

SENTIDOS DE LA «MUERTE DE DIOS» COMO METÁFORAS MODERNAS



La dirección de las aristas del acontecimiento de la «muerte de Dios» se pueden visualizar como sigue: «no es, pues, ni un simple hecho interior, ni una peripecia de orden filosófico ni parafernalia conceptual ni menos a una suerte de rito religioso, sino una modalidad ingresada al mundo que ha tomado forma en la historia de una civilización y que, como tal, concierne a todo hombre que participe (sin haber medido su alcance) en la originalidad de esta historia». Como tampoco el «'descubrimiento' de una estructura objetiva del mundo [sino] un acontecimiento histórico global del que, según Nietzsche, somos simultáneamente testigos y protagonistas».

El fundamento-razón encarnado en Dios pierde su potencia, su fortaleza y eficacia, debido al cierre de interpretaciones en una sola posibilidad de afirmación del Dios monoteísta del cristianismo y su creencia «monótono teísta», el resultado de ciertos principios ordenadores del mundo inteligible que configuran una teología y una suerte de renuncia al devenir terrenal; además simboliza el fundamento del sistema metafísico como idea que explica todo lo que se ordena jerárquicamente, la realidad frente al engañoso devenir:

Nietzsche [...] con el anuncio de que Dios ha muerto, es decir, que la estructura fuerte de la metafísica –archai, Gründe, evidencias iniciales y destinos últimos– sólo eran formas de garantía en épocas en las que la técnica y la organización social aún no nos habían vuelto capaces, como sucede ahora, de vivir en un horizonte más abierto, menos “mágicamente” garantizado.

Los conceptos rectores de la metafísica –así como la idea de una totalidad del mundo, de un sentido unitario de la historia, de un sujeto autocentrado, eventualmente capaz de apropiarse de ellos– se revelan como medios de disciplinamiento y garantía ya no necesarios en el cuadro de las actuales capacidades de disposición de la técnica.

Los acontecimientos de nihilismo, «muerte de Dios» y descentramiento del «logos divinizado» como referencia discursiva de la verdad y del consecuente desalojo de las presencias en el ámbito metafísico, resultan ser el signo y seña de la postmodernidad, entendiendo por el prefijo –post como una «declinación» o un «deslizamiento», es decir, como la metáfora de ilegibilidad o conceptuabilidad de su crisis. Según Vattimo, los cánones de la hermenéutica encuentran su reconocimiento de mecanismo, su seña identitaria en tanto que «pensamiento de la época del final de la metafísica» análoga a la época de la «muerte de Dios» y, como se ha querido presentar, al tránsito a la postmodernidad:

El anuncio de la muerte de Dios es realmente un anuncio: o, en nuestros términos, la anotación de un curso de eventos en que nos hallamos involucrados, que describimos objetivamente sino que interpretamos arriesgadamente como concluyéndose con el reconocimiento de que Dios ya no es necesario. La complejidad hermenéutica de todo ello estriba en el hecho de que Dios ya no es necesario, se revela como una mentira superflua (mentira, precisamente, sólo en cuanto superflua) a causa de las transformaciones que, en nuestra existencia individual y social, han sido introducidas precisamente por creer en él.

Es conocido el esquema del razonamiento de Nietzsche: el Dios de la metafísica ha sido necesario para que la humanidad organizara una vida social ordenada, segura, sin verse expuesta continuamente a la amenaza de la naturaleza –combatidas victoriosamente gracias a un trabajo social jerárquicamente ordenado– y por las pulsiones internas, domadas por una moral sancionada religiosamente; pero hoy, que

esta obra de aseguramiento está, aunque searelativamente, cumplida, y vivimos en un mundo social formalmente ordenado, disponiendo de una ciencia y de una técnica que nos permiten vivir en un mundo sin el terror del hombre primitivo, Dios parece una hipótesis demasiado extrema, bárbara, excesiva; además, ese Dios que ha funcionado como principio de estabilización y aseguramiento es también el que ha prohibido siempre la mentira; por lo tanto, son sus mismos fieles, por obediencia, los que desmienten el embuste que él mismo es: son los fieles los que han asesinado a Dios.

El acontecimiento que eclipsa el sentido llega a su clímax con la crítica ilustrada a la religión como un «valor»:

La Ilustración en relación a los presupuestos teológicos de nuestro pensamiento condujo a la destrucción del mundo suprasensible, y ellodesde luego en todas sus formas de aparición: como valor supremo, como creador divino del mundo, como sustancia absoluta, como idea, como absoluto o también como sujeto que capta-produce las modernas ciencias naturales y la técnica.

Por ello, la idea de Dios encarna el último metarrelato sostenedor del saber pre-moderno y sus proyecciones morales –desde la filosofía, la metafísica y la teología hasta las ciencias rigurosas, sociales y humanas– disciplinadoras y teo-metafísicas u onto-teológicas a una «modernidad sin tristezas» ni melancolías, pues la subjetividad moderna ya no siente nostalgia del viejo Dios ni tampoco adquiere neuróticas actitudes ante el «Dios muerto». Además, el relato fundante sobre Dios, se desdibuja en una galaxia abierta de narraciones e interpretaciones con múltiples sentidos sobre lo Absoluto, lo Infinito, lo Trascendente, lo Otro, etc.:

Sin voluntad ni conciencia, los acontecimientos se liberan en unamultiplicidad sin medida, sin criterios, sin significado, sin sentido, sin valor. Los sustitutos posibles del Dios

muerto provocan risa y el desasosiego de un Nietzsche que se sitúa a la distancia: la pérdida del horizonte vacía la propuesta de la modernidad, que celebra el deicidio sin reparar en sus consecuencias.

Inconsciente del trastocamiento en el «orden», pero específicamente respecto al «encargado» de mantener este ordenamiento, pues la liberación del encarcelamiento de la «voluntad de poder» parece fraguarse independientemente de quién detente tal función y que el precio de tal liberación –la fe– no resulta alcanzable y de interés de pagar para el sujeto:

Presos. – Una mañana entran los presos al patio del penal; faltaba el carcelero. Unos, como de costumbre, se pusieron de inmediato al trabajo; otros se quedaron ociosos y mirando desafiantes alrededor. Entonces salió uno y dijo en alto: 'Trabajad cuanto queráis o no hagáis nada, es igual.

Vuestros planes secretos han salido a la luz, el carcelero os ha estado espionando hace poco y en unos días os someterá a un juicio definitivo y espantoso. Ya le conocéis, es duro y rencoroso. Pero atended: hasta hoy no me conocíais; yo no soy lo que parezco, sino mucho más: soy el hijo del carcelero, y hago valer ante él lo que sea. Puedo salvaros, y quiero salvaros, pero que quede claro, sólo a aquellos que creáis que soy su hijo; los demás cosecharán los frutos de su incredulidad'.

'Entonces', dijo tras un silencio un preso viejo, '¿qué se te puede dar a ti de que te creamos o no? Si de verdad eres su hijo y puedes los que dices, dile algo en nuestro favor; eso sí que sería bondadoso de tu parte.

¡Pero deja a un lado toda esa palabrería de creer o no creer!' 'Y además', se metió voceando un joven, 'yo no le creo: sólo es algo que se le ha metido en la cabeza. Apuesto a que en ocho días nos encontraremos aquí igual que hoy, y a que el carcelero no sabe nada'. 'Y si se ha enterado de algo, ahora

ya no se entera de nada' dijo el último de los presos, recién entrando al patio; 'el carcelero acaba de morir de repente'. '¡Vaya!', vocearon varios a la vez, '¡vaya! ¿Y qué, señor hijo, como va lo de la herencia? Acaso ahora somos presos tuyos?' 'Ya os lo he dicho', replicó manso el aludido, 'liberaré a quien quiera que crea en mí, tan cierto como que mi padre aún vive'. Los presos no se rieron, pero se encogieron de hombros, y lo dejaron estar.

Το Τραγούδι Της Νύχτας



NICHILI STICAMENTE

Τώρα είναι νύχτα, τώρα μιλούν καθαρά όλες οι κελαρύζουσες
πηγές
Κι είν' η ψυχή μου μια κελαρύζουσα πηγή
Τώρα είναι νύχτα, τώρα ξυπνούν τα τραγούδια όλα των
ερωτευμένων
Κι είν' η ψυχή μου τραγούδι ερωτευμένου

Κάτι είναι μέσα μου ανειρήνευτο και ανειρηνικό

Και θέλει καθαρά να μιλήσει

Μια λαχτάρα για την αγάπη είναι μέσα μου

Και μιλάει τη γλώσσα της ίδιας της αγάπης

Είμαι το φως, αχ και να ήμουνα η νύχτα

Αλλ' αυτή 'ναι η μοναξιά μου, ότι ολούθε με περιζώνει το φως

Αχ και να ήμουνα ο σκοτεινός και ο νύχτιος

Πόσο θα ζήταγα τότε να θηλάζω τους μαστούς του φωτός

Κι εσάς τις ίδιες θα ζητούσα να ευλογώ

Εσάς μικρές αστέρινες σπίθες και πυγολαμπίδες στα ύψη

Και μακάριος θα ήμουνα με τα φτερωτά σας δώρα

Αλλά ζω καταμεσής στο ίδιο μου το φως

Και τις φλόγες, που ξεσπούν από μέσα μου, ο ίδιος τις καταπίνω
πάλι

Δε γνώρισα τη χαρά εκείνου που παίρνει, και συχνά ονειρεύτηκα
Πως είναι πιο μεγάλη ευτυχία να κλέβεις αντί για να παίρνεις

Αυτή 'ναι η φτώχεια μου, ποτέ να μην ησυχάζει το χέρι μου να
δίνει

Κι αυτή 'ναι η ζήλια μου, τα μάτια να βλέπω που αναμένουν

Και τις φωτιζόμενες νύχτες της λαχτάρας

Ω δυστυχία αυτών, που δωρίζουν! Ω σκοτεινιά του ήλιου μου!

Ω λαχτάρα για λαχτάρισμα! Ω άγρια πείνα μέσα στο χορτασμό!

Αυτοί παίρνουν από μένα, αγγίζω όμως την ψυχή τους;

Μια λαγκάδα ανάμεσα στο παίρνω και στο δίνω

Όμως κι η πιο μικρούτσικη λαγκάδα χρειάζεται να κλείσει

Μέσα στην ομορφιά μου μια πείνα αναβλασταίνει

Να πονέσω θα 'θελα κείνους, που φωτίζω

Να ληστέψω θα 'θελα τους ευεργετημένους μου

Μια τέτοια πείνα με κατέχει μοχθηρή

Το χέρι πίσω να τραβήξω, όταν εσείς απλώνετε το χέρι

Όμοιος με το πιδάκισμα νερού, που σα γκρεμίζεται, διστάζει

Μια τέτοια πείνα με κατέχει μοχθηρή

Τέτοιον ο πλούτος μου λογιάζεται γδικιωμό
Από τη μοναξιά μου τέτοια πηγάζει επιβουλή
Η χαρά μου να δίνω πεθαίνει μέσ' στο δόσιμο
Κι η αρετή μου απόκαμε μέσ' στο δικό σας πλήρωμα

Ο που χαρίζει πάντα του, τρέχει τον κίνδυνο να χάσει τη ντροπή
του

Ο που μοιράζει πάντα του, κάλους στο τέλος βγάζει στην καρδιά
του

Και στο χέρι του από το πολύ του μοίρασμα

Δεν τρέχουν πια τα μάτια του από ντροπή για κείνους, που
ζητάνε

Και σκλήρυνε το χέρι μου για τα κατάγιομα τα χέρια
Που τρέμοντας παρακαλούν

Τι γίνανε τα κλάηματα στα μάτια μου, το χνούδι της καρδιάς
μου;

Ω ερημιά όλων εκείνων, που χαρίζουν!

