

Locura y muerte de Dios en la filosofía de Nietzsche

Paulina Rivero Weber

La locura de Nietzsche ha sido tema a debatir desde el mismo instante en que aconteció. Tanto la madre como la hermana se interesaron en evitar que ésta fuera vista como un trastorno mental latente o hereditario. Por su parte, el psiquiatra Julius Möbius diagnosticó parálisis progresiva a consecuencia de una sífilis, y previno a sus lectores: “Si encuentran perlas no piensen que todo es un rosario de ellas. Sean recelosos, ya que este hombre es un enfermo cerebral”.¹ Su diagnóstico ha sido muy cuestionado desde la perspectiva médica actual, pero, de hecho, cualquier diagnóstico o causa en la que podamos pensar, será cuestionable. Ya se trate de encontrar causas físicas o espirituales,² la enorme variedad de teorías al respecto de la locura de Nietzsche nos deja ver que casi cualquier hipótesis que pretenda explicarla es del todo inútil e incorroborable.³

¹ Paul Julius Möbius, *apud* Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Los años de hundimiento*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza, 1979, pp. 13 y 329.

² Entre aquellos que han pretendido encontrar las causas espirituales de la locura de Nietzsche sobresale la tesis de Zweig, como se verá enseguida. *Cf.* Stefan Zweig, *La lucha contra el demonio (Hölderlin-Kleist-Nietzsche)*. Trad. de Joaquín Verdaguer. Barcelona, El Acantilado, 1999, pp. 235-336.

³ Se ha hablado de la posibilidad de que ésta haya sido heredada de la afección sufrida por su padre, o de la etapa final de una sífilis, o de las diferentes causas de una parálisis cerebral progresiva, y hasta se ha llegado a elaborar una complicada teoría sobre la relación de su tipo de miopía con su tipo de locura. Así mismo son muy variadas las supuestas explicaciones espirituales o anímicas. El primero en proponer esta idea fue Julius Kaftan, para quien la locura de Nietzsche respondía a un enfrentamiento no superado con el cristianismo y con la declaración de la muerte de Dios. Esta idea de Kaftan fue simplificada hasta llegar a tesis aberrantes, que pretendían encontrar en su locura un ejemplo del “juicio divino”. *Cf.* C. P. Janz, “La catástrofe”, en *op. cit.*, pp. 9-39.

Podemos sin embargo intentar otro camino para reflexionar al respecto: podemos escuchar e interpretar tanto lo que el filósofo dice acerca de la locura, como lo que manifiesta a través de ella. Para ello contamos con suficientes testimonios; Nietzsche habló de la locura y se refirió a ella en varias ocasiones a lo largo de su obra, y por otro lado contamos con suficiente material para saber lo que ocurrió en la locura tanto por sus cartas previas (de 1888) como en aquellas escritas ya desde la locura, así como en las cartas y los escritos de sus amigos que dan testimonios al respecto.

En efecto, la obra de Nietzsche en su totalidad puede ser vista como una reflexión sobre la relación entre las capacidades racionales del individuo y las fuerzas oscuras e irracionales que le dan vida. Estas últimas fueron simbolizadas y alabadas por los griegos a través de Dionisos, el dios de la vegetación y la vida salvaje e instintiva. Nietzsche —uno de los pensadores más fuertemente influidos por el mundo griego en general— retoma esta figura para simbolizar el instinto más básico no sólo de la vida humana, sino de la vida en su conjunto.⁴ De alguna manera toda la filosofía de Nietzsche es un inmenso tratado sobre las posibilidades de transfigurar, de sublimar ese fondo oscuro, esa fuerza vital que todos llevamos dentro; toda su filosofía está permeada por variadas propuestas acerca de cómo conducir hacia la creatividad ese impulso que si se desboca, destruye. La fuerza instintiva de la vida podemos compararla con la de un poderoso río: a su paso los campos son fecundos, todo ser encuentra bienestar y la vida florece. Pero si el río se desborda, no sólo se pierde a sí mismo al dejar de ser río y ser un mero desbordamiento de aguas, sino que también deja a su paso destrucción y muerte. La vida se torna muerte; Dionisos, sin transfiguración alguna, queda reducido a una fuerza salvaje sin control ni cauce, no es más que un bebedizo de brujas, una bestia salvaje, una bestia rubia.

