

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”.¹

¹ *La voluntad de poder*, §853, III.

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 extraer ni siquiera el supremo dolor; el estado trágico-dionisiaco”.¹

¹ *La voluntad de poder*, §853, III.

Existir es, pues, como ya en la etimología de la expresión se refleja (ek-sistir, éxtasis), un salir de sí mismo y, por lo tanto, un *divinizar*. A tal tendencia se opone la filosofía del espíritu libre como crítica permanente de todo lo dado, o lo que es lo mismo: como actitud *desdivinizante*. Se “existe” para dar un sentido a la vida y se “filosofa” para destruir las ilusiones que esta *Sinngebung* (significación) del existir entraña.

Divinizar supone la “preocurrencia” de hechos (divinos) de los que la mente conserva ciertas imágenes míticas, por fugaces e imprecisas que ellas sean. Pues no se “hace” un dios sin que éste se haya previamente desocultado; este desocultarse —la *aletheia* griega— es, al mismo tiempo, un ocultarse de la deidad tras su sombra. Para existir hay que ver algo “nuevo” aún a sabiendas de que esta visión implica un “olvidar” lo que lo descubierto, a su vez, encubre; pues todo lo que se “muestra” no deja de ser parcial, rehuyendo ser tomado como *última* verdad. Y aquí empieza la filosofía crítica su trabajo de aniquilación, pues su principal —y me atrevería a decir, su única— tarea consiste en liquidar una tras otra las ilusiones del *animal “linguisticum”*, o sea, del hombre, que sabe hablar. Así parece resumirlo Ludwig Wittgenstein en un conocido pasaje de sus *Investigaciones filosóficas*:

¿De dónde procede la importancia de nuestra investigación si ella, al parecer, destruye todo lo interesante, o sea, todo lo que es grande e importante (como si se tratara de demoler edificios, de los que sólo se dejan escombros y piedras)? Lo que estamos destruyendo no es otra cosa que casas de naipes y estamos limpiando el terreno del lenguaje sobre el que ellas se asientan. (§ 118).

La leyenda queda, pues, destruida por la filosofía. Pero sucede, sin embargo, que alguno que otro filósofo introduce de contrabando en ella sus veneraciones. No son pocos los que, desgraciadamente, se engañan a sí mismos de esta manera, olvidando la contradicción que entraña filosofar —desdivinizar— “inspirándose” al mismo tiempo en imágenes directrices que, en última instancia, nos remiten a divinidades. En plena consonancia con esto ha titulado Theodor Adorno un libro suyo que trata de estética moderna: *Sin imágenes directrices*. (Podría entenderse también: sin estereotipos de lo sagrado).

Expresado de otro modo: no se puede a la vez venerar y filosofar —y entiendo por esto último lo que Nietzsche llamó “filosofar

con el martillo” (no para crear pánico sino para descubrir la oquedad de lo presuntamente divino)— pues no es posible que la radical incredulidad del filósofo sea compatible con el entusiasmo propio de un ser ek-sistente. Entusiasmo significa literalmente, como sabemos, estar poseído por un dios (entre los griegos, por Dionisios) y tiene como concomitante al éxtasis, en cuanto implica un abandonarse, un salir de sí mismo, un “escaparse de su propio cuerpo”. El maestro Eckhart ha desarrollado este tema al predicar que Dios sólo nace en nosotros cuando la “mismidad” se ha vaciado de todo su contenido, cuando el alma ha “fallecido” por la presencia de Dios, cuando la existencia humana se ha divinizado. Este estado de plenitud va acompañado de una tranquila indiferencia hacia el mundo y en general hacia todo lo que el azar nos envía, pues el entusiasta acepta sin reparos lo que le sobreviene o acaece (*zufällt*); así Nietzsche elogia la casualidad como un “entrechocarse de todos los impulsos creadores”.²

Existir significa, pues, *afirmar*, mas para Nietzsche todas las afirmaciones están expuestas a una crítica implacable, ya que estos son los límites en que se desarrolla su filosofar. Es cierto que el filósofo no solamente critica sino que también “existe”, por lo menos en el sentido vulgar de esta palabra. Pero si aspira a algo “existencial” —por ejemplo, a una ética formulable en palabras— está suspendiendo en ese instante su crítica, olvida que es un filósofo, deja de serlo. Por consistir su tarea en un continuo empeño de desilusionar, su vida misma, como autoafirmación, como “instinto para una dieta personal” (Nietzsche), da un mentís al examen crítico de la existencia que se había propuesto. Pues la crítica destruye implacablemente todas las veneraciones con la sola pregunta por su legitimidad. La legitimación de algo que pueda servir a fines represivos constituye, de por sí, un autoengaño. Una filosofía de la existencia, aunque basada en los más “nobles” motivos, no deja de ser un *lucus a non lucendo*. Somos, por lo tanto, las víctimas de nuestro principal medio de comunicación, burlados por las perfidias de nuestro lenguaje que, inclusive cuando nos dedicamos a desengañar, nos engaña, enredándonos en sus madejas conceptuales. Al rebatir una tesis estamos engendrando, por decirlo así, su correspondiente antítesis. Pero no lo olvidemos: *la negación es también una afirmación* y la actitud desdivinizante que movía la crítica se convierte así en el revés de una medalla

² *La voluntad de poder*, § 673.

cuyo anverso es la divinización. La síntesis misma resulta ser una maniobra artificial, ya que toma en serio tanto la tesis que afirma como la antítesis que niega.