Ω σιγαλιά όλων εκείνων, που φωτίζουν!

Ήλιοι πολλοί κυκλογυρνούν στα έρημα διαστήματα

Και στον καθένα σκοτεινό μιλάνε με το φως τους

Ενώ σε μένανε σιωπούν

Ω ήλιοι, αυτή 'ναι η έχθρα του φωτός ενάντια σε 'κείνον, που
φωτίζει

Αδυσώπητο να τρέχει 'κείνο τις τροχιές του

Αδιάφορος για τη βαθιά καρδιά εκείνου που φωτίζει

Και κρύος για τους άλλους ήλιους, έτσι γυρίζει ο κάθε ήλιος

Όμοιοι με θύελλα τρέχουνε οι ήλιοι την τροχιά τους

Κι ακολουθούν αλύπητοι τη θέλησή τους, που είν' η παγωνιά
τους.

Ω εσείς είσαστ' αυτό, εσείς οι σκοτεινοί κι οι νύχτιοι

Που παίρνετε τη ζεστασιά, απ' ό,τι σας φωτίζει!

Ω εσείς πίνετε πρώτα τη δροσιά

Και το γάλα από τους μαστούς του φωτός

Αχ, πάγος τριγύρα μου, και καίγεται το χέρι μου μέσα στην

παγωνιά!
Αχ, η δίψα μου μέσα μου, που λαχταρά τη δίψα σας
Τώρα είναι νύχτα, κι ο πόθος μου πηγή
Που μέσαθέ μου αναβρύζει
Και ζητά να μιλήσει

Τώρα είναι νύχτα, τώρα μιλούν καθαρά όλες οι κελαρύζουσες
πηγές
Κι είν' η ψυχή μου μια κελαρύζουσα πηγή
Τώρα είναι νύχτα, τώρα ξυπνούν τα τραγούδια όλων των
ερωτευμένων
Κι είν' η ψυχή μου τραγούδι ερωτευμένου...

EL Nihilismo COMO DESHUMANIZACIÓN II



La primera fase, que personifica claramente al pensamiento platónico, presenta la existencia de un mundo verdadero, suprasensible, pero que, sin embargo, aún no se ha cristalizado en una entidad enteramente «ideal», sino que tan sólo alcanzable, entendible para algunos sabios.

En la segunda fase del nihilismo platonizante, se abre la brecha, la fractura en el mundo en su división sensible-suprasensible, inmanencia-trascendencia, mundo que en cuanto

promesa se convierte en inalcanzable incluso para los sabios, y para el pueblo: ahora es el cristianismo como platonismo popular en cuanto promesa del «más allá».

Una tercera fase, representa al pensamiento kantiano, en el sentido en que el mundo verdadero se excluye de la experiencia y ha sido declarado indemostrable para la razón teórica, pero queda un consuelo: el concepto enflaquecido atado al imperativo moral universal. La cuarta fase, representa el escepticismo e incredulidad respecto a la metafísica que sigue al kantismo y al idealismo, identificada con el positivismo. Luego de la declaración kantiana de que el mundo verdadero es incognoscible, no se deduce que haya sido superado, sino que es irrelevante desde el punto de vista moral-religioso. En las fases que siguen, Nietzsche las reserva para presentar su perspectiva filosófica: la abolición del «mundo verdadero» incluyendo en su caída al mundo aparente, pero no con la intención de caer en la nada, sino de superar la dicotomía ontológica introducida por el platonismo, abriendo una vía alternativa para una nueva concepción de lo sensible y su relación con lo no sensible que nos haga salir del horizonte platónico y de sus categorías metafísicas de «verdad», «unidad», «universalidad», etc. y ampliar el horizonte hacia la Vida. La decadencia obstaculiza aquellos instintos que tienden a la conservación y a la elevación del valor de la vida, tanto multiplicador de la miseria de los sentimientos como conservador de todo lo miserable; la compasión, el resentimiento, el ascetismo, persuaden a entregarse a la «nada», al «más allá», lugar que para Nietzsche no hay «nada». Más allá de lo real hay «nada» y «no mundo», o al menos el «mundo ideal».

El nihilismo, tal como lo entiende Nietzsche, es la nadificación de una manera de hacer mundo, de cómo se ha escrito y se ha hecho legible (interpretable). En este sentido, como producto de los acontecimientos históricos, el nihilismo es un tránsito propio de nuestra cultura, es la manifestación del cansancio del espíritu de occidente que agotado ya de sostener el «mundo verdadero», se torna

nihilista al descubrir la mentira metafísica y el sinsentido de los valores morales que en ella se fundamentaban: Dios como máscara de la nada y el sujeto como máscara de la razón moderna.

El sujeto pierde la confianza en los criterios con los que había guiado su existencia: la verdad se ha mostrado como el error más profundo y los valores han perdido su estimación, desdibujando el horizonte de «sentido». Un terrible vacío paralizante se instala en la conciencia porque sólo queda la tierra, este mundo terreno, desprestigiado, incluso despreciado por veinticinco siglos de plato-cristianismoracionalista.

Ha irrumpido «la forma más extrema de nihilismo: la nada (la 'ausencia de sentido') eternamente!».

El sujeto moderno, embriagado por la autonomía que produce la liberación de la moral cristiana y de sus prolongaciones disciplinadoras en la cultura tras la «muerte de Dios», deberá prolongar esta ruptura hasta liberarse de todo relato que le determine externamente, debiendo adquirir mil formas diferentes, como Proteo. La cultura moderna, a la promesa del poseer/poder acumulativo y del control sobre lo natural, se juega el sentido-valor de su experiencia vital, enmarcada en una suerte de hastío, aburrimiento, bostezo y tedio como «mal del siglo» XIX que se traslada al siglo XX ampliando el socavamiento de la existencia moderna. El nihilismo co-implica la «muerte de Dios», de todo supervalor y su consecuente superación, como también sepultar a ambos sin inmolarse en el intento ni desidentizarse. De este modo, la caída de la interpretación cristiana abre, a su vez, la posibilidad de superar toda estructura simbólica como también las lógicas de poder que conformen y determinen a la subjetividad. Por tanto, esta ruptura también exige a su artífice soportar el dolor y el cansancio, la responsabilidad y la satisfacción, el abandono, el pánico y el orgullo: el abismo, pero con ojos de águila, «el que aferra el abismo con garras de águila: ése tiene valor».

A este proceso de extravío del sentido-valor, se le ha llamado

«nihilismo» como una experiencia típicamente moderna de ausencia de sentido para el existir humano, cuyo eje es el acontecimiento metahistórico de «muerte de Dios», aquel «espacio imposible [...] el ámbito de lo trágico moderno, con plena conciencia del riesgo que supone habitar el abismo de lo trágico en ausencia de cualquier referente real o imaginario (...) se disipa y se aniquila; sobreviene el nihilismo»:

Para Nietzsche es claro que la figura de Dios mantenía la homogeneidad del edificio metafísico-teológico vigente en el período más prolongado de la filosofía occidental, en cuanto aparece como la síntesis hipostática de las ideas de unidad, identidad y totalidad. El sistema simbólico ofrece legitimidad, justificación y sentido a cada uno de los ámbitos de la acción humana: cultural, económico, político, moral..., hasta el punto que la vida del hombre, tanto individual como socialmente considerada, precisa en cada uno de sus momentos de la eficacia simbólica del paradigma metafísico: los criterios de la vida privada, los límites de la creación artística, los ámbitos de la investigación teórica, las pautas de la acción política..., se hallan horizontalmente vinculados entre sí y verticalmente referidos a Dios como instancia suprema de decisión, legitimidad, sentido y valor

El relato y la promesa decimonónicos judeo-cristiano de la acción de Dios en el mundo –tanto su elevación a paradigma cosmovisional y simbólico como su consecuente derrumbamiento–, es uno de los quicios filosóficos fundamentales, pues su aventura dramática y su patrón dogmático resultan una explosiva advertencia de la caída de los metarrelatos fundantes de la cultura occidental y no el toque que comunica la llegada del ateísmo, sino lo que desaparece es la «idea monoteísta» de Dios con todo lo que ella supone y garantiza:

Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre no necesita ya creerse con un alma inmortal. Dios muere porque se lo debe

negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre se presentó como su ley, y con esto pierde también sentido el imperativo de la verdad y, en última instancia, esto ocurre porque las condiciones de existencia son ahora menos violentas y, por lo tanto y sobre todo, menos patéticas.

EL NIHILISMO COMO DESHUMANIZACIÓN



La «muerte de Dios» realiza tanto una función arqueológica como otra genealógica al desenmascarar las utilidades que subyacen en la genealogía de los criterios morales: las virtudes cristianas emanan de la «voz del rebaño en nosotros», que siendo incapaz de crear valores superiores, se autodesprecian en sus fracasos y se someten a instintos gregarios y antinaturales; asimismo, desenmascara el enunciado de una nueva antropología:

el «superhombre», aquel que asume hasta las últimas consecuencias el prescindir de Dios, aquel hombre que vive para la tierra, que da un eterno y alegre sí a esta vida tal como es; creador de valores, capaz de no quedarse en la nada que ha desencadenado la ausencia de Dios, sino que se erige como articulador de la transvaloración de los valores y superador del nihilismo cristiano que platónicamente había situado el centro de gravedad de la vida humana en el «más

allá»:

Lo que narro es la historia de los próximos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede venir de otra manera: el advenimiento del nihilismo. Esta historia puede ser ya narrada: pues la necesidad misma está aquí en marcha. Este futuro habla ya a través de un centenar de signos, este destino se anuncia por todas partes; para esta música del porvenir están aguzados ya todos los oídos. Ya, desde hace mucho tiempo, con una tensión torturante que crece de decenio en decenio, toda nuestra cultura europea se mueve, como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como una corriente que quiere llegar al final, que ya no recapacita, que tiene miedo de recapacitar

La historia y su narración, los polos de «muerte de Dios» y de «superhombre», resultan los ejes de un despliegue errático tomado por la historia, de un «nihilismo» que se presenta, a su vez, en tres coordenadas que vienen a significar, de una manera provisional, la orientación al interior de un proceso de contornos difusos, las coordenadas tanto de límite como desafío y síntoma¹⁶: coordenadas que puntualizan el derrumbe histórico de la potencia de los conceptos y valores que la tradición tenía como normativos y explicativos para la existencia humana; asimismo, supone el descrédito para proponer una finalidad, incorporar un orden y, por tanto, aportar un sentido –que en el cristianismo, en la moral, en la filosofía se encontraban establecidos con el carácter de leyes o verdades absolutas– y finalmente, pierde su validez como fuerza normativa e imperativa:

El nihilismo hace ahora su aparición no porque el displacer ante la existencia sea mayor que antes, sino porque se ha llegado en general a ser desconfiado con respecto a un

'sentido' en el mal e incluso en la existencia.

Una sola interpretación sucumbió; pero, por el hecho de haber pasado por ser la interpretación, parece como si no hubiese ningún sentido en la existencia, como si todo fuese en vano. Nihilismo: falta la finalidad; falta la respuesta al '¿para qué?' ¿Qué significa el nihilismo? –que los valores supremos se desvalorizan.

El nihilismo es ambiguo.

A) Nihilismo como signo del poder incrementado del espíritu: en cuanto nihilismo activo.