Es ese el sentido en el que Zweig considera que Nietzsche fue devorado por su propio *demonio*. Zweig entiende por lo *demoniaco*

[...] esa inquietud innata, y esencial a todo hombre, que lo separa de sí mismo y lo arrastra hacia el infinito [...] como si la naturaleza hubiera dejado una porción del caos infinito en cada alma y esa parte quisiera apasionadamente volver al elemento del cual salió [...] todo cuanto nos eleva por encima de nosotros mismos [...] lo hemos de agradecer a esa porción *demoniaca* que llevamos dentro.⁵

⁴ Cf. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1985, p. 46.

⁵ S. Zweig, *op. cit.*, p. 11.

Ese “poder misterioso que sale del cuerpo”, nos dice Zweig, comúnmente es cloromorfizado, acallado por medio de un cierto modo de vida adecuado a lo común y a lo corriente. Es acallado, dirá Heidegger, al apegarse al ámbito público, que homogeniza todo, logrando una cotidianidad en la que todos somos iguales, convencionalmente adecuados a las costumbres que dictan todas nuestras normas. Pero este *demon* puede ser dominado sin ser acallado, puede ser encauzado. Y de hecho debe serlo, ya que nada grande se ha logrado sin ese impulso vital. Cuando un gran espíritu logra ser amo y señor de su *demonio* surgen, según Zweig, figuras como la de Goethe. Frente a éste, Nietzsche –al igual que Hölderlin o Kleist– aparece como aquel que fue devorado por su propio *demon*, y por lo mismo fue destruido.⁶

Y, sin embargo, Nietzsche vio en la locura algo más que destrucción; él le concedía un valor fundamental. Ya desde su adolescencia admiró profundamente a Hölderlin, en un momento en que pocos tenían en consideración al poeta loco. Podríamos casi decir que Nietzsche admiraba la locura, le tenía un respeto singular, y le consideraba señal de un saber profundo, de un saber preteórico tan profundo que quizá no hubiese logrado transfiguración alguna, la cual es necesaria para sobrevivir a la experiencia de la profundidad del saber. Para él, a lo largo de la historia, las ideas nuevas y los instintos de oposición han logrado enfrentar el yugo de la moral gracias a un salvoconducto: la locura. La locura como algo aterrador inspiraba respeto, pues las manifestaciones involuntarias imprimen en el loco el sello de la divinidad. No se trata pues de que el genio tenga algo de loco, sino de que en la locura misma hay algo de genialidad, de sabiduría, de divino. Por eso tantos hombres superiores, o bien estaban locos, o bien acabaron locos. “¡Otorgadme la locura!” es el clamor que suspiran los locos extraviados del parágrafo 14 de *Aurora*. Para este Nietzsche griego, la locura era también una manía divina, una forma de ser de aquel que había sido tocado por Apolo, y por lo mismo una forma de estar más cerca de los dioses: una forma divina de ser. Y es que la locura significa –por supuesto, en tanto que manía divina, y no como afección patológica– la posibilidad de acceder al conocimiento por una vía diferente a la humana, por una vía diferente a la vía exclusivamente racional. Los grandes poetas, literatos y artistas, que están o se vuelven locos, dejan ver que en el

⁶ Es evidente que la citada interpretación de Stefan Zweig es en el fondo profundamente nietzscheana. De manera muy similar a aquella en que el cristianismo comprendió y temió el ámbito de lo dionisiaco, Zweig llama “demonio” y “demoniaco” al ámbito que Nietzsche simboliza con lo dionisiaco. Sólo que Zweig no tacha al demonio como símbolo de la maldad, sino, más nietzscheanamente, como el símbolo de la vida: el bien o el mal, el crecimiento o el empobrecimiento, dependerán de la manera en que sean o no sean transfiguradas esas fuerzas demoniaco-dionisiacas instintivas.

fondo su fuerza *demoniaca* es tal, que los devora. Pareciera ser macabramente clarividente cuando a la fórmula “Otorgadme la locura”, Nietzsche agrega:

[...] para que acabe por creer en mí mismo. ¡Dadme delirios y convulsiones, horas de lucidez y de oscuridad repentinas; aterrorizadme con escalofríos y ardores como ningún mortal los experimentó; rodeadme de estruendos y fantasmas, dejadme aullar y gemir y arrastrarme como una bestia, con tal de que alcance la fe en mí mismo! [...] Probadme que os pertenezco, potencias divinas. Sólo la locura puede demostrármelo.⁷