Mi pregunta es si un filósofo existencial, que se deja guiar por sus imágenes directrices —y que de esta manera quizás “espera” él mismo convertirse en otra (para sus discípulos)— si este filósofo no está tratando de desdivinizar el mundo para *imponernos sus tácitas veneraciones* o un consuelo cripto-teológico disfrazado de ateísmo. Por sincero que suene su testimonio ¿no es acaso la libertad en Sartre un pseudoconcepto, ya que “concede” al condenado en Auschwitz la “capacidad de aceptar o de negar *interiormente* el tormento que se le ha aplicado a él” (Adorno)? La libertad para el suicidio... ¿es esto lo que le resta al hombre? Mas hoy ya no nos está permitido ni siquiera abrigar esta ilusión que ha sido desmascarada por Beckett (*Endgame*), por Ionesco (*La soif et la faim*), por Peter Weiss (*Die Ermittlung*)...

La desdivinización ha llegado a su último extremo a pesar de la “ontología” oficial. Esta frontera en la que se detiene es el silencio. Quien no se calla acabará embistiendo sin provecho los límites del lenguaje. Pero el que quiere ek-sistir tiene, necesariamente, que afirmar algo. Y hacer afirmaciones en el terreno de la filosofía ya es —claudicar, pues detrás de las afirmaciones están siempre las veneraciones, y una manera de venerar de los filósofos consiste en hacerse ídolos convirtiendo sus imágenes directrices en verdades *a priori* eternamente válidas. Por eso pudo el lúcido Nietzsche hablar del “carácter falsificador de la veneración”.³ No parece haber salida, pues, de esta aporía que nos mantiene encadenados, a no ser que renunciemos a la filosofía misma, que Wittgenstein compara a la botella en que la mosca queda atrapada. Adorno ha visto bien este nuestro estar enredados cuando escribe en *Minima Moralia*: “Lo único que se deja justificar es privarse del aplauso ideológico de la propia existencia y, en lo demás, comportarse en privado tan modestamente, tan sencillamente y con tan poca pretensión como lo impone, desde hace mucho tiempo, no ya la buena educación sino el pudor”. (p. 33). El abuso ideológico de nuestra propia vida, del que Adorno nos quiere liberar, no es otra cosa que la existencia que pretende ser “filosófica”. El hecho mismo de vivir implica ya un decir *sí* por lo menos a nuestros apetitos y, en consecuencia, un tener que espe-

³ *La voluntad de poder*, § 460.

rar. Pero el esperar algo que trasciende nuestra posible experiencia es ya una ilusión, y ¿no puede ser acaso el simple gusto de desilusionar —como el ejemplo de Schopenhauer lo muestra— un signo de vitalidad? Quien comienza a destruir ilusiones parece que no se detendrá hasta aniquilar el mundo entero, si es que antes no lo detiene el deseo de sobrevivir a su propia empresa. Matar o morir —esta variación del monólogo de Hamlet es la lógica consigna de la filosofía después de Auschwitz. La existencia que trata de “justificarse” por medio de la filosofía ya ha caído; el resultado será un pensar que intenta divinizarse a sí mismo, es decir, de ilusionarse con el apriorismo sintético de las verdades eternas o con un Ser para el cual, desgraciadamente, hemos llegado a destiempo.

“No amamos ya bastante nuestro conocimiento desde el momento en que lo comunicamos a los demás”, dijo Nietzsche en la cuarta parte de *Más allá del bien y del mal*, desmintiendo así póstumamente la afirmación de Max Scheler —el “Nietzsche católico”— según la cual el conocimiento se funda en el amor (tal como podría sugerirlo también la palabra que en la Biblia se emplea para designar el acto de posesión carnal: *conocer*). Sin embargo, lo que nos impele a conocer parece ser más bien un deseo de reconocer algo que nos es familiar (*Erkenntnis*) como cuando tratamos de despejar la incógnita que un rostro no enteramente extraño nos presenta. Disuelto el enigma, seguimos nuestro camino en paz. Pero el conocimiento que se “ama” —en el sentido de Nietzsche— es de otra naturaleza y no puede ser disuelto como un problema matemático, precisamente por su carácter inefable. Todo intento de reducirlo a fórmulas no sólo está condenado al fracaso sino que constituye una especie de prostitución de nosotros mismos, puesto que ya somos este conocimiento. Estamos en el ámbito de lo que se muestra a sí mismo, pero no puede ser demostrado, estamos más allá de los límites del lenguaje. Se existe en vez de filosofar, pues el filósofo ya ha traicionado la existencia con la mera comunicación de algo que no puede ser dicho. En las *Incursiones de un inactual* (§ 26) encontramos el siguiente pasaje:

Nosotros estamos ya fuera de las cosas para las cuales tenemos palabras. En todo discurso hay un grano de desprecio. Parece que el lenguaje se ha inventado solamente para las cosas mediocres, medias, comunicables. Con el lenguaje, el que habla se vulgariza ya. (*El ocaso de los ídolos*).

Existir —divinizar— es, en lenguaje filosófico, algo inexpressable, en virtud de la soledad radical de un ser menesteroso de “ideales”. He aquí el hombre —y hasta el gran hombre— de quien todavía el decepcionado Nietzsche confiesa que sólo lo ha encontrado como “mono de su ideal”.