El nihilismo puede ser un signo de fortaleza: la fuerza del espíritu puede haber crecido de tal manera que sus finalidades preexistentes ('convicciones', artículos de fe) son inapropiadas (...) Su máximun de fuerza relativa lo alcanza como fuerza de destrucción: como nihilismo activo. Su contrario sería el nihilismo cansado que ya no ataca: su forma más famosa, el budismo: en cuanto nihilismo pasivo.

B) Nihilismo como ocaso y regresión del poder del espíritu: el nihilismo pasivo como un signo de debilidad: la fuerza del espíritu puede estar fatigada, agotada, de forma que las metas y los valores hasta ahora existentes resultan inadecuados y ya no encuentran ningún crédito – (...) que todo lo que reconforta, sana, calma, anestesia, aparece en primer plano bajo diversos disfraces religiosos, o morales, o políticos, o estéticos, etc.

El nihilismo es la recogida mirada hacia abajo, hacia el desmoronamiento de todas las creencias corriendo el riesgo de caer con ellas. Para Nietzsche, la «historia debe, ella misma, resolver el problema de la historia, el saber debe volver el propio aguijón contra sí mismo», y como tal es la manifestación de procesos humanos, de presencias regulares que hablan de ella, a veces constantes, otras veces inadvertidas y como tal, el nihilismo se nos muestra como efecto, como consecuencia de la causa del cristianismo y de su práctica en la sociedad, resultado necesario de una forma impuesta de valoración y de una ordenación teórico-práctica como morada

interpretativa o hermenéutica del nihilismo –la metafísica–, elevada a única interpretación del valor de la existencia humana, que operada por el dualismo platónico deshonra el devenir heracliteano y levanta dogmáticamente una estructura metafísicomoral nociva para el desarrollo integral y creativo de la vida, al «considerar feo y malo al mundo ha vuelto feo y malo al mundo».

En efecto, la teoría platónica de la realidad escindida entre mundo aparente y trascendente del ser y del valor, que considera a éste último como el «mundo verdadero», popularizado por el cristianismo –que produce una profunda dicotomía en el ser, ahora fracturado como «metafísica del verdugo»–, correspondió a la falta de valor de unos hombres que incapaces de afrontar la vida en su sentido trágico, imaginaron un mundo y una vida mejor más allá de ésta: el «mundo verdadero» no es más que una fábula generada por una «voluntad de poder» determinada a partir de la manipulación de conceptos en absolutización teórica:

(...) la metafísica y la moral platón-cristiana han sido el subsuelo para un determinado modo de sobrevivir. Por ejemplo, la moral cristiana, al conferir al hombre un valor absoluto como hijo de Dios, contrarrestaba la insignificancia de éste y su naturaleza contingente en el flojo aniquilador del devenir y del desaparecer. También otorga al mundo un carácter de perfección como creación divina a pesar del mal. Y hace creíble la posibilidad de un conocimiento de verdades absolutas

La metafísica y la moral cristianas fundan una cultura, que para Nietzsche deriva en una cultura enferma como producto de un hombre enfermo y, como tal, se manifiesta ahora con toda crudeza en su momento terminal. Esa estructura metafísica de la realidad o teoría abstracta de la realidad material, fue el resultado de una larga historia de valoración negativa de la Vida –que es esencialmente apropiación, atención, conquista, exploración, imposición de formas propias, «voluntad de

poder»- que muestra su inconsistencia y carácter decadente cuando al final del proceso de desarrollo de su dinámica interna desemboca en la «muerte de Dios», en la «nada», en el «nihilismo». La hermenéutica metafísico-cristiana palidece las fuerzas vitales en tanto que negación valorativa articulada en una moral de la autonegación al hacer entrar en crisis los binomios «materialidad sensible» e «inmaterialidad suprasensible», entre «materialidad cambiante» e «inmaterialidad invariable y eterna»:

Los valores superiores, a cuyo servicio debía vivir el hombre, especialmente cuando disponían de él de manera dura y costosa, estos valores sociales se constituyeron con el fin de fortalecerle, como si fueran mandamientos de Dios, como 'realidad', como 'verdadero' mundo, como esperanza y mundo futuro, se construyeron sobre los hombres, ahora que se hace claro el mezquino origen de estos valores, nos parece que el universo se desvaloriza, 'pierde su sentido'; pero éste es solamente un estado de transición.

No es difícil suponer, entonces, que la «forma en que se han interpretado hasta ahora los valores de la existencia» cobre la figura del nihilismo:

¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos han perdido su crédito. Falta el fin; falta la contestación al porqué.

Se trata de la falta de meta, del horizonte, del necesario fluir de este mundo como conato de interpretación y de comprensión. El nihilismo es un «movimiento histórico [que] mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, del destino de los pueblos occidentales (...) no es una manifestación histórica entre otras, no es sólo una corriente espiritual que junto a otras, junto al cristianismo, el humanismo y la ilustración, también aparezca dentro de la historia occidental».

El nihilismo no hace referencia a nuestro presente ni a nuestro futuro, sino más bien, a nuestro pasado-siempre-

presente, a aquel marco de valores y sentidos heredados de la tradición griega platónica y judeo-cristiana como configuradores del modo occidental de modernidad. Surge la imagen de un cristianismo que carga con el «error» de haber dejado entrar en el mundo la enfermedad de la «decadencia» a través de la compasión y el resentimiento, pero además, el convertirse en una suerte de crisol de todas las enfermedades arrastradas desde el mundo antiguo; el haber reducido a los individuos a rebaño que encontraba su afirmación (espíritu de venganza, resentimiento, mala conciencia, ideal ascético) en su negación vital, más aún, hacerlos partícipes de la concatenación histórica de acontecimientos de creación, disolución y recreación de sentido y valores contrarios a la naturaleza humana.

En el Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos, Nietzsche presenta la historia del errático nihilismo platonizante y su saludable salida en seis fases:

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, –él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis 'yo, Platón, soy la verdad').

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ('al pecador que hace penitencia'). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil más capciosa, más inaprensible, – se convierte en una mujer, se hace cristiana...)

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense).

4. El mundo verdadero –¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por

consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?... (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo).

5. El 'mundo verdadero' -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga -una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla! (Día claro; desayuno; retorno del bon sens [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres).

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; fin del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA)

EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO: ANTES DE LA SALIDA DEL SOL



Los animales le hablan a Zaratuſtra de ſu nuevo conocimiento con palabras ſeductoras que ſon para él una tentación para ſimplemente embriagarse. Pero Zaratuſtra ſabe que en verdad eſas palabras y eſos ſonidos ſon «arcos iris y puentes aparentes entre lo eternamente ſeparado». Donde en el diálogo ſe nombra lo más ſimilar, de manera que ſe oye como ſi fuera lo mismo, allí eſ donde mejor ſe miente; «pues el abismo más pequeño eſ el más difícil de franquear».

¿En qué piensa Zaratuſtra? Sólo en aquello de lo que únicamente ſe habla, del mundo, del ente en ſu totalidad. ¿Qué reſpuesta daba el enano en ſu ſolución del enigma? Los dos callejones que corren en ſentidos contrarios ſe encuentran en el infinito, y todo gira en círculo y eſ un círculo. ¿Y cómo ſe llamó Zaratuſtra a ſí mismo al pensar el pensamiento más grave desde ſu profundidad última, no tomándolo demasiado a la ligera como hacía el enano? Se llamó a ſí mismo el «portavoz del círculo».

O ſea que los dos, el enano y Zaratuſtra, dicen lo mismo. Entre ambos sólo eſtá el «más pequeño abismo»: el que en cada caso alguien diferente dice la miſma palabra. Por lo demás, la miſma palabra «círculo» eſ sólo un puente aparente entre lo eternamente ſeparado. O ſea que «círculo» y «círculo » no ſon lo mismo. Sale así a la luz que aquí, donde ſe trata de decir el ſer del ente en ſu totalidad, eſ donde la apariencia de acuerdo eſ mayor y la comprensión recta –eſ decir, que decide y eſcinde los rangos– más difícil.

Cualquiera dice fácilmente: el ente «eſ», y el ente «deviene». Cualquiera opina que cualquiera lo comprende. Y ſin embargo,

hablando así, «el hombre danza sobre todas las cosas». El hombre, tal como se mueve corrientemente, ignorando los ámbitos y los grados del auténtico pensar, necesita esa danza y necesita el palabrerío, y Zaratustra se alegra de ello; pero también sabe que es una apariencia, que ese jardín no es el mundo —«el mundo es profundo»—: y más profundo de lo que nunca pensó el día» (III, «Antes de la salida del sol»).

Así pues, Zaratustra no se dejará sacar por el discurso de los animales lo que sabe desde hace siete días y siete noches, ni encontrará una confirmación en que cualquiera vaya diciendo como algo comprensible de suyo: «todo gira en círculo», mostrándole con eso aparentemente su acuerdo. No obstante, los animales le replican: «Las cosas mismas todas danzan para quienes piensan como nosotros»; no pasamos danzando por encima de las cosas, sino que vemos la danza propia de las cosas y su movimiento; en nosotros puedes confiar. Y dicen entonces qué aspecto tiene el mundo bajo el nuevo sol de la doctrina del eterno retorno:

«Todo parte, todo regresa; eternamente gira la rueda del ser.

**Todo muere, todo vuelve a florecer; eternamente discurre el
año del ser.**

**Todo se quiebra. Todo vuelve a componerse; eternamente se
construye la misma casa del ser. Todo se despide. Todo vuelve
a saludarse; eternamente fiel a sí mismo permanece el anillo
del ser. En cada momento comienza el ser; alrededor de cada
“aquí” rueda la esfera “allí”. El centro está en todas partes.
Curvo es el sendero de la eternidad.»**

Así hablan los animales de Zaratustra; cómo no habían de

hacerlo, ellos que sólo son en la medida en que describen amplios círculos y se enroscan en anillos. ¿Podría describirse el eterno retorno de lo mismo con palabras más hermosas e imágenes más renovadas que aquí? Qué diferente suena este discurso que el despreciativo murmurar del enano. Y sin embargo, el discurso del enano y el de los animales muestran una insidiosa similitud. El enano decía: «Toda verdad», es decir lo verdaderamente ente, es «curva» en su curso y su transcurso; y los animales dicen: «Curvo es el sendero de la eternidad ». Quizás el discurso de los animales es sólo más brillante, más habilidoso y juguetón, pero en el fondo es lo mismo que el discurso del enano al que Zarathustra le replica que se lo toma demasiado a la ligera. En efecto, tampoco el discurso de sus propios animales, que le exponen su doctrina con las más bellas fórmulas, es capaz de engañar a Zarathustra:

«"¡Oh, vosotros, picaros bufones y organillos! Respondió Zarathustra y volvió a sonreír, qué bien sabéis lo que tenía que cumplirse en siete días..."»

Pero ese saber no es un saber. Al denominarlo así, Zarathustra sólo quiere decir irónicamente que no saben nada. Son organillos, de la palabra duramente conquistada del eterno retorno de lo mismo hacen una cantilena, la canturrean y saben de lo esencial tan poco como el enano. Éste desapareció, en efecto, cuando la situación se tornó seria y difícil, cuando el pastor tuvo que cortar la cabeza a la negra serpiente. El enano no llegó a enterarse de que un saber efectivo del anillo de los anillos quiere decir precisamente: superar previa y continuamente lo negro y horrible que se expresa en la doctrina: que, si todo retorna, toda decisión y todo esfuerzo y todo querer ir hacia adelante son indiferentes; que, si todo gira en círculo, nada vale la pena; que de esta doctrina sólo resulta el hastío y finalmente el no a la vida. También sus animales, a pesar del bello discurso sobre el anillo del ser, parecen en el fondo pasar danzando por encima de lo esencial.

