato* de un *anhelo* permanente de la especie humana por expandirse, por ir más allá de sus límites, insatisfecha siempre en cada uno de los estadios que va alcanzando, independientemente de que éstos impliquen mejoría o retroceso.

"Pero el mal es también camino del hombre, su trágico camino de experiencia, que puede, asimismo, enriquecerle y elevarle [...]. El mal es inmanente en el hombre y lo experimentan hombres libres y no esclavos"³.

Paul Ricoeur ha destacado que "el mal forma parte de la experiencia inter-humana, lo mismo que el lenguaje, los instrumentos, las instituciones. El mal es algo que se transmite; es una tradición, una herencia y no un simple acontecimiento"⁴.

² E. López Castillón. "Los pilares del mal: mundo, demonio y carne". Duque, F. *El mal. Irradiación y fascinación* (p. 34)

³ Berdiaeff, N. *El credo de Dostoiewsky* (p. 99)

⁴ Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad* (p. 407)

Frente al daño que la naturaleza, sin propósito manifiesto alguno, por una parte, y frente al daño mismo infligido al hombre por el hombre, surge la noción de una *solidaridad* profunda que aglutine a la especie humana, no en función de ideales pragmáticos que suelen traducirse en males mayores que los que se pretende combatir, sino con base en un reconocimiento *auténtico* del carácter falible del ser humano y de la asunción comunitaria de esta falibilidad. En este contexto han existido y existen diferentes propuestas. El cristianismo, en el sentido de la prédica original, es una de ellas. Leopardi, por su parte, nos habla de una “confederación de los hombres y lucha contra la enemiga naturaleza” -un enseñorearse de ésta-. “Filosofía civil que no basa el ‘conversar ciudadano’, la praxis política, la justicia y la piedad sobre ‘soberbias fábulas’ y presuntuosas historias, sino sobre esa base que, aun no siendo susceptible de fundamento racionalmente cierto, nace de la necesidad de autoconservación colectiva”⁵.

En el ámbito de la acción del hombre, surge un planteamiento que induce a reflexión: La psicología ha mostrado que en el fondo de cualquier acto significativo de la conducta humana existe un cúmulo de motivaciones inconscientes que ejercen un impacto decisivo sobre las propias acciones. ¿En qué medida esta carga inconsciente afecta la libertad de *decisión racional* -buena o mala- en que se funda la Filosofía Ética? Las propuestas nietzscheanas y dostoiéwskianas examinadas en el curso de esta investigación ¿pueden valorarse *cabalmente* a través de los principios en que se sustenta en la actualidad esta disciplina? ¿Requerirá ésta de una nueva óptica, más dilatada, que las incluya, no necesariamente para adoptarlas, sino para ponderarlas en su integridad?

⁵ Remo Bodci. “El mal y el sufrimiento en Leopardi”. Duque, F. *El mal. Irradiación y fascinación* (p. 123)

2) La libertad humana

“La determinación de la esencia propia, es decir, de lo más originariamente libre en la libertad, es aquel extenderse por encima de sí mismo en tanto empuñarse a sí mismo, que procede de la esencia inicial del ‘Ser’- hombre”⁶.

Dentro del mismo contexto de la *finitud* de la vida individualizada, la disquisición sobre el origen, naturaleza y significatividad de la *libertad humana* corre paralela con la historia del hombre y ha dado origen a propuestas filosóficas y concepciones teológicas de contexturas diferentes, con frecuencia encontradas. No se trata, sin embargo, de un tema más que, entre otros, caiga simplemente dentro del campo de investigación y postulación de estas disciplinas. El problema implicado es toral: atañe a la naturaleza misma, a la más íntima, del hombre en cuanto tal⁷.

En este entramado un tanto indescifrable, inaprehensible, siempre enigmático, la libertad se muestra como constitutiva del ser - hombre. Es, quizá, su rasgo más íntimo, el que definitivamente lo diferencia del resto de las especies. Pero no sólo es constitutiva; el hombre mismo, sin ella, no podría concebirse. “Sin libertad no hay hombre”, ha dicho Berdiaeff al analizar la creación dostoiewskiana⁸.