La existencia ¿es, entonces, un imitar y cada imitación ha de presuponer modelos que nos hacemos en nuestro interior para poder venerarlos? Sí; pero este “hacer dioses” excluye a otras divinidades que no podemos “ver”, o que combatimos para mejor poder servir a las nuestras. Existir es, pues, ambas cosas: derribar ídolos —los “falsos” dioses— y colocar en un pedestal los “verdaderos”, los ideales a los que vamos a sacrificar —¿qué?— quizás algunas de nuestras comodidades, pero ciertamente la forma de vida —si no la vida misma— de nuestros adversarios. Hay un solo modo de esta trasmutación de lo divino que no trata de cebarse en sus víctimas: es precisamente el ingenuo panteísmo; pero su imposibilidad salta a la vista desde el momento en que es traducido a la historia, especialmente la de una cultura desnaturalizada por una milenaria agresividad monoteísta. Porque si todo es venerable ¿acaso lo serán también el odio y el rencor, para no hablar de sus atroces consecuencias? Nosotros nos vemos aquí otra vez enredados en un lenguaje teológico, pues el panteísmo, que parecía ser tan altamente respetable porque sus veneraciones no excluyen nada —o, ¿debería decir: a nadie?— puede también ser usado de pantalla para encubrir un pensar ideológico. Heine lo ha previsto y sus advertencias sobre los futuros efectos de esta ideologización han resultado, ciertamente, proféticas.⁴

La *Naturphilosophie* de Schelling se revela así como el fermento del más siniestro terror totalitario que se ha desencadenado en todos los tiempos. Pero Nietzsche “revoca” constantemente lo que ha podido inspirarle su alma de poeta, pues como filósofo obedece siempre a un postulado de verdadera ilustración, que se manifiesta, en primer lugar, como crítica del lenguaje de la filosofía tradicional.

Queremos decir que el filosofar mismo está sujeto a una dialéctica de la desilusión, ya que sólo criticamos las instituciones represivas para poder interrogar libremente, mas nos damos cuenta, al fin, de que no hay contestación a nuestra pregunta fundamental.

⁴ HEINRICH HEINE: *En torno a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (1833). 1966.

“Sufrir o no sufrir. Todo el resto es filosofía”: Paul Valéry ha formulado esta alternativa poniéndola en boca de su *Fausto*.⁵ Con tal planteamiento queda descartada hasta la posibilidad misma de un lenguaje filosófico, ya que nunca podrá darse una respuesta categórica a la cuestión que nos obsesiona: ¿cuál es el sentido del sufrimiento? No hay un tal sentido y nuestra necesidad de buscarlo muestra simplemente que —e x i s t i m o s . Por esto el panteísmo tampoco soluciona nada. Thomas Payne dice en *La muerte de Danton* de Georg Büchner:

Hagan desaparecer lo imperfecto; sólo así podrán demostrar a Dios. Spinoza lo ha intentado. Se puede negar el mal, pero no el dolor; sólo la razón puede probar a Dios, el sentimiento se opone a ello. Recuérdalo, Anaxágoras: ¿Por qué sufro? He aquí la roca del ateísmo. La más leve convulsión del dolor, aunque se manifieste en un solo átomo, desgarrará a la creación de arriba abajo.

Y de un modo no menos convincente lo secunda Hérault-Séchelles:

A fin de que Dios sea todo, debe ser también su contrario: perfecto e imperfecto, bueno y malo, dichoso y triste; es verdad que el resultado sería igual a cero, se anularía a sí mismo y así llegaríamos a la nada.

Estamos, pues, ante la alternativa de Valéry: “Sufrir o no sufrir. Todo el resto es filosofía”. ¿El resto? Leemos bien lo que aquí se reprocha a los filosofantes, esto es: la esterilidad de todas sus teorías. Porque precisamente en este “resto” al que ellos se dedican nada verdaderamente importante y vital parece estar en juego, nada que conlleve un riesgo, una responsabilidad. “*Du luxe*” llamó también Valéry a la filosofía, “un lujo” que a veces no conviene exhibir, pues yendo “como todo el mundo” se hace el juego de la modestia, de la confraternización, y se evitan, de paso, ajenas envidias, fastidiosas represalias... Y así es como a menudo quedan encerrados en su cofre —y sólo sacamos en solemnes ocasiones— los grandes principios éticos que clamamos rigen nuestra vida, porque resultaría chocante, de mal gusto y nada civilizado alardear de los frutos de nuestra razón. ¡Qué bien ha calado Nietzsche el verdadero

⁵ PAUL VALÉRY: *Mon Faust, Le Solitaire*.

móvil de nuestra conducta! Oigamos cómo lo describe en su aforismo *Las pequeñas acciones divergentes son necesarias*:

Obrar una vez sobre el capítulo de las costumbres contra su mejor juicio; ceder aquí, en la práctica, y reservarse la libertad intelectual; conducirse como todo el mundo y ofrecer así a todo el mundo una amabilidad y un beneficio como compensación, por decirlo así, de la divergencia de nuestras opiniones: todo esto es considerado, por los hombres pasablemente independientes, no sólo como algo sin reparos sino también como algo “honrado”, “humano”, “tolerante”, “nada pedante” y cualesquiera que sean las bonitas palabras de que nos sirvamos para adormecer la conciencia intelectual; y así es como uno hace bautizar cristianamente a su hijo y no por eso es menos ateo, y otro hace el servicio militar—como todo el mundo—aunque condene severamente el odio de los pueblos, y un tercero se presenta a la Iglesia con una mujer porque tiene una parentela piadosa y hace promesas delante de un sacerdote sin avergonzarse de su inconsecuencia. “No tiene importancia que alguno de nosotros haga lo que hace todo el mundo y lo que ha hecho siempre”—¡así habla el prejuicio grosero y el error grosero! Pues nada hay más importante que confirmar una vez más lo que ya es poderoso, tradicional y reconocido sin razón, por el acto de alguien notoriamente razonable, dando así a esta cosa, a los ojos de todos los que han oído hablar de ello, la aprobación de la razón misma. ¡Respeto vuestras opiniones! Pero las pequeñas acciones divergentes tienen más valor.⁶

