

MUNDO VERDADERO



En *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche resume la historia de la metafísica como historia de un largo error. Se trata allí del relato de los avatares de un largo aplazamiento, de un deseo constantemente diferido que acaba, al final, evaporándose como tal deseo. Primero, asequible para unos pocos; luego, inaccesible para todos en este mundo y, finalmente, desnaturalizado, esfumado, incapaz de mover la voluntad.

«Mundo verdadero» es la expresión que designa el objeto del deseo, el nombre de todas las aspiraciones humanas, y es en Platón donde por primera vez aparece separado, aunque asequible todavía al sabio. La separación se consuma con el cristianismo, cuando ese mundo resulta inasequible por ahora, tan sólo una promesa para «el sabio, el piadoso, el virtuoso». Y es con la filosofía kantiana cuando aparece prohibido a la razón, indemostrable, tan sólo «pensado» como «consuelo, obligación, imperativo».

El camino hacia la idea, hacia el «mundo verdadero» se vuelve

a partir de ahora intransitable. El positivismo marca la quiebra de una ilusión: el tiempo de la espera también conoce el fin, y ahora el objeto del deseo se torna extraño, desconocido. A un paso está el abismo, la refutación de la idea: aquel mundo era tan sólo una ilusión superflua, un proyecto inútil.

A pesar del retorno de la jovialidad al que se refiere Nietzsche, con ella se hace presente un huésped inquietante: el nihilismo. Sólo ahora el hombre se sitúa ante la gran alternativa: eliminar el otro mundo equivale a eliminar las categorías que explicaban a éste: ¿No se ha vuelto más gris el horizonte? ¿No falla el suelo, no se resquebraja por todas partes? . Efectivamente, Dios ha muerto, pero ahora todos los acontecimientos son posibles. El final del drama está muy lejos de haber sido asegurado. Ahora, sólo ahora, con la llegada de ese visitante extraño, cargado de peligros: ahora empieza la tragedia.

Decadencia, pesimismo y nihilismo son los temas que ocuparon por completo la atención de los últimos años de la vida del filósofo Nietzsche. En las últimas obras publicadas y, de modo especial, en los numerosos apuntes para la obra proyectada, antes de que la posibilidad de ver la luz le fuese arrebatada por la enfermedad, aparecen por doquier.

Después de la publicación de La genealogía de la moral, Nietzsche se aplica en la elaboración de una obra cuyo propósito consiste en relatar la historia de los dos siglos que vendrían -cuando suponía que el nihilismo sería ya un fenómeno generalizado- y en mostrar que el nihilismo es el resultado necesario de una forma de valoración.

El nihilismo es, pues, un resultado, una consecuencia. Y no una causa. El pesimismo, por su parte, no es más que la preformación del nihilismo, su antesala: en ambos casos se trata de síntomas que remiten a una enfermedad. Y esa enfermedad se llama decadencia.

Pero detengámonos un momento, antes de entrar en la explicación del proceso, en ese fenómeno, el nihilismo, que Nietzsche anuncia como el destino del pensamiento europeo: «Nihilismo significa que los valores supremos han perdido su crédito. Falta el fin. Falta la respuesta a la pregunta ¿por qué?». El horror vacui, el peligro del abismo sin fondo, conjurado de mil modos distintos a lo largo de la historia del pensamiento, se yergue ahora con toda su fuerza y revela la ineficacia de las armas con que se le había combatido. El monstruo no había muerto, sólo dormía.

Y Nietzsche añade más, el nihilismo «es la consecuencia de la interpretación cristiano moral de la existencia». Entiéndase bien, el horror al vacío no es otro que la inquietud producida por un tiempo en que el deseo quedase desgarrado, hecho jirones: sin objeto.

El horror vacui es el miedo de una voluntad que ya no quiere... nada. Durante siglos, el cristianismo proporcionó una respuesta a la pregunta «¿por qué?», recurriendo a aquel otro mundo donde se situaban todos los ideales. Ahora, cuando por fin se descubre que tales ideales no son otra cosa que la nada, la voluntad se reconoce a sí misma como un querer engañado, que corre el peligro de aniquilarse a sí mismo. Por tanto, el cristianismo no es en absoluto responsable de ese

horror vacui que amenaza a toda voluntad donde la haya, es tan sólo un arma ineficaz, un recurso impotente.

