

CRITICA A LA CRITICA DE NIETZSCHE A LA IDEA DE DIOS COMO FUNDAMENTO DEL ORDEN MORAL Y JURIDICO

I. EL CONTEXTO DE LA CRÍTICA.

Para aproximarnos al problema de Dios en Nietzsche, y centrar la naturaleza de su objeción a los valores occidentales y a la idea de un fundamento trascendente, parece necesario en primer lugar ofrecer algunas coordenadas generales de su pensamiento, que se diferencia significativamente de sus contemporáneos no sólo por su peculiar manera de expresar consideraciones filosóficas, sino en particular por su marcado carácter disruptivo con la tradición especulativa occidental.

En la doctrina ha sido usual identificar tres fases en la evolución de su peregrinaje filosófico, fases a las que él mismo se refirió en alguna oportunidad como “máscaras”, para indicar su condición epocal, y su encadenamiento dialéctico. Son las siguientes:

a. Desde sus tiempos en Bonn (1864) y en Leipzig (1865) hasta su rompimiento con Wagner, en 1876. Durante este período condena el racionalismo de Sócrates, y ensalza, *contrario sensu*, la vida y la cultura como la producción del artista creador. Es el comienzo del vitalismo nietzscheano, en cuyo centro se resolverá finalmente su filosofía.

b. La segunda fase se inicia con el convencimiento de que el Wagner real difiere del imaginado, lo que provoca una suerte de inversión de sus preferencias. Destaca entonces el carácter racional de la figura socrática, y prefiere la ciencia a la poesía, desempeñándose como si fuera un ilustrado. El texto emblemático de este período es *Menschliches, Allzumenschliches*, que se publicó en tres partes entre 1878-9¹. El objetivo de este libro es demostrar que las dimensiones de la experiencia y del conocimiento en general, a las que se había supuesto una necesidad de fundamentación metafísica, podían en realidad ser explicadas de un modo materialista.

c. La tercera fase comienza con la renuncia a la cátedra en Basilea (1879), donde principia una vida errante y con muy mala salud. En 1881 publica *Morgenröte*, en el cual declara iniciar su campaña contra la moralidad de la obediencia y de la renuncia. Por esta época comienza también a concebir la idea del eterno retorno. Continúa en 1882 con *Die fröhliche Wissenschaft*, en donde arremete contra el cristianismo y declara la muerte de Dios². Finalmente, escribe

¹ *Humano, demasiado humano*. Existe versión española

² Existe versión española, *La gaya ciencia* (José Mardomingo, trad.), EDAF, Madrid, 2002.

su trabajo más famoso: *Also Sprach Zarathustra*, que se publicó en cuatro partes entre 1883 y 1885³.

Este último trabajo, junto con las obras *Jenseits von Gut und Böse* de 1886⁴ y *Zur Genealogie der Moral*, de 1887⁵, son probablemente sus escritos más importantes desde el punto de vista de su contribución académica. La *Genealogía de la moral* es el único de todos los libros que vieron la luz, en que Nietzsche desarrolla una tesis de modo progresivo, al uso académico, y no presenta simplemente una colección de aforismos, cuestión al parecer muy apropiada a su estilo, pues como dice Fink, “Nietzsche piensa en relámpagos mentales, no en la forma penosa de exponer conceptualmente largas cadenas de ideas”⁶. Sin embargo, en Nietzsche, el sistema parece existir también, aunque de un modo igualmente enmascarado. En palabras de Colomer: “como en la música de Wagner, la melodía infinita y la técnica del *leit motiv* no excluyen una capacidad extraordinaria de composición sinfónica. De hecho, la lectura atenta de su obra descubre una serie de temas fundamentales que van y vienen sin cesar, pero que, estrechamente relacionados, constituyen un cuerpo...”⁷.

Estas “máscaras”, sin embargo, estas fases de su pensamiento, de que hablábamos antes, no fueron por supuesto deliberadas; no es que Nietzsche quisiera de antemano disfrazarse por ejemplo de positivista, de crítico o racionalista ilustrado (fase dos). En realidad, lo intentaba seriamente en cada una de ellas hasta que llegaba a la conclusión, una vez superada la etapa respectiva, que había sido una especie de *medicamento*, de tónico autoadministrado que encubría la enfermedad. De allí la idea de “máscara”: una protección bajo la cual la verdadera orientación de su pensamiento podía desarrollarse de modo furtivo, y por ello, fructífero. Cada *Geist* se concibe a sí mismo como eterno y autoidéntico; su transitoriedad es externa.

