

permanecerá allí, no resurgirá de ella probablemente jamás: no hay nadie ya a *quien* liberar ni en la superficie ni en las profundidades de la tierra. Cuando se piensa en los excesos que acompañaron su advenimiento, no puede uno menos de evocar la exclamación de Rutilio Numanciano, el último poeta pagano: ¡Pluguiera a los dioses que la Judea no hubiese sido conquistada jamás!

Puesto que está admitido que los dioses son verdaderos indistintamente ¿por qué detenerse a medio camino, por qué no predicarlos a todos? Esta sería, por parte de la Iglesia, una suprema realización: perecería inclinándose ante sus víctimas... Algunos signos están anunciando que ella siente esa tentación. Así, al modo de los templos antiguos, tendría el honor de acoger en sí a las divinidades, a los residuos procedentes de todas las paries. Pero, una vez más, es preciso que antes desaparezca el *verdadero* dios, para que todos los demás puedan resurgir.

ASPECTOS TERRORISTAS EN EL PANTEISMO DE NIETZSCHE

Por MANFRED KERKHOFF

I

EL rumor del ateísmo de Nietzsche parece tener motivos: La propagación de “la muerte de Dios” y, en consecuencia, la abolición del más-allá cuentan entre las audacias entonces inauditas de ese espíritu detonador quien dijo de sí mismo: No soy un hombre, soy la dinamita. De hecho, Nietzsche no se cansa de regocijar sobre el final de la “mentira más larga” o sea de la muerte del “viejo Dios”; y sus invectivas furiosas contra el cristianismo se explican precisamente por su indignación y coraje sobre el crimen que habría sido casi eternizado por esa “religión de esclavos”, a saber la traición de la tierra.

En Dios, dice Nietzsche, se ha divinizado la nada; Dios, significa eso, no solamente ha muerto sino que nunca ha vivido, existido; fue simplemente una mentira, la “locura entusiasmada del hombre”; es “inmoral”, por eso, “creer en Dios”, y tanto más cuando se trata del “Dios bueno”; pues ese es el resultado de una “castración” innatural, un contrasentido ya que lo divino no debería limitarse a bondad, no debería limitarse en ningún sentido. Sea como sea: Dios, el no-ser divinizado —¿acaso se puede decir más claramente que la actitud detrás de tales palabras es ateísmo?

¡Pero cuidado con ese término! ¿No debe extrañarnos el que Jenófanes quien, seducido por Parménides, proclamaba como primer

permanecerá allí, no resurgirá de ella probablemente jamás: no hay nadie ya a *quien* liberar ni en la superficie ni en las profundidades de la tierra. Cuando se piensa en los excesos que acompañaron su advenimiento, no puede uno menos de evocar la exclamación de Rutilio Numanciano, el último poeta pagano: ¡Pluguiera a los dioses que la Judea no hubiese sido conquistada jamás!

Puesto que está admitido que los dioses son verdaderos indistintamente ¿por qué detenerse a medio camino, por qué no predicarlos a todos? Esta sería, por parte de la Iglesia, una suprema realización: perecería inclinándose ante sus víctimas... Algunos signos están anunciando que ella siente esa tentación. Así, al modo de los templos antiguos, tendría el honor de acoger en sí a las divinidades, a los residuos procedentes de todas las paries. Pero, una vez más, es preciso que antes desaparezca el *verdadero* dios, para que todos los demás puedan resurgir.

ASPECTOS TERRORISTAS EN EL PANTEISMO DE NIETZSCHE

Por MANFRED KERKHOFF

I

EL rumor del ateísmo de Nietzsche parece tener motivos: La propagación de “la muerte de Dios” y, en consecuencia, la abolición del más-allá cuentan entre las audacias entonces inauditas de ese espíritu detonador quien dijo de sí mismo: No soy un hombre, soy la dinamita. De hecho, Nietzsche no se cansa de regocijarse sobre el final de la “mentira más larga” o sea de la muerte del “viejo Dios”; y sus invectivas furiosas contra el cristianismo se explican precisamente por su indignación y coraje sobre el crimen que habría sido casi eternizado por esa “religión de esclavos”, a saber la traición de la tierra.

En Dios, dice Nietzsche, se ha divinizado la nada; Dios, significa eso, no solamente ha muerto sino que nunca ha vivido, existido; fue simplemente una mentira, la “locura entusiasmada del hombre”; es “inmoral”, por eso, “creer en Dios”, y tanto más cuando se trata del “Dios bueno”; pues ese es el resultado de una “castración” innatural, un contrasentido ya que lo divino no debería limitarse a bondad, no debería limitarse en ningún sentido. Sea como sea: Dios, el no-ser divinizado —¿acaso se puede decir más claramente que la actitud detrás de tales palabras es ateísmo?