Y así fue. Terror, aullidos, gritos, lágrimas, sudor, todo ello acompañado de un dolor inexpresable: la locura de Nietzsche no fue un remanso de paz en la inconsciencia, fue desgarrante, dolorosa y violenta. Recordemos cómo se presentan los acontecimientos previos. Se ha pretendido ver “el momento” de su desquiciamiento en el episodio ocurrido el 3 de enero de 1889, pero es evidente que éste es sólo un artificio para establecer un parámetro fijo del cual se pueda hablar como la “fecha clave”. La realidad es que desde un año antes, tanto Rohde como Deussen encontraban algo anormal y extraño en el comportamiento y en la vida de su amigo. Rohde habla de una atmósfera de “indescriptible extrañeza [...] como si viviera en un país donde no habita nadie más que él”;⁸ con esa observación Rohde anticipa la forma en que Nietzsche se encerraría por completo en su propio lugar, en su *locus*, en su locura.⁹ Deussen en sus *Recuerdos de Friedrich Nietzsche* habla de cómo había perdido su arrogante postura, y de la descuidada manera en que vivía, y el nulo cuidado para con su persona: “¡Qué diferencia con Basilea —decía el amigo— donde quería llegar a la toma de posesión de su cátedra con criado propio [...]”¹⁰ Hacia el otoño de 1888 encontramos un dato sorprendente; la brutal ruptura que Nietzsche propicia con Malwida von Meysenbug, deja ver una desproporción enorme en su estado emocional; es una ruptura del todo inne-

⁷ F. Nietzsche, *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*. Trad. de González Blanco. Barcelona, Pequeña Biblioteca CALAMVS SCRIPTORIVS, 1978, parág. 14, p. 17.

⁸ Franz Overbeck. *Nachlass in der Universitätsbibliothek Basel, Handschriften*. Apud C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Los años de hundimiento*, p. 16.

⁹ No olvidemos que *locus*, en latín indica el sitio o lugar. Así, “*stare loco*” no significa estar loco, sino permanecer en un sitio. De ahí nuestro actual sentido de “loco”: éste es aquel que permanece en su propio sitio, y no puede ya regresar a la realidad que es común a todos. El loco cree que su realidad es la realidad que encuentra en ese *locus* que habita encerrado en sí mismo.

¹⁰ Cf. Lesley Chamberlain, *Nietzsche en Turín*. Trad. de Alberto Luis Bixio. Barcelona, Gedisa, 1998 y C. P. Janz, “La catástrofe”, en *op. cit.*

cesaria, fuera de lugar y fuera de control. Ya para octubre de 1888, Overbek comienza a preocuparse por el exaltado tono de las cartas que recibía de su amigo en Turín. Todo ello podría tal vez interpretarse como un simple estado emocional alterado y pasajero, si no fuera por lo que le siguió. El 2 de diciembre de 1888, en un concierto en el que se presentaba música de Beethoven, Liszt y Goldmark, Nietzsche cae en un acceso incontrolable de muecas y llanto, e inmediatamente escribe a Köselitz: “Por favor, venga [...]”¹¹ Nietzsche comienza a presentir lo peor, y requiere de un amigo. Köselitz –Peter Gast– nunca acudió. Poco más adelante, el 11 de diciembre escribe a Fuchs: “Después de la abdicación del antiguo Dios reinaré yo”.¹² Y el 28 de diciembre, a Overbeck: “[...] Por mi parte, trabajo ahora en un memorándum para todas las cortes europeas, con el fin de formar una liga antialemana. Quiero aprisionar al Reich [...]”¹³ Todos estos son datos que podrían tal vez pasar por bromas, por ironías, más no a la luz de lo que vino después. Finalmente el 3 de enero de 1889, a media calle abraza con profundo dolor a un caballo maltratado. El filósofo de la no-compasión, el filósofo de los fuertes, termina enloquecido ante el dolor de un animal indefenso, comparte lo que le pasa a otro ser vivo, com-parte, siente una compasión enloquecida ante el dolor de un ser vivo.¹⁴