No se trata tan sólo, habrá que reiterarlo, de uno de los rasgos que pudieran considerarse más significativos del hombre, de un atributo determinado de su naturaleza, sino de una “arista” de su propio ser, de la *unidad* de éste -un “existenciarío”, en términos heideggerianos-. La noción de *libertad* que ha estado latente en el desarrollo de este trabajo, es la libertad del hombre para trazar el propio derrotero de su vida, su proyecto en el seno de todas las limitantes y factores hostiles que lo circundan, más que sobre sus propios actos específicos, buenos o malos, o más allá del bien y del mal.

⁶ Heidegger, M. **Schelling y la libertad humana** (p. 189)

⁷ Obviamente, en estos renglones finales de nuestra investigación, nos limitaremos a tratar de efectuar una síntesis de los enfoques que sobre este problema se manifiestan o se encuentran latentes en los planteamientos y propuestas nietzscheanas y dostoiewskianas consideradas en el capítulo 2 del presente trabajo. No sería válido, dado el carácter estrictamente conclusivo de este capítulo, ni quizá posible para nosotros, pretender llevar a cabo un análisis más amplio del problema.

⁸ Berdiaeff, N. **El credo de Dostoiewsky** (p. 67)

El cuestionamiento sustantivo que ha surgido en torno de este problema, de esta *facultad* humana -adoptamos el vocablo usado por Schelling- es el de la *amplitud* que posea en el ámbito de las decisiones cruciales tomadas por el hombre. ¿Qué tan “libre” en su núcleo, y en su manifestación, es esta facultad?

El primer gran elemento que la restringe, que suele ir “estrechándola”, es el *carácter*, igualmente constitutivo y distintivo de cada individuo, recibido desde el origen y conformado, de manera prácticamente inconsciente, fuera de su control, en los años más tempranos de su vida. A partir de él, no al margen del mismo, surgirán las decisiones libres. Ciertamente es que, en muy escasas ocasiones, quizá sólo en ciertos momentos decisivos de la vida, y desde luego no en la de todos los hombres, pueden llegar a tomarse decisiones opuestas a la condición esencial del carácter del ser humano.

“Ni aún la conversión más radical puede constituir un cambio de carácter, so pena de convertirnos no sólo en ‘nueva criatura’, sino en individuos *distintos*: puede ocurrir que nuestra vida se oriente en dirección a una nueva constelación de estrellas fijas, es decir, tomando como guía y norma un nuevo núcleo de valores que se imponen a los valores mediatos y más corrientes de la vida ordinaria; ahora podré ser generoso como antes era avaro, pero siempre se acusará la ‘misma mano y el mismo pelaje’, como dice Alain”⁹.

“Y mi carácter es la orientación originaria de mi campo total de motivación; y este campo total de motivación es mi abertura hacia la humanidad”¹⁰.

Habrá que considerar con cuidado este primer elemento que hemos calificado como restrictivo. Podríamos asemejar el carácter a una inmensa plataforma sobre la que se encontrara erigido el ser humano particular, de la cual habrían de desprenderse sus decisiones, aún las más encontradas entre sí: todas reconocerían necesariamente este origen. Tomar decisiones allende esta plataforma podrá quizá lograrse sólo en grandes momentos esporádicos que, por fuerza, originarían un desequilibrio, imposible de sostenerse indefinidamente.

⁹ Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad* (ps. 81/82)

¹⁰ *Ibid* (p. 83)

Nietzsche ha señalado que, finalmente, “nadie es responsable de su ser” y, al tenor de ello, afirma que juzgar implica una injusticia, incluso en el propio autojuicio. Efectúa esta profunda reflexión:

“Que el carácter sea inmutable, no es una verdad en sentido estricto [...] significa tan sólo que, durante la breve existencia de un hombre, los nuevos motivos que obran sobre él no suelen actuar con la suficiente profundidad como para destruir los trazos impresos durante miles de años”¹¹.