Hay que decir, sin embargo, que ésta u otras ordenaciones y divisiones de la vida intelectual de Nietzsche en períodos son discutibles, a pesar de la mascarada que él mismo reconoce. Fink se refiere a otra ordenación que cuenta hasta cinco momentos distintos, y luego confirma su precariedad sosteniendo que “el valor de tal clasificación, que opera sobre todo con conceptos biográficos y que presenta una historia espiritual de la vida, es dudoso”⁸. Hemos elegido la anterior porque, a nuestro juicio, ilustra con más claridad la cuestión que aquí tratamos.

II. LA DESAPARICIÓN DE DIOS COMO *FUNDAMENTO*

Así habló Zarathustra fue el último libro *constructivo* de Nietzsche. A partir de ese momento, se abre la etapa opuesta, llamada *destructiva*, la etapa que es conocida como la

³ Existe versión española, *Así habló Zarathustra* (Andrés Sánchez Pascual trad.), EDAF, Madrid, 1999.

⁴ Existe versión española: *Más allá del bien y del mal* (Carlos Vergara, trad.), EDAF, Madrid, 2010.

⁵ Existe versión española: *La genealogía de la moral* (Enrique López Castellón, trad.), EDIMAT, Madrid, 1998.

⁶ Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960. Existe versión española: *La filosofía de Nietzsche* (Andrés Sánchez Pascual, trad.), Alianza Universidad, Madrid, 1996, p. 14.

⁷ Eusebi Colomer, *La filosofía alemana de Kant a Heidegger*, Editorial Herder, Barcelona, 1990, vol. III, p. 263.

⁸ Fink, ob. cit., p. 19.

“filosofía del martillo”, y que consiste en el resumen de su enfrentamiento con lo que él entiende como “las falsas concepciones” que configurarían la tradición filosófica y espiritual de Occidente. La manera en que esta lucha se despliega es a través del análisis de los ídolos que se han formulado a lo largo de la tradición; ídolos que representan los máximos bienes de nuestra cultura. Cuando a estos ídolos se les toca con un martillo - sostiene-, suenan a hueco, no son más que espejismos que la propia humanidad ha creado, y que se desvanecen cuando se los contempla con determinación y fijeza. Este es el ocaso de los dioses, el término de los grandes valores que han dominado una civilización y un modo de vida, y posiblemente el paso hacia una nueva época que implique una mutación del orden pre-existente, o quizás la desaparición del orden en sí mismo, como parecen anunciar un siglo después los profetas postmodernos, cuyo vínculo con Nietzsche es diáfano.

La presencia o desaparición de los valores no es irrelevante en la filosofía de Nietzsche. La causa de esta importancia se halla en que identifica de modo radical el ser en el valor; de allí su centralidad temática. Dicho de otro modo: concibe la metafísica de manera no ontológica, sino moral; ésta se aparece como un movimiento vital en el que se reflejan ante todo estimaciones de valor, y como consecuencia de esto se imponen valores que atrofian la vida, ejerciendo respecto de ella un sinnúmero de limitaciones, en nombre de la razón. No puede evitar concebir la metafísica con la óptica de la vida y de la vitalidad. Esto es lo que, según Fink, produce su rechazo visceral por la filosofía que se inaugura con Parménides y Platón; no es tan sólo una cuestión de orden académico. Sería interesante estudiar, a partir de esta primacía de la moral sobre la ontología, si existe alguna línea de continuidad entre el pensamiento del autor de *Ecce Homo* y la obra de Emmanuel Lévinas. Esto, sin embargo, es materia de otra investigación.