¡Pero cuidado con ese término! ¿No debe extrañarnos el que Jenófanes quien, seducido por Parménides, proclamaba como primer

griego que Dios es uno no debe sorprendernos que él fue acusado de ateísmo? El fundador del monoteísmo, el autor de la purificación del concepto de Dios—un ateísta? Y Anaxágoras, al afirmar que el sol no es sino una masa de piedras de fuego—él también—: ¡acusado de ateísmo! No discutiré aquí las posibles definiciones del término “ateísmo”; sólo constato que las actitudes más contrarias se han denominado así. En el caso de Nietzsche es fácil llegar al fundamento del problema, dejando ese hablar superficial sobre “ateísmo o no”; si escuchamos bien, sus palabras nos revelan enseguida que se trata de la muerte de un Dios muy especial; es el *viejo* Dios cuyo *requiem* cantan, es aquel que fue definido como *causa sui*—y quien sabe: tal vez los mismos cristianos tendrán que agradecerle a Nietzsche por haber descubierto ese continuo asesinato por parte del hombre; tal vez nos abra la muerte de esa *causa sui* un camino, unas posibilidades de relación con lo divino que nunca habríamos soñado. En fin, lo que parece ser el triunfo diabólico de un espíritu extraviado, es en realidad una promesa.

Si no fuera así, ¿por qué se quejaría Nietzsche de que “dos mil años” hayan “pasado sin la creación de un único nuevo Dios”? Existir significa para él divinizar y desdivinizar; innumerables modos de poder-ser-dios nos rodean y cuando de hecho surge un dios nuevo entonces significa eso que el mundo ha llegado a un estado maximal, que una época ha cumplido la promesa que fue su inicio; y no obstante, tal dios nuevo, tal convergencia de todas las fuerzas en un punto—dentro del eterno fluir de la potencia universal, de la “Voluntad de dominio”, es sólo un punto, uno entre millares. La decadencia de nuestra época está precisamente en la incapacidad de divinización, en la torpeza del instinto creador, en la ceguera ante el hecho grandioso de que todo está lleno de dioses, en nuestro horizonte cerrado que no permite que lo grande se acontezca, que la llegada como tal lo es todo. Sólo una persona bastante ruda en el trato con obras filosóficas logrará *no* percibir en Nietzsche el fervor divinizante, la búsqueda desesperada de aspectos dignos de endiosamiento en la vida más acá; tal vez se necesita amor para conocer ese hecho, tal vez una sensibilidad congenial; pero aun los que tratan de conocer sin amar, fríamente: tendrán que descubrir que detrás de las negaciones, maldiciones de Nietzsche está la voluntad ardiente de decir “sí” a todo lo que es; su ateísmo, si es que lo metemos en ese -ismo, no es sino una máscara, una de las muchas máscaras con las cuales Nietzsche protege lo que verdaderamente le importa. Él

mismo considera al ateísmo como una “fase del ideal ascético”, algo para superar, por ende, una última autoilusión posibilitada por aquella misma actitud cuya abolición se pretende celebrar al llamarse ateísta: la voluntad de la veracidad que cree tener que abolir a Dios es precisamente aquel tipo de voluntad que se originó en la fe en ese Dios! El ateísmo, para terminar ese tema, es la catástrofe de una orientación de dos mil años hacia la verdad, pertenece a esa corriente, no se ha liberado aún, es una actitud de transición, la última ilusión antes de la desilusión final.

II

Ahora bien, si Nietzsche ya ha dejado atrás tanto el teísmo como el ateísmo: ¿en qué sentido me permito hablar de su *panteísmo*? Es simplemente el lado inverso de la medalla que antes leía “ateísmo”; todo lo que se había atribuido a aquel Dios—causa sui—más allá, todas esas grandezas y riquezas, Nietzsche las va a restituir al más acá, como ya prometió en su juventud a un “dios desconocido, extranjero”. El panteísmo dionisiaco de Nietzsche se parece un poco al panteísmo de Espinoza y Goethe aunque Nietzsche les reprocha la falta de pureza en su panteísmo, es decir el no aceptar, dentro de lo divino, lo llamado negativo, la destrucción dionisiaca, la renuncia al predominio de lo bello y bueno en la aceptación de lo caótico-titánico.

El panteísmo radical de Nietzsche se manifiesta como siempre se ha manifestado la reacción auténtica frente al evento de lo divino: en la forma doble de hablar *acerca* de ello y *con* ello. *Acerca* de ello, o en el contenido; con ello, hacia ello en el estilo, en fin en un hablar bajo el Logos y otro bajo el Mythos. Lo último viene primero: es expresión inmediata de la conmoción que todavía no se capta a sí misma, que sólo se siente sacudida por la llegada de la llegada; la *impresión* del evento, de la epifanía o parousía, provoca como *expresión* típica la invocación; basta escuchar los conjuros enfáticos del famoso aforismo final de la “Voluntad de dominio” para darse cuenta del patos verdaderamente religioso, la emoción profunda en la que le fue dado a Nietzsche de concentrar en una única oración arrastrada por el entusiasmo todo lo que tenía para decirnos, todos los principios de su filosofar unidos en un único movimiento del hablar cualitativo, dialógico cuyo símbolo heraclítico es el fuego: “¿Y sabéis lo que es para mí el mundo? ¿Tendré que