Nada de lo anterior debe inducir la idea de que se esté llevando a cabo aquí una propuesta determinista. El rango de acciones, de decisiones libres -y, afirmábamos, aún encontradas-, que pueden generarse dentro de una estructura de carácter determinado, es extremadamente amplio. Pero tal vez no ilimitado, salvo quizá en individuos auténtica y elevadamente excepcionales, si bien este rasgo, por sí mismo, mostraría finalmente estar vinculado con su propio carácter. De este modo, en el carácter individual se demarca un vasto territorio para que, a partir de lo que él es, se dé forma, se cree a sí misma, la libertad humana.

El otro gran elemento que incide, de modo muy diverso, a menudo trágico, sobre la libertad humana, más específicamente, sobre las acciones que se derivan de ella, es el *destino* que, con un sentido o connotación un tanto diferente, pero de la misma naturaleza esencial, puede llamarse, también, *azar* o *contingencia*.

Este factor se encuentra ya presente en el punto de partida mismo de la vida, en el instante preciso de su concepción. Ninguna voluntad racional es responsable del surgimiento de la vida individual en cuanto tal. Es, ciertamente, el instante más contingente de todo el ciclo vital del ser - hombre. En estas condiciones, el carácter del individuo, al que acabamos de referirnos, se constituye, por necesidad, a partir de este mismo sustrato de contingencia.

¹¹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano* (p. 73)

Ya en el plano del desenvolvimiento de la vida humana, el destino suele percibirse, con singular notoriedad, justamente cuando asume una conformación trágica, resaltada en el arte occidental desde el surgimiento de la tragedia griega. Cuando asume este carácter agudiza, hasta el paroxismo, los aspectos contradictorios, enigmáticos y terribles que son inherentes a la vida, aprehendida en su profundidad. La existencia, en particular la heroica, sufre el efecto de la aparición súbita del destino, que la oprime, la trunca o la extingue. Frente al destino, la libertad y sus aspiraciones frecuentemente, no necesariamente, sucumben. Es en el curso de la lucha que suele preceder a este aniquilamiento cuando se configuran, no sólo la tragedia misma, sino el propio destino. Éste “no sería tal sin la acción heroica”, ha dicho J. González ¹².

Con fuerza equivalente a la que poseen los factores que brevemente acabamos de examinar, se manifiesta uno más: la *necesidad*. Ésta se incorpora al espíritu del hombre a través del propio carácter -sin que de manera alguna deba confundírsela con él-, presionándolo e interfiriendo en sus decisiones libres. Así, la pugna necesidad - libertad se lleva a cabo en el seno del carácter mismo. Ciertamente, la propia estructura de éste puede incidir en grado variable, en ciertos casos considerablemente, al privilegiar a una o a otra; pero nunca hasta el extremo de llegar a nulificar la libertad. Tengamos en consideración que el azar, una vez que se concretiza, se vuelve necesario. Esta configuración de la necesidad, el *cómo* darle forma, es justamente la libertad.

Si bien la necesidad crea hábitos, éstos no son necesariamente definitivos; justamente es la libertad la que puede revertirlos. Tomamos, prácticamente al azar, una expresión de P. Ricoeur respecto del arrepentimiento:

“La ‘vuelta’ del libre albedrío a la ‘casa paterna’ está siempre a disposición del hombre. Ahí está el ejemplo de los grandes impíos que se ‘volvieron’ al Eterno para dar fe de que siempre *puede* el hombre ‘cambiar de vida’” ¹³.

¹² González, J. *Ética y libertad* (p. 184)

¹³ Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad* (p. 288)

Abordamos, finalmente, una noción que, conteniendo como sustrato esencial a la libertad, se encuentra ya en un estadio más avanzado: la *liberación*. En tanto dentro del ámbito estricto de la libertad se requiere constantemente tomar una decisión, optar por una alternativa, con frecuencia radical, en la liberación el hombre ha roto ya sus cadenas, ha superado incluso su pasado, trascendido sus antiguos valores y se encuentra apto para crear, para formar sus nuevos valores.