El error de los grandes valores occidentales, afirma, se inicia con Sócrates, que convierte la razón en tirana, despreciando los instintos. Según Nietzsche, esto no fue optativo, respondía a una exigencia epocal: “el fanatismo con el que toda reflexión griega se lanza a la racionalidad deja traslucir un estado de necesidad: se estaba en peligro, se tenía una y sólo una dirección: o bien sucumbir, o bien ser *absurdamente racional*...El moralismo de los filósofos griegos desde Platón tiene causas patológicas”⁹. Este pensamiento dominado por la razón se caracterizaría por (1) una fuerte aversión al cambio, en sentido parmenídeo: niega el devenir y se aferra al ser inmutable; de donde se deduce como primera consecuencia que desestima el valor de los sentidos; junto a ello (2), entiende que la razón toma lo último por lo primero, por cuanto los conceptos universales, que son lo último en ser conocido, son considerados como los más altos. Por ello, los bienes superiores de la metafísica no pueden tener un origen distinto de sí mismos, y al conjunto de esos bienes, que conforman lo inmutable, le llaman Dios. Este pensamiento, además, (3) tiene una gran aversión por la apariencia, en la medida en que se encuentra sometida al cambio, y puede en consecuencia arrastrar al engaño en que lo exterior oculta el interior; el afuera disimula el adentro. En realidad, sostendrá Nietzsche, no existe la identidad ni la unidad: son proyecciones del alma a partir de una errónea experiencia de sí misma; se trataría de ficciones nacidas de la estructura del lenguaje humano, que por necesidad sintáctica requiere que existan sujetos auto-idénticos, pero no de realidades ontológicas¹⁰.

⁹ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, (Agustín Izquierdo, trad.), Biblioteca EDAF, Madrid, 2002, p.54.

¹⁰ Este mismo argumento será formulado casi un siglo después por Jacques Derrida, y es probablemente la cuestión que distingue la deconstrucción de las hermenéuticas nihilistas de los

Si las nociones metafísicas del mundo real perceptible son unitarias e idénticas, el problema de la ontología es, en última instancia, el problema de Dios, y con él, de todo el universo de realidades suprasensibles. La noción de Dios representa la substancialidad por excelencia y la plena identidad en la perfección, desde la que se dicen todas las otras auto-identidades participadas e incompletas que reciben en ser y toda perfección esencial por analogía.

Nietzsche es plenamente consciente de ello –aunque al modo platónico-, y por tal motivo insistirá rotundamente en el papel del hombre como creador de valor, con el objeto de invertir esta metafísica y entregarle al ser humano la capacidad de disposición del mundo¹¹. Por este motivo Dios desempeña una centralidad basal en su obra; la suya no es una filosofía en la que no se requiere hablar de Dios, porque carecería de sentido si no buscara o no consiguiera eliminarlo. El pensamiento de Nietzsche se dice, en consecuencia, estrictamente por relación a un Ser Supremo; con El se mide y de El se desmarca para poder elaborar las bases de su pensamiento.

La muerte de Dios se anuncia en la *Gaya Ciencia*; es la “buena nueva” de la que, desde entonces, va a convertirse en profeta. Transcribimos las partes más relevantes del famoso aforismo 125: “¿no habéis oído de aquel hombre loco que una luminosa mañana encendió un farol, corrió al mercado y se puso a gritar incesantemente: ¡Estoy buscando a Dios! Justo allí se habían juntado muchos de los que no creían en Dios, por lo que levantó grandes carcajadas. ¿Acaso se te ha extraviado?, dijo uno...El hombre loco se puso de un salto en medio de ellos, y los taladró con sus miradas. ¿A dónde se ha marchado Dios?, exclamó. ¡Os lo voy a decir! *Lo hemos matado*, vosotros y yo. ¡Todos nosotros somos sus asesinos!...¿Sigue habiendo un arriba y un abajo?...¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto!...”¹².

Morín ofrece la siguiente interpretación del pasaje¹³: la muerte de Dios es anunciada por un demente, pues para ver más allá, piensa Nietzsche, es necesario un poco de locura. Esta escena recuerda el Salmo 52, donde se habla del insensato que dijo en su corazón: “no hay Dios”. La inquietud que el loco busca generar entre los ateos que le escuchan se vincula con la desaparición del viejo simbolismo, con la extinción de un horizonte de significado, pues se pierde lo único que permitía vivir con sentido. Los ateos y la muchedumbre, sin embargo, no se da cuenta de lo que ha ocurrido; es una inconciencia que se origina en la falta de visión, pero también en la cobardía. Y ello impide que los asesinos de Dios sean conscientes de las consecuencias de su acción, no sólo en lo que tiene de aurora para los espíritus libres, sino también en la obscuridad que acarrea.

La muerte de Dios es también la enseñanza fundamental de Zarathustra, en el libro homónimo. Hay tres pasajes que deben mencionarse para efectos del tema que nos interesa:

a) El encuentro con el viejo santo en el bosque¹⁴. Al descender Zarathustra al país de los hombres, después de diez años de soledad en el monte, encuentra al solitario que se apartó del mundo para amar sólo a Dios. Y nada tiene que decir a los hombres: su diálogo es únicamente con Dios. Pero el solitario no sabe que Dios ha

restantes filósofos postestructuralistas como Vattimo o Foucault. Dice Derrida que es imposible escapar del lenguaje metafísico; que éste es constitutivo y acompaña al pensamiento humano.