También sus animales parecen querer comportarse como los hombres: o bien se escapan como el enano, o bien simplemente miran y describen lo que pasa cuando todo gira; se acurrucan frente al ente, «contemplan» su eterno cambio y lo describen con las más bellas imágenes. No presienten lo que allí ocurre, lo que tiene que ser pensado en el verdadero pensar del ente en su totalidad: que ese pensar es un grito que sale de una penuria.

E incluso cuando oyen ese grito de penuria, ¿qué suele ocurrir?

Cuando el gran hombre grita, el pequeño corre hacia él y tiene compasión. Pero toda compasión, nuevamente, yerra y queda fuera de lugar; su interés sólo hace que el sufrimiento se falsee y empequeñezca con pequeños consuelos y que se impida o retrase el verdadero conocimiento. La compasión no tiene la menor idea de en qué medida el sufrimiento, el supremo mal que ahoga, se mete en la garganta y hace gritar, es «necesario para el bien» del hombre. Es precisamente este saber que ahoga el que tiene que saberse si se quiere pensar el ente en su totalidad.

Con esto la diferencia esencial, nunca franqueable, entre el conocer y el observar corrientes, por una parte, y el auténtico conocer, por otra, queda señalada, así como también queda indicado aquello que el enano pasaba por alto, aquello por lo que interpretaba falsamente el eterno retorno transformándolo en mera cantilena y palabrerío. Tiene que llamar la atención que, fuera de la cantilena de los animales, no se diga nada sobre el contenido de la doctrina, que Zaratustra no le contraponga otra exposición, que sólo por medio del curso del diálogo y *siempre indirectamente* se diga cómo debe y cómo no debe comprenderse la doctrina. A pesar de ello, de ese «cómo» se desprende para la comprensión una indicación esencial respecto del «qué».

A nosotros nos corresponde pensar más estrictamente esta indicación y preguntar: ¿qué hace que la doctrina se transforme en una cantilena? El hecho de que lo que muere, lo que se va, lo que se quiebra, de que toda destrucción y todo no, todo lo negativo y malo, aunque por un lado se lo admite, en el fondo se lo toma, sin embargo, como algo que en el movimiento circular vuelve a pasar, de manera que todo retorna diferente y mejor. De este modo, se conduce todo a una continua compensación. La compensación hace que todo sea indiferente, el conflicto se aplana para convertirse en mera alternancia; y así se tiene una cómoda fórmula para la totalidad y uno se mantiene fuera de toda decisión.

Ahora podemos volver a preguntar respecto del capítulo anterior: ¿qué hace que el enano se tome demasiado a la ligera la interpretación de la parábola del portal y los dos callejones? Zaratustra lo indica repitiendo su exhortación: ¡observa el portal mismo, el instante! ¿Qué quiere decir esta indicación? El enano sólo mira los dos callejones que corren hacia el infinito y piensa sencillamente: si los dos caminos discurren hacia lo que no tiene fin (lo «eterno»), allí se encuentran; puesto que entonces el círculo se cierra por sí mismo en lo infinito –bien lejos de mí– todo lo que retorna pasa, una cosa detrás de la otra con la simple alternancia que se equilibra, atravesando así el portal.

El enano no ve nada de lo que Zaratustra, de modo ciertamente extraño, dice: que en el portal los dos callejones «se chocan de cabeza». ¿Cómo habría de ocurrir esto si todas las cosas no hacen más que correr una detrás de la otra, tal como lo muestra ya el tiempo mismo, en el que el todavía-no-ahora se convierte en ahora, y ahora mismo es un ya-no-ahora, y todo esto en un continuo «así sucesivamente»? Los dos callejones, futuro y pasado, no se chocan, corren uno detrás del otro.

Y sin embargo hay allí un choque. Pero sólo para quien no se queda en observador sino que es él *mismo* el instante, instante que actúa adentrándose en el futuro y, al hacerlo, no abandona el pasado sino que, por el contrario, lo asume y lo afirma. Quien está en el instante está girando en dos direcciones: para él, pasado y futuro corren *uno contra otro*. Hace que lo que marcha en direcciones opuestas llegue en él a un choque y sin embargo no se detenga, en la medida en que despliega y soporta el conflicto de lo que se le encomienda y entrega. Ver el instante quiere decir: estar en él. El enano, en cambio, se mantiene fuera, se acurruca al margen.

¿Qué se aporta con todo esto para una recta comprensión del pensamiento del eterno retorno? Algo esencial: lo que será en un futuro es precisamente cosa de decisión, el anillo no se cierra en algún lado en el infinito sino que tiene su inquebrantada conclusión en el instante en cuanto centro del antagonismo; qué retorna –si retorna– lo decide el instante y la fuerza para dominar las tendencias opuestas que chocan en él. Esto es lo más grave y lo propio de la doctrina del eterno retorno, que la eternidad es en el instante, que el instante no es el ahora fugaz, no es el momento que se desliza veloz para un observador, sino el choque de futuro y pasado. En él el instante accede a sí mismo. Él determina el modo en que todo retorna.

Pero lo más grave es lo más grande, lo que tiene que ser comprendido y que permanece cerrado para quien es pequeño. Sólo que los pequeños también *son*, y en cuanto entes también retornan, no se los puede eliminar, forman parte de aquello negro y negativo. Si hay que pensar el ente en su totalidad, hay que decir sí también a esto.

Eso hace temblar a Zaratustra.

EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO: EL CONVALECIENTE



Con esta referencia a los animales de Zaratustra no carecemos ya totalmente de preparación para entender el capítulo que, junto con el «De la visión y el enigma» que hemos comentado en primer lugar, trata de modo más directo del eterno retorno y mantiene una misteriosa correspondencia con aquél.

Se trata del capítulo del libro tercero que ocupa el cuarto lugar contando desde el final y lleva por título: «El convaleciente». En este capítulo, los animales de Zaratustra le hablan de lo que ellos simbolizan: del eterno retorno; le hablan, situados a su alrededor, y permanecen en su soledad hasta un determinado instante en el que lo dejan solo y se alejan cautelosamente.

El hecho de que permanezcan significa que siguen en plan de reconocimiento, lo siguen buscando para ver si deviene el que es, si en su devenir encuentra su ser. Pero el devenir de Zaratustra comienza con su ocaso. El ocaso mismo llega a su fin con la curación de Zaratustra.

Todas relaciones del más profundo antagonismo. Sólo si las comprendemos llegaremos a la cercanía del pensamiento más grave.

En correspondencia con las aclaraciones preliminares en las que nos encontramos, el peso principal está puesto sobre la caracterización de la doctrina del eterno retorno. Sin embargo, también aquí tenemos que atenernos al estilo de la obra y comprender todo a partir de lo que sucede y de cómo sucede. Asimismo, tenemos que comprender la doctrina, tal como es enseñada, en conexión con la cuestión de quién es Zaratustra, de cómo es el maestro que enseña la doctrina y cómo la doctrina determina al maestro. Esto quiere decir: precisamente allí donde la doctrina se expresa de la manera más pura en proposiciones doctrinales no debe olvidarse al maestro, a aquel que la enseña y la dice.

¿En qué está Zarathustra al comienzo del capítulo «El convaleciente », y que sucede aquí? Después de su viaje por mar ha regresado a su caverna. Una mañana, poco después, salta de su lecho, grita y gesticula como un loco, «como si en el lecho hubiera otro que no quisiera levantarse». Zarathustra habla con una voz terrible para despertar a ese otro, para que en el futuro permanezca despierto.

Ese otro es su pensamiento más abismal, que si bien yace junto a él, en cierto modo sigue siendo para él un extraño, su propia profundidad última que aún no ha elevado a su altura suprema, a su más plena vida despierta. El pensamiento está aún junto a él en el lecho, no se ha vuelto todavía uno con él y no es entonces algo verdaderamente pensado. Con ello queda indicado lo que ahora debe suceder: el contenido completo y todo el poderío del pensamiento más grave tienen ahora que levantarse y salir. Zarathustra le grita y le llama «gusano dormido». Entrevemos fácilmente el sentido de la imagen: el gusano dormido que yace en el suelo como un extraño es la figura opuesta a la serpiente enroscada que con la vigilia propia de la amistad se eleva en anillos hacia lo alto describiendo amplios círculos.

Cuando comienza a increpar a su pensamiento más abismal para que se levante, los animales de Zarathustra se asustan, pero el miedo no los hace retroceder sino que se acercan, mientras que alrededor todos los demás animales huyen. Sólo el águila y la serpiente permanecen.

En la más pura soledad, se trata de llevar a la despierta luz del día lo que ellos mismos simbolizan.

Zaratustra invoca a su profundidad última para que ascienda hacia él, y de este modo se conduce hacia sí mismo. Deviene lo que es y se reconoce como lo que es: «el portavoz de la vida, el portavoz del sufrimiento, el portavoz del círculo». Vida, sufrimiento y círculo no son tres cosas diferentes sino, perteneciéndose recíprocamente lo uno: el ente en su totalidad, del que forma parte el sufrimiento, el abismo, y que es en la medida en que retorna circularmente. Los tres revelan su copertenencia al ser recogidos en su unidad y puestos a la luz del día, es decir, al ser pensados por el supremo sí de Zaratustra. En ese instante supremo en el que el pensamiento es captado, es verdaderamente pensado, Zaratustra exclama «¡idichoso de mí!», pero este «¡idichoso de mí!» es al mismo tiempo un «¡ay de mí!», el triunfo que se supera incluso a sí mismo como el mayor peligro al comprenderse a sí como el ocaso.

Apenas se llega a este punto, Zaratustra se desploma y, al volver a sí, permanece acostado siete días y siete noches; «pero sus animales no lo abandonaron ni durante el día ni durante la noche»; de este modo, permanece en su soledad. Sólo el águila, el animal más orgulloso, vuela de vez en cuando a buscar todo tipo de comida. Esto quiere decir: Zaratustra no se pierde a sí mismo, sigue alimentando su orgullo y asegura la seguridad de su rango, aunque tenga que yacer abatido y la inteligencia no se preocupe por él, con lo que no puede darse a conocer a sí mismo su saber. «Bayas amarillas y rojas» le lleva el águila, entre otras cosas, y recordamos que anteriormente (3.ª parte, «Del espíritu de la gravedad») se aludía al «amarillo profundo y el rojo ardiente»; estos dos colores quiere tener juntos ante su vista el gusto de Zaratustra: el color de la más profunda falsedad, del error,

de la apariencia, y el color de la suprema pasión, de la creación más abrasadora.

Al interpretar así los dos colores hay que tener en cuenta que el «error» constituye la esencia de la *verdad* necesaria para la voluntad de poder y por lo tanto no es valorado de ningún modo en forma negativa. «El amarillo profundo» puede interpretarse también como el oro del «destello de oro de la serpiente *vita*» (*La voluntad de poder*, n. 577), o sea «la serpiente de la eternidad» (XII, 426). En esta interpretación «el amarillo profundo» es el color del eterno retorno de lo mismo, «el rojo ardiente» el color de la voluntad de poder. Para la interpretación nombrada en primer lugar, los dos colores muestran la estructura esencial de la voluntad de poder, en la medida en que la verdad como lo que fija y el arte como lo que crea forman las condiciones de posibilidad de la voluntad de poder. En ambos casos, la reunión de los dos colores señala hacia la unidad esencial del ser del ente pensado por Nietzsche.

