

«*Von den Hinterweltern*»
¿*Quiénes son los partidarios de los trasmundanos?*?

PAUL VALADIER
Universidad Católica de León

El tercer canto de los «Discursos (*Rede*) de Zaratustra», es decir de la primera parte de *Así habló Zaratustra*, se titula «*Von den Hinterweltern*» (literalmente: «a propósito de los trasmundanos»). Forjado por Nietzsche, el término ‘trasmundanos’ se ha hecho célebre; para muchos representa de manera gráfica la crítica nietzscheana de lo Ideal bajo todas sus formas; estigmatizaría la actitud de los creyentes, sobre todo cristianos, que negarían este mundo y se refugiarían en un más allá imaginario. Damos por sentado de manera muy general el sentido y alcance de la expresión ‘trasmundano’, sin prestar atención al hecho de que este término es empleado de manera casi única en este sólo canto del Zaratustra, que aparece muy poco en los textos publicados, aunque lo encontramos en un reducido número de ocasiones en los fragmentos póstumos. No habría sin embargo que minimizar esta excepcionalidad y no dar por sentado o indiscutible su equivalencia con lo Ideal, el más allá, el mundo de las Ideas y otros términos y expresiones salidos de la pluma de Nietzsche. Nos gustaría desviar la cuestión: ¿no es preciso en primer lugar conocer quiénes son los así denominados, ya que el título orienta la atención no hacia los trasmundanos en tanto que tales, sino hacia sus partidarios? La identificación de estos adeptos permitirá sin duda delimitar mejor el término trasmundano. Es lo que nos proponemos hacer en las siguientes páginas analizando este canto de cerca.

La primera línea del canto indica con toda claridad que el mismo Zaratustra ha formado parte antiguamente de esta categoría de gente que «han proyectado su ilusión (*Wahn*) más allá del hombre». Confesión esencial: el canto no habla solamente de personas ajenas a su propia experiencia o de una actitud general localizable en la historia del pensamiento; Zaratustra, que aquí no puede ser más que el mismo Nietzsche, hace examen de conciencia de su propio pasado, reconoce que él ha participado de la ilusión que va a describir y habla en primera persona. Indicio a destacar: no tenemos que

buscar muy lejos para encontrar un adepto de los trasmundanos, es suficiente volver al joven Nietzsche. A modo de auto-análisis, este canto remite a la existencia del filósofo, a sus vagabundeos pasados, a estos momentos de su vida en los que él también ha consentido esta ilusión compartida por otros. Si esta referencia no da una respuesta evidente, encierra una confesión relativa a la filosofía nietzscheana: Nietzsche, como él dice con insistencia y en numerosos textos¹, habla siempre de él, a diferencia de estos filósofos que ponen entre paréntesis su vida, o que ocultan sus enfermedades «bajo las máscaras de la objetividad, de la idea, de la pura intelectualidad». Así pues, en lugar de recurrir inmediatamente a estudios eruditos de filosofía o en dirección a ‘otros’, es preciso volver a Nietzsche para comprender ‘la ilusión’ denunciada. Esta vuelta al pasado, a la juventud de Nietzsche, conduce hacia dos influencias principales, centrales para su formación y su educación: el cristianismo, que marcó profunda y existencialmente su juventud, y Schopenhauer, cuya obra conocida por casualidad durante los años de estudios en Bonn literalmente conmocionó al estudiante hasta tal punto de dar un paso claro para todo lo demás; este contacto va a marcar al hombre tan profundamente que empleará años para desembarazarse del pesimismo schopenhaueriano sin nunca conseguirlo verdaderamente. Debemos pues explorar estas dos direcciones².

I. EL CRISTIANISMO ¿UN TRASMUNDANO?

Son sobre todo los primeros versos³, del 1 al 6, los que evocan la ilusión de la que fue víctima antaño Zaratustra; les siguen los que se pueden considerar como una segunda parte (del verso 7 al verso 25) dedicada a la búsqueda del origen de la ilusión, y por una tercera, a partir del verso 26 hasta el final del Canto, donde Zaratustra explica su postura para con los enfermos y los caminos de salida de la enfermedad.

Los primeros versos evocan casi irresistiblemente rasgos propios de la fe cristiana, al menos como el joven Nietzsche pudo conocerlos e interpretarlos. Está la cuestión de la creación del mundo, pero de un mundo creado por un

¹ En particular en el Prefacio a la segunda edición de FW §2.

² Descartamos de momento el platonismo que no tuvo en el joven Nietzsche una influencia tan conmovedora y existencial como las otras dos filosofía/teología recordadas. Volveremos allí posteriormente.

³ Nos atendremos a las afirmaciones de Nietzsche sobre el cristianismo, suponiendo que se trate efectivamente de él, tal como las encontramos en este canto, por un celo metodológico de precisión. Anotamos los versos con cifras para facilitar el análisis.

Dios sufriente, cuya creación sirve de compensación a su sufrimiento. Esto alude a un dogma cristiano, del que ya sospechamos que, formulado en estos términos, está lejos de las perspectivas bíblicas, y constituye ya sin duda un marcar distancia. Como quiera que sea, el mundo así creado no es más que sueño e inconsistencia. Mundo evanescente creado por un Dios él mismo evanescente, el uno tan inesencial como el otro, lo que repercute en idéntica inconsistencia referente a «bien y mal, y placer y dolor, y Yo y Tú» (v. 3), tantos humos pasajeros y engañosos. Mundo contradictorio, sin rigor propio. La alusión de los versos 25 y 31 a las «gotas de sangre redentora» muestra un cristianismo sacrificial, constituyendo claramente una alusión a la Cruz o a la Redención necesarias para salvar el mundo de su vacuidad. Creación y redención no dejan apenas duda sobre los que son así aludidos.

