

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

**A**TEÍSMO 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,

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 palpable 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

**A**TEÍSMO 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 *Ζεὺς* 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, *Ζεὺς* 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 *Ζεὺς* 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,

del viejo θεῖον anaximándrico, podría ser encontrar en la *theologia* lo que de él se ha perdido. Las cosas comienzan a aclararse cuando se advierte que lo primero, la θεολογία, puede ser todavía una δαιμονολογία, mientras que lo segundo es exactamente lo contrario: a una demonología sólo puede oponerse una *deologia*.

Tal vez el cuidado que el Dr. Kerkhoff reclama en el uso de la palabra "ateísmo" tenga que ver con la necesidad de esta distinción. En todo caso, si quienes acusaron de "ateísmo" a Jenófanes y a Anaxágoras habían ya forjado el "ismo" como tal, respecto de ambos, la acusación procedía, porque los dos atacaban —como más tarde Sócrates— las convicciones "religiosas" vigentes. Pero si es así, *ateísmo* debe ser entendido —como luego a propósito de Sócrates— con el significado más generoso de "impiedad" (ἀσεβεία): algo sobre lo cual suele recaer las más de las veces una sanción *política*. Y entonces es fuerza concluir que el Dr. Kerkhoff no ha puesto él mismo el cuidado que reclama en el uso de tales palabras, al menos cuando pregunta: "¿No debe extrañarnos que Jenófanes —quien seducido por Parménides, proclamaba como primer griego que Dios es uno— no debe sorprendernos el que fue acusado de ateísmo?" La pregunta, en efecto, se contesta sola.

El cientificismo materialista del siglo XIX, por otra parte, sobrepresta a esta palabra un matiz peculiar. La etiqueta designa algo que, otra vez, para el estilo de vida imperante en la época es tan atroz como poco elegante, o que es tanto aquello como esto, por ser esto. *Ateísmo*, como *socialismo*, son en ese momento dos ferocidades, y por lo tanto actitudes "impropias", valoración que parece intuir la especial afinidad y conexión siempre existentes entre lo religioso y lo político.

En todo caso, me parece aventurado calificar como "rumor" —es decir, considerarlo *presunto*— el ateísmo de Nietzsche: creo que nada es más real que este ateísmo, precisamente porque se trata de la muerte de "un Dios muy especial. . . aquel que fue definido como *causa sui*", el Dios del cristianismo y de la "teología".

Parece pues necesario ubicar, perfilar con la mayor precisión posibles, en primer lugar el campo y los criterios desde los cuales opera en Nietzsche este rechazo, y luego, en qué sentido y con qué alcances la propia concepción de Nietzsche es atea.

A lo primero: ha de decirse, creo, que Nietzsche es filósofo, no profeta. Su crítica —en sentido kantiano, sí— de la religión, no pretende sin embargo "abonar un terreno" para poder levantar

sobre él, edificio alguno. Sencilla —y terriblemente— Dios ha muerto. Con esta tesis, Nietzsche no pretende, ni refundamentar el monoteísmo, ni repoblar el Olimpo. Este rechazo, esta asepsia, no son sólo anticristianos: van mucho más allá.

La muerte de Dios, por lo pronto, alcanza la plenitud de su sentido a la luz de su contraposición con la liberación del hombre, su asesino: Tal como lo dice el más feo de los hombres:

Sin embargo, "fue preciso" que muriese: veía con ojos "que lo ven todo"; veía las profundidades y los abismos del hombre, todas sus vergüenzas y sus deformidades ocultas.

Su piedad no conoció el pudor: registraba los repliegues más inmundos de mi ser. Fue preciso que muriera ese curioso entre todos los curiosos, ese indiscreto, ese misericordioso.

Me veía, sin cesar, "a mí"; fue preciso que yo me vengara de semejante testigo si no quería morir yo mismo.

El Dios que lo veía todo, "aun siendo hombre", ¿ese Dios debía morir! El hombre no tolera que semejante testigo viva".<sup>1</sup>

Pero esta muerte es el *requiem* de una actitud, mucho más general y más constante: la religión sin más.