Después de siete días, «sus animales creyeron que había llegado el momento de hablar con él». Ahora Zaratustra es suficientemente fuerte como para pensar efectivamente su pensamiento más grave, su profundidad última, y expresarse sobre ella; pues aquello sobre lo que quieren hablar y lo único sobre lo que pueden hablar el águila y la serpiente --la soledad más solitaria--, sólo puede ser el pensamiento del eterno retorno. En el diálogo entre Zaratustra y sus animales llega entonces al lenguaje el pensamiento de los pensamientos. No se lo expone como una teoría, sino que se acredita sólo en el diálogo, porque en él los hablantes mismos tienen que aventurarse en lo hablado, porque únicamente en el diálogo se muestra en qué medida son capaces de ello y en qué medida no lo son, y hasta qué punto el diálogo no pasa de ser

palabrería.

Los dos animales abren el diálogo; le señalan a Zaratustra que el mundo lo espera como un jardín. Presienten que le ha llegado un nuevo conocimiento, un conocimiento sobre el mundo en su totalidad.

Tiene que ser un placer, entonces, lanzarse al mundo nuevo, porque todas las cosas brillarán ahora bajo la luz del nuevo conocimiento y querrán ser integradas en las nuevas determinaciones y, al hacerlo, darán al conocimiento una confirmación profunda y curarán a los que antes buscaban de la enfermedad del preguntar. Esto piensan los animales cuando le dicen a Zaratustra: «Todas las cosas te anhelan...Todas las cosas quieren ser tus médicos». ¿Y Zaratustra?

En realidad le gusta oír hablar a los animales, aunque sabe que no es más que parlotear; pero ya con que surja una palabrería, un mero juego de palabras y de discursos, el mundo, después de tal soledad, se le presenta como un jardín. Sabe que de ese modo se tiende una alegre capa de dulzura y regocijo sobre lo terrible que el ente propiamente es; esto puede ocultarse detrás de la apariencia de lo hablado.

En verdad, el mundo no es ningún jardín, y para Zaratustra no debe serlo; especialmente si con el jardín se alude a un bello refugio para la huida del ente. El concepto de mundo de Nietzsche no proporciona al pensador una residencia sosegada para que pueda expandirse ,en ella sin molestias, como antaño el filósofo Epicuro en su «jardín ». El mundo no es un cosmos que está en sí allí delante. La alusión al jardín que hacen

los animales tiene ese sentido de rechazar una residencia sosegada y, al mismo tiempo, mediatamente, la tarea de señalar hacia el concepto de mundo del conocimiento trágico. Corresponde aquí reflexionar sobre una importante nota de Nietzsche:

«La soledad, necesaria *por un tiempo*, para que el propio ser
se

vuelva íntegro y compenetrado, completamente curado y duro.

Nueva forma de la comunidad: que se afirma de manera belicosa.

De lo contrario, el espíritu se vuelve mortecino. Nada de
“jardines”

y de mero “eludir las masas”. ¡Guerra (¡pero sin pólvora!)
entre

diferentes pensamientos!, ¡y sus ejércitos!»

**COME SI DIVIENE CIÒ CHE SI È
II**



Con la distinzione tra attività coscienti e non-coscienti, che negli scritti successivi di Nietzsche si svilupperà in modo sempre più ricco conducendo a esiti insospettati, il problema del conflitto tra fato e libertà sembra avviarsi a una soluzione. Libertà della volontà e fato si incrementano a vicenda, ciascuno di essi di per sé è solo un « astratto ».

In tal modo scompare la « distinzione rigida », vale a dire l'astratta contrapposizione dei due, nell'operare cosciente e noncosciente dell'individualità. L'attività dell'uomo non comincia soltanto dopo la nascita come essere individuale, ma già molto prima, nella successione delle generazioni precedenti. Con questa prospettiva su attività pre-coscienti o non-coscienti si apre la possibilità di ricollegare l'uomo alla natura di tutto l'essente. « Per l'individuo nella libertà della volontà risiede il principio della separazione, dello scioglimento dal tutto, dell'assoluta illimitatezza; il fato però riconduce l'uomo a un legame organico con lo sviluppo complessivo », vale a dire lo reimmette e lo riporta nella totalità di ciò che è per natura sempre già essente. Al contempo però soltanto il fato lo costringe anche al « libero sviluppo della forza antagonista » del volere. « L'assoluta libertà della volontà, priva di fato, trasformerebbe l'uomo in Dio, il principio fatalistico lo renderebbe un automa ».

L'uomo però non è un automa privo di volontà, né un Dio che

crea liberamente l'essere dal nulla. È una creatura che può sperimentare la fatalità nella totalità dell'essere anche quale suo proprio carattere di fondo e ad essa dir di sì docilmente. Un tale uomo sarebbe allora capace di « approvare ogni momento dell'esistenza universale » e di integrare se stesso nella totalità dell'essente . Con la formula « amor fati » Nietzsche fornisce da ultimo una risposta al suo quesito iniziale riguardante il rapporto tra libertà della volontà, ovvero storia, e fato.

Nell'ambito del problema della storia e della sua posizione rispetto al fato, l'evento cristiano aveva rappresentato per Nietzsche fin dall'inizio l'elemento problematico che più d'ogni altro lo aveva stimolato. Una serie di componimenti scolastici (Sul cristianesimo, 1862; La vita di Gesù, 1865; Pensieri sul cristianesimo, 1865-66), come pure alcune poesie giovanili [Hai chiamato – Signore, vengo, 1862; Davanti al Crocefisso, 1863; Ora e allora, 1863; Getsemani e Golgota, 1864; Al Dio ignoto, 1863-64) annunciano un dubbio esitante sulla verità del cristianesimo, che aveva sperimentato nella casa paterna non tanto come una fede ultramondana, bensì solo quale « virtù naumburghese ».

La differenza d'intonazione della prima di queste poesie rispetto all'ultima denota il trapasso critico da una fede sentimentale nel Dio antico e familiare all'invocazione a un Dio ignoto. Il titolo rimanda all'apostolo Paolo, che aveva interpretato il « Dio ignoto » di una epigrafe pagana come colui che si era rivelato e fatto conoscere in Cristo. Proprio questo Dio, rivelatosi una volta, ridiventa per Nietzsche quel Dio ignoto al quale si sente legato in modo ambivalente – con attrazione e repulsione.

Tra questi due componimenti si colloca Davanti al Crocefisso, dove il Crocefisso viene invitato a scendere dalla croce e colui che lo sfida soccombe alla propria blasfemia. Al Dio ignoto è una lirica già pervasa dalla volontà di abbandonarsi a un nuovo Dio « affine », che costringe l'implorante a porsi al suo servizio. L'ambivalenza del ri-fugio caratterizza già anche la poesia sul Dio conosciuto e crocefisso in una serie di coppie di versi che esprimono al loro interno un movimento contrario: « Cristo, vieni a me! » – « Io vengo a Te! » e « Io Ti traggio giù con me » – « Traimi in alto a Te dalla tomba ».

Vent'anni dopo, nell'ultima parte dello Zarathustra (Il mago), Nietzsche dava al suo rapporto con il Dio ignoto ben altra espressione poetica. È un « Dio-carnefice », velato dal fulmine, che lo vuole catturare, il suo più crudele, ma indispensabile nemico, che deve darsi e arrendersi a lui.

Nello stesso componimento, con il titolo mutato però in Lamento di Arianna⁸ che gli conferisce un significato diverso – alla fine compare, avvolto nel fulmine, « Dioniso in una bellezza smeraldina ». In Ecce homo Nietzsche si firma infine « Dioniso contro il Crocefisso ». Poco più tardi, nei « biglietti della follia » indirizzati a Strindberg, Brandes e Gast, si firmerà « il Crocefisso », in un'altra occasione « Dioniso il Crocefisso », il che può significare da un lato una ripresa del mito greco, che già conosceva Dioniso-Zagreos come uno « smembrato », ma dall'altro anche che per Nietzsche, quale « Anticristo », Dioniso va a confondersi con Cristo. Cosa si può desumere da queste diverse indicazioni sulla religiosità di Nietzsche? Profondità, follia, assurdità? In ogni caso questo: l'ultima parola di Ecce homo è solo in parte così univoca come sembra letteralmente. Di gran lunga lontana dall'univocità dell'« Écrasez l'infame » di Voltaire – che Nietzsche riprende in questo passo – la sua « maledizione del

cristianesimo » e la sua pretesa di por fine alla « menzogna » del computo cristiano del tempo e, con l'ultimo giorno del cristianesimo, di cominciarne uno nuovo con la data del suo Ecce homo, resta altrettanto ambigua come la fede di un senza-dio e l'ateismo di un uomo che dall'inizio alla fine del suo cammino ha invocato un Dio ignoto.

Il dubbio iniziale sulla verità della fede cristiana in un Dio ultramondano precede la questione decisiva presente nello schizzo autobiografico del Nietzsche diciannovenne. Questo contiene in apertura la memorabile frase: « Come pianta sono nato vicino al camposanto, come uomo in una canonica », per concludersi affermando che è tempo ormai di prendere in mano le redini degli avvenimenti e di uscire nella vita. « E così l'uomo crescendo riesce a venir fuori da tutto ciò che lo avvinghiava, non ha più bisogno di far saltare le catene, bensì, inaspettatamente, esse cadono in pezzi, se un Dio lo comanda; e dov'è l'anello che alla fine ancora lo cinge?

È forse il mondo? È Dio? ». Vent'anni dopo, quale maestro del grande anello dell'eterno ritorno, Nietzsche si decise definitivamente per il mondo fisico, corporeo e contro il Dio cristiano che è spirito, e scelse quale simbolo di ciò che lo avvinghiava il serpente arrotolato su se stesso, la cui astuzia ha per compagna, nella figura dell'aquila, la fierezza. Questo serpente dell'eternità senza inizio e senza fine della vita che ruota in se stessa subisce nei discorsi di Zarathustra numerose metamorfosi.

Quale potenza ctonia è simbolo della terra, ma avvolge anche il sole, appartiene dunque tanto al mondo terreno quanto a quello celeste e alla loro vita eterna. Nel rapporto con l'uomo mortale il serpente dell'eternità compare in un primo momento come la vipera che morde Zarathustra sul collo, ma il

cui veleno mortale essa stessa beve leccandogli la ferita. Nel discorso La visione e l'enigma il serpente della vita, che eternamente genera e annienta, si trasforma nel nero serpente del ribrezzo, che era sul punto di strozzare l'uomo, dalle sembianze di un pastore, che in seguito si rivela essere lo stesso Zarathustra.

La coloritura nichilistica di questo discorso è presente anche in quello in cui ci si riferisce a un « nero flutto » e a un « mare nero ». E come il serpente nero del soffocante nichilismo si trasforma nel serpente dell'eterno ritorno, così anche il mare nero della malinconia mortale si trasforma nel mare delle forze che fluiscono in se stesse e delle « duplici voluttà » dell'eterno ritorno.

Più avanti – nell'« altra canzone di danza » – il serpente è la tentazione e la seduzione della vita verso se stessa, la grande « aggiogatrice » e « avvinghiatrice », la Menade danzante dai capelli guizzanti che vuol condurre Zarathustra per « obliqui sentieri », sul sentiero dell'amore. È infine il verde, ripugnante serpente della valle della morte, dove Nietzsche incontra l'uomo più brutto, l'assassino di Dio.

Ma la saggezza di Zarathustra consiste nel mutare queste diverse pelli dell'unico serpente: per salvare se stesso, come pastore, dalla malattia per la morte; per redimere se stesso, quale assassino di Dio, dal proprio odio, e infine per eternizzare se stesso con l'amore per l'eterno anello dell'essere, cosicché il nesso interno di nichilismo, morte di Dio ed eterno ritorno della vita si specchia nell'immagine del serpente ripugnante che strangola ed è arrotolato su se stesso e attorno al sole.