De manera más general, y en relación esta vez al curso que sigue la creencia, Zarathustra reprocha también a «estos trasmundanos» de faltarles paciencia para con lo real o la verdad; huyen de la lentitud necesaria para alcanzar la verdad, por incapacidad para llevar el peso de las cosas; quieren «ir de un solo salto hasta el último, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer» (v. 12). Imposible no reconocer ahí la voluntad de creencia, o la voluntad de verdad a cualquier precio que quiere comprender lo absoluto, el fondo de las cosas, que se impacienta de no saber, que quiere apoderarse de un solo golpe de la Verdad, alcanzar el Ser, que busca tranquilizarse por la incapacidad para quererse en los apremios de la finitud, del tiempo y de la perspectiva en la que cada uno debe permanecer. Por ahí se explica también la huida del cuerpo: no por miedo de la sensualidad (al menos no insiste en este pasaje ni en el canto siguiente, «De los despreciadores del cuerpo»), sino porque el cuerpo supone punto de vista propio (perspectivismo), imposibilidad de sacar la existencia de sus goznes, limitación de una razón que no puede iluminar todo. Este cuerpo frágil quiere tranquilizarse «atravesando las últimas paredes con su cabeza, y no sólo con su cabeza – para ir al otro lado de este mundo» (v. 15). Además, esta huida no es negación del cuerpo, sino todo lo contrario apego a este cuerpo por miedo a su inconsistencia, incapacidad para quererlo tal como es. Estos trasmundanos hacen en realidad de su cuerpo «su cosa en sí» (*ihr Ding an sich*, v. 31); se consideran a ellos mismos de manera enfermiza por impotencia para ceder, para aceptar el carácter transitorio del cuerpo y de todas las cosas. «Creen que el cuerpo es lo mejor». Su fe descansa menos en un hipotético más allá que sobre el cuerpo sensible concreto al cual ellos se apegan a causa incluso de su fragilidad. Este es el gran reproche desarrollado

en toda la obra de Nietzsche: la voluntad de creencia es una forma de apego crispado a sí mismo, la confesión de una ineptitud para jugar con y en el mundo y para mantener una relación libre con el cuerpo. Se quiere saber a qué atenerse y se busca «forzar a hablar al [Ser]» (v. 17) para saber el sentido del mundo y de su propia vida. El creyente tiene necesidad de otro mundo para poder querer este mundo al que está visceralmente apegado. No huye del mundo, tiene mucho interés por él, falsificándolo así puesto que el mundo es fluctuación, incesante devenir, desconcertante caos...

Una tal restitución señalando al cristianismo como dependiente de lo trasmundano sume no obstante en un malestar. Quizá en primer lugar porque el acento puesto en la experiencia personal debería disuadir de toda forma de identificación con una doctrina precisa o una religión dada. Zaratustra-Nietzsche no afirma más que cuando él se superó por una especie de sacrificio de sí e incluso por un paso por la muerte («yo llevé mis cenizas a la montaña» v. 8) y se arrancó de la ilusión, «el espectro se retiró», como si un hechizo lo abandonara. La ilusión consistiría en una especie de perturbación o deslumbramiento tan personal, tan propio de la idiosincrasia de un individuo que sería vano señalar ahí rasgos ‘objetivos’ o buscar un sistema de pensamiento o de creencia netamente localizable, o no marcado por la experiencia específica de un individuo. Estos versos hablan de una etapa de la vida del joven Nietzsche. ¿Nada más? No exactamente, porque el espectro tomaba de hecho rasgos identificables con influencias recibidas en los años de formación.

Volvemos así por ahí al cristianismo. Pero esta vuelta no hace cesar el malestar. ¿De qué cristianismo se trata? ¿El encontrado en la infancia, un pietismo luterano riguroso y vigoroso que impregna el juicio que Nietzsche va a emitir sobre la religión cristiana en su obra posterior? Ahora bien, no cesan de surgir las dificultades aún. Nietzsche, iniciado en la teología liberal protestante durante sus estudios en Bonn, al contacto con la obra de Friedrich David Strauss⁴, distingue en sus escritos de madurez, e incluso separa profundamente, el cristianismo de Jesús del de san Pablo. Pues el primero no es en absoluto una religión de lo trasmundano. Todo lo contrario. A los ojos de Nietzsche Jesús fue un profeta del decir sí a lo que es, rehusando a hacer el juego de toda mediación. El Dios que anuncia es un Padre, inmediatamente sensible al corazón, que no hace una promesa

⁴ Véase la primera *Consideración intempestiva*, dedicada a David Strauss. Para su comentario, Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris: Editions du Cerf, 1974, cap. 1, pp. 24-68.

de un futuro cualquiera, ya que su Reino, «una experiencia del corazón»⁵, está presente, ya que se vive en el amor, no se provoca a nadie, se reconcilia aquí y ahora, se niega estar obsesionado por la preocupación del mañana, se vive indiferente hacia toda institución que hace el juego a la violencia. Por otra parte, Jesús ha enseñado tanto la indiferencia a toda forma de negativa, que no ha medido el odio que desencadenaba y no ha visto venir tampoco su condena. No ha querido la cruz (ni por tanto las «gotas de sangre»), la sufrió sólo debido a su inocencia. Un mensaje tal de un hombre que no quiso ser un 'salvador' no tiene ciertamente nada que ver con una apelación a un trasmundo, propone más una sabiduría que una religión (sin ritos, sin sacrificios, sin dogmas, sin clero ni jerarquía...)

De este modo, Jesús parece escapar al retrato dibujado más arriba, salvo que esta ligereza para tratar las cosas muestra también una infravaloración de la rudeza de lo real. Lo atestiguaría el lenguaje de Jesús, puramente 'simbólico', alusivo, según el cual el significado permanece impreciso, indeterminado, falta de consistencia real del significante; o más aún, Jesús pasa por el mundo como si éste no existiera⁶. Otro elemento colocaría quizá a Jesús del lado del retrato que tratamos, puesto que destruyó con su 'praxis' reconciliadora la distinción del bien y el mal, de lo bueno y lo malo, lo cercano y lo extraño. Teniendo todos igual o indiferente valor, estos términos están despojados de su propio peso, dependiendo las diferencias de la arbitrariedad o de la ilusión o convenciones sociales artificiales. Pero admitimos que estos elementos no ocultan, y con mucho, la descripción de los primeros versículos. No coinciden, tampoco ni con mucho, con el retrato de Jesús, tal y como Nietzsche lo presenta en otra parte de su obra.