¹¹ De este modo lo declara en *Así habló Zarathustra*: “vosotros escuchad: ¡sois creadores!”.

¹² *La gaya...*, pp. 209-11.

¹³ Citado por Colomer, ob. cit., vol. III, pp. 268 ss.

¹⁴ *Así habló...*, p. 33.

muerto, y tras la muerte de Dios, como dice Fink, el trabajo de los hombres no es nombrar lo sagrado, sino el lenguaje del hombre al hombre, la proclamación de la suprema posibilidad humana: la doctrina del superhombre¹⁵. Este maestro superhombre es ahora “la luz del mundo”; lo que antes era Dios.

b) El encuentro de Zaratustra con el último Papa¹⁶. Este le dice que busca al último hombre piadoso, un santo que, solo en su bosque, no haya oído nada de lo que hoy todo el mundo sabe: que Dios ha muerto. Se inicia entonces entre Zaratustra y el Papa un diálogo en el que se ve que éste es una especie de residuo de Dios en la tierra; cuando Dios vivía, el hombre se dirigía a El en su nostalgia del infinito. Al morir Dios, no muere el ardoroso corazón humano, pero el infinito está vacío. Dice Fink a este respecto que “el viejo Papa es el hombre venerable de cuya naturaleza forman parte el respeto y la bendición, aunque sabe que ha muerto Aquel en cuyo nombre bendecía. Ama todavía al Dios muerto, y en su tristeza sigue pendiente de El. El hombre que guarda luto por Dios es de un rango superior que el que se conforma rápidamente con su muerte y busca los pequeños placeres¹⁷”.

c) El encuentro con el más feo de los hombres¹⁸. Zaratustra llega a un paisaje obscuro, en el que no se advierte vegetación ni aves. Se sume en tristes recuerdos, y al abrir los ojos ve en un costado del camino, algo que “tenía una figura como de hombre y que, sin embargo, apenas lo parecía, algo inexpresable”. Zaratustra lo reconoce como el asesino de Dios. Este criminal, por la mezcla de resentimiento y de remordimiento, sigue habitando el universo de su víctima. Es un ateo que vive en el resentimiento, y mientras no salga de allí no alcanzará la verdadera libertad. Acudimos nuevamente a la interpretación de Fink: este hombre más feo “significa la náusea del hombre respecto de sí mismo. En tanto el hombre conozca su naturaleza fragmentaria y deforme, en tanto sufra de sí mismo y quiera apartarse de sí y trascenderse, tiene todavía una noción de grandeza. Sólo el hombre contento es el hombre perdido¹⁹”.

Al desaparecer la expresión misma de la idealidad trascendente, la mirada debe volver a la tierra, con la misma pasión y fuerza que antes se dedicaba al mundo del más allá. La proposición “Dios ha muerto” carece de significado lógico, por cuanto Dios existe o no existe, pero no podría morir en sentido propio. La fórmula nietzscheana debe entenderse más bien como un procedimiento metafórico para expresar el desarraigo de Dios en la conciencia de los hombres, su *museificación*, su ausencia de fuerza y de vida; justamente lo contrario de lo que va a acontecer con el superhombre. Como sugiere Colomer, Nietzsche parece entender la muerte de Dios como un *acontecimiento histórico*, es decir, como algo que ha acontecido al hombre en relación con Dios²⁰. Este Dios cuya muerte anuncia es indudablemente el Dios cristiano, el cual habría fallecido por causa de su excesiva misericordia y cuya justicia ya no resultaba temible, y que deja de ser temible porque ya no puede sustentarse teóricamente.

¹⁵ Fink, ob. cit., p. 79.

¹⁶ *Así habló...*, p. 348.

¹⁷ Fink, ob. cit., p. 138.

¹⁸ *Así habló...*, p. 354.

¹⁹ Fink, ob. cit., p. 138.

²⁰ Colomer, ob. cit., p. 272.