"¿Cómo es posible —escribe Nietzsche— que alguien pueda considerar como una revelación su propia opinión sobre las cosas? Este es el problema de la formación de las religiones: un hombre había siempre en el que este fenómeno era posible. La primera condición es que él creyera ya de antemano en las revelaciones. De pronto, una nueva idea acudió a su mente, su idea; y lo que hay de embriagador en una gran hipótesis personal que abraza la existencia y el mundo entero penetra con tanto ardor en su conciencia, que no se atreve a creerse el creador de tal beatitud, y atribuye la causa, y también la ocasión de esta nueva idea, a su Dios: la toma como revelación de ese Dios".<sup>2</sup>

Si, pues, la destrucción de la religión significa hoy algo más que la "impiedad", aunque esa destrucción sea propuesta desde una perspectiva filosófica, la doctrina que la formula entraña explícitamente un ateísmo. Ni Dios, ni dioses. Ni cielo ni Olimpo: uno y otros son sólo hipótesis, tan gratuitas como costosas. El hombre no

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, "El más feo de los hombres". Se cita en todos los casos por la traducción castellana de E. OVEJERO y MAURY, Aguilar, Bs. As., 1951.

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, Libro I, 62.

las necesita; y si recurre a ellas debe pagar el precio, demasiado alto, de su enajenación más radical.

Por que:

“aquel mundo” está bien oculto para el hombre, porque es un mundo deshumanizado e inhumano, una nada celestial; y las entrañas del ser no le dicen nada al hombre que no sea humano.<sup>3</sup>

El asesinato de Dios es, en Nietzsche, la sentencia de la religión. No sólo, pues, ateísmo, sino el más radical, terminante y expreso de los ateísmos: el de la irreligiosidad radical, de la liquidación definitiva de cuanto impide o entorpece la plena autorrealización independiente del hombre.

En efecto, nosotros, filósofos y “espíritus libres”, al saber que el “antiguo Dios ha muerto”, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón desborda de agradecimiento, de asombro, de aprensión y de esperanza; por último, el horizonte nos parece libre de nuevo, aun admitiendo que no esté claro, y, en fin, nuestros barcos pueden darse a la vela, bogar ante el peligro; todos los acasos del que busca el conocimiento son lícitos de nuevo; el mar, “nuestra” pleamar, se abre de nuevo ante nosotros, y quizá no ha habido nunca una mar tan “plena”.<sup>4</sup>

Dudo, pues, que pueda sostenerse, como el Dr. Kerkhoff lo hace, que “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”.

A lo segundo: ¿qué es lo que “verdaderamente le importa” a Nietzsche? Esto es: dado tal ateísmo radical, ¿es atea la doctrina nietzscheana misma? Y, reconducidas ambas preguntas al campo de las tesis propuestas por el Dr. Kerkhoff: ¿acaso puede hablarse de un “panteísmo” nietzscheano?

Decíamos: ni Dios, ni dioses. Por momentos parece como si estuviéramos jugando con las palabras. Parece, en efecto, que se nos exige admitir que puede haber un panteísmo sin Dios. Por este camino, llegaríamos a tener que llamar panteísmo a toda concepción filosófica que propusiera una unidad fundamental de cuanto

<sup>3</sup> F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, “Los alucinados de la historia”.

<sup>4</sup> F. NIETZSCHE, *El gay saber*, libro V.

hay. Se nos exigiría, entonces, algo tan forzado como considerar panteísmo el *Ἐν παντα* heraclíteo. Si, por el contrario, se reserva este nombre para un tipo especial de unidad, es decir, para la unidad de Dios—sustancial o como se quiera—, Heráclito se salva, pero Spinoza no, ni, quizá, Hegel. Despacha el problema, pero no lo soluciona, decir que para Spinoza “Dios es la naturaleza”, porque en todo caso sigue siendo cierto que para Spinoza la naturaleza es Dios; aquí se trata siempre del mismo viejo Dios de la fe. Spinoza hace, sin duda, mucho más radical la *causa sui* de la teología; pero lo que suprime con ello es sólo el abismo abierto entre el *ens increatum* y el *ens creatum*, entre la *natura naturans* y la *natura naturata*. Spinoza, aunque lejos de ambos, está más cerca de Erígena que de Tomás.

Y Nietzsche lejos de los tres. Ni la voluntad de dominio ni el retorno eterno de lo igual, aun considerados como expresiones doctrinarias de la convicción de una unidad fundamental, provienen de una adhesión a un principio superior y extrínseco al hombre, ni son causa, *sui* ni de nada. A Nietzsche, como a Hegel, le es más cara la consecuencia que la causalidad. Por lo cual parece por lo menos arriesgado caracterizar el “panteísmo” de Nietzsche como “el lado inverso de la medalla que antes leía ‘ateísmo’” e interpretar esto como la restitución al más acá de todo lo que se había atribuido a aquel Dios—*causa sui*— más allá, según lo hace el Dr. Kerkhoff. Porque la conclusión que él propone se queda demasiado corta. Si “Nietzsche ya ha dejado atrás tanto al teísmo como al ateísmo”, su filosofía, por eso mismo, resulta radicalmente atea, y por ende, también ha dejado atrás el “panteísmo”. En consecuencia, la pregunta: ¿en qué sentido es permitido hablar del *panteísmo* de Nietzsche? sólo parece tener una respuesta: en ninguno.