¿Podemos ver, entonces, ahí el retrato del 'fundador del cristianismo', san Pablo? Aquí los dos retratos todavía cuadran mal. Todo al contrario de la inconsistencia del mundo considerado como un sueño pasajero, el ideal ascético cuya paternidad Nietzsche atribuye principalmente a Pablo, supone una lucha, una oposición de todos los momentos, un desgarramiento de la vida contra la vida. No propone mirar el mundo como un sueño, una cortina de humo, él llama a un empeño constante por vencerlo. Y si Pablo 'inventa' la Cruz y la Redención, incluye la muerte en la vida; no llama a una huida o a la evanescencia, sino al sacrificio de sí mismo, a la disciplina

⁵ AC §34.

⁶ «Él [Jesús] sólo habla de lo que es lo más profundo: 'vida', o 'verdad', o incluso 'luz', son palabras para lo más profundo; el resto, toda la realidad, toda la naturaleza, el lenguaje mismo, no tiene para él más valor que el de un signo, el de una imagen» AC §32.

para dominar sus pasiones. Presupone una resistente real y fuerte contra el que hay que combatir, no una evanescencia. A diferencia de las intenciones del canto que analizamos, Pablo es sobre todo un enemigo de la moral noble o aristocrática, enseñando que los pobres, los débiles, los abandonados son los elegidos de Dios, los vencedores de la moral de los fuertes. Lejos de mantener que la distinción entre bien y mal no es más que ilusión, Pablo estableció una distinción insalvable, la que opone los débiles a los fuertes, los esclavos a los nobles, hasta el punto incluso de que esta distinción inaugura este conflicto que según Nietzsche divide la historia en dos⁷. Dando esto por supuesto, Pablo ‘saca la existencia de sus casillas’, pero es para poner diferencias insalvables internas a este mismo mundo. No pide a sus discípulos abandonar un mundo que sería ilusión, sino que por el contrario pone la muerte en la vida. Sin duda alguna en relación con el mensaje de Jesús, desplaza el Reino de Dios fuera de la vida presente, promete una retribución divina después de la muerte. Inventa un Redentor, haciendo de Jesús un Cristo, un salvador, y por esto presupone que la existencia es «una prisión»⁸. En lugar de decir sí, según la Buena Nueva de Jesús, Pablo llama a decir no, transformando así el mensaje en «Dysangelium»⁹. Su enseñanza desplaza el centro de gravedad de la existencia, «colocándolo en el más allá»¹⁰. Y en este sentido esta postura se parece a la que describe nuestro Canto, puesto que la existencia no encuentra su justificación en ella misma, sino en otro (el Salvador) y espera su realización en un mundo futuro.

Pero si el cristianismo paulino no deja de tener puntos en común con las tesis de los adeptos del trasmundo, parece difícil de nuevo establecer una plena equivalencia. El Dios de san Pablo no posee ninguno de los rasgos indicados en los tres primeros versículos del canto. Se trata de un «Dios justiciero»¹¹ que pedirá cuenta de los actos y que no los considera como indiferentes ni evanescentes; no es ni sufriente ni atormentado (v. 1); Dios eminentemente moral, no crea por cansancio y su creación no es un sueño; como justo distingue perfectamente entre Bien y Mal, Tú y Yo, hasta tal punto que cada uno tendrá que rendir cuenta de su propio destino y de su pecado (noción

⁷ GM I §16.

⁸ Véase la parábola inventada por Nietzsche, en WS §84, titulada «Los prisioneros». El Canto «De los sacerdotes» (Za II) está todo organizado alrededor del término ‘salvador’ (el cual, lejos de ser liberador, «los [a los creyentes] arrojó en cadenas» (v. 8).

⁹ AC §39.

¹⁰ AC §43.

¹¹ FW §§ 140-141.

judaca¹² y perfectamente paulina según Nietzsche, mientras que Jesús escapa a la problemática del pecado¹³). De este modo, Pablo depende por ciertos rasgos de los adeptos de los trasmundanos, pero aquí la investigación fracasa en conseguir una identificación convincente.

2. SCHOPENHAUER Y LA ILUSIÓN DEL MUNDO

Queda por ver si no avanzaríamos más seriamente dirigiéndonos a la filosofía schopenhaueriana. Sabemos hasta qué punto marcó al joven Nietzsche y que ésta lo hechizó realmente y durante mucho tiempo. ¿No será ella este ‘fantasma’ del que Zaratustra afirma haberse liberado, cuando consiguió «superarse a sí mismo» (v. 9, «Ich überwand mich»)? La aproximación a las tesis esenciales de Schopenhauer afecta como una especie de evidencia a la lectura de este canto: Zaratustra describe a la vez el hechizo provocado por Schopenhauer y su largo y doloroso proceso de curación o salida de la ilusión. La aproximación se impone sobre todo si recordamos que Schopenhauer pretendió volver a hacerse cargo y a reinterpretar los principios esenciales del cristianismo. Lo que explicaría nuestro malestar: el ‘cristianismo’ evocado aquí sería revisado, corregido, reinterpretado por Schopenhauer. Leemos en efecto al final de *El mundo como voluntad y representación* esta confesión significativa: «He querido mostrar que la moral salida de nuestros estudios [...] por mucho que sea nueva y sorprendente en su expresión, no lo es tanto en el fondo; lejos de ser una novedad coincide plenamente con los verdaderos dogmas cristianos que la contienen en sustancia y la resumen»¹⁴. Según un gesto bien conocido, Schopenhauer entendería su obra como el intento de extraer la pura verdad del cristianismo sepultada en los mitos o en las simbologías evangélicas. ¿La descripción del Zaratustra nos remitiría no sólo al cristianismo (el de Jesús, o el de Pablo equivalente al de las Iglesias), sino al cristianismo tal como lo reinterpreta Schopenhauer, por consiguiente a la filosofía de aquel que se propone cómo el cristianismo se comprende justamente y racionalmente? Filosofía a la que el joven Nietzsche se adhirió tanto más cuanto que encontró en ella numerosos rasgos de la fe de su infancia. Así pues, el cristianismo, pero revisado y corregido en el marco de una filosofía de la Voluntad de vivir y de la nada de toda cosa.