Es Heidegger quien da un paso más y cierra el círculo en esta progresión de la muerte de Dios, al afirmar, interpretando la tesis de Nietzsche, que dicha muerte no sólo es un *acontecimiento*, sino que también, y muy radicalmente, la clausura de la metafísica inaugurada por Parménidas y Platón. Por ello declara que “la filosofía occidental entendida como platonismo ha llegado a su fin”²¹. Esto supone que, si Dios encarnaba la suprema posición del ser, la muerte de este Dios significa la apertura hacia la permanente orfandad del fundamento. La caracterización de lo divino es tan radical, que no puede pensarse en nada que ocupe el lugar de ese Dios extinto (como es por ejemplo el caso de Marx). Y tal es el momento del superhombre, que aparece, por contraposición al sentido trascendente, como el “sentido de la tierra”. Una vez que el ser humano ha abusado de la imagen terrena para forjar la imagen sobrenatural, el superhombre toma conciencia de la muerte de Dios, y de que sus características y perfecciones no son otra cosa que el espejo utópico de las perfecciones del mundo²². Es en este escenario que el superhombre devuelve a la tierra todo lo que le había sido tomado, y reordena la pasión hacia ella, a través de la voluntad de poder. Esta voluntad de poder es el instrumento más adecuado para definir al “sí mismo” humano creador, que se entrega y que busca la prepotencia de la vida, que prefigura la mencionada voluntad de poder. Pero hay que tener presente que Nietzsche no diviniza la figura del hombre, no lo convierte en Dios, sino que, en el fondo de su argumento, lo humaniza todavía más, lo desarraiga de todo fundamento trascendente.

¿Qué debe entenderse por “voluntad de poder”? Es un concepto relacionado con la creación. El hombre auténtico, esencial, es el hombre creador, que tiene a su disposición todos los materiales del mundo y que, en el curso de su trabajo, juega creando, que establece cánones, que posee una voluntad grande, superior. Este creador, que dispone de los materiales, no entra ya en un mundo donde el sentido se encuentra previamente dispensado, sino que se relaciona de manera originaria con todas las cosas, precisamente porque se ha conseguido suprimir la fuente *originaria* de sentido; se ha conseguido, piensa Nietzsche, matar a Dios. La existencia de un Dios aparece como contraria a la libertad. La voluntad de poder es la impronta factible que brota del espíritu humano, una vez liberada de sus cadenas metafísicas y de las claves hermenéuticas ligadas con la comprensión metafísica del mundo. La voluntad de poder se sitúa en una línea anterior al bien y al mal moral; ella misma tiene o contiene en su interior una moral, una ética autónoma que consiste en el acrecentamiento del poder²³.

La moral se encarga de exponer cómo deben o no deben actuar los hombres para que sus actos sean aceptados y recibidos dentro de los márgenes de las normas establecidas por la autoridad de una comunidad. El ‘hombre moral’ es, ante todo, aquel que en sus actos reluce el poder de la autoridad, de la misma voluntad de poder. En el capítulo V de *Más allá del bien y del mal*, es posible leer lo siguiente: “en la ‘ciencia de la moral’ ha faltado hasta el presente el problema de la moral misma, la sospecha de que pudiese haber en ella algo problemático. Lo que los filósofos llamaban ‘el fundamento de la moral’ y lo que exigían de ellos mismos no aparecía, bajo una luz verdadera, sino como una forma sabia de

²¹ Martin Heidegger, *Holzwege*, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, Obras Completas, vol. V, p. 254.

²² Al final del primer libro de, Nietzsche exclama: “muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre. ¡Sea ésta alguna vez, en el gran mediodía. nuestra gran voluntad”.

²³ Cabría estudiar la similitud entre esta voluntad de poder, la vida, y la noción de “huella” en Derrida. Ambas parecen preceder la apertura a la diferencia entre el ser la nada, pero también estructurar la diferencia entre mal y bien.

la buena fe en la moral dominante²⁴. Se sugiere aquí que en el discurso filosófico no se ha analizado la moral misma como objeto de estudio, y erróneamente, los moralistas se han dedicado, por el contrario, a buscar del ‘fundamento de la moral’; pero, según Nietzsche, no existe nada semejante a un ‘fundamento de la moral’, salvo en las profundidades metafísicas. De ahí que, los filósofos de la moral, se han dedicado a estudiar palabras, y sólo palabras; y es por eso que, "para conseguir el conocimiento, hay que tropezar constantemente con palabras que se han hecho eternas y duras como la piedra, tanto, que es más fácil romperse una pierna que romper una palabra". Y, según nuestro autor, el motivo de que esto haya ocurrido es que, los filósofos que le han precedido, hubieron de padecer el desconocimiento de que la verdadera filosofía "es la ansiosa investigación de cuanto hay de extraño y problemático en la vida, de cuanto refuta y ataca la moral"²⁵. La oposición a la moral es la primera causa del ateísmo nietzscheano.

