

EL PROBLEMA DE DIOS EN NIETZSCHE

I. PRELIMINAR

En una filosofía sistemáticamente expuesta, resulta comprensible que el comentario o la exégesis de uno de sus temas deba hacerse cargo de todas las conexiones que éste presente con los demás que constituyen el complejo integral de su problemática.

Lo extraño, al menos en un primer acercamiento, es que otro tanto ocurra en el caso de Nietzsche, precisamente si se tiene en cuenta la exposición aforística y en apariencia inconexa de su pensamiento. Pero decimos en un primer acercamiento, porque la lectura meditada muestra con evidencia que tal inconexión es a todas luces aparente. Esta segunda lectura disipa la extrañeza, sobre todo si mediante ella se consigue penetrar en la oculta profundidad de las ideas que revela y se capta su trabazón intrasistemática.

Esto es lo que ocurre precisamente con la idea de Dios, hasta el extremo de que, en rigor, ni siquiera puede decirse que a ella *se subordinan* o que con ella *se relacionan* sistemáticamente todas las otras o algunas de ellas: el problema de Dios es directamente en Nietzsche el problema del hombre, el problema del alma, el problema moral; y no sólo el problema religioso del hombre, de la moral y del alma, sino también el problema metafísico.

En efecto, Nietzsche desarrolla el problema de Dios como un drama humano; y hasta tal punto humano, que en ocasiones no es posible decidir inequívocamente si su papel protagónico debe ser asignado a Dios o al hombre.

Por lo dicho, el comentario no puede ceñirse en forma exclusiva a la idea de Dios. Pero como quiera que es imposible hacer una exégesis exhaustiva, nos detendremos en dos o tres de los aspectos más importantes y radicales de esta problemática.

II. EL PROBLEMA DE DIOS

Descartes inaugura, con la duda metódica que sirve de fundamento a la terminante instauración del *Cogito*, a la vez dos actitudes: una de alcances y proyecciones históricos, y otra llena de consecuencias sistemáticas. La primera concierne a la investigación filosófica subsiguiente, que a partir de él va a desarrollarse, en lo esencial, girando sobre una preocupación metodológica ⁽¹⁾; la segunda se refiere al orden intrínseco de los problemas, frente a algunos de los cuales el ejercicio metódico de la reflexión crítica termina por acrisolar un criterio aséptico, a través de una considerable cautela en la investigación: la duda en el propio Descartes, la noción de "condiciones de posibilidad" en Kant, la *ἐποχή* en Husserl.

Pero si bien la actitud ha persistido frente a los problemas, los problemas que han caído bajo este examen crítico han variado de uno a otro filósofo. Por lo pronto Descartes, que postula la perentoria necesidad de aceptar como verdades sólo aquellas que lo sean "claras y distintas" (es decir, formulables con un grado de apodicticidad por lo menos paralelo al que manifiesta el *cogito sum*), va más allá de los límites que él mismo había fijado, y traiciona toda la cautela que informa al *Discurso* por partida doble: por una parte hace del *cogitans* una *res*, lo que de ningún modo detenta la apodictici-

(1) "Bien es verdad que el ethos dominante en la filosofía moderna es que ésta, en vez de entregarse ingenuamente al afán filosófico, trata de constituirse en ciencia estricta mediante una reflexión crítica, adentrándose en investigaciones cada vez más profundas sobre el método" (HUSSERL, E., *La filosofía como ciencia estricta*, pp. 11-12).

dad del *cogito* (2); y por otra sostiene como igualmente “clara y distinta” la idea de la existencia de Dios, que en realidad dista mucho de serlo. Con esto evidencia un flagrante construccionismo en la Segunda Meditación, y cae en la Tercera en una hipóstasis. Todo lo cual se explica, sin embargo, si se tiene presente la posición histórica de Descartes, que justamente abre camino a la transición de un mundo de pensamiento a otro, nuevo pero todavía no acrisolado (3).

Dios no sucumbe pues ante la duda, pero no porque sobreviva a ella, sino porque en rigor la duda no lo alcanza. Todavía Leibniz y Berkeley van a fundamentar la base metafísica de sus doctrinas en aquella pretendida evidencia.