¹² FW §135 «Origen del pecado».

¹³ FW §138 «El error de Cristo».

¹⁴ Schopenhauer, A., *Le monde comme volonté et comme représentation*, I, §70, Paris: PUF, 1966, p. 511.

Basta con leer un cierto número de textos schopenhauerianos para darnos cuenta de las coincidencias con el comienzo de nuestro canto. La afirmación central del «dogma verdaderamente evangélico» consiste, según Schopenhauer, en ‘creer que nuestra condición, por lo que se refiere a su origen y a su esencia, es una condición desesperada que necesita una redención; es preciso creer después de que estamos estrechamente encadenados por nosotros mismos [...]; podemos obtener la salvación solamente por la fe, es decir por una transformación de nuestra facultad de conocer»¹⁵. La filosofía schopenhaueriana se hace pasar por una ambición de transponer esta visión en el campo del kantismo: el mundo es representación, como bien lo ha visto Kant, pero la representación encierra en el mundo unas apariencias; nos hace prisioneros de los placeres (especialmente sexuales), de las ilusiones de la vanidad mundana y de los honores pasajeros. Conviene descubrir hasta qué punto no es más que ilusión y vanidad, encerramiento en la apariencia o medio de esconder la muerte, así pues, la nada. Por eso, este mundo de la representación supone frustraciones permanentes, prometiendo el placer (sexualidad) y desembocando en dolor (insatisfacción, decepción y finalmente muerte). El sabio termina por descubrir que este mundo de la representación está en realidad movido por la voluntad, una Voluntad que anima todas las cosas, todas las voluntades particulares en todos los niveles de lo real (mineral, orgánico...)¹⁶. Voluntad que quiere en todas las voluntades, pero que ella misma no quiere nada particular. Voluntad que encierra las voluntades en el mundo ilusorio de la representación, y que haciendo descubrir finalmente la vanidad de esta vida decepcionante manda salir del mundo de la ilusión, del universo donde el bien y el mal, yo y tú no tienen más que una consistencia aparente, ya que no son más que sombras engañosas de la Voluntad. El sabio debe pues practicar una penosa ascesis para evitar quedar encerrado en el principio de individuación. Ascesis que desvía de este círculo infinito de falsas satisfacciones/frustraciones, como desvía del conocimiento del mundo de las apariencias, también todo ilusorio, en beneficio de la negación de la voluntad de sí.

Negándose ella misma, la voluntad individual descubre su propia inconsistencia: ella es querida por un querer-vivir que no quiere nada, no

¹⁵ Debemos observar la identificación entre ‘fe’ y ‘facultad de conocer’: la fe es conocimiento del mundo, manera de comprenderlo, no adhesión o fidelidad a Dios, entrega de sí a lo más grande que sí. Es por lo que la referencia a Kant es posible.

¹⁶ La fe como ‘facultad de conocer’ (representación debe ceder el sitio a la Voluntad (a la moral).

la quiere ella misma, no tiene otro 'fin' que la nada. El mundo no es más que una inmensa vanidad que produce la ilusión de ser verdadera. «Cuesta trabajo creer hasta qué punto es insignificante, vacío de sentido [...], hasta qué punto es estúpida e irreflexiva [...] la existencia que corre la mayor parte de los hombres; una espera tonta, sufrimientos estúpidos, un paso titubeante a través de las cuatro edades de la vida, hasta ese final, la muerte [...] Un individuo, un rostro humano, una vida humana, eso no es más que un sueño muy corto del espíritu infinito que anima la naturaleza de esta pertinaz voluntad de vivir, una imagen fugaz además, que jugando esboza el espacio y el tiempo en una tela sin fin, para dejarlo allí durante un momento – momento que, respecto a estas dos inmensidades, es un cero – después borrarlo y dar paso así a otros»¹⁷.

Pero la redención obtenida por un ascesis que convierte la voluntad en no querer ya, a mantenerse a distancia de las ilusiones del mundo de la representación, no es a su vez más que una ilusión, puesto que pone a cada uno delante de la (su) nada. Así acaba *El mundo como voluntad y representación*: «Nosotros, antes bien, lo reconocemos abiertamente: lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada»¹⁸.

Es de esta metafísica profundamente pesimista de la que Nietzsche trató de deshacerse, y es a ella a la que hace alusión en el canto que estudiamos. Encontramos allí la enseñanza del «profeta del gran cansancio», del que muchas otras citas permitirían atestiguar la hipótesis de lectura propuesta aquí. En el libro IV del Zaratustra, el canto «El grito de socorro» resume bien la enseñanza del profeta de la nada: «todo es idéntico, nada vale la pena, el mundo carece de sentido, el saber estrangula». Es difícil aquí no reconocer otra vez el cristianismo tal como lo entiende Nietzsche. Pero en realidad, cristianismo invertido como lo recalca un aforismo de *Humano, demasiado humano*¹⁹. Este fragmento, escrito en momentos difíciles en que Nietzsche intentaba exorcizar la influencia debilitante del 'profeta del gran cansancio', es lo más destacable de su opinión, que a la vez resume y estigmatiza el propósito de Schopenhauer: «¿no hay pues hombre responsable? ¿Y todo, lleno de falta y de sentimiento de culpabilidad? Pero debe haber en algún sitio un pecador:

¹⁷ Schopenhauer, A., op. cit., p. 406

¹⁸ Ibid., p. 516.