Otro sentido de la propia liberación aparece en el Shaivismo de Cachemira, tal como nos lo ilustra E. Cross. La energía absoluta, Shakti, se encuentra contraída y oculta dentro del ser humano individualizado -equivalente a la individuación representada por Apolo-. Al volver a activar esta energía latente “hace posible la evolución interna hacia estados cada vez más perfectos que culminan en la *liberación*, que literalmente es la unión con el Uno primordial”¹⁴.

El ámbito de la libertad humana, su espectro, así como el de las grandes fuerzas en que se asienta o que se le oponen, es magnificante y consustancial al ser - hombre. Dentro de él permanecen, inevitablemente, muchas cuestiones insolutas, como ha ocurrido en torno a cada uno de los tópicos examinados en el curso de la presente investigación. Una, en particular, nos acucia: ¿Será factible incrementar realmente este ámbito a través de un grado más avanzado de liberación individual? Frente a una eventual respuesta positiva, las configuraciones del superhombre nietzscheano y del hombre nuevo dostoienskiano adquirirían una insospechada vigencia.

¹⁴ Cross, E. *La realidad transfigurada* (p. 120) (subrayado personal)

3) La antinomia finitud - infinitud

“El que crea algo vivo ha de sumergirse en profundidades insondables donde habitan las fuerzas de la vida. Y, cuando vuelve a la superficie, se adivina un brillo de locura en sus ojos, pues allá abajo la muerte comparte su morada con la vida”¹⁵.

El hombre se mueve, desde el principio, y a lo largo de su existencia, entre dos polos que lo atraen y, simultáneamente, lo rechazan: su naturaleza individual finita -“sẽr para la muerte”- y el ámbito de vida infinita que lo circunda: el mundo al que adviene. Podrá ser más o menos consciente de ello: la creencia firme en un trasmundo le brindaría una perspectiva de infinitud a su propia individualidad y, por otra parte, la carencia de una sensibilidad aguda lo mantendría virtualmente ajeno a ese ámbito de infinitud en que se desenvuelve. No obstante, independientemente de las circunstancias particulares que prevalezcan en cada caso, lo decisivo es que, en el fondo de la naturaleza humana, esta polaridad finito - infinito es *constitutiva*.

Pero un planteamiento así esquematizado representa apenas el punto de partida de uno de los conflictos, de los debates más profundos que ocurren en el espíritu del ser humano. ¿Cómo aceptar la finitud, la transitoriedad del ente individual, una vez que la infinitud del entorno ha penetrado en él, despertado y nutrido ideas y aspiraciones, rasgos todos peculiares del ser - hombre? Tanto más desarrollado sea su espíritu, más intenso y dramático resultará este debate íntimo.

¿Por qué esta permeabilidad del alma humana ante lo infinito? Recordaremos la sentencia de Spinoza en el sentido de que el alma humana, siendo finita, es “una parte del entendimiento infinito”¹⁶. Surge en el hombre un afán insensato -insensatez trágica- de asir la infinitud, de incorporarla a su existencia. ¿Qué otra cosa entrañan -limitándonos para este efecto al marco de la investigación realizada- la concepción nietzscheana del eterno retorno y la dostoiéwskiana del fin del tiempo?

¹⁵ Otto, W.F. Dioniso (p. 102)

¹⁶ Spinoza, B. Las cartas del mal (p. 141)

Si en una reflexión ulterior meditamos sobre el ser del hombre -sin que esto signifique que en esta parte conclusiva del trabajo vayamos a intentar ahondar en planteamientos ontológicos- bajo la perspectiva enmarcada por la polaridad que hemos expuesto, podríamos concurrir con Paul Ricoeur de que, frente al infinito, somos prácticamente nada, pero que, frente a la propia *nada* representamos un todo; por ende, constituimos un punto intermedio entre nada y todo. Y aunque Ricoeur lo fundamente de otro modo, el “grado de ser”, “la cantidad de ser” del hombre ¹⁷ estará en relación directa con nuestro grado de aprehensión, de “absorción”, de la infinitud que nos envuelve. Esta aseveración, obviamente, habrá de tomarse exclusivamente en función del contexto dentro del cual se expone, ya que el ser mismo, en cuanto tal, constituye invariablemente una totalidad, una unidad de profundidad insondable; dionisiaco, en términos nietzscheanos.