No; ni siquiera merecen respeto unas opiniones que los hechos desmienten, unos “principios” que constituyen un mero adorno verbal, especialmente si son refrendados por una “autoridad” en filosofía. (Y aunque Nietzsche emplea la palabra “respeto” con un matiz francamente irónico, más agradecido le estoy aún por haber puesto al descubierto la vergüenza del hombre inconsecuente. Pues los únicos momentos verdaderos de la existencia son tal vez aquellos en los que nuestras acciones coinciden con nuestras opiniones, en que no tenemos que abochornarnos de nuestras flaquezas. El negarlo que es renecido sin razón: justamente esto es característico del espíritu libre, por ser la única demostración posible de un pensar cuya validez ha sido siempre puesta en tela de juicio. El que se reserva

⁶ *Aurora*, § 149.

su libertad intelectual para los discursos y los tratados que escribe es un “filósofo” que hace una cómoda distinción entre su vida interior y su vida exterior, entre sus convicciones y sus conveniencias. Esto puede ser, dice sarcásticamente Nietzsche, muy “humano”, pero en tal caso hay que renunciar a la pretensión de filosofar, si es que se quiere salvar el ethos inherente a esta palabra. Y Nietzsche, a pesar de los graves errores que pudiera haber cometido en su atormentada existencia, no incurrió ciertamente en ese, no aceptó jamás tal distinción.

¿Es él, entonces, un pensador comprometido? ¿Es un militante? Pero, ¿por qué causa? ¿La de Dionysos? Pero por Dionysos no se lucha, a pesar de las estridentes consignas de Nietzsche en el último período. Dionysos quiere decir la experiencia del juego. Lo que se hace jugando arraiga en el ámbito de lo inconsciente y tiende, precisamente por esto, a la belleza.⁷ Dionysos es, por lo tanto, el signo nietzscheano del Cosmos—literalmente: ornato—en su devenir. Esta totalidad que Nietzsche representaba no podía ser una “parte” o pertenecer a un partido, ya que él era todo al mismo tiempo—y en esto estriba su unicidad personal. Por eso pudo decir que ningún partido le perdonaría su inclinación a echarle a perder el gusto a sus seguidores por esta fragmentación de su existir.

¿Nietzsche ante portas? ¿Como Aníbal ante las puertas de Roma? No sin motivo temía el Anticristo ser un día objeto de un proceso de canonización. ¿Es este miedo de Nietzsche realmente tan infundado? ¿Sabemos acaso con qué ojos verá la Iglesia del porvenir su destrucción de la “filosofía”, que nos hace descubrir la función cosmogónica del lenguaje? ¿No podría haber sido Nietzsche, según ella, un testigo del acontecer de la Verdad, frente a la cual todas las verdades que nos “dicen” algo son meramente ilusiones? La fórmula podría ser entonces la de una existencia judeo-cristiana contra la filosofía de raigambre griega, y esto a pesar de que Nietzsche creyó haber repristinado el mundo helénico. ¿No rubricó acaso, en su delirio, una de sus esquelas con la extraña firma: “El Crucificado”, en vez de servirse de su habitual consigna: “Dionysos contra El Crucificado”?

¿Fue Nietzsche, pues, un terrorista? O como podríamos también preguntar: ¿es la protesta contra el terror, a su vez, un fenómeno terrorista? Aquí se emplea esta palabra en un sentido

⁷ Véase J. HUIZINGA: *Homo ludens: El juego y la cultura*, cap. I.

que nos hace dudar si todavía es lícito atribuirle carácter peyorativo. El expresionista alemán Paul Kornfeld —asesinado por las Camisas Pardas— concluye su *agón* del hombre con Dios en *Cielo y tierra*, con una *absolución* del primero por haberse rebelado contra el inescrutable gobierno divino del mundo; más aún, Dios mismo estimula a su antagonista Jacob en su empeño de defender la causa de la humanidad, al articular el sinsentido —hoy diríamos: el absurdo— de su existencia. Es cierto que Él no responde a las preguntas implícitas que se le hacen, limitándose tan sólo a exclamar:

¡Oh, Jacob, tú, mi enemigo,
cuánto te amo!

Pero este amor por el cual Jacob no ha preguntado, lo mismo que la manifestación del poder infinito de Dios en el *Libro de Job*, están escamoteando la contestación a la única pregunta que interesa al hombre: el sentido del sufrimiento y de la justicia divina. La inescrutable voluntad del Dios de Kornfeld queda, sin embargo, aminorada al reconocérsele a Jacob como tarea la de cambiar, con su pertinaz rebeldía, un mundo injusto:

Mientras que la tierra sea humana,
¡mantente tú viva, eterna protesta!

En efecto, hay aquí un término que nos ayuda a comprender el carácter agónico y, a su vez, eufórico del existir nietzscheano: el término *protestar*, que significa, originariamente, hacer profesión de fe o aseverar algo con firmeza, y en el uso corriente —como es el caso de Kornfeld— negar la validez de algo, o sea, dar expresión verbal a una actitud de inconformidad. Pero el espíritu libre protesta no sólo cuando se subleva mediante la palabra contra un orden social injusto; su protesta puede articularse igualmente como el testimonio clarificador de sus experiencias vitales. Solemos decir de una obra de Nietzsche que “nos abre un mundo”, mas no porque él haya logrado retratar un conjunto de cosas irramundanas o los procesos a que está expuesta su existencia, sino porque su comprensión de las cosas decibles presupone una peculiar sensibilidad para aquel indecible horizonte dentro del cual ellas aparecen. Nietzsche nos enseña lo que significa servir a l lenguaje en vez de servirse de él, pues mientras nuestras palabras,

convertidas en meros instrumentos, pierden más su facultad de abrirnos nuevos horizontes, tanto más se resecan las fuentes de nuestro existir.