mostrároslo en mi espejo? Este mundo es un prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión fija y bronceada de fuerza, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite; no es cosa que desvanezca ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que está inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es al mismo tiempo uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas que se transforman eternamente, que corren eternamente; un mundo que tiene innumerables años de Retorno, un flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada; un mundo que de lo más tranquilo, frío, rígido pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio, y luego de la abundancia torna de nuevo a la sencillez, del juego de las contradicciones torna al gusto de la armonía y se afirma a sí mismo aun en esta igualdad de sus vías y de sus años, y se bendice a sí mismo como algo que debe tornar eternamente como un devenir que no conoce ni la saciedad ni el disgusto ni el cansancio. Este mundo mío dionisiaco que se crea eternamente a sí mismo, que destruye eternamente a sí mismo; ese misterioso mundo de la doble voluptuosidad, este mi 'más allá del bien y del mal', sin fin a menos que no 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 hombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Y una luz para vosotros, ¡oh desconocidos, oh fuertes, oh impávidos, oh 'hombres de la medianoche'! Este mundo es 'la voluntad de dominio, y nada más!' " (IV-393).

Ese ejemplo del habla cualitativo es ni siquiera el mejor: hay pasajes en "Así habló Zarathustra" que en su grandeza poética, evocan la misma impresión de ser diálogos con lo sagrado, alabanzas dionisiacas de aquel fenómeno descubierto y expresado por la palabra tan abusada de "vida"; de hecho se trata de algo vivido y es la vivencia la que lo hace invocar, con fervor y fe.

Frente a ese fervor del hablar cualitativo, el hablar cuantitativo el hablar *sobre* lo divino está más ordenado, más apolíneo: el fervor se convierte en ardor, y ese ardor llega a formular, a definir lo vivido; la conmoción es captada, comprendida,, comprendida; el resultado son las predicaciones de omnipotencia que no tanto

nombran sino definen, delimitan racionalmente lo divino. Aquí es casi imposible no falsificar lo vivido que sufre en el hablar cuantitativo una pérdida de su riqueza transfinita. Aquí no es el agradecimiento lo que hace hablar —cháris lo llamaron los poetas griegos— sino el hambre de saber, la voluntad de condicionar lo incondicionable. Tendremos que hablar más sobre ese aspecto, digamos ideológico del hablar y pensar cuantitativo que fija y falsifica trágicamente la llegada continua, en la forma que se impone como norma.

Como ejemplo de esas predicaciones de omnipotencia, de divinidad absoluta atribuida a la "Voluntad de dominio" enlazada con el "Retorno eterno" podemos enumerar las siguientes características: "Esencia del mundo"; "el mundo visto desde dentro"; o "el hecho originario de toda historia" "el principio de vida ["la vida solo un caso especial de la voluntad de dominio"; "todas las metas, fines, sentidos sólo metamorfosis de la voluntad de dominio"] "el último fundamento de toda transformación"; "el patos del que resulta el devenir"; "la Justicia". "El anillo de los anillos, el anillo del mundo"; "el centro de la historia", "el sentido de la tierra" "el fin de la tierra" "el sentido de todo ser".

Pero encontramos casi los mismos predicados en el aforismo antes citado. Lo decisivo es lo siguiente:

El mundo, la vida, nosotros: todo es lo mismo: Voluntad de Dominio en Retorno Eterno. Y ese todo es divino, pues es dionisiaco, y lo dionisiaco incluye lo apolíneo; esos son los dos aspectos divinos de la vida y del todo, aspectos opuestos y reconciliados en dialéctica casi hegeliana, aspectos en el fondo meta-lógicos, no palpables en la red estricta del logos; esa identidad vivida de lo luminoso, hermoso y de lo informe, abundante, desbordante, caótico, destructivo, oscuro no es una identidad estática, fija, sino dinámica: devenir eterno, cambio continuo en el poderío de solución y disolución, juego más allá de bueno y malo, el camino del fuego que se convierte en su contrario muere en él, resucita en él. Ante ese espectáculo gigantesco sólo cabe o hundirse en él o distanciarse de él para observarlo; maravillarse, admirarse, alegrarse o no merecer vivir; ahora se entiende por qué Nietzsche maldice al cristismo: ha hecho imposible, por la orientación hacia otro mundo, la valoración dionisiaca de este mundo, ha humillado la vida, ha estorbado el juego, ha impedido el adorar donde era digno adorar. La totalidad de lo que es, sin excepción, todo merece la divinización; aún

en sus aspectos más atroces queda justificado, es justicia porque es cambio de los aspectos opuestos de la vida divina que por convertirse lo uno en lo otro, por sucederse en el dominio, son uno y lo mismo.