Vayamos por partes. Tal vez la citada expresión en la carta a Fuchs –“Después de la abdicación del antiguo Dios reinaré yo”– no tendría mucha importancia, si no fuera por lo que de ella se corrobora durante la locura. Las tarjetas de principios de enero de 1889 dicen algo al respecto: el 3 de enero escribe a Meta von Salis: “El mundo está transfigurado porque Dios está en la tierra. ¿No se da cuenta de cómo todos los cielos se alegran? Acabo de tomar posesión de mi reino, arrojo al Papa al calabozo y hago fusilar a Wilhelm, Bismarck y Stöcker. [Y firma:] El Crucificado”.¹⁵

Al día siguiente, 4 de enero, escribe a Burckhardt: “Al final hubiese yo preferido ser profesor de Basilea que Dios; pero no me he arriesgado a empu-

¹¹ Cf. la carta del 25 de noviembre de 1888 y del 2 de diciembre del mismo año.

¹² L. Chamberlain, *op. cit.* p. 247.

¹³ Carta a Overbeck, del 28 de diciembre de 1888.

¹⁴ Respecto al trato y cercanía de Nietzsche con los animales véase L. Chamberlain, *op. cit.* cap. 11.

¹⁵ Gerardo Villegas y Pablo Sigg, *Zaratustra. Estudios nietzscheanos*, vol. 1, cap. 3; Cartas desde la locura, p. 15. Lo que a nosotros interesa es la figura del papa en el calabozo, ya que representa el sitio de Dios desocupado y vuelto a ocupar por Nietzsche mismo. Con respecto a los otros personajes mencionados, como lo indican Sigg y Villegas, los ataques de Nietzsche van dirigidos contra el wagnerianismo, el antisemitismo y el nacionalismo. El príncipe Wilhelm era wagneriano, Bismarck nacionalista, y Adolf Stöcker fue una de las figuras dirigentes del antisemitismo. Se ve pues aquí una vez más el desprecio de Nietzsche por los wagnerianos, así como por los nacionalistas y los antisemitas.

jar tan lejos mi egoísmo privado como para dejar la creación del universo por esta causa".¹⁶

Poco después, el 15 de enero, el amigo más fiel de Nietzsche, Franz Overbeck, escribe a Köselitz contándole cómo Nietzsche, después de momentos de exaltación, de fuertes cánticos y frenesíes al piano,

[...] en frases cortas, pronunciadas con un tono indescriptiblemente apagado, dejaba escuchar cosas sublimes, maravillosamente visionarias e indeciblemente terribles sobre sí mismo como sucesor del Dios muerto [...] después volvían a seguir convulsiones y arrebatos de un sufrimiento indescriptible.¹⁷

Podríamos estar tentados a afirmar que a Nietzsche lo enloqueció la muerte de Dios. Pero sería caer en la tentación que hemos querido evitar, la de, en lugar de escucharla, buscar las causas de su locura. Digamos mejor que en su locura se escucha reiteradamente la idea de ocupar el sitio vacío de Dios. En la etapa inicial de su locura se preocupa reiteradamente por el Dios muerto y por el posible sucesor. Pero esa preocupación no es nueva; ya desde la primera vez que Nietzsche anuncia la muerte de Dios, inmediatamente se pregunta: "¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros?"¹⁸ Tratemos pues de encontrar un sentido filosófico a los datos que poseemos: ¿qué implica el deseo de sustituir al viejo Dios? ¿Quién era el viejo Dios? Esto es: ¿Quién muere la muerte de Dios en el pensamiento de Nietzsche? La propia filosofía de Nietzsche pone ante nosotros un dato ineludible: ¿en boca de quien aparece por vez primera la proclamación de la muerte de Dios? Es un hombre frenético; es un loco el que enciende una lámpara en la claridad del mediodía, y grita ¡busco a Dios! ¡busco a Dios! El loco no puede ver en pleno día, es tal la oscuridad en que le ha dejado la muerte de Dios, que tiene que encender lámparas que le ayuden a buscarlo ¿qué enloquece al hombre frenético? ¿por qué aquel que anuncia por primera vez la muerte de Dios en la obra de Nietzsche es un loco? ¿no será tal vez que precisamente la idea de la muerte de Dios es una de esas ideas innovadoras que encuentran un salvoconducto en la locura para enfrentar la moral vigente, como lo había expresado desde *Aurora*? ¿No será ese hombre loco el único despierto, que frente a la "sana" mayoría es el único capaz de darse cuenta de que nos encontramos en la noche más oscura?