Así pues, una vez desaparecida la cuestión de Dios, la voluntad de poder centraliza la determinación del juicio moral en el superhombre, cuyas pulsiones vitales están relacionadas con la espontaneidad de la naturaleza orgánica.

III. CRÍTICA DE LA CRÍTICA

Voy a formular tres objeciones al planteamiento que acabamos de revisar. Estas objeciones son, por decirlo así, extrínsecas: no entran a la naturaleza de la crítica nietzscheana; al menos de un modo directo. La metodología anunciada equivale a la segunda modalidad del siguiente ejemplo: si una piedra obstruye el camino, esta piedra puede ser destruida, o bien apartada de la ruta con una palanca. La elección de esta forma de objeción entraña al mismo tiempo una búsqueda de fisuras y una ironía. Las grietas son el punto exacto de cualquier crítica; no requiere mayor explicación. La ironía, sin embargo, radica en que este método de “sacar la piedra del camino” sin que la piedra deje de existir es exactamente la misma estrategia que utiliza Derrida (quien declara expresamente provenir de la reflexión nietzscheana, entre otras) para desactivar la fuerza de la reflexión metafísica, a la que llama “logocentrismo”.

1. La primera objeción que se puede formular a la teoría que hemos expuesto, si es que ella puede llamarse una “teoría”, es que no es en realidad una objeción a “la historia del pensamiento occidental”; es una objeción a Platón, y aún así, con ciertas prevenciones, pues se trata de un Platón un tanto ideologizado para reconocer en él ciertos errores gruesos, provenientes quizás del debate cosmológico de la antigua filosofía griega. Si la crítica de Nietzsche hubiera estado dirigida a Aristóteles, probablemente hubiera tenido una naturaleza completamente distinta. Porque la comprensión del ser que desciende desde Aristóteles dista mucho de parecerse a la caricatura que hace Nietzsche de Platón; no se parece una comprensión del ser resecada al sol de la abstracción, sino, por el contrario, es un acto de la experiencia radical de las facultades cognoscitivas del hombre, que se concreta en la cosa sensible. Desarrollaré esta idea un poco más. Dice Santo Tomás: “porque un pequeño error al principio es al final grande, como afirma Aristóteles en el primer libro de *Del cielo y del mundo*, y el ente y la esencia son los conceptos que en primer lugar son concebidos por el entendimiento, como dice Avicena en el primer libro de

²⁴ *Más allá...*, p. 158.

²⁵ *Así habló...*, p. 76.

su *Metafísica*, por eso, para no errar por su ignorancia, es preciso decir, a fin de poner de manifiesto sus dificultades, qué se entiende por los términos de esencia y de ente...”²⁶. Cita la *Metafísica* de Avicena, donde afirma que el ente y la esencia son los primeros inteligibles para el entendimiento. Esta tesis la sostiene en muchos lugares, como *In Met.*, XII, lect. 1, donde agrega la razón de ello: así como el sonido es el primer audible, el ser es el objeto formal común a todo entendimiento. Es el aspecto por el cual la inteligencia como tal alcanza lo entendido, su objeto material. Y por ello, la representación intelectual del ente está en todo lo que se piensa. Esto no es una prioridad cronológica, como si fuera la primera noción que explícitamente se forma el intelecto; pero sí es ontológica, porque toda otra noción supone al ente. Todo se resuelve en el ente. Cayetano agrega a esto que el ente concretado en la cosa sensible es el primer conocido, con un conocimiento confuso actual. Es decir: para el hombre, el objeto formal del intelecto es el ser concretado en las esencias materiales. Las expresiones “confuso” y “actual” lo diferencian del concepto ya elaborado, objeto de la metafísica²⁷. Según Cayetano, hay dos modos de captar un mismo concepto:

a. Conocimiento confuso. Que puede ser de dos tipos: (1) actual (expresa lo determinante del concepto, que será conocido en su definición). Aquel por el que el universal es aprehendido como todo definible, sin resolverlo en las partes que integran su definición, (2) virtual (se le llama así porque el universal es conocido en referencia a sus inferiores). Aquel por el que se conoce como todo universal sin conocer sus inferiores o partes subjetivas.

b. Conocimiento distinto. Que también es de dos tipos: (1) actual. Aquel por el que se conoce el todo definible, resolviéndolo en cada una de las partes de la definición, y (2) virtual. Aquel por el que se conoce el todo universal componiéndolo con sus partes subjetivas.