¹⁹ MA II §33.

si es imposible, si no está permitido acusar o juzgar al individuo, la pobre ola en el juego necesario de olas del devenir – ¡bueno!: que el juego mismo de olas, que el devenir sea el pecador: entonces la voluntad es libre, se puede acusar, ser condenado, pagar y expiar: que Dios sea el pecador y el hombre su salvador; que la historia universal sea culpa, condena de sí y suicidio, que el criminal se convierta en su propio juez y el juez en su propio verdugo’. Este cristianismo invertido – ¿es más que eso? – es [...] algo como el dolor mortal del corazón desesperado ávido de salvación, al que la locura susurra: ‘He aquí que tú eres el Cordero que lleva los pecados de Dios’».

Redención ilusoria, puesto que no se puede salvar el querer-vivir de su no-sentido, y puesto que es la condición humana entera, y no uno solo, la que está obligada a llevar su cruz, y una cruz que no desemboca más que en la nada. Salvación que no salva de nada y no es pues salvación, sino triunfo proclamado de la nada. Y si ‘todo viene a ser lo mismo’, se comprende que la distinción entre Bien y Mal pierde toda pertinencia, que el mundo no sea más que ‘sueño’, ‘humo coloreado’, placer y pena se intercambian mutuamente, ya que para Schopenhauer no es placer lo que no acabe en un sufrimiento según una vanidad que afecta indiferentemente a todo acto humano en el mundo de la representación. Yo y Tú no tienen ya realidad con respecto a una moral de la piedad según la cual es posible y necesario a cada uno identificarse con la miseria universal, e incluso con la de la naturaleza animal. La comunión de todos en el querer-vivir permite a cada uno llevar la miseria del mundo, pero esta identificación fusional hace vana toda individuación, fundada en la distinción entre Tú y Yo.

Podemos pues concluir que si los versículos estudiados pueden comprenderse como apuntando al cristianismo, se trata en realidad de este cristianismo muy particular, refundido en el crisol de la interpretación pesimista de Schopenhauer. Esta visión de las cosas, muy influida por el budismo, según opinión del mismo Schopenhauer, es una modificación sorprendente de los principios fundamentales del cristianismo. Se mantiene que el canto habla de un Dios e incluso de la creación de un mundo, lo que conduce de nuevo a los parajes del cristianismo. Es preciso no obstante advertir que el Dios del que se trata es una divinidad cansada que no crea realmente, sino que abandona su propio tormento infinito y eterno creando un mundo de sueño y apariencias. Ésta es la Voluntad schopenhaueriana, según la opinión de Nietzsche: irreal, no puede suscitar más que irrealidad, no busca nada más que la irrealidad, nada que se hunde en la nada, voluntad que no quiere nada sino ilusiones y apariencias engañosas donde se confunde

ella misma. ‘Dios atormentado que no crea seres más que para hacerlos sufrir y sumergirlos de nuevo en la nada. En realidad este dios falsamente creador no es más que una ficción que el hombre proyecta más allá de sí-mismo, proyección que no es de ningún modo una alienación según las perspectivas de Feuerbach o de Marx; no habla más que del hombre mismo. Este más-allá (*Jenseits*) no remite a ningún más allá efectivo ni a ninguna realidad; habla del hombre que lo quiere y lo desea, remite pues a la fatiga (*Müdigkeit*) humana que crea esta ilusión. De Dios no trata más que ficticiamente, porque es el cansancio del cuerpo sufriente, incapaz de soportarse y soportar el mundo que crea a los trasmundanos. Voluntad nihilista que no pudiendo soportarse ella misma, no puede tampoco soportar el mundo, ni la voluntad en su facticidad. Cuerpo que desesperó del cuerpo (como dice el verso 14). Cuerpo que quiere alcanzar el fondo de las cosas, conocer el sentido último, por incapacidad para soportar la duración y forjarse una voluntad bastante fuerte para querer lo que es. Aquí las alusiones a Schopenhauer ofrecen todavía un cuadro interpretativo poco discutible.

La dificultad para identificar a ‘estos trasmundanos’ va unida al hecho de que este Canto no echa la culpa claramente a ninguna categoría precisa, tiene que ver aquí primero con una mezcla de cristianismo y schopenhauerismo, o más bien con la propuesta de interpretación schopenhaueriana del cristianismo. Identificación aún más delicada puesto que a través de este cuadro se alude a «los que poetizan y tienen la manía de los dioses» (v. 28), a los creyentes en general. Y de hecho el canto propone una crítica de la creencia: el Dios o los dioses son una «proyección de mi ilusión más allá del hombre» (v. 6), pero proyección vacía nacida del sufrimiento y de la impotencia (v. 11). Tal crítica no se apoya en la ignorancia de una humanidad menor o inconsciente de sí (Feuerbach), dividida ella misma (Marx) y proyectándose en una entidad que no sería más que ella misma. Todo viene aquí del cuerpo enfermo, y no es el conocimiento, el saber, la salida de la ignorancia o de la alienación económica los que garanticen la curación²⁰ o que desemboquen en la muerte de Dios. Hay que encontrar una relación sana con su cuerpo y querer esta relación por un proceso de

²⁰ Incluso si está dicho en el v. 28 que «odian con furia el conocimiento» y ‘la lealtad’, no es un aumento de luces lo que los curará; y si «vuelven la vista hacia tiempos oscuros», son más bien acusados de exceso de razón que de irracionalismo, puesto que ‘la locura de la razón’ consistía en creer en ‘la semejanza con Dios’ del hombre. Y es por lo que creyéndose elegidos, es en ellos «aquello en lo que más creen ellos mismos» (v. 30). Vanagloriarse hasta el punto de creerse centro del mundo, tal es el reproche permanente hecho a los creyentes por Nietzsche.