¹⁶ G. Villegas y P. Siggs, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷ Cf. C. P. Janz, *op. cit.*, p. 33.

¹⁸ F. Nietzsche, *Gaya ciencia*. Trad. de José Jara. Caracas, Monte Ávila Editores, 1990, parág. 125.

Aclaremos ante todo que la muerte de Dios, y la oscuridad en que nos deja, nada tiene que ver con el ateísmo vulgar.¹⁹ La muerte de Dios, como bien dice Heidegger, poco tiene que ver con que exista o no exista gente que cree en Dios: hablamos de otra cosa. El que sabe de la muerte de Dios no es un ateo, es un hombre que no puede soportar lo que sabe sin perder la cordura. ¿No es como para enloquecer a cualquiera que Dios muera? Pues el que un hombre loco declare: “Dios ha muerto” no es lo mismo a que un ateo diga “no creo en Dios”. Dios sólo puede morir si ha existido, sólo declara la muerte de Dios quien ha creído en él. Pero insisto: ¿qué representa ese Dios que muere? Heidegger se ocupó lúcidamente del tema de la muerte de Dios, y, sin embargo, aún hoy en día el error más habitual es aquel que ya el mismo Heidegger señalara: se cree que el hecho de que el común de las personas sigan creyendo en Dios,²⁰ refuta la frase de un filósofo que, por si fuera poco, terminó loco. “La gente cree en Dios, por lo tanto Dios no ha muerto”, se llega a decir.

El Dios al cual se refiere la frase nietzscheana es en efecto el dios cristiano. Pero este Dios cristiano y la fe en él, son para Nietzsche metáforas: representan, como lo ha hecho notar el propio Heidegger, el mundo suprasensible, en el cual se encuentran tanto las ideas como los ideales; se trata del mundo externo a la caverna platónica, del mundo verdadero, eso es lo que muere esta muerte de Dios. Que Dios muera significa pues que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva, y por lo mismo ya no procura vida. La filosofía, como la concebía Platón, el mundo como lo concebía Platón, ha perdido su fuerza. Pero el mundo suprasensible —aquí llamado “Dios”— era el dador de sentido, y si éste ha perdido su fuerza, es más, ha dejado de existir, entonces ¿de dónde puede venir un nuevo sentido? No hay sentido: el nihilismo, “el más inquietante de todos los huéspedes”, está a la puerta, o más bien, ya pasó por ella y se ha instalado en nuestras casas, en nuestro modo de vida, en nuestro modo de pensar, valorar, y devaluar la vida. La muerte de Dios nos ha dejando errando a través de una nada infinita en la que no hay arriba ni abajo, no hay marco referencial alguno, no hay medida con la que podamos medir ni nuestra propia persona ni ente alguno: en el nihilismo, nada vale.

La afirmación “Dios ha muerto” ha de ubicarse pues al interior del nihilismo, que Nietzsche pretendía consumir de manera completa y cabal. Y el

¹⁹ Recordemos que el hombre loco anuncia la muerte de Dios precisamente a un grupo de hombres que no creían en Dios, a un grupo de ateos que se burlan de él. Cf. F. Nietzsche, *Gaya ciencia*, parág. 125, p. 114.

²⁰ Arthur Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *Caminos de bosque*. Trad. de Cortés-Leyte. Madrid, Alianza, 1995, pp. 190-240. En esta obra Heidegger explica algo que bien pensado, debería quedar claro desde la primera aparición de la muerte de Dios en la *Gaya ciencia*: el hecho de que este evento nada tiene que ver con que existan ateos o creyentes.

nihilismo completo o consumado, no suplanta a un Dios con otro, sino que suprime por completo el lugar de Dios: el ámbito trascendente o suprasensible. En cambio, el nihilismo incompleto es aquel que pretende superarse a sí mismo sin una transvaloración de todos los valores, y busca simplemente sustituir los viejos valores por otros nuevos para colocarlos en el antiguo sitio de Dios. Para el nihilismo incompleto, en lugar de Dios surge cualquier deidad menor, pero el esquema “trascendencia-inmanencia” y “mundo suprasensible-mundo sensible” se mantiene. En cambio, el nihilismo completo elimina el propio lugar de Dios, el ámbito suprasensible o trascendente. En ese sentido, la transvaloración propuesta por Nietzsche no se limita a invertir ni a sustituir viejos valores por nuevos. Se trata, como lo dice Heidegger, de encontrar un nuevo principio, un principio completamente diferente, ajeno al mundo suprasensible; se trata de cambiar de ámbito: la instauración de los nuevos valores requiere de otro ámbito que no sea el suprasensible. Y esto es así porque el viejo ámbito suprasensible ya no tiene vida; nosotros se la hemos quitado, pues somos nosotros los asesinos de Dios: en nuestro afán de buscar la verdad, hemos encontrado la falta de vida y el nihilismo propio del mundo suprasensible.