Asimismo, debo señalar el hecho de que con el término latino *testis*, al que la palabra protestar nos remite, se ha designado la fuente de la vida animal. De un modo similar la palabra alemana *zeugen* significa indistintamente: engendrar (*er-zeugen*) y testimoniar (*be-zeugen*). Descubrir el mundo mediante la palabra es, pues, un acto fecundante, ya que estimula lo creador que yace latente en todos los seres humanos.

Pero si esta protesta es deseable, ¿diremos lo mismo de aquella otra envuelta en el terror de las religiones militantes, que se desarrolla en un clima de agitadores y agitados? Un tal terrorismo no tolera el pensar, pues nos quiere imponer a la fuerza sus veneraciones, porque en su afán de hacer prosélitos no confía que nuestros ojos puedan aprender a ver mejor lo que se “muestra” y se derige entonces a nuestros oídos, para aturdirlos con su prédica de salvación y de condena. Todos los profetas —Cristo inclusive— tienden a inducir a sus seguidores a actuar *in media mente* de acuerdo con sus doctrinas. Quieren, pues, adoctrinarlos. La triste verdad es que el que protesta de esta manipulación del hombre por sus semejantes, queda todavía vinculado a ella, porque se sirve del habla falsificadora, de un habla que en su misma dialéctica deforma nuestro pensar hasta el punto de que sólo el que “piensa contra sí mismo” (Cioran) puede bregar con una tendencia natural en el hombre: la de dejarse seducir por su lenguaje, que le hace caer en las habituales trampas filosóficas.⁸ Pero el que se *para liza* de este modo, no sabrá ya cómo actuar en la vida (no olvidemos, de pasada, el nombre de la terrible enfermedad de Nietzsche: parálisis progresiva), no sabrá cómo adaptar su *praxis* a la interpretación de los datos que le suministra la información que recibe.

Expresado de otra manera: ¿en qué consiste la escandalosa incongruencia entre el pensamiento y la acción del hombre moderno que ha perdido su fe religiosa? Podemos aventurar la contestación: en la imposibilidad de actuar en armonía con una tradición, ya que todo lo tradicional se le ha hecho sospechoso. La precariedad de la información consiste entonces en que ella ha de ser forzosamente parcial, es decir, en que no haya la posibilidad jamás de conseguir

⁸ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, § 109.

una información completa que le haga pensar —y vivir— correctamente.

Nos encontramos, pues, ante el siguiente dilema: la ciencia como fuente de nuestras informaciones más seguras no puede ofrecernos los resultados de su investigación de la realidad sino en forma aproximativa. No podemos concebir sus verdades como definitivas, ya que tan sólo son provisionales. El existir, en cambio, demanda a veces de nosotros decisiones instantáneas, que están reñidas con la tendencia dilatoria del empeño científico. Así que también una filosofía crítica —que pretendiera determinar nuestro comportamiento en el futuro imprevisible— ha de fracasar lamentablemente. Ella no puede ser una pauta para nuestra conducta si aspiramos a vivir de tal manera que nuestras acciones de hoy no sean invalidadas por las rectificaciones a que nos obligarán las informaciones de mañana. Y ¿puede acaso el hombre que quiere vivir justamente detenerse ante los “eternos” problemas de la metafísica, en los que descubre las ilusorias racionalizaciones de dos milenios y medio al servicio de la domesticación humana? Es verdad que hoy ha llegado a ser la metafísica —¡no la religión, gracias a sus múltiples recursos de adaptabilidad!— una empresa relativamente inofensiva. No lo fue siempre, sin embargo. Recuerdo que todavía el filósofo Moses Mendelsohn llamaba a Kant el *Alleszermalmer* (el “demoledor de todo”). Desgraciadamente Kant no lo ha demolido todo, porque aún subsisten los prejuicios metafísicos que el lenguaje mismo se encarga de mantener, como ya lo entrevió Nietzsche en el *Ocaso de los ídolos* y como lo ha denunciado después con máxima claridad el verdadero *Alleszermalmer*; Ludwig Wittgenstein.

Pero, ¿quién nos dice que el informar mismo —la divulgación científica en la sociedad actual— no es un manejar noticias de un modo inescrupuloso por poderes que se sustraen a nuestro control y cuyas intenciones consisten más bien en deformarnos que en formarnos? ¿Podemos estar tan seguros que el creer estar *à la page* —por ejemplo, el estar en filosofía con *El ser y el tiempo*— no significa perpetuar una tradición de *acosmismo* de la era de la metafísica (supuestamente superada), por cuanto consiste en una “difamación” de aquella parte del mundo humano que Heidegger llama impropio y caído, contraponiéndola a la resolutividad de un existir auténtico? ¿No será el rescate de lo “originario” una mera revivificación del dualismo criptoteológico de la metafísica, que ha

sido *continuada*, en realidad, en vez de ser superada? Y la falibilidad del hombre-Heidegger, que tanto contrasta con la apodicticidad de sus afirmaciones, ¿no señala, acaso, su encadenamiento a la tradición represiva —¿hay otra, por ventura?— de un pensar metafísico, en el cual el mismo Heidegger trata de colocar, como el último eslabón, a Nietzsche? Pero éste había iniciado su *Voluntad de poder* con unas palabras que merecen ser grabadas indeleblemente en nuestra conciencia: “Las grandes cosas requieren que se guarde silencio o se hable grandemente de ellas; grandemente, esto quiere decir: con cinismo y con inocencia”. He aquí precisamente lo que hemos llamado *filosofar* sin ninguna ilusión o existir con la ilusión de un niño, es decir, desdivinizar todo o divinizarlo.