Il motivo dell'eternità, che si manifesta nell'immagine dell'anello e del serpente arrotolato su se stesso, lambisce anche l'inizio e la fine della seconda delle Inattuali (1873-74), nella quale la temporalità della coscienza storica e dell'esistenza nella storia viene avvertita espressamente come problema. Alcuni passi delle Conferenze sull'avvenire delle nostre scuole (1871-72) toccano il tema che lo Zarathustra riprende nella critica della cultura storica (nei tre discorsi Del paese dell'istruzione, Della conoscenza immacolata e Dei dotti). La critica s'indirizza in ogni caso contro la « patina di istruzione » decorativa del sapere meramente storico, per contrapporre « le intenzioni eternamente identiche della natura » e una interpretazione di « problemi eternamente identici ».

A tal fine sarebbe necessaria però una spensieratezza riguardo al futuro e la capacità di arrestarsi un « attimo » sulla « soglia del presente ». Il punto di vista decisivo per la critica nietzscheana della forma moderna di educazione è rappresentato, già nelle conferenze sul suo « futuro », dal semplice sguardo sul sempre-essente o eterno, che è differente dal duplice sguardo in avanti e all'indietro su ciò che sarà e ciò che è già stato. Ma il modello classico di educazione è superiore a quello moderno non perché è storicamente quello greco e, in quanto tale, costituisce un inizio insuperabile, ma perché la cultura e la formazione greche – oggi come allora – sono conformi all'autentica natura dell'uomo che si educa. « Cultura » – così suona la conclusione dell'ultima delle Inattuali – non è altro che una « physis migliorata », coltivata. Essa sottostà a un « ordine eterno » verso il quale le cose « con naturale spirito di gravità » tendono sempre di nuovo. Il ricordo dell'idea greca di physis determina anche il nietzscheano concetto polisensu di « vita ».

L'Inattuale dal titolo Sull'utilità e il danno della storia per la vita distingue criticamente la cultura storica moderna da quella storica dei Greci. Inizia con il rimando a una vita sostanzialmente a-storica: animali e bambini vivono, al contrario degli adulti, « a-storicamente », giacché non sono esposti al futuro e al passato, ma sono sempre presenti a se stessi. L'adulto vive « storicamente », giacché ricorda di continuo ciò che è stato e aspetta ciò che sarà. La sua vita si estende e si disperde in avanti e all'indietro, mentre l'istante presente non è altro che un instabile adesso tra un non-ancora e un non-più. La vita dell'adulto è perciò un « imperfectum » che non può mai trovare compimento, ma che, proprio in quanto tale, tende verso compimento e perfezione, senza poterli mai raggiungere. Da ciò la vana pretesa di una vita più felice, come quella dell'animale e del bambino, che sono entrambi per natura tutto ciò che possono essere, giacché vivono senza fratture nel presente dell'istante attuale:

Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia
ieri, cosa oggi,

salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e
così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato
brevemente con il suo piacere e dolore,

attaccato cioè al piuolo dell'istante, e perciò né triste né
tediato. Il veder ciò fa

male all'uomo, poiché al confronto dell'animale egli si vanta
della sua umanità

e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello –
giacché questo soltanto

egli vuole, vivere come l'animale né tediato né fra dolori, e
lo vuole però

invano, perché non lo vuole come l'animale.

L'uomo chiese una volta

all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto
mi guardi?

L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva
dal fatto che

dimentico subito quello che volevo dire – ma subito dimenticò
anche questa

risposta e tacque; sicché l'uomo se ne meravigliò.

Ma egli si meravigliò anche di se stesso, per il fatto di non
poter imparare a

dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per
quanto lontano,

per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena. È
un miracolo:

l'istante, eccolo presente, eccolo già sparito, prima un
niente, dopo un niente,

torna tuttavia ancora come spettro, turbando la pace di un
istante posteriore.

Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade,
vola via – e

rivola improvvisamente indietro, in grembo all'uomo.

Allora l'uomo dice « mi
ricordo » e invidia l'animale che subito dimentica e che vede
veramente
morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per
sempre ogni
istante. Quindi l'animale vive in modo non storico, poiché si
risolve come un
numero nel presente, senza che ne resti una strana frazione;
non è in grado di
fingere, non nasconde nulla e appare in ogni momento in tutto
e per tutto
come ciò che è, quindi non può essere nient'altro che sincero.

L'uomo invece
resiste sotto il grande e sempre più grande carico del
passato: questo lo
schiaccia a terra e lo piega da parte; questo appesantisce il
suo passo come
un'invisibile e oscuro fardello, che egli può ben far mostra
di rinnegare. [...]
Perciò lo commuove, come se si ricordasse di un paradiso
perduto, il vedere il
gregge che pascola o, in più familiare vicinanza, il bambino
che non ha ancora
nessun passato da rinnegare e che giuoca in beatissima cecità
fra le siepi del
passato e. del futuro.

**E tuttavia il suo giuoco deve essere disturbato: anche
troppo presto egli si risveglia dal suo oblio. Allora impara a
intendere la parola
« così fu », quella parola d'ordine con cui lotta, sofferenze
e tedio si avvicinano
all'uomo, per rammentargli ciò che in fondo è la sua esistenza
– qualcosa di
imperfetto che non può mai essere compiuto.**

COME SI DIVIENE CIÒ CHE SI È



L'ultima raffigurazione che Nietzsche offrì di se stesso, *Ecce homo*, reca il sottotitolo *Come si diviene ciò che si è*, che rinvia polemicamente, in armonia con il titolo stesso dell'opera, alla pretesa cristiana di divenir-nuovo e divenir-altro in virtù di una conversione e di una rinascita.

Quando Nietzsche-Zarathustra si trasforma in maestro dell'eterno ritorno è invero anche « rinato » in virtù di una conversione, ma non per una nuova e diversa vita in Cristo, bensì per la vita sempre identica del mondo che, come un circolo eterno, nel suo divenire ritorna a se stesso. Ecce homo vuol dimostrare che anche l'autore nel corso della sua vita divenne solo ciò che già era fin dall'inizio, e che tutto ciò che di apparentemente casuale era accaduto in questa vita particolare era in realtà toccato in sorte necessariamente, ovvero era destino.

Se però il destino filosofico di Nietzsche è la dottrina dell'eterno ritorno, anche nel divenire di questa dottrina deve venire in luce che il suo problema ultimo era già presente fin dall'inizio ed è uno di quei problemi sui quali un pensatore non impara niente di nuovo, bensì va soltanto fino in fondo nell'apprendere. Lo dimostrano i due saggi scritti da Nietzsche, studente diciottenne, su Fato e storia e su Libertà della volontà e fato come pure uno schizzo autobiografico dell'anno seguente. Ciò che Nietzsche nella sua dottrina già accenna intorno al 1872 nella presentazione di Eraclito e, dieci anni più tardi, afferma in modo definitivo nello Zarathustra, è fondato provvisoriamente in queste due conferenze * del 1862 di argomento affine.

Entrambe contengono nel titolo la parola « fato », posta nel primo caso in relazione con la storia, nel secondo con la libertà del volere, giacché si dà storia unicamente dove l'uomo agisce e vuole qualcosa. A differenza della libertà dell'arbitrio, il fato rimanda a un essere-così-e-non-altrimenti necessario per natura, che costringe la volontà.

Quale necessità che costringe la volontà, il fato si riferisce alla storia del volere umano, ma in sé e per sé si sottrae alla presa dell'uomo. Il fato appartiene al regno della natura, che è così com'è e non può essere altrimenti. Il problema racchiuso nella congiunzione « e », presente in entrambi i titoli, concerne il rapporto problematico tra la storia del volere umano e la fatalità necessaria per natura nella totalità del mondo fisico, all'interno del quale sono presenti l'uomo, la volontà, la storia. Ciò che della storia interessava soprattutto Nietzsche, che « come uomo » era nato in una canonica, a partire dai primi scritti autobiografici fino all'Anticristo e a Ecce homo, era la storia del cristianesimo e il tipo di volere e di avversione che sta a fondamento della morale cristiana.

La prima delle sue conferenze ha inizio nella consapevolezza dell'audacia del tentativo di trovare un « punto di vista più libero » per la valutazione dell'interpretazione cristiana dell'esistenza e delle sue conseguenze morali. « Un tale tentativo non è un'opera realizzabile in qualche settimana, ma in una vita.

Come si può pretendere infatti di annientare, con i risultati di arzigogoli giovanili, l'autorità di due millenni, l'avallo degli spiriti più ricchi di tutti i tempi, come si può pretendere, con fantasie e idee immature, di gettarsi dietro le spalle tutte quelle doglie e benedizioni di uno sviluppo della religione, che agiscono così profondamente nella storia del mondo? » – lo si può solo con lo sguardo di Zarathustra che scorre sui millenni. « Arrischiarsi ad uscire nel mare del dubbio, senza bussola né timoniere » – quale « viandante » senza meta – « è follia e perdizione per cervelli immaturi; i più vengono annientati dalle tempeste, solo pochissimi scoprono » – come Nietzsche-Colombo – « nuove terre ».

« In mezzo allo smisurato oceano delle idee si ha spesso nostalgia della terra ferma: quanto spesso si è insinuata furtivamente in me, nel mezzo di sterili speculazioni, la nostalgia per la storia e la scienza!»³. Il primo passo decisivo per la liberazione dello spirito, che Nietzsche ha compiuto quindici anni dopo con *Umano, troppo umano*, e la successiva trasvalutazione di tutti i valori, ha provvisoriamente ancora la forma del dubbio indeciso. « Io ho cercato di negare tutto », ma perfino il demolire è difficile e il costruire ancora più difficile. Infatti « la forza dell'abitudine, il bisogno di qualcosa di superiore, la rottura con tutto ciò che esiste, la dissoluzione di tutte le forme di società, il dubbio che duemila anni abbiano già traviato l'umanità con una chimera, il senso della propria audacia e temerità: tutto questo combatte una battaglia incerta ».

Si pone in questione la moralità della morale vigente. Tuttavia si pone al contempo anche un quesito che va ben al di là di questo punto: che significa l'intero sistema della moralità umana e della sua storia all'interno del « mondo infinito », che non è già il « nostro »? Forse nemmeno il risultato di un indirizzo spirituale all'interno del nostro mondo storico-sociale. Ma che senso ha « questo eterno divenire » nella totalità infinita dell'universo?

Quali sono le molle segrete di questo meccanismo? Sono forse le stesse dell'orologio che noi chiamiamo storia? E gli eventi sono solo il quadrante che mostra come la lancetta continui a muoversi di ora in ora « per ricominciare daccapo il suo cammino dopo dodici ore; si apre una nuova era » – un'idea acerba che, giunta a piena maturità, ritorna nell'ora senza

voce del grande meriggio, nella quale « l'orologio della vita » prende fiato, la lancetta si mette in movimento e l'eterna « clessidra dell'esistenza » scorre nell'eterno « anello degli anelli », che riassume il dissidio tra storia umana e fato. Ma cos'è allora l'uomo nella totalità delle epoche che si ripetono?

È un mero mezzo per qualcosa oppure è egli stesso un fine? Se la molla più intima nel meccanismo dell'essere fosse « l'Umanità * immanente [...] le due posizioni sarebbero mediate » e sarebbe soppresso il dissidio tra l'essere del mondo naturale e l'esistenza storica dell'uomo. Per noi uomini volenti esistono anzitutto fini e scopi, e noi siamo apparentemente del tutto impigliati nel circolo della nostra Umanità storica, rinchiusi nel mondo « morale », con « coscienza e senso del dovere ».