Es así como el nihilismo europeo, que Nietzsche identifica con la historia del cristianismo, nos conduce al nihilismo incompleto, que pretende suprimir a Dios, conservando su lugar para nuevas deidades: el consumismo, el dinero, el poder, el sexo, el partido, el progreso o la imagen. La historia del cristianismo es la historia del nihilismo en tanto que es la historia de una creencia en una nada, en un mundo suprasensible inexistente, en una vida después de esta vida que pretende valer en sí misma y devaluar la vida, negar la vida: su principio fundamental era, por lo mismo, la ausencia de vida. El nihilismo completo se logrará, pues, en un momento posterior, al encontrar un nuevo principio, que debe buscarse, por contraposición, en aquello que más vida tenga, en aquello que no niegue la vida, sino que la haga crecer. Y Nietzsche lo encuentra en Dionisos, el dios de la vida exuberante, que representa la vida misma.²¹ Nietzsche, digamos, sacraliza la vida, esta vida y no

²¹ En ese sentido aquí tomamos una cierta distancia de la crítica que Heidegger hace a Nietzsche. Para él, Nietzsche al buscar un nuevo principio lo encuentra en la vida identificándola con el valor. Nietzsche entendería por valor “el punto de vista de las condiciones de conservación y aumento”. De esta manera, caracterizaría la vida como conservación y aumento del ser por medio de la voluntad de poder, nuevo fundamento de todo lo vivo. La voluntad de poder ejerce su punto de vista buscando las condiciones de conservación y aumento, de manera tal que el nuevo principio no se basa más que en eso: en ser un valor, en ser un punto de vista. Esta crítica es válida para una cierta lectura de Nietzsche (pensemos, por ejemplo, en *La genealogía de la moral*, o en muchos de los fragmentos póstumos). Pero consideramos, sin embargo,

otra, esta vida es lo suficientemente sagrada como para justificar ella sola todo su dolor, toda su miseria, toda su locura. Esta vida, literalmente *vale la pena*; vale el dolor.

Pero la caracterización de la vida en Nietzsche es muy ambigua, varía de una obra a otra. En un principio la simboliza con un Dionisos griego que se distinguía del Dionisos bárbaro, sin mediación alguna. El llamado no era pues a la desmesura, sino a la transfiguración. Y sin embargo, después esto parece perderse, la figura de Dionisos evoluciona hacia una idea de la voluntad de poder como afirmación de la vida, pero ¿de la vida de quién? Se trata de la vida individual, de mi vida, se trata en efecto de la vida individual dictando valores que abran las condiciones de conservación y el aumento de la vida del individuo. Aunque Nietzsche había encontrado en *El nacimiento de la tragedia* el valor de la vida en su totalidad a través de la experiencia dionisiaca, parece perder esa posibilidad después al afirmar la voluntad de poder como voluntad de dominio individual, lo que tal vez le lleva a no lograr encontrar en la vida ese nuevo principio. Tal vez podríamos decir, de manera un tanto cercana a Zweig, que en la evolución de la concepción de lo dionisiaco en la filosofía de Nietzsche encontramos en su primera obra la propuesta de un *demonio* –Dionisos– controlado, sublimado, por fuerzas apolíneas, por fuerzas transfiguradoras. En cambio en obras posteriores aparece la propuesta de un *demonio* –bestia rubia– no mediado por transfiguración alguna. El Dionisos bárbaro devora la obra de Nietzsche, y, diría Zweig, devora al hombre Nietzsche, sumergiéndolo en la locura.