“Mientras la visión y la creación del hombre sobre y a partir de la realidad fenoménica es producto apolíneo, el hombre mismo es un producto dionisiaco” ¹⁸.

Hemos aseverado que el *anhelo de infinitud* característico del ser humano es producto de su contacto con el ámbito que lo circunda y del cual se penetra. ¿Constituirá ésta la única causa esencial? Para responder a este cuestionamiento habremos de partir de la base de que nada que no exista ya informe en la conciencia humana podrá serle comunicado por agentes o nociones externas de cualquier naturaleza. Así, las figuras que se han examinado en el curso del trabajo: placer, aspiración de eternidad, nostalgia, anhelo, creación, se encuentran ya en principio configuradas en el ser humano, desarrollándose y cobrando impulso al contacto con la infinitud conformadora de la vida. No porque constituyan un conjunto de vicisitudes a las que el hombre se enfrente en su cotidianidad, sino porque se encuentran ya vertebradas a su espíritu, siendo parte integrante de él, con tanta mayor cohesión cuanto más profundo sea ese espíritu.

¹⁷ Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad* (p. 150)

¹⁸ Grave Tirado, C. *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche y el pensamiento filosófico moderno* (p. 159)

Las religiones, los mitos, el arte y la historia misma del hombre testimonian una aspiración, un anhelo ininterrumpidos. Hölderlin habrá dicho: “Ser uno con el Todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo viviente...”¹⁹.

Heidegger:

“El eterno anhelo es un tender que no se permite llegar jamás a una hechura fija, porque quiere seguir siendo siempre anhelo [...]; el anhelo es “sin nombre”, porque no conoce ningún nombre, no es capaz de nombrar lo que él apetece; le falta la posibilidad de la palabra”²⁰.

Pero este tender y pugnar del ser humano hacia una infinitud que no podrá incorporar, en última instancia, al núcleo de su propia individualización, acabarán produciéndole necesariamente un desgarramiento íntimo, una “grieta” profunda en su constitución espiritual. La mejor, y a la vez, la más dolorosa característica del hombre, es pretender lograr en la vida la realización cabal de sus aspiraciones superiores. Es la mejor, porque su inquietud mantendrá siempre encendida la llama de su espíritu, y la más dolorosa porque, insatisfecho de sus realizaciones parciales, desesperará, sin por ello cejar, en su intento de alcanzar la totalidad. Si esta característica no fuera consustancial al hombre, la humanidad no hubiera podido desenvolverse, porque habría desesperado al evidenciar el relativamente exiguo rendimiento de la inversión total de su espíritu creador.

Llegamos de esta manera a la mención esquemática del pensamiento y de la sabiduría trágicos y, esencialmente, a la del arte trágico, en el que encuentra expresión plena lo terrible, lo enigmático, el carácter insondable de la existencia. Aristas, todas ellas, de su infinitud, presentida desde la finitud. Sólo el arte trágico, el de nivel genuinamente superior, y el pensamiento filosófico, intuitivo y trágico, podrán apresar, así sea momentáneamente, a la infinitud.

¹⁹ Cita de E. López Castillón: “El pecado original y los paraísos imposibles”. Duque. F. **El mal. Irradiación y fascinación** (p. 23)

²⁰ Heidegger, M. **Schelling y la libertad humana** (p. 153)

“El pensar trágico es la forma -ilusoria y veraz- en que lo irreductible a mero pensamiento se manifiesta en el símbolo visible y finito por el que verosímilmente se nos señala lo invisible e infinito”²¹.