Si comparamos con esa alternación de cinismo e inocencia el *mea culpa* de Heidegger: “Quien piensa grandemente debe también errar grandemente” (escrito en 1947 y no publicado hasta 1951), podemos decir que esta “confesión” —como tal, por lo menos, quisiéramos interpretarla— parece querer meramente recalentar la metafísica fáustica con su estribillo: “Yerra el hombre mientras aspira”. Pero no; Heidegger es un *metafísico de la mala conciencia* —la verdadera ha vocado, aparentemente en vano, en *El ser y el tiempo* para no hacerle olvidar el ser— mientras que Nietzsche es el vivo ejemplo de un hombre cuya urgencia de divinizar tropieza constantemente con su impulso de destruir todos sus ideales, menos el de una honestidad total (*Wahrhaftigkeit*) en la que “le va” su existencia. A diferencia de Heidegger, Nietzsche es la mala conciencia del tiempo en que le tocó vivir. Por eso llama a su pensamiento una “filosofía experimental”, en la que no explica filosofemas sino trata de *vivir* lo que piensa, aun a riesgo de perder la razón (como de hecho la “perdió” aquella fatal mañana de enero en Turín, al tratar de defender a un caballo de los furiosos latigazos de un cochero). Una filosofía experimental implica el peligro no sólo de “anticipar” el nihilismo sino de *realizarlo* de la manera más radical. Con su locura, ejemplifica Nietzsche su propia divinización: él “entra” en el dios demente como Cristo ha entrado en el Padre; él se justifica con su autosacrificio (*Dionysos o El Crucificado*) de un modo semejante a Aquel que dijo: “¿Eli, Eli, ¿por qué me has abandonado?” Pues esta frase es, según Thomas Mann, no un suspiro sino una *cita* mediante la cual el Elegido establece su identidad. (Con

estas palabras davidicas Jesús se *da a conocer* como el Mesías anunciado en el Salmo 22).⁹

Del mismo modo tiene Nietzsche que representar su papel de discípulo de Dionysos hasta que al fin el dios de la locura se posesiona de él. Que esa identificación mítica haya sido desatada por una enfermedad orgánica no cambia en nada el hecho de que fue precisamente a este “dios desconocido”—su acompañante desde el *Origen de la tragedia* hasta *El Anticristo*— a quien Nietzsche eligió como su propio “verdugo”. El que *v i v e* un *mythos*, corre también los riesgos de convertirse en su *v í c t i m a*.

Pero Dionysos es, asimismo, un *deus ludens*. Y aquí hay, como ya lo he sugerido, una posible escapatoria, pues Nietzsche nos muestra una salida del “espasmo mental” inherente a la comunicación lingüística: esta salida es el juego. Él mismo ha confesado que no hay otro modo de ocuparse de los grandes temas que el juego (*Ecce Homo*), y ya en el año 1873 había escrito, aludiendo al niño Aión de Heráclito: “Un devenir y un perecer, un construir y un destruir sin justificación moral alguna, eternamente inocente, sólo se dan en este mundo en el *j u e g o* del artista y del niño”.¹⁰ Quien abandona la esfera lúdica tiene que caer forzosamente en la insoluble alternativa de un filosofar que termina por abolirse a sí mismo y un existir que se hace “cínico” simplemente para perpetuarse. La protesta de aquel que se subleva contra la manipulación de la vida por la “filosofía” se llama aquí cinismo. La fragilidad del vínculo entre el pensamiento y la acción se acentúa por la multivocidad del habla. Los matices del pensamiento no pueden darse sin los matices del lenguaje, que ya nos impone una previa interpretación del mundo. Tenemos así la impresión *i l u s o r i a* de que existe una correspondencia unívoca entre el mensaje y su forma de expresión. Pero la experiencia nos enseña lo contrario. Por eso cabe hablar de las *i n e v i t a b l e s* consecuencias “terroristas” de cada gran pensamiento, precisamente a causa de su inmediata falsificación, no sólo por los hombres que lo reciben sino por el lenguaje mismo. Pero me parece un extravío (*abwegig*) atribuirle el terror justamente al panteísmo de Nietzsche, que con inocencia venera y con cinismo desenmascara. Pues Nietzsche no se limita a desenmascarar la hipocresía de la fe institucionalizada sino que se

⁹ THOMAS MANN: *Freud y el futuro*, incluido en *Freud, Goethe, Wagner y Tolstoi* (Bs. As. 1944).

¹⁰ *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § 7.

aplica también a sí mismo la medicina que administra a los demás: sus propias divinizaciónes no escapan a los tenaces e implacables golpes de su martillo. Sin embargo, de ahí a deducir que Nietzsche ha sido meramente un ateo radical es un negarse a escuchar el acento de autoconfesión que vibra en las siguientes palabras: “¡A mí mismo, en quien el *instinto religioso*, o sea *creador de dioses*, se hace a veces intempestivamente vivo, ¡de qué diversos modos se me ha revelado cada vez lo divino!...¹¹ Y tampoco es Nietzsche un denigrador del instinto, como lo muestra un pasaje de *Más allá del bien y del mal* en que sostiene que “el instinto es de todos los modos de inteligencia el más inteligente”. Nietzsche concibe a Dios mismo como “el más allá”, por encima de la miserable moral de mozos de cuerda, de la moral del ‘bien y del mal’”.¹²