Pero también tendríamos que decir aquí que quizá Nietzsche no tuvo ni la salud ni el tiempo necesarios para llevar a cabo la obra magna que tenía planeada para establecer ese nuevo principio, esa nueva transvaloración que consumaría el nihilismo. Y quizá como un recuerdo de esa deuda pendiente, durante su locura pensará una y otra vez en el sitio vacío de Dios. Nietzsche loco sabe que Dios ha muerto, y Dios permanece muerto, y contempla ante sí el sitio vacío de Dios. No termina de eliminar del todo, como se lo había propuesto, el mismo lugar de Dios. El sitio sigue ahí, y no es más que un trono vacío, que ocupa inútilmente un lugar. Nietzsche había logrado un nuevo acceso al ser desde lo dionisiaco, y con ello daba el primer paso hacia un nuevo principio inmanente: el infalible juez Dionisos. Esto es visible en obras como *El nacimiento de la tragedia* o *Así habló Zaratustra*. Pero a la larga predomina otra idea, que equipara, como lo vio Heidegger, el ser con el puro

que esa crítica heideggeriana no toma en cuenta la idea de verdad expuesta en *El nacimiento de la tragedia*, ni el papel de lo dionisiaco en esa obra, o aquello que Nietzsche designa con “el sentido de la tierra” en *Así habló Zaratustra*. Cf. A. Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *op. cit.*, pp. 233-240.

valor: no logra acceder plenamente al ser, y no logra concluir la propuesta fuerte, la de el Dionisos de su primera obra, la del sentido de la tierra, en vez de la del sentido individual del valor y del punto de vista. Y al no haber terminado de resolver positivamente la muerte de Dios encontraremos en su locura ese tema de manera reiterante, como un asunto pendiente, que le acompañará por el resto de su vida. Tal vez la instauración de la vida —simbolizada en Dionisos y en el sentido de la tierra— como la nueva deidad inmanente, pueda reconducir a la filosofía y al pensamiento occidental hacia nuevos senderos. Y tal vez ese mismo principio nos pueda llevar a reinterpretar el concepto de “compasión” por caminos diferentes a los que recorrió durante el cristianismo: por caminos más griegos y menos cristianos.²² Pero después del *Zarathustra*, Nietzsche parece tomar otro camino, hacia el sentido de la voluntad de poder entendida como voluntad de dominio individual.

Nietzsche mismo es en ese sentido el hombre frenético, Nietzsche mismo es el hombre loco del párrafo 125 de *Gaya ciencia*, que grita ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! Nosotros podemos intentar comprender esa desesperación, actuar como los vulgares ateos que se ríen del loco. Tal vez, en efecto, hayamos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser.²³ Porque cuando el viejo lugar de Dios desaparece, brilla la presencia del único lugar posible para Dios: ha de brillar un esplendor de divinidad en todo lo que existe, o digámoslo mejor con Spinoza: sólo Dios existe, y en todo brilla Dios. La Vida misma, el hecho de que exista algo, y no simplemente nada, la acción —y nunca el sustantivo— a la que nos referimos al usar el infinitivo del verbo ser: “*el ser*”: ese es el nuevo principio. Mientras accedemos a una comprensión de lo que esto implica, tengamos al menos conciencia del nihilismo en que vivimos, y, al igual que el hombre loco, encendamos farolas en la oscuridad del mediodía y detengámonos reverentes y temerosos ante la promesa que nos habita. El nihilismo resultante de la muerte de Dios nos deja en la noche más oscura, pero también nos invoca a inventar nuevas fiestas expiatorias, que otorguen un nuevo sentido libre y creativo a la vida. Sí: Dios ha muerto. Pero nos queda ese “héroe en el alma”, que en la inmanencia, es capaz de encontrar lo sagrado. Sólo este ser que somos puede comprender que un esplendor de divinidad brilla en todo lo existente. Con ello, tal vez seamos capaces de lograr el anhelo de Nietzsche: la sacralización de la vida.

²² Un sentido más griego de “compasión” implicaría algo similar a lo que hoy entendemos por “solidaridad”: com-pasión es compartir el *pathos* del otro, compartir su pasión, hacer nuestro aquello que le pasa, aquello por lo que el otro pasa.

²³ Esta idea heideggeriana encuentra sus raíces en la elegía “Pan y vino” de Hölderlin. Cf. Hölderlin, *Poesía completa*, V - Las grande Elegías (1800-1801) Edición bilingüe. Trad. de Federico Gorbea. Barcelona, Libros Río Nuevo, 1977, p. 313.