Pero no ocurre lo mismo en Kant. En él la crítica se ha hecho más profunda y penetrante, y está, por otra parte, enfrentado a dos hechos históricos de relevante significación, que influyen de una manera decisiva en su concepción filosófica.

El primero de estos hechos es la constitución definitiva de la física como ciencia, con una amplia seguridad interna de sus principios teóricos, que permitían transcribir la estructura del universo hecha abstracción de todo presupuesto teológico. El segundo, la interminable oscilación y las estériles derivaciones de las pretendidas “soluciones” dadas a lo largo de la historia toda de la filosofía al problema de ese universo, del alma y de Dios. Este segundo hecho es precisamente el que constituye el “escándalo”, que Kant denuncia en su intento de superarlo definitivamente.

A este propósito, para revista a las cuatro pruebas clásicas sobre las que descansa la pretendida apodicticidad de la

(2) Husserl califica, con razón, a esta construcción de “contrasentido”: “...el giro al parecer insignificante, pero fatal, que hace del *ego* la *substantia cogitans*, la humana *mens sive animus* separada... en suma, el giro por virtud del cual se convirtió (Descartes) en el padre de ese contrasentido que es el realismo trascendental”. HUSSERL, E., *Meditaciones Cartesianas*, I, pág. 43.

(3) “Pero nosotros sabemos, gracias a modernas investigaciones, y en particular a las bellas y profundas de los señores Gilson y Koyé, cuánta escolástica hay escondida, como prejuicio oscuro, en las *Meditaciones* de Descartes” (*Ibid.*, pág. 42).

existencia de Dios: la ontológica, así llamada por él, esbozada por Agustín y perfeccionada por Anselmo, aunque ya rechazada por Tomás de Aquino; sin duda la más importante, y a la que Kant reduce las otras dos que considera en la primera *Crítica*: la cosmológica y la fisicoteológica (4). Cuan o a la prueba moral, la noción de Dios forjada por el propio Kant a partir de su filosofía ética dista mucho de ser la que tradicionalmente se venía recogiendo en la tradición metafísica clásica. Es en efecto sintomático a este respecto que Kant rechaza la posibilidad de una Teodicea que justifique la existencia de Dios por la presencia del bien, partiendo de la base de que, cualquiera sea su origen, es un hecho innegable la existencia del mal.

Dios queda de este modo reducido a una idea de la razón trascendental, es decir a algo que puede ser simplemente pensado pero en ningún caso conocido. Ciertamente que Kant escribió otras cosas además de la *Crítica de la Razón Pura*; pero nunca está de más reiterar, siquiera sea de pasada, y vistas las corrientes desinteligencias de su pensamiento, que en ningún caso ha desmentido en las otras cosas lo que había sostenido en aquella primera, ni se ha mostrado inconsecuente con ella. Pues en rigor, Kant no negaba allí en ningún momento la existencia de Dios; lo que sí sostenía era la imposibilidad radical de alcanzar un conocimiento científico —filosófico en su lenguaje— de ella.

Y tan no la negaba allí que precisamente en otra parte la afirma, y con absoluta consecuencia (5), desde que la desplaza a otra esfera de la actividad humana en la que se le aparece como necesaria. Aunque, cabe señalarlo, “para él, el contenido de la filosofía religiosa no es sino una confirmación y un corolario de su ética” (6).

En definitiva: aún postulando la existencia de Dios, co-

(4) KANT, *Crítica de la Razón Pura* (Dialéctica Trascendental), pp. 116 a 131.

(5) *Crítica de la Razón Práctica*.

(6) CASSIRER, E., *Kant, Vida y Doctrina*, pág. 444

mo lo hace, ella queda excluida de la explicación del mundo (7) y relegada, en el planteo moral, a ser una noción meramente derivada antes que un principio absoluto o genético (8).

Idéntico es el destino del problema en Husserl. Sus declaraciones son terminantes:

“Dios, el sujeto del conocimiento absolutamente perfecto, y por ende también de toda posible percepción adecuada, poseerá naturalmente la que a nosotros, entes finitos, nos está rehusada, la de la cosa en sí misma. Pero esta manera de ver es un contrasentido. Implica, en efecto, que entre trascendente e inmanente no haya ninguna *diferencia esencial*; que en la postulada intuición divina sería una cosa espacial un ingrediente, o sea, una vivencia que formaría parte de la corriente de la conciencia o de las vivencias divinas” (9).