III

Aclarado, como espero, el panteísmo de Nietzsche, paso ahora a lo que he llamado sus “aspectos terroristas”; y quiero agregar enseguida que no voy entrar en discusiones sobre la muy debatida influencia que Nietzsche ha ejercido sobre el nacionalsocialismo; aunque mi argumentación podría contribuir a juzgar más unilateralmente sobre esa influencia, insisto en que ésta no pertenece al tema aquí discutido; por un lado no dudo que es importante y hasta necesario discutir aquella influencia, mas, por otro lado, creo que es necesario comenzar su discusión en un plano más amplio y en un nivel más alto de aquel sugerido por tales confrontaciones.

Nietzsche ha experimentado y vivido el encuentro con lo divino. No hay duda de que de hecho creía en Dionysos y Apolón o en lo que ellos simbolizan. Lo peligroso de su fe, lo exagerado y demasiado-esforzado de sus proclamaciones y pronunciamientos me parece radicar en el hecho de que Nietzsche experimentó lo divino en forma de *liberación*. Sobre la vida escribió en su diario que figura para él como el gran libertador; mejor dicho: libertador fue el pensamiento que la vida le proporcionó y que la hizo, en sus ojos, aún más misteriosa, a saber, el pensamiento de que “la vida es un experimento del quien se ocupa del conocer”. Ese pensamiento expresa la experiencia fundamental de su vivir, ese pensamiento significa la liberación. Y esa liberación es la misión de Nietzsche. Su filosofía se entiende como un esfuerzo titánico de liberación. Es decir: es un movimiento contra, que se alimenta de las víctimas de su continuo luchar. El patos libertador arde en todas las obras de Nietzsche. Me preguntarán: ¿Y qué hay de malo en eso? ¿Acaso no cree usted en la libertad? En la libertad sí, pero la liberación es otra cosa. Y agrego que se debe a esa tentativa de liberación, a ese afán de salvar, a esa actitud heroica del “Yo contra toda la historia!”, del “Dios está muerto y ahora yo gobierno la tierra”, digo que a esa actitud misionera se deben todas aquellas desesperaciones en estilo y contenido que duelen tanto al uno notarlas; ese furor destructivo que es sólo la máscara de un amor tiránico de la vida y de la tierra, y de

una compasión militante, esas maldiciones desesperadas que desembocan en un destrozamiento tumultuoso, eco de un alma torturado por la soledad. Cuanto más uno ama a Nietzsche —y nunca habría pensado que se puede amar tanto a un muerto— tanto más duele el tener que presenciar la pasión del “Don Juan del conocimiento” quien queda siempre insatisfecho dejando atrás nada sino ruinas en flamas, tierras devastadas, almas rotas.

La mera liberación, como Hegel la analizó en el capítulo sobre la Revolución Francesa de la *Fenomenología del Espíritu*, desemboca en el terror; el puro libetar no es tan puro como presume su ideología; la intención va hacia una libertad absoluta, hacia una abolición incondicional de lo viejo; y eso significa intentar demasiado y obliga a la destrucción como criterio. H. Arendt, en su libro *On Revolution*, ha examinado, de manera brillante, la diferencia entre la liberación y la constitución de la libertad; del análisis de las aporías de una revolución que meramente se interpreta a sí misma como liberación, abolición, menciono aquí sólo los resultados más simples: desde que existe una voluntad decidida de libertad, se ha entendido la libertad negativamente como “ser libre de...”, sin tomar en cuenta el “ser libre para...”; se ha llamado libertades lo que son solamente liberaciones de ciertos estados de servidumbre; el contenido positivo, el aspecto de obligación que está en la libertad no ha podido ser realizado. Se ha pensado que haberse liberado equivale a ser libre; el poder actuar en libertad es algo nuevo, y tan nuevo que sólo ahora ha sido anticipado en teorías y utopías; porque no hace mucho tiempo el hombre cree de hecho poder comenzar algo nuevo. Por eso se ha llamado revoluciones lo que solamente eran revueltas, golpes de Estado, rebeliones, etc. Esos fenómenos tienen en común la violencia y el mero cambio del poder.