Emerge, una vez más, la limitación de la razón humana frente a los enigmas más profundos de la existencia. No se pretende destacar una noción sobradamente conocida; sino de reflexionar, con mayor frecuencia de lo que suele hacerse en la vida y en la actividad científica cotidianas, sobre la necesidad de mantener una clara conciencia de esta limitante, sin menoscabo alguno de los espléndidos frutos que el desarrollo de la actividad racional ha producido, y habrá de continuar produciendo, en todos los ámbitos de la actividad humana.

Así, en el seno de la polaridad finitud - infinitud se configura un área enigmática, a cuyo contacto han surgido, a través de la historia del desenvolvimiento humano, religiones, mitos, epopeyas míticas, raptos pertenecientes -como aseverábamos- al arte trágico del más alto nivel y algunas de las más avanzadas intuiciones del pensar filosófico. ¿“La zona oscura del ser”, a la que alude Heidegger?

Dostoiewsky:

“Y es mucho mejor que todo esto sea un misterio. Es admirable y terrible para el corazón, y este miedo contribuye a la alegría del alma [...] es mucho más hermoso por ser un misterio...”²².

Nietzsche:

“todas las cuestiones más altas, todos los problemas supremos del valor están más allá de la razón humana. Comprender los límites de la razón - sólo eso es verdaderamente filosofía...”²³

²¹ Grave Tirado, C. *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche y el pensamiento filosófico moderno* (p. 211)

²² Dostoiewsky, F.M. *Un Adolescente* (II, p. 111)

²³ Nietzsche, F. *El Anticristo* (ps. 95/96)

Finitud - Infinitud. Una antinomia y quizá también una síntesis. Un alternar de atracción y rechazo ante el abismo insalvable en el desarrollo del drama vital. Una conjunción enigmática en la hondura del ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín, Mijail M. **Problemas de la poética de Dostoiewsky**. Fondo de Cultura Económica. Primera edición. México. 1986.
- Berdiaeff, Nicolás. **El credo de Dostoiewsky**. Editorial Apolo. Barcelona, 1951.
- Camus, Albert. **El hombre rebelde**. Editorial Losada, S.A. Undécima edición. Buenos Aires. 1989.
- Colomer, Eusebi. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. Tomo III. Biblioteca Herder. Barcelona. 1990.
- Croce, Benedetto. **Breviario de Estética**. Espasa Calpe Argentina, S.A. Primera edición. Buenos Aires. 1938.
- Cross, Elsa. **La realidad transfigurada**. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1985.
- Chéstov, León. **La filosofía de la tragedia. Dostoiewsky-Nietzsche**. Emecé Editores, S.A. Buenos Aires. 1949.
- Deleuze, Gilles. **Nietzsche y la filosofía**. Editorial Anagrama. Barcelona. 1971.
- Dostoiewsky, F.M. **Memorias del subsuelo**. Tomo II. Aguilar, S.A. de Ediciones. México. 1991.
- **Crimen y castigo**. Editorial Progreso. Moscú. 1977.
- **El Príncipe idiota (El Idiota)**. Editorial Sopena Argentina, S.R.L. Buenos Aires, 1944.
- **Los Endemoniados (Demonios)**. Espasa Calpe. Madrid. 1940.
- **"Visita a Tihon"**. Capítulo de **Demonios** inicialmente suprimido. Traducción especial de Raquel López. Edición limitada. México. 1944.
- **Un Adolescente**. Emecé Editores, S.A. Buenos Aires. 1945
- **Los hermanos Karamazov**. Editorial Sopena Argentina, S.R.L. Buenos Aires. 1942.
- Duque, Félix. **El Mal. Irradiación y fascinación**. Universidad de Murcia y Ediciones del Serbal. Barcelona. 1993.
- Encyclopaedia Britannica. "Dostoevsky's Treatment of Evil". Instant Research Service. R-6479.
- "Nietzsche's 'Thus Spoke Zarathustra'". Instant Research Service. R. 8036.