Es cierto que el ateísmo fue aquel elemento que le abrió a Nietzsche el mundo de Schopenhauer, pero, ¿acaso se detuvo ahí para siempre? Podemos, si queremos, taparnos los oídos para no escuchar lo que le dicta su inspiración, que *sí es* profética, porque trata de redimir a la humanidad con la buena nueva de Zarathustra. Y aunque haya elegido como anunciador de este evangelio precisamente la ambigua figura del antepasado de nuestro dualismo religioso y filosófico, para hacerlo “revocar” lo enseñado hasta ahora, ¿puede acaso una tal revocación hacer otra cosa que *a f i r m a r* este único mundo, en vez de la dicotomía tradicional entre el mundo “verdadero” y el mundo “aparente”? Pero el mismo Nietzsche se dio cuenta de que el hombre ha de ser su propio juez cuando concluye su *Historia de un error* con unas palabras que nos sitúan en un mundo que, por haber perdido su viejo sentido, se nos presenta como un no-mundo: “Nosotros hemos eliminado el verdadero mundo. ¿Qué mundo ha quedado? ¿Acaso el aparente?... Pero no... ¡Con el verdadero mundo hemos suprimido también el mundo aparente!”.¹³

Es verdad que Nietzsche añade a lo que él llama el “punto culminante de la humanidad”, a esta vida en adelante irreligiosa, su esperanzado anuncio: *Incipit Zarathustra* como una promesa, como un grito de afirmación. Pero ¿qué fuerza probatoria tiene este fin del larguísimo error, apodícticamente postulado? Ninguna. En *Así*

¹¹ *La voluntad de poder*, 1038.

¹² *Ibid.*, § 1035.

¹³ *El ocaso de los ídolos; De cómo el “verdadero mundo” terminó por devenir una fábula.*

habló Zaratustra ha cambiado meramente el pathos profético, pero no la tendencia a hacer prosélitos, dándoles “otra” esperanza. Por eso no ha de extrañarnos que el autor de *Zaratustra* parezca haberse dado cuenta de la religiosidad de su mensaje cuando narra que el último Papa —naturalmente “sin trabajo” en ese mundo desdivinizado— busca refugio en la caverna del que considera “el más piadoso de los que no creen en Dios”. En efecto, si el Papa tiene razón al declarar que “no se bendice sólo con la mano”, entonces podemos agregar que este solitario Zaratustra está bendiciendo la tierra con toda su existencia. Es imposible pasar por alto las palabras de aquel que ha sido el último servidor de la religión institucionalizada:

Cerca de tí, aunque tú quieras ser el más impío, siento un olor secreto a largas bendiciones: lo siento para mí a la vez bienhechor y doloroso.

¡Déjame ser tu huésped, Zaratustra, por una sola noche! ¡En ninguna parte de la tierra me sentiré mejor que a tu lado!¹⁴

En todo caso, un ateísmo como el suyo, si bien combate a Dios, diviniza la vida entera. Sin duda es la muerte de Dios un tema central del filosofar de Nietzsche, pues él la asocia directamente con el nihilismo, es decir, con el auge de la no-filosofía. El hombre corriente soporta mal su duelo por la desaparición de lo sagrado, y se siente inclinado a aceptar el razonamiento de Ivan Karamazov: “Si Dios no existe, todo está permitido”.

Ahora bien, ¿no entraña la muerte de todos los dioses —proclamada por Zaratustra— la esperanza en el renacimiento, en el advenimiento de uno solo, o sea, de Dios, que habrá de sacralizar la existencia? Aquí se asemeja gravemente la profecía de Nietzsche a la combatida por él, y reconocemos en su Antidios los rasgos intolerantes de su enemigo. Pues, ¿qué quiere Zaratustra, en el fondo? ¿Cancelar la deuda que el hombre cree haber contraído con Dios? Pero ¿no eterniza el sentimiento de culpa de la humanidad al combatirlo encarnizadamente, en vez de permanecer distanciado (*détaché*) de Él, como lo haría un verdadero antiprofeta, cuya *indiferencia* des-arma a su contrario? Yo me pregunto si Dionysos —el de Nietzsche, no el del mythos griego— no es otro nombre para Aquél que no tolera a su lado otros dioses,

¹⁴ Así habló Zaratustra, IV parte: *Sin trabajo*.

es decir, para Yavhe. ¿No nos dice Nietzsche que hasta ahora hemos venerado unos ídolos, de cuya destrucción él se ha encargado para liberar de sus “falsos dioses” a nuestra civilización? Y el mito judaico-helenístico de la Sabiduría, que juega como niña a los pies del Señor antes de la creación del mundo ¿no estará traduciendo la secreta nostalgia de una inocencia perdida pero “recuperable”? ¿No quiso Nietzsche, mediante su visión de un más allá del bien y del mal, ofrecernos la posibilidad de un nuevo comienzo, sin las taras de nuestras viejas hipocresías morales y sin las misericordias periódicas de una deidad que las consiente? Es lástima que no haya dado un paso más adelante para abolir la actitud profética misma, pues sólo si se renuncia a la esperanza se renuncia al temor. Estas dos actitudes son solidarias, como ya Goethe lo intuyó en su *Fausto II*. El postulado de Zaratustra, que nos invita a santificar nuestra máxima esperanza, suena más a monoteísmo que a un consecuente ateísmo. En todo caso, él trata de mostrarnos que el hombre parece ser incapaz de vivir sin imágenes directrices, de realizarse en un mundo sin sentido.

¿Será, entonces, la última tarea de la filosofía una crítica de todas las iniciativas religiosas, un “cinismo” que podría articularse como un más allá de la esperanza y del temor? ¿Subsistirá tan sólo el juego para la existencia? Pero ¿qué quiere decir que subsistirá? ¿No se esconde en esta pregunta otra vez la esperanza, o sea, el síntoma de la incurable enfermedad humana: el *morbo religioso*, al que nos sustraemos tal vez cuando filosofamos pero no ciertamente cuando existimos?