Aplicamos las contradicciones de la liberación al caso de Nietzsche y vemos la misma dialéctica de libertad absoluta y terror: tres actitudes dominan: a) La negación absoluta o el “nihilismo” diagnosticado y confirmado por Nietzsche, en su afán antiplatónico; b) la idea misionera en el sentido de “Yo soy el destino de Europa” y de la “transvaloración de todos los valores”; c) la intolerancia frente a actitudes condenadas, el furor vengador en el nombre de la vida enajenada, la arrogancia del “todos no tuvieron razón” [la historia dividida en “Antes de Nietzsche” y “Después de Nietzsche”]. “Hagamos un experimento con la verdad”, dice Nietzsche, “el mundo perezca tal vez en ese experimento; bien: ¡que perezca!”. “Pre-

viendo —sigue Nietzsche— “que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad con las exigencias más difíciles que se le ha pedido jamás, me parece necesario decir quién soy. . . yo soy un discípulo del filósofo Dionysos —la felicidad de mi existencia, su unicidad tal vez, consiste en su fatalidad—, Dionysos es también un dios de la oscuridad —yo conozco mi destino: con mi nombre se enlazaré, un día, el recuerdo de algo formidable, de una crisis como nunca la ha habido en la tierra, de la más profunda colisión de la conciencia, de una decisión evocada contra todo lo que hasta entonces se ha creído, postulado, santificado. . . Yo contradigo como nunca se ha contradicho y, no obstante, soy lo contrario de un espíritu negante. “Yo soy un alegre mensajero como no había ninguno antes, yo conozco tareas de una altura que hasta ahora ha faltado la noción de ellas; desde mí solamente hay, otra vez, esperanzas. Con todo eso yo soy necesariamente un hombre de fatalidad, pues si la verdad entra en combate con la mentira de milenios, tendremos conmociones, convulsiones de terremotos, desplazamientos de montañas y valles que nunca se han soñado, habrá guerras como nunca las ha habido en la tierra: a partir de mí solamente existirá en la tierra la ‘gran política’ . . .”.

En fin, encuentro aquí mucho fanatismo, un fanatismo tal vez venerable como aquel de los cátaros, de los fanáticos partidarios de la pureza que quieren que todo se extinga bajo el fuego purificador de una destrucción total que es condición necesaria de un comienzo verdaderamente nuevo; es esa nostalgia fanática de los comienzos perdidos o traicionados que los hace gozar del frenesí de las caídas, de la belleza de los ocasos.

IV

Pero ¿qué sucede? ¿Qué digo aquí? ¿Por qué esa aversión, contra la liberación? ¿Acaso creo que hay libertad sin liberación previa? ¿Acaso creo que se puede construir sin destruir antes, sin reducirlo todo al suelo plano? ¿Por qué obstruir esa transición brutal hacia un comienzo nuevo? ¿No estoy cayendo en el error igualmente fanático de los que demoralizan con su actitud moralizadora? ¿Acaso soy uno de esos hombres que en el “Zarathustra” se denominan “los últimos” y los que dicen “Hemos inventado la felicidad”? ¿Acaso es malo el deseo de pureza ante tanta suciedad, ante ese crimen continuo que se llama vida, siendo en realidad la

muerte enmascarada, ante ese ritmo mágico del engañar y ser engañado que se ha convertido en el ideal de existencia? ¿Acaso no se necesitan realmente martillazos para terminar con esa mediocridad avasalladora que entorpece los espíritus creadores? En fin: ¿no estoy acaso traicionando aquel lado necesariamente oscuro e inevitablemente destructivo y trágico de la vida cuya aceptación era la condición primera del panteísmo dionisiaco?

Bien, olvidemos por un momento ese aspecto más bien formal del panteísmo —en— defensa; vayamos al contenido mismo, no a su parte crítica, con su función desenmarcaradora, sino al contenido positivo, a lo meramente constatado o invocado: pregunto: ¿No se esconde ahí también un terrorismo, ya en la misma palabra “panteísmo”, con su pretensión totalitaria de haberlo identificado todo, de haberlo explicado todo, para todos y para siempre? Ese panteísmo que en su afán de defensa politeísta contra el monoteísmo se vuelve ateísmo, todas esas máscaras, toda esa necesidad de disimulación continúa ¿no expresan esos rasgos ideológicos de un mensaje de liberación aquel terror, por lo menos como posibilidad, que se ha llamado el “terror del bien absoluto”? Pues esa salvación prometida que es la causa de aquella neurosis proselitizante, o esa tierra “más allá del bien y del mal”, habitada por “‘Césares’ con el alma de Cristo” ese repetido “que sí” a lo caótico-titánico, esa actitud de bendecirlo todo de “ser uno su propio cielo” —todo eso es, sin duda, el bien o la trinidad platónica de la belleza apolínea, del bien dionisiaco y de la verdad del devenir como identidad dinámica, amor ditirámico.