En la génesis del conocimiento, el confuso precede al distinto, y el actual al virtual, porque lo posibilita y funda: si el concepto no es una unidad inteligible, no se puede predicar como universal. Así pues, el ente aparece primero, como confuso actual (conocimiento impreciso de su comprensión); segundo, como confuso virtual (conocimiento vago de su extensión). Estos dos modos de conocimiento del ente son propios de todo hombre; tercero, como distinto virtual (propio del saber científico: conocimiento preciso de la extensión del ente); y cuarto, como distinto y actual (que es el objeto de la metafísica).

De este modo, el objeto formal propio del entendimiento humano es el ente concretado en la *quiddidad* sensible. Como dice en *Sum. Theol.* I, q84, a7: “el objeto propio del entendimiento humano, que está unido al cuerpo, es la quiddidad o naturaleza existente en la materia corporal”. Por esto dice que “el ente y la esencia son los primeros conocidos”: porque se trata de la esencia sensible, en la que ya está contenido el ente. En el conocimiento de cualquier esencia está contenido el ente²⁸. Para concluir: el conocimiento del ser es un acto del intelecto que comienza en los sentidos, de modo que el encuentro con

²⁶ Santo Tomás de Aquino, *De Ente et Essentia*, proemio.

²⁷ Cardenal Cayetano, *In De ente et essentia*, Proem. Q1, n. 3 p. 2).

²⁸ Cf. Eudaldo Forment, introducción a la traducción de *De Ente et Essentia*, EUNSA, Pamplona, 1994, pp. 65 ss.

la *quiddidad* sensible es, para Santo Tomás, una forma de experiencia del ser que acontece de golpe a toda la estructura cognoscitiva, aunque la concepción del ser propiamente tal sea, en sí misma, propia del intelecto. Estimamos que, si Nietzsche hubiera comprendido esto, el tenor de su crítica hubiera sido distinto.

2. En segundo lugar, el planteamiento de Nietzsche no examina realmente en ningún momento las ideas de la tradición metafísica; las considera tan sólo como síntomas que denuncian tendencias vitales: “en último término, los juicios de valor sobre la vida, a favor o en contra, nunca pueden ser verdaderos: tienen valor solamente como síntomas, y en sí mismos tales juicios son tonterías”²⁹. La cuestión del ser queda recubierta por la cuestión del valor; no explicada, no desarmada o desestimada por sus fundamentos o por sus efectos, sino que *recubierta*, tapada. La tilda de “sospechosa”³⁰. Nietzsche no se molesta en plantear el problema del ser en el modo en que ha sido pensado durante siglos; simplemente lo enuncia y lo cubre.

Por lo tanto, su argumento tiene un truco: descentra desde el exterior, asume, hace uso de la *intentio obliqua*, rodea los muros metafísicos y, en lugar de rendirlos, más bien los encapsula, los guarda para después, como si se tratara de un alimento que ahora puede sentar mal. Este procedimiento es ingenioso, pero no académico. No responde a la metodología de la dialéctica que Occidente usa desde los griegos. Y Nietzsche responde: “con ello [es decir, con el vuelco hacia la dialéctica], sobre todo, es vencido un gusto *noble*; con la dialéctica sale ganando la plebe. Antes de Sócrates, en la buena sociedad se rechazaban las maneras dialécticas: se las consideraban malas maneras, ponían en ridículo... Las cosas honorables, al igual que las personas honorables, no llevan sus razones en la mano, así sin más. Es poco decoroso enseñar los cinco dedos. Lo que tiene que empezar dejándose demostrar es poco valioso”³¹. Tampoco supera el cristianismo, porque lucha y se enfrenta a una versión simplificada, caricaturesca, que no da pie para un diálogo serio entre ambas perspectivas. En este sentido, la crítica de Nietzsche es una crítica empecinada, ideológica.