La paradoja que Nietzsche encarna para nosotros queda, pues, sin solucionar, ya que el hecho de tener que elegir entre la existencia y la filosofía tropieza con la más insalvable de las barreras: el lenguaje.

El “pecado” de la filosofía no ha consistido en las preguntas que ha hecho sino en las contestaciones que ha dado a ellas. Puesto a partir de estas contestaciones el filósofo se ha visto arrastrado por las leyes lógicas del lenguaje que le han conducido, de proposición en proposición, a dónde tal vez no quería ir. Cada respuesta afirmativa, paralizando la iniciativa del preguntar filosófico, ha desencadenado, como un resorte, el movimiento de esa complicada maquinaria gramatical perfectamente “razonable”. Desde ese instante, cada *causa* tendrá su *efecto*, cada *yo*, su *ser*, cada *ser* su *esen-*

cia...¹⁵ Nos maravillamos después ante las portentosas obras del pensamiento. Ellas son, en su mayoría, las “casas de naipes” —como las llama Wittgenstein— construidas por nuestro lenguaje. El pensador ha creído servirse del lenguaje, pero es el lenguaje el que se ha servido, en gran medida, de él. Darse cuenta de esto es ya, de alguna manera, liberarse de su embrujo y de las fantasmagorías con las que nos seduce. “La razón en el lenguaje —exclama Nietzsche— ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no nos vamos a desembarazar de Dios porque creemos aún en la Gramática”.¹⁶

R E S P U E S T A

Por MANFRED KERKHOFF

Concedo, de antemano, que el título “Aspectos terroristas en el panteísmo de Nietzsche” ha sido formulado para provocar la protesta; su superdeterminación quería fijar la atención en la paradoja de una religiosidad que diviniza al hombre y de un tono que llega a tener consecuencias inhumanas; se escogió a Nietzsche como caso ejemplar de una dialéctica común a todo filosofar y hablar: la dialéctica de la intención engañada contra toda intención de engaño. El título mejor habría sido: “Implicaciones de terror en el panteísmo dionisíaco de Nietzsche”. De ninguna manera, Nietzsche mismo fue identificado como “terrorista”; sino la tragedia del caso consiste precisamente en que una actitud pura, auténtica, se convierte, “por culpa” del habla usada, en una actitud que puede llevar a terrorizar un mundo entero de “inocentes”, y eso contra la intención original del autor.

De hecho, “las discrepancias” no son sólo de “palabras”. Que en el caso de Jenófanes se hable mejor de “impiedad”, en vez de “ateísmo”, no se puede negar; sigo creyendo, no obstante, que la di-

¹⁵ Véase lo que Nietzsche dice a este respecto en *El ocaso de los ídolos*: La “razón” en la filosofía, § 5.

¹⁶ *Ibid.*

ferencia es muy fina: el antipoliteísmo en Jenófanes es prácticamente la negación de lo divino porque ¿quién —a menos que sea filósofo, es decir, enfermo— quién podrá descubrir todavía algo digno de veneración, admiración, temor, en fin, algo verdaderamente religioso en aquel Dios tan separado de todo lo humano y divino, “enteramente ojo, enteramente oído”, etc.? Es aquí donde ya comienza el paroxismo del cual habla el Dr. Casares.

Ahora bien, más serias son las “discrepancias de palabras” en el caso de “panteísmo” y “terrorismo”. De hecho, al hablar del “panteísmo de Nietzsche” pensaba haber implicado que se trata de un panteísmo especial, a saber del panteísmo dionisíaco en el cual no cabe, sin duda, ninguna de las distinciones de Espinoza, o hasta de Goethe; sino este, digamos, neopanteísmo de Nietzsche toma la divinidad por intrínseca al hombre, y es verdad que lo más cercano a tal “sistema” sería el *Ἐπιπέτα* de Heráclito, el todo divinizado, deificado por el Logos, es decir por el ritmo (*métron*) de un retorno eterno. En lo que al “terrorismo” se refiere, reconozco que he usado el término de manera inexacta, identificándolo vagamente con la idea del “terror” expuesta por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*; estoy de acuerdo en que, estrictamente juzgado, el “terrorismo” no se refiere sino a la *praxis*. Aclaro, entonces, que lo que quería decir originalmente con “aspectos terroristas” fue “implicaciones de terror”; mas sigo insistiendo en que tales implicaciones pueden llevar —y en el caso de Nietzsche, de hecho, han llevado— al terrorismo concreto (algo en Nietzsche pudo ejercer atracción para los nazis). Visto desde tal resultado *anticipado*, creo que una doctrina sí puede tener “aspectos” (prospectos) de “terrorismo”. Repito que ese fenómeno, según mi opinión, se puede dar en toda filosofía que no se limita a la contemplación, al mero constatar, al abolirse a sí misma.

Pasando ahora a las discrepancias de contenido o sentido, no veo ninguna manera de llegar, en el caso de Nietzsche, a un acuerdo posible. ¿Quién podría, con justificación, fijar un contenido único como *la* doctrina? Las interpretaciones más opuestas pueden aportar citas convincentes en su favor —como en el caso de la biblia— y al final nadie tiene razón o, lo que es lo mismo, todos tienen (subjektivamente) razón. Más concretamente formulado: no puedo evitar, de ninguna manera, descubrir en Nietzsche una actitud de profunda religiosidad; si él no es religioso no sé quién más podría serlo. Podría citar pasajes enteros en mi favor y sé, no obstante, que el Dr.