Pero, de hecho, hay un terror del bien absoluto en cuyo nombre se justifica todo; H. Arendt, al analizar la Revolución Francesa, acentúa ese punto en un capítulo brillante sobre la discrepancia abismal entre el bien planeado y el mal realizado. Ahí vemos a Saint Just, con todo el fervor de sus veinte años de edad, entusiasmado por la esperanza del bien futuro, de la virtud revolucionaria y quien, como siervo de su ideal, y para realizarlo exige la guillotina como medio, no limitándose a las palabras como armas. En vez de la libertad absoluta, el asesino rebelde del rey [y quien es, como Camus demostró, indirectamente el asesino de Dios], apenas liberado de su antiguo amo, cae en las manos de otro, creado por él mismo, en las manos de su ideal que exige sacrificios y víctimas, y desata un terrorismo que traiciona al ideal en el momento de realizarlo, tomando un rumbo opuesto a su intención inicial. Y a eso

se agrega la tortura de la compasión, motivo típicamente revolucionario y que termina en matanzas. He hablado ya del "amor tiránico" que está detrás del odio desenfrenado. Ese amor que hace "cantar" a su "alma", es en Nietzsche el motivo de su mensaje, de su misión. El ama la vida, tanto como fenómeno universal dionisiaco, pero también las vidas concretas históricas de sus prójimos. El ama porque los ve sufrir y superar el sufrir y porque él mismo sufre y lucha contra el sufrir bajo el carácter antagónico del vivir; él conoce la soledad de los otros porque en él ésta ha cobrado una forma monstruosa, de manera que no hay que admirarse del hecho de que esa soledad que lo hace lanzar rocas contra los enemigos imaginarios, cause también odio contra la vida. En Nietzsche combaten continuamente la voluntad de dejarlos a los hombres vivir en sus ilusiones que los hacen felices y la voluntad de desilusionarlos, por querer regalarles la verdad; y cuando se sobrepone esa voluntad de la veracidad intelectual, la compasión, el amor se vuelven bélicos y ese terrorismo es tanto más trágico cuanto más Nietzsche se da cuenta de que la verdad para revelar consiste en el hecho de que no hay ninguna verdad, que la voluntad de verdad es una ficción, un truco de la Voluntad de dominio, pero el truco máximo que le "imprime al devenir el carácter del ser", una jugada lista en el juego experimental del conocimiento; la verdad es un medio de subsistencia, "aquel tipo de error sin el cual un cierto tipo de seres no podría vivir". Conocimiento es posible solamente como error voluntario sobre sí mismo, como voluntad de engaño; todo lo pensado es una ficción. Y la misma crítica que desenmascara el conocimiento —ella también es una ficción ya que no existe un criterio de una verdad absoluta desde el cual uno podría criticar; el devenir queda informulable, todo formular es perspectivismo intrasubjetivo; el mundo es interpretación o "libre de sentido". En fin: el hombre debe buscar un sostén en el fluir eterno; ese sostén, la verdad, es una autoilusión; así que el hombre debe privarse de lo que necesita para poder vivir; él debe ser artista, e.d. fingir verdades (Dios, dice N., es el producto de esa fantasía artística) y debe también destruirlas, si es que quiere ser veraz, y vivir la vida auténtica, su lado caótico incluido. "Tenemos el arte para no perecer en la verdad", tenemos el conocimiento para destruir el carácter "verdadero" de las verdades, y ese cambio de construcción-destrucción regula la relación trágico-heroica de vida y conocimiento; el hombre es un cazador devorado por sus propios perros de caza. Claro está que, un día, tal

tensión entre "sí" y "no" se hace insoportable y entonces surgen las embarazosas maldiciones como resultado de un amor engañado y convertido en furor y locura. El sufrir y la compasión con los que sufren son un medio, una contrajugada del "Don Juan del conocimiento" contra la misma verdad sufrida, la vida en toda su crueldad grandiosa, en su instinto autodestructivo de identidad rota. Ese es el experimento en el cual se juega la existencia del mundo: El amor de verdad es condición del conocimiento; éste niega la vida; el amor de la vida es condición del vivir; éste niega la verdad —un círculo sin esperanza; lo único que queda: Mantenerse heroicamente al ser arrastrado por el torbellino de la lucha amante entre la visión fijante, apolínea por encima de la vida y la penetración extinguyente, dionisiaca dentro de la vida: Conocer, por cualquier precio, a costo de la vida —vivir, a todo costo, y pagar el precio, la renuncia al conocer. Nietzsche concluye: "Preferimos todos la caída del hombre al retroceso del conocimiento . . . somos amantes infelices tal vez: El conocimiento se ha convertido, en nosotros, en una pasión que no se detiene asustada ante ningún sacrificio y que no teme nada, en el fondo, sino su extinción: ¡Conozca o perezca!"