El gesto de recubrir el argumento metafísico, de que hablábamos hace un momento, está explicado en *El nacimiento de la tragedia*³², que es el lugar donde Nietzsche formula su filosofía del arte; o mejor: describe la centralidad metafísica del arte, de la belleza y del acto creador (por sobre las reglas rígidas y yertas de la razón universal). Nietzsche plantea su comprensión del ser desde categorías estéticas, que pasa a ser la auténtica actividad metafísica del hombre. Ahora bien, el arte acontece exclusivamente en lo trágico, porque sólo ella puede expresar la tragedia del mundo, que es la ley inevitable de la decadencia, dentro de la cual están unidas la vida y la muerte, que despliegan un misterioso ir y venir entre sí. Ahora bien, este sentimiento trágico de la vida conduce en Nietzsche a la exaltación de la vida, incluso en sus aspectos más terribles. Como es lógico, esta visión resulta incompatible con el cristianismo, por cuanto éste centra su argumento en la redención de lo finito (es decir, la salvación de un ente finito en su finitud), asunto que es completamente imposible para el autor de *Así habló Zaratustra*: “en la tragedia de los griegos descubre Nietzsche la antítesis entre figura y oleaje informe de la vida -entre *peras*

²⁹ *El crepúsculo...*, p. 48-9.

³⁰ Fink, ob. cit., p. 18.

³¹ *El crepúsculo...*, p. 51.

³² Existe versión española, Gerardo Domínguez, trad., EDAF, Madrid, 2010.

y *ápeiron*-, entre ser finito, que destinado a la aniquilación, se hunde en el fondo in-finito, y fundamento mismo, que continuamente hace surgir de sí nuevas figuras. A este vaivén lo denomina contraposición entre lo dionisiaco y lo apolíneo”³³. La vida, y no el fundamento, crea las figuras; y es ella misma la que vuelve a romperlas.

La metafísica, pues, no es erradicada, sino más bien clausurada. Pero la clausura no es un recurso metafísico, sino literario. Nietzsche parece estar desarmado desde este punto de vista. Derrida: poner entre paréntesis, sortear. Por eso hago la referencia de la piedra que se rodea.

3. La tercera objeción consiste en sostener que la crítica de Nietzsche no es una crítica propiamente filosófica. Esto, en cierta medida, puede advertirse en el punto anterior. Nietzsche es un adelantado para su época: prefigura con enorme anticipación una modalidad de escribir textos filosóficos que incorporan recursos literarios no sólo en el estilo, sino también, y aquí está la diferencia con Platón, en las estructuras mismas de los argumentos; llegando en ocasiones a no presentar, en sentido estricto, argumentos propiamente dichos. Y esto ocurre porque está convencido de que la fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica, sino en la imaginación: “qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente, y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza posible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal”³⁴. Así pues, la realidad es una formulación poética; una especie de simulacro o de doble que responde a nuestros intereses vitales³⁵.

Este sustrato poético del habla se dispara a la escena contemporánea de la mano de autores postestructuralistas; especialmente Derrida y Foucault. La imbricación entre Jacques Derrida y Nietzsche es tan evidente que incluso en el último tiempo se ha publicado un ensayo que lleva por título “Nietzsche siguiendo a Derrida”, que ilustra justamente la posibilidad de invertir el orden histórico en esa exterioridad filosófica que los une³⁶.

4. Finalmente, el problema de la convalecencia. La voluntad de poder no supera la representación, sino que ambas se padecen, como lo dionisiaco y lo apolíneo. Esto, porque Nietzsche considera que la superación es un movimiento imposible. Pues bien: este convalecer demuestra que tiene una gran percepción filosófica, pero que carece de la formación académica necesaria para comprender que, aunque la realidad se presente impregnada de los distintos principios que la componen, esto no significa que dichos principios se confundan, sino que al contrario: la realidad es finalmente inteligible porque dichos principios pueden ser formulados. Nietzsche parece resolverse frecuentemente en su

³³ Fink, ob. cit., p. 21. Más adelante en la obra de Nietzsche, la contraposición entre ambos s hace tan extrema que lo dionisiaco absorbe por completo lo apolíneo.

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Obras Completas (Eduardo Ovejero, trad.), Aguilar, Buenos Aires 1963 (5ª edición), p. 245.

³⁵ Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1989, p. 147.

³⁶ Cristina de Peretti y Francisco Vidarte, en *Nietzsche, cien años después* (Joan Bautista Llinares, coord.), Pretextos, Madrid, 2002, p. 182.

propia pasión literaria, lo que explica su éxito, pero no necesariamente justifica la veracidad de sus argumentos.