Pero en la medida en que el cristianismo se comprometió a fondo en la apuesta por la verdad y el valor de aquellos ideales, y una vez revelada la quiebra de los mismos, entonces sí aparece como el fenómeno básico productor del nihilismo. Pues si Dios era la única verdad y ahora «Dios ha muerto», entonces, «todo es falso» y «nada tiene sentido». Así se entiende ahora que el cristianismo fuese- tan sólo «una sugestión de la decadence».

Decadencia es, para Nietzsche, enfermedad. Es sinónimo de agotamiento, debilidad, extenuación. Igual que la enfermedad, que se contrae independientemente de que exista o no una predisposición mórbida, la decadencia se adquiere o se hereda. Conviene subrayar, sin embargo, que se trata de un proceso natural: así como «no se es libre de permanecer siempre joven», la decadencia es un fenómeno «necesario y propio de todas las épocas», aunque, desde luego, lo que se puede y se debe combatir es «la posible contaminación de las partes sanas del organismo».

Es justamente esa disposición mórbida -la misma que puso en boca de Sócrates la sentencia según la cual «vivir es estar enfermo durante mucho tiempo»- la que compele al hombre cansado de esta vida a inventar otros mundos.

Pero si la decadencia es una condición necesaria, ella sola no es suficiente para explicar la aparición del nihilismo como fenómeno generalizado. Para que esto último ocurra es preciso generalizar un sentimiento -la decepción- y tomar conciencia de un hecho -el de que las categorías de la razón (ser, unidad

y finalidad) no tienen valor absoluto. Se distinguen así las causas remotas de las causas próximas del nihilismo.

Con las primeras se designa la decadencia propiamente dicha: la contaminación del mayor número. Para usar la terminología de Nietzsche, se trata de la rebelión y del triunfo de los esclavos: «La especie inferior se erige en árbitro del mundo y de la humanidad, olvida la modestia hasta el punto de que exagera sus necesidades y hace de ellas valores cósmicos y metafísicos».

En cuanto a las segundas, constituyen el punto clave de la oposición nietzscheana a la metafísica occidental. Y, paradójicamente, el punto de contacto y coincidencia entre el discurso kantiano y el de Nietzsche, aunque este punto marque también, como se verá, diferencias radicales.

El nihilismo aparece cuando nada tiene ya sentido, cuando la decepción ante un pretendido fin del devenir amenaza por todas partes; aparece, además, cuando se descubre la ilusión de la sistematización, de la totalidad, de la unidad de lo que es; y, por fin, cuando el mundo-verdad el ser, opuesto al mundo del devenir, de la ilusión y de lo falso, se revela como respuesta a determinadas necesidades psicológicas y, por tanto, sin derecho alguno a la existencia. Ahora bien, fin, unidad, y ser no son otra cosa que categorías de la razón; por tanto, en la creencia en dichas categorías estriba la causa del nihilismo: nosotros hemos medido el valor del mundo por estas categorías que, además, han sido referidas a un mundo verdadero puramente ficticio.

Ciertamente y como observa J. Granier, Nietzsche no critica sin más el uso de estas categorías, que, en realidad, valen como principios reguladores para conocer las cosas (uso inmanente, en terminología kantiana), sino el abuso de las mismas, que consiste en aplicarlas más allá de este mundo (uso trascendente). La proximidad a la reflexión kantiana queda así evidenciada. Pero eso no es todo. Nietzsche no habría avanzado un paso sobre la reflexión kantiana si la pregunta ¿por qué tenemos necesidad de los juicios sintéticos a priori?

llevase implícita la convicción de que seres como nosotros tienen todos necesidad de tales juicios. Si se admite la universalidad de esa necesidad (recordemos que este mismo problema se planteaba ya propósito de la necesidad metafísica), la pregunta ¿por qué tenemos necesidad de tales juicios? es equivalente a la pregunta kantiana ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Y el discurso nietzscheano no haría más que añadir oscuridades inútiles al problema nítidamente planteado por Kant.

Pero la pregunta de Nietzsche no es retórica, ella supone ya - con justicia o no y ése es el problema- que el uso inmanente de las categorías de la razón, aunque no sea injustificado, no rige con la universalidad que Kant pretende. Este es un punto de desacuerdo indudable entre el planteamiento kantiano y el de Nietzsche. Y no parece que quepan muchas mediaciones. Por eso, la interpretación pragmática del conocer por parte de Nietzsche y que consiste en la identificación de verdad y valor es de una importancia capital y subraya los aspectos diversos de los planteamientos respectivos de Kant y de Nietzsche. Pero examinemos esta última cuestión con algún detenimiento.