Lo único que merece llamarse la "doctrina" de Nietzsche es su vida misma, como modelo cuya imitación quiere imponer a la humanidad con el anuncio del "quinto evangelio" y como condición de la salvación. El esfuerzo "prometeico" del Eros del conocimiento es la trascendencia que se nos recomienda, una trascendencia titánica, sin libertad, surgida como un patos, que es la Voluntad de dominio, pero con liberación continua después de encadenamientos continuos en el fluir de la vida dionisiaca, una superación continua de las superaciones, el círculo absoluto sin sentido fuera de sí: ese es el quinto evangelio. Regreso al tema: Sostengo que, en forma y contenido, el panteísmo ateo de Nietzsche desemboca en el terror; formalmente como pura liberación, como fanatismo de pureza; en el contenido como pretensión totalitaria que reclama obediencia absoluta. En otras palabras: La Voluntad de dominio, lejos de ser una mera constatación, objeto de una lectura peligrosa, tiene todas las características de una ideología militante de liberación, todos los rasgos terroristas de una revolución, todos los síntomas de la conciencia misionera, de la intolerancia autócrata; y no importa ahora que los motivos sean nobles: El terror del bien absolutizado, la tiranía del amor, la arrogancia de la compasión asemejan el panteísmo formalmente a un monoteísmo que no tolera otra reli-

gión o Weltanschauung a su lado; "Dionysos contra el crucificado", es el lema. Nietzsche contra la historia; el conmovido, traicionando su conmoción, comienza a conmover él mismo; el discípulo de Dionysos se identifica con el maestro; el Dionysos encarnado toma activamente el papel de lo divino, se hace destino del mundo; no se limita a constatar seismográficamente los temblores de la época; conmovido por su ser-conmovido quiere conmovernos por la tragedia y la sátira de su existencia ejemplar, de su martirio inocente. Y nos conmueve. Ese héroe de la veracidad, ese enemigo decidido de toda falsificación, comete la falsificación que él mismo había reprochado al pasado: Convierte en concepto finito lo transfinito, concentra en una única fórmula "el mundo de todos los mundos", "el todo en todo" que no debería representarse sino en todo el tiempo, e.d. nunca. El cree haber descubierto el fundamento y sobre esa fe funda su imperio dionisiaco como si, otra vez, hubiera un comienzo sagrado; pero él cae en las aporías de toda revolución violenta: la temporalidad, la subjetividad, la lejanía del comienzo. Visto desde esa perspectiva, su panteísmo es tan totalitario y terrorista como aquel monoteísmo que pretendía abolir. Como Heidegger afirma: Nietzsche es todavía metafísico, en su intención ya más allá de la metafísica, se encadena por su habla otra vez en lo pretendidamente superado.

El dualismo de la vida vivida, experimentada como divina y de la vida como modelo para el mensaje, el dualismo entre el hablar cualitativo y cuantitativo, el hablar venerador y conquistador parece ser la raíz del dilema. La vida como la experimentó era una promesa; la vida como la predicó era guiada por aquel espíritu de venganza que, como Heidegger ha demostrado tan detenidamente, es aquello que Nietzsche ya había, para momentos, superado al concebir la idea del Retorno eterno.

V

Examinemos, en un último párrafo, esa discrepancia entre promesa y compromiso, entre vida y dogma, entre la autenticidad del evento y la "positividad" (en términos hegelianos) del mensaje. Nietzsche incurrió, según mi opinión, en un dilema que no tiene solución ninguna y se ha repetido miles de veces en la historia: Al comprometerse para convertir en ideología lo que era una idea,

él cayó en el mecanismo irresistible de la dialéctica de la ideologización o mediación de lo inmediato e inmediable; la manía moderna de desenajenar al hombre, ese regresar desesperado a los comienzos auténticos, es decir, la destemporalización del hombre, el querer borrar el tiempo intermedio que es causa del extrañamiento, digo que esa manía que en el fondo es nostalgia irremediable, deseo desesperado de renovación, rejuvenecimiento, necesariamente obliga a una falsificación y traición del ideal apuntado en cuanto que trata de realizar algo que nunca fue "realidad", en el sentido moderno de la palabra. Digo que el comienzo antes de la enajenación y del extrañamiento es tanto un sueño como el futuro que se entiende como retorno al comienzo, paraíso renovado, etc. Tal comienzo no ha existido nunca, si existir equivale a lo que nosotros hoy llamamos realidad. Es un mito. Y, partiendo de Nietzsche, diría que precisamente la tentativa de desajenación perpetúa la enajenación, mejor dicho la es; pues Nietzsche por lo menos reconoció en teoría que esa actitud de borrar el pasado, ese odio contra él "era" es dictado por el espíritu de venganza que no es capaz de aceptar el pasado, el tiempo en general, por ver en él la causa de sus males presentes; pero, sigue Nietzsche, aquí se trata meramente de una proyección de la voluntad de causalidad al tiempo; como le va mal, el hombre cree que debe haber una causa; investiga y la "encuentra" en el pasado y quiere vengarse de él. La actitud madura consiste, no en un regreso hacia antes del pasado condenado, al comienzo soñado y proyectado hacia el futuro, sino en la aceptación de lo que sucede a uno sin echarle la culpa al pasado: el poder aceptarlo, el no arrepentirse —ese es el sentido del imperativo del Retorno Eterno, ese será "el superhombre" tantas veces mal interpretado: "Mi fórmula para grandeza es 'Amor fati'; no querer tener nada diverso de lo que se tiene, nada antes, nada después por toda la eternidad. No sólo se debe soportar lo necesario y no esconderlo... sino amarlo". (IV, 678).