curación que corresponde a cada uno emprender. Se trata menos de un trabajo del intelecto cuanto de una reestructuración de la voluntad, de una salida del cansancio de soportarse. Por ello Zaratustra «no se enfada cuando el convaleciente mira con delicadeza hacia su ilusión» (v. 27); ni qué decir tiene que la crítica nietzscheana no tiene nada que ver con una crítica de tipo racionalista o agresiva; se cuida mucho de atacar, menos aún de ridiculizar las creencias; siente compasión por los enfermos que no se curarán más que a condición de «superarse ellos mismos’ (*Überwinden*, v. 26) «y de crearse un cuerpo superior». La metamorfosis de sí llama a un trabajo de conversión: aquí son vanas las críticas intelectuales o la burla hacia la fabricación de ilusión. A liberarse cada uno, pero como en toda enfermedad ¿la curación está asegurada? ¿hay garantía de escapar de toda recaída en la ilusión? Y sabemos que la voluntad de creer se extiende mucho más allá de los creyentes en Dios²¹, tiene raíces profundas en el hombre por esencia ‘fabricante de ídolos’. ¿El hombre puede pues verdaderamente curarse? ¿La metamorfosis es posible? ¿En qué condiciones? La transformación del camello en león, después de león en niño ¿está en el poder del Espíritu, del que habla el canto «De las tres transformaciones» que abre «Los discursos de Zaratustra»? ¿O no supone una transformación tal que en último caso depende de lo imposible? El superhombre del que habla el Prólogo y que parece bien ser la situación de la voluntad curada, sana, fuerte, ¿es un ‘estado’ accesible o él mismo es una especie de ideal programático (un trasmundo)?

3. CURACIÓN DE LA ENFERMEDAD

¿Pero curar de qué? De la fatiga de la voluntad, de la voluntad débil y enferma. Lo hemos dicho: ésta no se metamorfoseará por un trabajo intelectual sobre sí (descubrir la no existencia de Dios o la inconsistencia de los dogmas o la estupidez de la creencia). No desaparecerá porque las condiciones económicas, sociales o políticas harían imposible toda forma de alienación y que su abolición liberaría la voluntad de sus servidumbres. Tendrá alguna posibilidad de desaparecer, sin ninguna garantía cierta de éxito definitivo, con la condición de querer «su cuerpo y esta tierra» (v. 25). Nietzsche no se aventura en una reconstrucción de lo que hay detrás del trasmundo, no le echa la culpa al contenido de la ilusión, porque considera que toda crítica puramente intelectual es vana mientras que ‘estos trasmundanos’ quieren su

²¹ FW §347 «Los creyentes y la necesidad de creencia», o §344 «En qué nosotros también somos todavía piadosos».

ilusión. Hay que echar la culpa a una voluntad débil incapaz de querer lo que es, de decir-sí a la tierra. Ella es la que se ha de ‘metamorfosear’, como Zaratustra lo hizo, «llevar sus cenizas a la montaña», lo que supone pasar por una verdadera muerte. Las propuestas de Zaratustra están pues llenas de peligros, lejos de enseñar un disfrute de sí y de los placeres de la tierra. En el § 4 del Prólogo, no oculta la radicalidad del cambio total que hay que realizar: «Todos los creadores (*Wesen*) han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos;¿y queréis ser vosotros el flujo de esa gran marea y retroceder al animal más bien que superar al hombre?» (v. 3). No retroceso, sino superación. Hay que entrar en el ‘gran desprecio’ de sí (v. 16), para el que importan poco su felicidad (v. 18), su razón (v. 19), su virtud (v. 20), su justicia (v. 21), su compasión (v. 22). Todo eso debe ser purificado y lavado en el mar (v. 15). Trabajo peligroso, porque leemos en el §4, «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre – una cuerda sobre un abismo. Es peligroso pasar al otro lado, peligroso permanecer en el camino, peligroso mirar atrás, peligroso estremecerse y pararse. [...] Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, son ellos los que pasan al otro lado. Yo amo a los grandes despreciadores, porque son los grandes veneradores y las flechas del anhelo hacia la otra orilla» (vv. 2-6).

No se trata por consiguiente de cultivar un nuevo orgullo del hombre, de ponerse en el mundo como centro omnipotente y omniqueriente; el presupuesto de una muerte en el estado actual del hombre, en la situación del ‘último hombre’ (Prólogo §5), y la llamada a ambicionar la otra orilla podrían incluso hacer creer que no nos hemos salido de las perspectivas de un trasmundo, aunque bajo otra forma. Nada de eso, se trata de «sacrificarse a la tierra» (v. 7), y no «buscando una razón detrás de las estrellas para hundirse en su ocaso y sacrificarse» (v. 7). Imposible ignorar sin embargo este vocabulario de muerte de sí mismo, de sacrificio, de ‘pérdida’ (*Vergehen*), de caída (*Untergang*); imposible también concluir que la crítica del trasmundo lleva a encerrar al hombre en lo inmediato, olvidando la temible profundidad de lo real: él es «una cuerda sobre un abismo» (v. 2), y un abismo fatigado tanto más temible cuanto que no se trata de hacer girar todo alrededor de sí o de referirse a él pensándolo bajo la forma de una Providencia, de un sentido de la historia o de una unidad del mundo.

Menos aún hay que mantener la idea de que la rebelión contra el más allá o contra el Dios o los dioses equivaldría a la transformación exigida y que esta revuelta será en contra de lo ficticio, de lo imaginario y de lo real. ¡Revuelta de esclavo que necesita un maestro incluso ilusorio para tener el sentimiento

de su existencia! Pero entonces ¿cómo comprender el programa anunciado o la enseñanza nueva? «Mi Yo me enseñó un nuevo orgullo y yo se lo enseñó a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena que crea el sentido de la tierra» (v. 21). ¿Un orgullo tal no nos vuelve a enviar a pesar de todo a la presunción de la creencia que predispone a convertirse en centro de todo? ¿O bien este orgullo conduce a creerse a sí mismo Dios (*vulgata* habitual de las críticas hechas a Nietzsche) o lleva a hacer del cuerpo la ‘cosa en sí’ (v. 31), a producir un apego sólo a lo sensible, a una complacencia en el disfrute de sí?