Ni las predicaciones de omnipotencia, ni los epítetos nietzscheanos con que el Dr. Kerkhoff ilustra la por él reclamada “divinidad absoluta” de la voluntad de dominio enlazada con el eterno retorno, autorizan a considerar “panteísta” el pensamiento de Nietzsche. Ni aquellas predicaciones ni estos epítetos provienen, como deberían provenir para ser así llamados, del campo de una experiencia religiosa.

*Terrorismo* también es palabra infortunada, pero por otras razones y en otro sentido. Significa, por lo pronto, desarrollo de una conducta cuya finalidad es *provocar* terror. Significa también desarrollo de una conducta que hace del *terror* profesión o instru-

mento con fines de dominio. Y puede significar, además, el conjunto de características de una doctrina que, sin proponerse expresamente provocar ni instrumentar el terror, resulta terrorífica en la medida en que lo implica.

Este tercer significado parece ser, aproximadamente, el que recoge el Dr. Kerkhoff en su interpretación de Nietzsche, cuando dice: "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". El subrayado, que es nuestro, se precisa en lo que sigue a este texto: "La voluntad de dominio, lejos de ser una mera constatación, objeto de una locura 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 religión o *Weltanschauung* a su lado; "Dyonisos contra el crucificado" es el lema".

Forzando la propia personal connotación desde la que el concepto tiene para mí uso y sentido, puedo coincidir con el Dr. Kerkhoff, al menos a título de definición o hipótesis de diálogo, en que las características que él señala permitirían llamar "terrorista" a la doctrina que las exhibiera, siquiera fuera como implicación. Pero entonces no puedo coincidir con él en que tal sea, precisamente, el caso de Nietzsche.

En efecto: "fanatismo de pureza" y "pretensión totalitaria que reclama obediencia absoluta", son, justo, las características más notables de las religiones monoteístas, y en forma aguda, en el judeocristianismo. No quiero—ni puedo por no ser procedente refutar una conferencia con otra conferencia—exponer aquí *in extenso* los argumentos que abonan mi convicción personal en este sentido.<sup>5</sup> Prefiero remitirme al mismo Nietzsche:

NUEVO TEMOR, NUEVA CERTIDUMBRE. El cristianismo había suspendido sobre la vida una amenaza ilimitada y completamente nueva y había creado, asimismo, certidumbres, goces, recreos comple-

<sup>5</sup> Véase, como documento insuperable: *Divini Illius Magistri*; téngase en cuenta, como ejemplo decisivo, la "piedad" misionera.

tamente nuevos y nuevas evaluaciones de las cosas. Nuestro siglo niega la existencia de esta amenaza, y lo hace con recta conciencia; y, sin embargo, arrastra aún tras de sí los viejos hábitos de la certidumbre cristiana, del goce, de la recreación, de la evaluación cristiana. ¡Y hasta en sus artes y en sus filosofías más nobles! ¡Cuán usado, cojo y zurdo debe parecer todo esto, cuán arbitrariamente fanático, y, ante todo, cuán incierto debe parecer hoy que el terrible contraste de todo esto se ha perdido: el omnipresente temor del cristianismo por su salvación "eterna"!<sup>6</sup>

Si, como parece, son la piedad, la entrega "en cuerpo y alma" a una creencia hipercrítica—fanática, la llama Nietzsche sin eufemismos—, el arrepentimiento, el remordimiento, la contrición constante, los verdaderos elementos del terror y del dominio por el terror, ¿hasta qué punto puede llamarse "terrorista", no ya a una mera doctrina que, como la de Nietzsche, los combate,<sup>7</sup> sino aún hasta a la acción violenta que pretendiera suprimirlos?

Ciertamente, esta supresión es, ante todo, *liberación*; pero dejando a un lado la cuestión de que lo sea sólo *de* y no también *para*, o de que lo sea en estos dos sentidos, es, en todo caso, mucho más que una liberación meramente formal, como realización absoluta.<sup>8</sup>

Podemos, pues, concluir en resumen:

*Primero*: resulta excesivo—al menos para mi personal manera de entender esto—llamar "terrorista" o "terrorismo" a una doctrina. El terrorismo no está en el pensamiento, ni siquiera cuando contiene una prédica, sino en la acción, en la ejecución, en el acto; bastaría tal vez decir: en la *praxis*.