Eppure tutta la storia umana, attraverso un « flusso e riflusso », si spinge verso un « oceano eterno » – l'« innocenza del divenire ». La storia dell'Umanità è forse solo il circolo più piccolo, sebbene per noi quello più centrale, nei circoli infinitamente piccoli e infinitamente grandi dell'accadere naturale, un anello nel grande anello del generale trascorrere e nascere. Ma come si comporta la « volontà individuale » umana nei « circoli della storia universale » rispetto alla « volontà generale » – ammesso che questa voglia in generale qualcosa?

« Qui è accennato quel problema infinitamente importante che riguarda la legittimazione dell'individuo nei confronti del popolo, del popolo nei confronti dell'umanità e dell'umanità nei confronti del mondo; e anche il rapporto fondamentale tra fato e storia », libertà e necessità, volere e dovere. All'uomo in quanto tale la « suprema concezione » di « storia

universale », vale a dire di una storia che include l'accadere nell'universo naturale, « non sembra possibile » – mentre lo è per una concezione sovraumana del mondo. A tal fine l'uomo dovrebbe elevarsi oltre se stesso superandosi – come Zarathustra – ed essere più che mero uomo. Il grande storico e filosofo dovrebbe trasformarsi in « profeta », in uno che guarda in avanti e all'indietro alla totalità dell'essente.

Solo allora potrebbe riconoscere la fatalità anche nella storia del volere umano ed essere libero con suprema necessità. « Al fato non è però ancora assicurata la sua collocazione » proprio in rapporto all'Umanità storica. Di conseguenza resta aperto il quesito: gli « eventi » sono forse nulla e il nostro «temperamento», la dimensione cromatica nella quale noi li viviamo, tutto? Ogni cosa rispecchiasoltanto il nostro modo di sentire e di vivere – oppure il rispecchiamento di ciò che l'uomo vuole è rovesciato in ciò che il mondo è, e solo l'accadere del mondo naturale s'imprime nel nostro temperamento? – un quesito al quale Nietzsche fornisce finalmente una risposta nell'ultimo aforisma della Volontà di potenza, dove dice che l'uomo oppone il proprio specchio allo specchio di Dioniso. Già una « conformazione fatalistica del cranio e della colonna vertebrale », come pure abitudine ed eredità, non fanno forse dell'uomo, suo malgrado, questo uomo determinato?

Ma ciononostante noi non vogliamo forse essere e saperci uomini indipendenti, giacché l'uomo in effetti « non è mai lo stesso una seconda volta »? « Ma se solo fosse possibile sovvertire l'intero passato del mondo, grazie a una forte volontà » – a una volontà, cioè, che potesse anche volere a ritroso – « entreremmo nel novero degli dèi indipendenti » – allora l'« io voglio » sarebbe liberato nell'« io sono » del fanciullo cosmico – « e la storia del mondo per noi non

sarebbe altro che una condizione di autorapimento onirico ».

Tuttavia fintantoché l'« io voglio » dell'uomo non è ancora liberato nella semplice esistenza del fanciullo cosmico nel mezzo dell'essere, la libera volontà appare solo come ciò che è « svincolato » e « arbitrario », quale spirito infinitamente-libero, indeterminatamente-smodato. Di fronte a questa volontà il fato è una cieca necessità cogente, contro la libera volontà. Due diversi principi allora si confrontano: il fato predica: « sono gli eventi che determinano gli eventi », in altre parole non c'è alcuna libertà.

L'altro sostiene il contrario: gli eventi non sono nulla senza la volontà libera. Se il primo fosse l'unico, vero principio, l'uomo sarebbe allora un giocattolo tra le mani di forze che agiscono oscuramente, non responsabile del suo fare e non-fare, un anello necessario nella catena degli eventi. E dovrebbe essere felice di non penetrare con lo sguardo la propria condizione, perché, se lo facesse, si sforzerebbe « di turbare con folle piacere il mondo e il suo meccanismo ».

Ma « forse » – conclude Nietzsche a questo punto le sue riflessioni – la nostra volontà libera « non è nient'altro che suprema potenza del fato ». Allora – come nel caso analizzato in precedenza, con termini però rovesciati, nel quale l'Umanità immanente doveva essere anche la legge del mondo – la nostra storia universale umana sarebbe tutt'uno con l'accadere della « materia », « se si allarga all'infinito il significato di questa parola », al punto tale da intendere la « materia » come la totalità dell'essente che ha origine già sempre dalla natura. Solo allora la storia dell'uomo confluirebbe in libertà in quell'« immenso oceano » dove « tutte le leve di sviluppo del mondo si ritrovano, unificate,

fuse, uno-tutto »; storia e fato sarebbero allora una cosa sola e la volontà corrisponderebbe, quale « amor fati », alla necessità liberamente voluta.

Nella conferenza di poco posteriore su Libertà della volontà e fato viene risollevato il problema della contraddizione e dell'accordo tra uomo e mondo. La libertà della volontà viene anzitutto, di nuovo nel senso del positivismo delle scienze naturali, contrapposta alla « struttura del cervello », rispetto alla quale la volontà spirituale è impotente. Ciò che la volontà « può », le viene « assegnato in modo fatalistico ».

Tuttavia Nietzsche supera immediatamente in senso filosofico l'impostazione positivista della questione, quando aggiunge: « dal momento che il fato appare all'uomo nello specchio della propria personalità, la libertà individuale della volontà e il fato individuale sono avversari di pari valore. Noi troviamo che popoli che credono a un fato si distinguono per forza e vigore della volontà », mentre l'abbandono alla volontà di Dio è per lo più solo una copertura per la paura di opporsi risolutamente al destino. In altri termini: il fato impersonale si individualizza nel proprio « destino », se si imbatte nella risoluta volontà individuale dell'uomo, giacché la volontà libera si attribuisce come destino il fato stesso.

Se però il fato, quale fissatore di limiti, si manifesta ancor più potente della

**libera volontà, non dobbiamo dimenticare due cose:
innanzitutto che fato è**

**solo un concetto astratto, una forza senza materia, che per
l'individuo c'è solo**

un fato individuale, che fato non è altro che una catena di
eventi, che l'uomo,
non appena agisce e crea con ciò i suoi propri eventi,
determina il proprio
fato, che soprattutto gli eventi, nella misura in cui
colpiscono l'uomo, sono
causati consciamente o inconsciamente da lui stesso e gli si
devono adattare.

L'attività dell'uomo non comincia tuttavia solo al momento
della nascita, bensì già nell'embrione e forse – chi può dirlo
con certezza – già nei genitori
e nei progenitori

THE RING OF RECURRENCE II



This is the riddle Zarathustra now riddles his interlocutors – because this is no speech that Zarathustra tells to his own heart – ‘Who is the shepherd? ... who is the man ...’ And while riddling his “venturers and adventurers and those of you who have embarked with cunning sails upon undiscovered seas,” Zarathustra also reports the shepherd’s extraordinary

response, biting as one who “bit as my cry had advised him; he bit with a good bite! He spat far away the snake’s head – and sprang up.”

Thereby, so we read, the shepherd, shades of Attis and Montanus, but also prefiguring a certain hero of recent youthful literature and cinema, Harry Potter, is thereby transformed, transfigured: “surrounded with light, laughing” – a human being like no other Zarathustra had ever seen. I guess the snake’s blood is magical, or maybe it’s just the magnificent spitting out, spewing says it better, of the snake’s head that does it. Whatever it is, the result is an other-human laughter “Never yet on earth had a human being laughed as he laughed.” (Z, Vision, 2)

So far so good, and all of us, know this passage. But how can the thought of “what is heaviest and blackest,” the snake of the past that weighs on us, be countered as Nietzsche says it can and what does it mean to say that one must bite into it? Heidegger himself goes on to note that just a bit later in *The Convalescent* there is a reprise of the seemingly circular problem of embracing the vision of time as circle, using the theistic language of the straight and the crooked:

» ‘ – *Oh, you jokers and barrel-organs be still now, answered Zarathustra, and smiled again. How well you know what had to be fulfilled in seven days.*« –

– *and how that beast wriggled down my throat and choked me! But I bit its head off and spewed it far away from me. [Aber ich biß ihn den Kopf ab und spie ihn weg von mir.]*

And you? – you’ve made a hurdy-gurdy song [Leier-Lied] out of it! But now I lie here, tired of this biting and spewing-away, still sick of my own redemption. And you just watched it all?

How would this “thought of thoughts” as Nietzsche’s Zarathustra names it, change one’s life, assuming we were *able* to think it to begin with? Like all paradoxes, like all riddles, it is hard to think, thus Nietzsche’s Zarathustra underscores the simple difficulty of thinking it. But, still, to ask an easier version of the same question: *why* on earth *would* thinking it, assuming we *could* think it, change us utterly?

Well it’s the same.

Sameness is what is at stake. Thus the point Nietzsche underscores is the exclusion of any change, much less any utter change, all change, any alteration, big and small, excluded at the outset. Isn’t this also part of the mathematician’s paradox that Hilary Putnam borrows from Abbot’s *Flatland* (a topological insider’s plagiarism none of us would care to fault, so I presume) when Putnam points out that, and this is just Leibniz’ point regarding a difference that would not (in this case because it could not) make a difference, that *were we all*, in fact, so many analytic brains in analytic vats, the very idea of being one would mean nothing (to us) and would-could not be true (there’s a hermeneutic rider here, but I am not going to do work Putnam never bothered to do).

The frozen temporal tableau of the ‘Moment’ in *Vision and the Riddle* reprises the personal dynamism of a lifetime, as Nietzsche puts the same insight into the mouth of the tightrope walker better said, tightrope dancer [*Seiltanzer*], the performing acrobat who falls to his death in the middle of Zarathustra’s first speech. (Z, *Prologue*, §6)

The figure of the tightrope-walker is essential rather than a simple background or decorative touch because after the death of God – as Hegel puts in quite explicitly in the wake of Kant

-we are all of us dancing without a net: suspended in our human, all-too-human lives as Nietzsche puts it, an interval, a breath, "a hiatus between two nothingnesses." (KSA 12, 473)

Zarathustra pays no attention at all to the tight rope dancer – he doesn't see him and the drama is played out, as if in Plato's cave, above and behind the speaking Zarathustra.³⁶ And the dwarf is there too, this time in the guise of an evil hunchback, causing all manner of trouble, jumping over the tightrope dancer and causing him to lose his footing, crashing to his death in the marketplace below.

Zarathustra, who goes to the side of the fallen performer as he dies, comforts the dying man by telling him just what follows from the Enlightenment account: "...there is no Devil and no Hell. Your soul will be dead even before your body; therefore fear nothing anymore!" (Ibid., §6), the crushed man is not comforted as he hears the logical and nihilist implications of naturalist science:

If you are speaking the truth,' he said, 'I leave nothing when I leave life. I am not much more than an animal which has been taught to dance by blows and starvation.

So what is the point of sameness here? What is the problem? Is what Nietzsche says any different from the Socratic alternative offered in Plato's dialogues, either a dreamless sleep, nothing at all, or the afterlife of poetic myth and faith? Plato teaches the same cycle as other Greeks, his theory of knowledge and learning depends on it: anamnesis. But Nietzsche's account excludes memory and identity in the sense of recognition. There is no memory, there is no recognition.

You, you yourself return but not as you are now, or better said exactly as you are now. You 'return' but not as a re-

animated self with everything you take now yourself to be: you as you now suppose (or imagine) or remember yourself to have been and you now as expect yourself to become.

Instead what returns cannot be discerned from what is now. What returns is exactly what was: *and there will be nothing different in it.*

My title for this discussion of Nietzsche's teaching of eternal recurrence as set between *The Gay Science* and *Thus Spoke Zarathustra* is *Future Past*. What is at stake is the past, the same as it was and every tiny and every major aspect of it: this is *das Gleiche*: the same old, same old.