Nada hace suponer en nuestro canto que la primera rama de la alternativa sea la buena: el hombre no sanará de su enfermedad de otra manera que muriendo en su figura actual, abandonando el estado enfermizo en el que se encierra miedosamente; el vocabulario tan insistente en la enfermedad encierra la imposibilidad de una curación por el solo juego de la reapropiación intelectual de un universo proyectado ficticiamente fuera de sí; exige un duro trabajo sobre sí, que por otra parte no está de ningún modo asegurado que tenga éxito; nada puede garantizar una curación y la caída en el abismo es posible siempre, como en el caso del volatinero del §6 del Prólogo; no hay garantía tampoco de que no haya una recaída (la salud no es después de todo más que un estado precario más o menos amenazado, falto de vigilancia).

Pero la otra posibilidad está igualmente cerrada. Nietzsche de ninguna manera exalta un culto de la apariencia o el encerramiento en lo sensible. La distinción que encontramos en *El nacimiento de la tragedia* entre apolíneo y dionisiaco, aunque más tarde atenuada mucho en favor de Dioniso, revela una relación esencial e insuperable entre lo sensible y ‘El Ser verdadero’. Insistencia tanto más notable cuanto que es formulada en términos cercanos al canto aquí analizado. «En efecto, cuanto más advierto en la naturaleza [leemos en el §4] estos instintos artísticos omnipotentes y, en ellos, este ferviente deseo de apariencia, tanto más me siento empujado a la hipótesis metafísica según la cual el ser verdadero [*das Wahrhaft-Seiende*], lo uno originario, en tanto que eternamente sufriente y contradictorio, necesita al mismo tiempo para su perpetua redención, de la visión extasiante y de la apariencia placentera, – ciertamente esta apariencia en la que estamos completamente presos y de la que estamos constituidos, nos vemos obligados a sentirla como el verdadero no-ser, es decir como un continuo devenir en el tiempo, el espacio y la causalidad, o, en otras palabras, como la realidad empírica». Así, «la apariencia es el reflejo del eterno antagonismo que es el padre de todas las cosas». Si posteriormente Nietzsche desaprueba este discurso del trasmundo, su

fidelidad a la apariencia no excluirá el presupuesto de la ‘profundidad’, como tampoco puede ser comprendida correctamente la filosofía de la máscara o del velo sin referencia a lo que está detrás de la máscara o bajo el velo. Se trata más bien, como en los Griegos, de ser superficial por la profundidad²². Nada de entregarse «a la necesidad de adorar la superficie»²³, como hacen los que se han quemado las alas por querer «poseer demasiado rápido la verdad» y desde entonces se repliegan miedosos sobre lo inmediato. Hay que hacerse «bastante fuerte, bastante duro, bastante artista»²⁴ para poder bailar encima del abismo y jugar a la apariencia con ella misma. Pero este juego supone a la vez flexibilidad, no crispación por debilidad o miedo, ni rigidez y tensión convulsiva en el mismo cuerpo, ni adoración de lo sensible, y conjuntamente conciencia de la profundidad de las cosas, del caos del mundo, del ‘nuevo infinito’²⁵. Ni nostalgia del trasmundo, ni pliegue sobre la sola superficie, sino juego de la apariencia con ella misma, libertad soberana de quien sabe no abandonar la superficie y no agarrarse a ella. El baile en la apariencia no ignora sobre qué abismo juega, pero implica bastante de «Pathos der Distanz» para no pretender apoderarse del fondo de las cosas.

Pero para adquirir la sabiduría del cuerpo que implica este Canto, hay que ser capaz de mucha fuerza sobre sí mismo. Es necesario que la voluntad ejerza sobre ella misma una ‘metamorfosis’ (*Verwandlung*) suficientemente potente para no permanecer esclavo del miedo a lo Distante o lo Profundo; que no pretenda tampoco «forzar al Ser a hablarle» (v.17). Ella no sale a la conquista o dominación del mundo, sino, lo que es infinitamente más difícil, a la conquista arriesgada de su nobleza, de su propia fuerza, de su dominio, que le permite jugar con ella misma y con el mundo. Dominio como el del bailarín uniendo autodomínio y ligereza, aptitud para poder cantar y bendecir el mundo, en la inocencia del niño de la Tercera transformación²⁶. Estaríamos equivocados, si interpretásemos este juego o este baile como un ejercicio de esteticismo gratuito, o vacío. Consiste más bien en no desesperar del cuerpo (v 13), de quererlo «creador de sentido» y capaz de un «santo decir sí». El hombre de los trasmundanos creía oír que «el vientre del ser le hablaba» (v. 14), mientras que es él, «el Yo que crea, que quiere, que valora

²² FW Prefacio a la segunda edición, §4.

²³ JGB §59.

²⁴ Ibid.

²⁵ FW §374.

²⁶ «Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo» Za «Los Discursos de Zarathustra. De las tres transformaciones».

y que es la medida y el valor de las cosas» (v. 18). Es tal su 'orgullo', que no es orgullo prometéico, ni delirio de presunción, sino aptitud para «crear el sentido de la tierra» (v. 21 y v. 34), no el sentido definitivo o único, sino en adelante «querer ese camino que el hombre ha recorrido a ciegas» y llamarlo bueno porque ese es el sentido, parcial, limitado, que hemos querido (v. 22). Ningún esteticismo en este asunto, sino deseo de dar sentido a su existencia según una voluntad que sabe querer de nuevo lo que tiene que querer en el instante y que puede decir sí una infinidad de veces a lo que ha querido.

La curación depende pues de la conversión de la voluntad. Pero una voluntad débil que busca «estar sustraída a su cuerpo y a esta tierra» no se transformará por voluntarismo o ascetismo. Podrá quererse fuerte y libre sólo si es capaz de cantar el mundo. De decirle sí en todas sus dimensiones, las más exaltantes de belleza y las más temibles de fealdad²⁷. Es el esplendor del mundo, incluido en su caos, lo que puede suscitar el canto del decir sí, y entusiasmar con esta celebración a la cual se reduce principalmente la enseñanza de Zaratustra, porque se trata de una enseñanza (*Lehre*), de una doctrina razonada y racional, la más razonada que haya, auténtica 'gaya ciencia', cuya alegría es apta para transmutar la voluntad. Sólo la alegría ante la profundidad del mundo, incluyendo su dolor, permite cambiar la vida y la Eternidad²⁸, y transformar la voluntad inspirándole el gusto y la admiración de lo Infinito.