*Segundo*: no hay tal prédica en el pensamiento de Nietzsche. O, lo que es igual, resulta también excesivo asignarle una "conciencia misionera". Ni tal pensamiento expresa un deseo, ni instrumenta un dominio, ni propone un programa de acción o de vida. Sólo constata un hecho ya consumado—la muerte de Dios—pero todavía inadvertido, especialmente en sus plenas consecuencias para la vida.

<sup>6</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, 57.

<sup>7</sup> Las citas son a este respecto tan extensas como conocidas. Baste remitir, *passim*, al libro primero de *Aurora*, al *Gay saber*, y, desde luego, a *Así habló Zaratustra*.

<sup>8</sup> La remisión debe hacerse en este punto a *La voluntad de dominio*, especialmente.

*Tercero:* si se quiere, este pensamiento propone una *liberación de*, pero entonces no menos lo propone *para*: la muerte de Dios no significa una solución radical ni absoluta, sino una franquía; con ella no cae todo en el vacío de un completo sinsentido, sino en la vía de la consecución, para todo, de un sentido verdadero y pleno. Lo que se cambia no es, pues, un orden establecido por un caos, pero mucho menos un orden por otro; lo que se cambia es un orden que vacía de sentido a la vida por la vida misma con todo su sentido, que el mismo Nietzsche llama, tal vez críticamente, “el sentido de la tierra”. En todo caso, la liberación no es meramente formal.

*Cuarto:* supuesto que la *praxis* haya asumido o asuma alguna vez los elementos “terroristas” contenidos en la doctrina, no por su violencia sería terrorista, ni por su inevitable condición revolucionaria: también hay violencias y revoluciones sin terror, así como hay violencias que no son revoluciones. En todo caso, si Nietzsche puede ser considerado terrorista, también —y quizá más todavía— podría Kant ser considerado así, desde que representa en definitiva la raíz doctrinaria de la liquidación de Dios, *Crítica de la razón práctica* o no. Pero, aparte de que entonces se pierde de vista cómo habría que considerar en este punto a Feuerbach, queda en pie el hecho de que el marxismo —el marxismo, no Marx— ha estado mucho más cerca que todos ellos de concretar *de facto* aquella liquidación.

Tal vez las discrepancias aquí apuntadas sean más de palabras que de interpretación. En todo caso, ni la finura en el trato con obras filosóficas, ni el amor, ni la sensibilidad congenial son suficientes para justificar que la interpretación se vuelva imprecisa en las palabras, ni que ella descansa más en lo que sugiere que en lo que dice. Y —me parece— se dice menos que lo que se sugiere cuando se interpreta “la voluntad ardiente de decir ‘sí’ a todo lo que es”, oculta detrás de las negaciones y maldiciones de Nietzsche, en el marco de un *panteísmo* dionisiaco que, por añadidura, contiene implicaciones *terroristas*. Y esto aunque las sugerencias —como es el caso— sean tan profundas como finas.

## EXISTIR O FILOSOFAR: LA PARADOJA DE NIETZSCHE

Por LUDWIG SCHAJOWICZ

“Casi todos los filósofos han acabado *bien*: este es el argumento supremo contra la filosofía. El mismo fin de Sócrates no tiene nada de trágico: es un malentendido, el fin de un pedagogo —y si Nietzsche sucumbió fue en tanto que poeta y visionario: él ha expiado sus éxtasis y no sus razonamientos”.

E. M. CIORAN

LA única crítica posible de una filosofía es, según Nietzsche, aquella que nos muestra “si se puede vivir con arreglo a ella”. En este postulado de la Tercera de sus *Consideraciones intempestivas* (“Schopenhauer como educador”) ya aparece el dualismo central en el pensamiento nietzscheano, que más tarde se articulará claramente como incompatibilidad entre la existencia y la filosofía. Con estos dos términos quisiera designar una alternativa que se le plantea a Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*. Existir es, en su perspectiva, un vivir *intensificado*, un vivir “en máxima potencia” y no un mero vegetar. Esa vida a la que Nietzsche ha denominado “dionisiaca”, o “amor fati”, o “voluntad de poder” se revela en la embriaguez de una fuerza que se desborda, que trata de volcarse hacia afuera. Según Nietzsche esta plenitud es concebida como “un estado supremo de afirmación de la existencia del cual no se puede detraer ni siquiera el supremo dolor; el estado trágico-dionisiaco”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *La voluntad de poder*, §853, III.