And the point of it all is the thought of death, which thought of course we do not think because we all already know it: like Zarathustra's companions and like his animals, like Rilke's spectators, everywhere and all around. And to say this as both Nietzsche and Heidegger say is to say that we do not think it. Indeed, not even when we claim that we do. Of course not.

I take this reading to a discussion of *Beyond Good and Evil* inasmuch as the problem of *Beyond Good and Evil* is nothing other than the problem of truth, considered as a problem and just as Nietzsche also raised the problem of science in the same light and questioned as a *problem*. Most of us are so keen to emphasize art or life that we have forgotten that it was Nietzsche's emphasis to raise the question he pronounced himself the very first to raise, very radically and in the spirit of the first critique, the very critically Kantian question of science, as such.³⁷ And if I had even longer I could include *Twilight*.

But I don't have more time – and part of the point of this essay is that none of us ever do – so let's go back to the thought Zarathustra calls his 'most abysmal thought' as this echoes the conversation with the demon in *The Gay Science*. As noted this is also the thought of death and *The Gay Science*

has an aphorism titled with the same name, suggesting that the brotherhood of death that we share as mortal beings is the only brotherhood there is for living subjects of consciousness, subjects of desire, subjects such as ourselves, all of us, born to mortality and thus bound to die, whether we think about it or not.

Nietzsche's point is the philosophical point that living subjects abjure the thought of death: it is the furthest thing from their minds.

For his part, the economically (or dismally) minded Schopenhauer reflected that life was a business that did not cover its costs, a business that from an economic point of view, a *business point of view*, made absolutely no sense "as an enterprise," and therefore was the only thing that really compelled reflection. Nietzsche added more biology and more thermodynamic statistics to the same reflection, recognizing that abundance and waste was the way of life – and of death. Hence he could argue with the best of 19th century cosmology that a dancing star was born of chaos, excess, confusion.

Not that it mattered given that that dancing star too would have to die.

In another essay dedicated to Schrödinger and Nietzsche and life, I point to the parallels that may be made if one likes, beyond Nietzsche, to the philosophical problem of consciousness and personal identity but also with eastern philosophy. Thus it matters that here is (and for the Stoics it was essential to reflect that there could be) no difference between the you that says I and the universe. You are already everything *and* you do not know it, with the one crucial exception that it is available to you to master the trick of thinking this identity, as Nietzsche also mused. To this

extent, Nietzsche too could suppose that we are those who have figured out that we are figures in the dream of a god who dreams.

IL TRAMONTO DI ZARATHUSTRA IV



Caos– nota Heidegger a proposito di Nietzsche– significa qualcosa di diverso da un qualsivoglia disordine nel campo

delle percezioni sensoriali e forse neppure disordine. Esso è il nome per indicare «il corpo che vive, la vita come vivente in grande». Ma questa vita vive, in quanto è pienamente e assolutamente corpo («das leibende Leben»), il movimento, cioè, di quell'incorporare-divorante in cui sta la creazione-distruzione immanente alla physis.

La parola caos, dunque, «non intende neppure il semplicemente aggrovigliato nel suo groviglio, e neppure il non-ordinato per aver ne-gletto ogni ordine, bensì quel che incalza, torrentiziamente fluisce ed è mosso», il cui ordine è nascosto, la cui legge non conosciamo immediatamente.

«Caos è il nome che indica un peculiare pre-progetto del mondo nella sua totalità e del signoreggiare cosmico.»

Non a caso Heidegger sottolinea la corporeità di quel vivente caos che è il mondo, richiamandosi al pensiero nietzscheano del corpo come suo interno «filo conduttore». L'esperienza fondamentale del mondo («Grunderfahrung der Welt») come caos, si radica, per Heidegger, nel «progetto cosmico» articolato a partire dal luogo dell'animale e dell'animalità. Se quindi il corpo è una «forma zione di dominio», «caos non può significare il selvaggio disordine, bensì la latenza della insoggiogabile ricchezza del divenire e dello scorrere del mondo nella sua totalità»*.

L'importante collegamento stabilito da Heidegger tra il caos, la vita e il corpo, ci consente di penetrare più a fondo la metafora della danza con la quale il farsi corpo della vita giunge alla sua trasparenza di scrittura; si potrebbe così affermare che la scrittura del caos è appunto la danza.

Se il caos dove la vita vive [leibt] è «ciò che va conosciuto ed è conoscibile», un mondo da interpretare dentro e fuori di noi, nella danza la vita, come corpo del caos, illumina i segni del suo divenire nel trascorrere delle figure ora crudeli, ora enigmatiche, ora imperiose, ora languidamente tentatrici e sfuggenti (si pensi al secondo «Tanzlied» dello Zarathustra,).

Nello Zarathustra le stesse metafore organiche, così frequenti nella Geniezeit, correlative alla concezione dell'artista come «pianta», vengono trasvalutate in senso dionisiaco, strappate all'ordine articolato del mondo fòixòaxoyiot0 per essere immerse nello scorrere selvaggiamente violento del rasen (= infuriare; rimanda all'idg. ròs-: res-: ròs- – fluire tempestoso; affine a rin-nen = scorrere) proprio del nocivónevo? Aióvuoo?.

Ma è l'attorcersi della danza dionisiaca a generare il circolo, l'anello nuziale del ritorno, «l'anello degli anelli»:

Se mai giunse a me un soffio dell'alito creatore e di quel celeste costringimento [Not] che forza i casi a danzare la danza in tondo delle stelle: [...] oh, come non potrei essere avido d'eternità e del nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno? Mai trovai donna dalla qualevolessi aver figli, se non questa donna che amo: poiché io ti amo, oh eternità.

Quell'intima, profonda necessità che costituisce la legge nascosta del caos è la necessità della generazione. Lo Schaffen (creare) di Zarathustra si raccorda alla generazione e trova in questa il suo proprio significato:

Potreste voi creare [schaffen] un dio? – Non parlatemi allora di dèi! Potreste però creare il Superuomo. Forse non voi stessi, fratelli! Ma potreste trasformarvi in padri e progenitori del Superuomo: e questo sia il vostro miglior creare.

E più sotto:

Creare – questa è la grande liberazione dal dolore e l'alleggerirsi della vita [des Lebens Leichtwerden]. Ma poiché il creatore [der Schaffende] sia, è necessario dolore e molta metamorfosi. Sì, molto amaro morire dev'essere nella vostra vita, oh creatori! sarete così gli intercessori e i giustificatori di ogni caducità. Perché il creatore sia egli stesso il figlio che viene di nuovo partorito, deve voler essere anche colei che partorisce e il dolore di colei che partorisce der Schmerz der Gebälerin.

La creatività è idealistica. Il riferimento al Selbst che è nella carne, «che sta dietro i pensieri e i sentimenti», è un'indicazione preziosa per cogliere il senso del rovesciamento operato da Nietzsche in ordine alla nozione romantico-idealistica di «creatività». È infatti da questa «terra incognita» del Selbst, da questo fabbro interno al corpo, senza volto e senza nome, non fissato come soggetto e come autoscienza, che prende vita la volontà di generare fWille zur Zeugung/ Sta qui la radice di quella gioia della volontà di generare e di divenire, «meines Willem Zeuge-und Werde- Lust» alla quale si deve l'innocenza del conoscere e quella stessa del mondo, al di là del bene e del male. E l'innocenza del fanciullo che porta in sé l'oblio, un nuovo cominciamento, il movimento della ruota che «di per sé si volge» (« Von den drei Verwandlungen»).

La generazione avviene a partire dal caos: «Io dico a voi; – così si legge nello Zarathustra – occorre avere in sé caos per poter generare una stessa danzante» e nelle annotazioni coeve:

«Dovete conservare caos in voi: a tutti coloro che dovranno venire occorre materia perché da essa si plasmino. Misurare la distanza che separa l'intuizione intellettuale di Schelling – per la quale sorge l'Io (Io – Io) come prodotto di se stesso, producentee prodotto insieme – dal Selbst nietzscheano, che è nel caos perché sta di qua dell'Io e della sua «finzione», significa valutare il ruolo diverso che ha la «generazione» rispetto alla «creazione». «Nietzsche – osserva acutamente Derrida – c'est le penseur de la grosseesse.».

È la gravidanza «qu'il bue chez l'homme non moins que chez la femme». Se sotto l'impulso filosofico dell'Eros, l'uomo platonico genera nel bello i suoi discorsi, sul filo di una progressiva astrazione dal bello dei corpi al bello in sé, l'uomo di Zarathustra, questo essere intermedio tra la bestia e il Superuomo, questa «corda tesa sopra l'abisso», genera nella caducità nell'effimero del divenire il suo stesso autosuperamento. Ha alle sue spalle quella fede conoscitiva nella verità, che è caduta insieme all'amore del proprio Io, insieme a quella miserabile soddisfazione di sé che gli impone di conservarsi a qualsiasi costo (gli «ultimi uomini»). Per questo la generazione implica la buona volontà del proprio tramonto: «Io amo colui che ha l'anima così traboccante da dimenticare se stesso e tutte le cose che sono in lui: tutte le cose diventano così il suo tramonto».

«Ancora non ho veduto – scrive Nietzsche negli abbozzi per lo Zarathustra – nessun tramonto (Unter-gang) che non fosse generazione e concepimento.» Untergang-Zeugung, tramonto-generazione: questo ritmo si riconduce a quello stesso della

phy-sis che cresce attraverso l'annientamento delle sue creature.

Il «generato» non è «oltre le stelle», non è il senso dell'essere, ma il «senso della terra». Resta dunque catturato nel gioco della superficie, di quella volubile increspatura dove si specchia l'occhio profondo del mare, perché nella superficie non si dà possesso, ma solo gioco. La struttura abissale della superficie ci rimanda alla specularla infinita del desiderio. «Questa struttura abissale[quella del "proprio"/ - osserva Derrida - è una struttura non fondamentale, superficiale e senza fondo a un tempo, ancora e sempre "piatta", nella quale il proprio si proietta dal fondo, s'inabissa nell'acqua del proprio desiderio senza incontrarlo mai, si evidenzia e si sottrae da se stesso.»

Ancora una volta questa generazione, che si presenta come evento estatico (la specularità infinita del desiderio è appunto effetto di una sovrabbondanza che si effonde oltre di sé), rimanda alla danza. Qui il volto di chi danza viene cancellato: il colloquio segreto e senza parole di Zarathustra con la danzatrice-vita (Vita femina), nel secondo «Tanzlied», cancella le due immagini perché misteriosamente le identifica. Infatti il Selbst, nella danza, è estatico: non è presso di sé, ma fuori di sé: nel turbine - direbbe l'Athikté di Valéry -; nel mutamento - direbbe Nietzsche -. Nel cuore del mutamento, dove il tramonto è una generazione.

L'ombra leggera di Dioniso cade sull'evento come la rete ritmico-musicale di una danza in cui il danzatore non s'appartiene, ma è altro, è già nell'Altro. Quel ribaltamento

della «proprietà dell'abisso» nell' «abisso della proprietà»-di cui parla Derrida commentando un passo heideggeriano del Nietzsche – avviene nella danza, dove si ha appunto «la violenza di un evento che si produce senza essere». Nelle immagini della danza, nella sua ondulazione multanime di significanti dominata dalla misura del ritmo, l'iterazione è una progressione di dissonanze che continuamente distrugge l'identico e lo ricomponete ad una potenza superiore, quasi assumesse figura visibile in quella la «magia dell'estremo».