Pero como ya dije, Nietzsche no escapó al espíritu de venganza que despiadadamente había desenmascarado. De hecho no aceptó el pasado, lo condenó, lo atacó furiosamente. El retorno eterno no era solamente una experiencia vivida, una idea, sino se convirtió en ideología, en programa; y ese hecho mismo parece indicar que a veces su idea fundamental se le volvió dudosa, él tenía que asegurarse de ella, fundamentarla, como en la Edad Media se anuncia la duda acerca de la existencia de Dios, precisamente en las pue-

bas eruditas que se elaboran en favor de esa existencia. El fenómeno de ideologización, racionalización ya es testimonio de la pérdida del evento venerado, de la lejanía de la llegada. Y sólo por lejanía de ésta puede formarse la intención de decir lo indecible, de definir lo transfinito, de medir la medida misma. Lo inmediato, mediado por medio del habla cuantitativo se entrega al logos, pierde su cualidad peculiar. Lo inmediato mediado no significa desaparición de lo inmediato; al contrario, está en todas partes, pero como el uno está en los otros números, inauténticamente, enajenado si se quiere. Si lo inmediato, en el caso de Nietzsche, se llama "panteísmo", entonces su mediación por el habla cuantitativo es, en un sentido estricto, "ateísmo", lejanía omnipresente del principio. Entonces, en un sentido más profundo que al iniciarse esta conferencia, Nietzsche sí es ateo. Theos es algo fuera del Logos, metalógico; al hablar de ello de manera inadecuada uno lo falsifica inevitablemente. Lo místico existe, dice Wittgenstein, pero sobre ello hay que guardar silencio. Hablar en la forma acostumbrada, sólo concierne a lo que "es el caso", los hechos brutos; el resto es misterio. La otra alternativa es la de Heidegger: Protegerlo por un hablar nuevo, diferente del cuantitativo, y casi no mencionarlo, no denominarlo (a veces uno siente, al leer ciertas palabras, una vibración de la voz que parece revelar más de lo que el habla mismo dice); en todo caso tal modo de hablar aparenta estar en una cercanía palpitable del misterio no pronunciado; y evita, al mismo tiempo, el caer en las aporías de la mediación con todas sus consecuencias mencionadas. Es la tragedia del habla—tanto más que se trata en el caso de Nietzsche del "genio más grande del idioma alemán desde Lutero y Goethe"—haber nacido ante la impresión del evento que debe expresar, el querer agradecer, el no poder evitar decirlo y el no poder decirlo adecuadamente y el decirlo, no obstante, en el afán de juzgar, enjuiciar todo lo que contradice a la experiencia de lo divino. A veces sólo se quiere decir que, en el fondo, uno no quiso decir nada. Pero el silencio roto ya es traición del fuego que no es de aquí; mas el agua que extingue el fuego es de aquí. "Fidelidad a la tierra" significa romper el silencio,

NIETZSCHE, EL ATEISMO Y EL TERROR

Por ANGEL JORGE CASARES

ATEÍSMO es, desde luego, una palabra infortunada. Como ocurre con muchas otras, su mayor desgracia es su origen en la elaboración latinocristiana de la raíz griega. Todavía hoy ocurre que los teólogos siguen llenando páginas y reuniendo convenciones, lo que se toma, naturalmente, como señal de progreso. Claro está que nadie sabe bien en qué se progresa, en el fondo quizá porque nadie sabe bien de qué se trata. El equívoco no está, sin embargo, en los teólogos, sino en la cosa misma.

Que se haga, hoy día, una *teología*—*summa* o *minima*—en torno a Dios, sin Dios o a pesar de Dios, sólo significa que se ha potenciado hasta lo incalculable la confusión con que la *θεολογία* aristotélica se transvasa a la escolástica. *Dios* está más cerca de *Ζεύς* que de *θεός*. Europa, Dánae, Leda y muchas otras a un lado, claro está, esta vecindad es, no sólo filológica, sino ante todo pragmática: ambos conceptos, *Ζεύς* y Dios, constituyen el marco de una misma básica actitud humana: la actitud *religiosa*. Es por eso posible, y tiene sentido, ofrendar y sacrificar a *Ζεύς* y a Dios para hacerlos propicios, y aunque ofrenda y sacrificio difieran en ritual y contenido en uno y otro caso; en cambio, el *θεός* aristotélico no es nada que quepa propiciar, porque no tiene sentido hacer propicia una necesidad de coherencia racional lógica.

Sólo cuando se pretende demostrar y justificar la existencia y las obras de Dios con coherencia racional lógica, sobreviene el paroxismo de la confusión, llamado, en eufemismo, *theologia*. Tan interesante como buscar en la *θεολογία* lo que sobrevive, por ejemplo,