4. ¿IDENTIFICACIÓN?

Al final de nuestro recorrido la duda permanece en cuanto a la designación de los adeptos de los trasmundanos. Debemos por otra parte advertir que esta expresión, rara en Nietzsche, digámoslo una vez más, no es utilizada peyorativamente siempre. Así leemos en el canto «El convaleciente» (§2), que «para cada alma toda otra alma es un trasmundo [*Hinterwelt*]», término que indica la distancia infranqueable y fecunda de alma a alma. Tiene entonces un sentido muy positivo, puesto que se trata de vencer la tentación de la identificación fusional se sí mismo con el prójimo. Este uso favorable parece sin embargo excepcional.

²⁷ Todo este está presupuesto en la 'Revelación' (*Offenbarung*) de Sils-Maria fuera de la cual esta enseñanza pierde su sentido. Cf. EH «Por qué escribo libros tan buenos. Así habló Zaratustra» §1.

²⁸ Véase «La segunda canción del baile» y sobre todo «Los siete sellos» en la tercera parte de *Así habló Zaratustra*.

Hay que admitir que esta expresión tiene dos significados muy diferentes el uno del otro en el corpus nietzscheano. El texto de *Así habló Zaratustra* comentado aquí revela uno, que no hay que confundir con el otro. El mundo en cuestión en el canto comentado no es más que un sueño, un humo, un hechizo, y se puede considerar como el producto de una borrachera que se entrega ella misma a fantasías embriagadoras sin consistencia. Un mundo así está afectado de irrealidad, todo allí se confunde, bien y mal, yo y tú, placer y dolor. No es más que ilusión de la que hay que deshacerse como de una mala obsesión. Trasmundo no significa que se coloque otro mundo, a distancia de éste, sino que se desvaloriza el mundo presente, se lo desdobra, postulando su no realidad esencial. Es este mundo, pero desacreditado o identificado con la vanidad (con un sueño). ¿Qué actitud filosófica o teológica es designada de esta manera? No 'el' cristianismo hablando con rigor, sino un cristianismo releído por Schopenhauer, la ilusión de juventud que antaño hechizó a Nietzsche (Zaratustra). Numerosas alusiones hacen también pensar en los 'creyentes' en general, aunque los análisis de la necesidad de creencia insisten menos en la creación de un mundo ilusorio que aquí, puesto que la idolatría que suscita tal necesidad lleva más bien a absolutizar entidades como lo Ideal, el Bien, la Nación, el Progreso....

Resulta claro que nuestro canto no apunta directamente al dualismo metafísico. Sería un contrasentido no ver que Nietzsche habla de otra concepción de las cosas, cuando se mete con el mundo de lo Ideal platónico. Se trata entonces de una segunda concepción del trasmundo que tiene poco o nada que ver con la primera, y por otra parte en estos casos Nietzsche no utiliza el término que analizamos, aunque la intención crítica parece cercana, incluso idéntica. La crítica nietzscheana del dualismo metafísico se mete con la constitución de un mundo que es sólo lo verdadero, el bien o lo justo, contradistinguido del mundo sensible identificado con lo provisional, lo fluctuante, lo transitorio, con una realidad pues que no puede ser acreditada como lo verdadero, el bien o lo justo. Niega la afirmación de un 'mundo verdadero'²⁹, que, si supone también un rechazo de lo sensible y una negación del cuerpo, plantea una relación de oposición viva y que desvaloriza, destructora de lo que niega. Este 'mundo verdadero' no tiene la inconsistencia de la referencia a la voluntad de vivir schopenhaueriana, porque establece otra realidad más verdadera y más 'real' que el mundo sensible, tan verdadera y tan real que se constituye en su medida, su norma

²⁹ Así en el *Crepúsculo de los ídolos*, en el famoso apartado titulado «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error».

y su referencia. Este mundo ideal es una fuerza destructiva, es esta Verdad viva parecida a aun fuego que consume y abrasa todo lo que alcanza, de la que habla el aforismo 344 de *La gaya ciencia*. Leemos allí que esta verdad, asentada como divina desde Platón y retomada por el cristianismo (y se trata entonces del cristianismo paulino) fue ‘una creencia metafísica’ en cuyo nombre la ciencia moderna ha destruido valores y tradiciones, haciendo del mundo moderno una devastación. Voluntad de verdad a toda costa, que es ‘una voluntad de muerte oculta’, pero cuya constitución no tiene nada que ver con el universo schopenhaueriano de retirada del mundo y de extenuación de la voluntad respecto a la nada de todas las cosas. Se trata aquí de imponer al mundo una verdad, bien sea del modo ascético de las religiones de salvación, o del modo de las ciencias modernas, y de imponerse de manera exclusiva.

Tiene entonces menos que ver con un desdoblamiento de este mundo por desvalorización (sentido propio de la expresión ‘trasmundo’) que con un dualismo que presupone dos universos, de los que el mundo de lo Ideal es el único verdadero, en cuyo nombre es relativizado el mundo sensible. Está claro que en uno y otro caso el rechazo de la ‘tierra’ constituye un parentesco, pero la distancia es grande entre un nihilismo pasivo (primer caso) y este nihilismo activo (segundo caso), cuyo efecto destructor es potente. En resumen, hay que admitir que, como a menudo en Nietzsche, el vocabulario es confuso, las identificaciones difíciles o aproximativas, pero esta confusión está sabiamente elaborada, tanto que según él los pasos de una actitud a otra son posibles, siempre presentes, sin que se puedan muy fácilmente y muy engañosamente encerrar estas actitudes en categorías claras y distintas.

traducción de José Honorio Ruíz