- Fink, Eugen. **La filosofía de Nietzsche**. Alianza Universidad. Novena reimpression. Madrid. 1994.
- Gide, André. **Dostoyevski**. Universidad Autónoma de Tlaxcala. México. 1987.
- Goethe. **Fausto**. Universidad Nacional de México. 1924.
- González, Juliana. **Ética y libertad**. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1989.
- Grave Tirado, Crescenciano. **El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche y el pensamiento filosófico moderno**. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México. 1996.
- Heidegger, Martin. **Conferencias y artículos**. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1994.
 **Desde la experiencia del pensamiento**. Ediciones Península. Primera edición. Barcelona. 1986.
 **El Ser y el Tiempo**. Fondo de Cultura Económica. Cuarta edición en español, revisada, con una nota preliminar. México, 1971.
 **Nietzsche**. Volumes II y IV. David Farrell Krell. Harper. San Francisco. 1991.
 **Schelling y la libertad humana**. Monte Ávila Editores. Venezuela. 1990.
 **Sendas perdidas**. Editorial Losada. Tercera Edición. Buenos Aires. 1979.
- Hubben, W. **Dostoiewsky, Kierkegaard, Nietzsche & Kafka**. Collier Macmillan Publishers. New York. 1952.
- Kaufmann, Walter. **Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Anticrist**. Princeton University Press. 4th. Edition. Princeton. 1994.
- Kierkegaard, Sören. **El concepto de la angustia**. Espasa-Calpe Mexicana, S.A. Décimosexta reimpression. México. 1995.
- Mondolfo, Rodolfo. **Heráclito. Textos y problemas de su interpretación**. Siglo veintiuno editores. Novena edición. México. 1989.
- Nehamas, Alexander. **Nietzsche. Life as Literature**. Harvard University Press. Novena reimpression. Harvard College, Mass. 1994.
- Nietzsche, Friedrich. **El nacimiento de la tragedia**. Alianza Editorial. Cuarta reimpression. México. 1995.
 **Humano, demasiado humano**. Biblioteca Edaf. Madrid. 1995.
 **La Ciencia Jovial**. "La Gaya Scienza". Monte Ávila Editores. 2ª Edición. Venezuela. 1992.
 **La Gaya Ciencia**. Editores mexicanos unidos. 4ª. Edición. México. 1994.

- **Así habló Zaratustra.** Alianza Editorial. Quinta reimpresión. México. 1995.
- **Más allá del bien y del mal.** Alianza Editorial Mexicana. Sexta reimpresión. México. 1994.
- **La genealogía de la moral.** Alianza Editorial. Tercera reimpresión. México. 1992.
- **Crepúsculo de los ídolos.** Alianza Editorial. Décimocuarta reimpresión. Madrid. 1996.
- **El Anticristo.** Alianza Editorial. México. 1989.
- **Ecce homo.** Alianza Editorial. Décimosexta reimpresión. Madrid. 1996.
- **La voluntad de dominio.** Aguilar. Sexta Edición. Buenos Aires. 1967.
- **The Will to Power.** Walter Kaufmann. Vintage Books. New York. 1967.
- Otto, Walter. **Dioniso.** Ediciones Siruela. Madrid. 1997.
- Ricoeur, Paul. **Finitud y culpabilidad.** Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara. Buenos Aires. 1991.
- Sagols, Lizbeth. **La individualización ética en Hegel y Nietzsche.** Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 1985.
- **¿Ética en Nietzsche?** Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 1994.
- Sánchez Meca, Diego. **En torno al superhombre.** Editorial Anthropos. Madrid. 1989.
- Savater, Fernando. **Nietzsche.** Aquesta Terra Comunicación. Universidad Nacional Autónoma de México. 1993.
- Spinoza, Baruch. **Las Cartas del Mal.** Folios Ediciones. México. 1986.
- Vattimo, Gianni. **El sujeto y la máscara.** Ediciones Península. Barcelona. 1989.
- **Introducción a Nietzsche.** Ediciones Península. Barcelona. 1996.