Y en otro pasaje:

“Lo que aquí nos interesa es, después de limitarnos a indicar diversos grupos de semejantes razones para sostener la existencia de un ser “divino” exterior al mundo, la posibilidad de que este ser fuera trascendente, no simplemente al mundo, sino también patentemente a la conciencia absoluta. Porque sería un “*absoluto*” en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia, como por otra parte sería algo trascendente en un sentido totalmente distinto frente a lo trascendente en el sentido del mundo. A este “absoluto” y “trascendente” extendemos, naturalmente, la reducción fenomenológica. Debe quedar desconectado del campo de investigación que se trata de crear, en tanto éste debe ser exclusivamente el campo de la conciencia pura” (10).

(7) El aspecto anedótico está dado en lo que se cuenta que respondió Laplace al preguntársele dónde estaba Dios en su teoría de la formación del mundo: “No me ha hecho falta”. La vinculación de esta teoría con la del propio Kant es sobradamente conocida.

(8) “Como condición de la ley moral tenemos la libertad de la voluntad; de la circunstancia de la imposibilidad de la realización moral de la ley ética resulta del postulado de la inmortalidad; y de la relación de la moral con la felicidad, la existencia de Dios” (DILTHEY, W., *Historia de la Filosofía*, pág. 184).

(9) HUSSERL, E., *Ideas...*, pág. 97.

(10) HUSSERL, E., *Ideas*, págs. 134 y 135.

Pero todo lo que hasta aquí hemos podido verificar es la rigurosa aplicación de un criterio mediante el cual se declara, lisa, pero simplemente, la inoperancia *de la idea de Dios* en la problemática filosófica. En ningún caso se cuestiona su existencia; antes bien, hemos visto cómo esta existencia es afirmada por Kant, y debemos agregar que es expresamente reconocida por Husserl, aunque como "concepto límite" epistemológico:

"La idea de Dios es un concepto límite, necesario en las consideraciones epistemológicas..." (11).

Lo que se ha ganado mediante este desplazamiento del problema a una esfera peculiar no filosófica, como puede ser por ejemplo la teología, se comprende teniendo presente la creciente pretensión de rigor científico que informa a toda esta línea de la investigación filosófica cuyas figuras más destacadas hemos venido considerando. En rigor, lo que se ha acentuado cada vez con mayor fuerza es la clara noción de la imposibilidad de fundamentar objetivamente ninguna solución en este orden de cuestiones. Con todo ello se asegura una problemática firme, desbrozada de antiguos prejuicios y, sobre todo, formulable en los términos del más estricto rigor objetivo. Con esto quedan *eo ipso* eliminadas de la investigación filosófica las consideraciones basadas sobre la simple y pura opinión personal.

III. EL PROBLEMA DE DIOS EN NIETZSCHE

Pero Nietzsche va mucho más lejos, en la medida en que, por anticipado, lleva todos estos principios racionales hasta sus últimas consecuencias. La idea de Dios, en plano lógico, en plano gnoseológico, en plano moral y metafísico, es para él directamente insostenible.

El único paralelo que podría encontrarse, dentro de la filosofía sistemática, con su posición, es el ateísmo de Sartre,

(11) *Ibid.*, nota en pág. 186.

pero, claro está, por conceptos inequívocos: el ateísmo de Nietzsche es metafísico, lógico y moral, y el de Sartre es dialéctico. De aquí la profundidad insospechada que se desprende de los pensamientos de Nietzsche, por encima de todo des-acuerdo personal con ellos.

La idea central de este ateísmo se encuentra en la frase “Dios ha muerto” que Nietzsche pone en boca de Zarathustra. Con esto se abren para la exégesis tres problemas: el del significado de la muerte misma de Dios, y el del modo como esa muerte ha ocurrido y su justificación si la hay. Derivado de éste es el tercero: cuál es el papel que el hombre ha jugado en ella, y cuál es su situación después de haberla perpetrado.

Dios ha muerto asesinado. La declaración de Nietzsche es explícita al respecto. En *Así habló Zarathustra* (Frag. “El más feo de los hombres”), Zarathustra reconoce a la espantable figura de aspecto humano que le interpela en el camino:

“Sé perfectamente quién eres —dijo con voz de acero— tú eres el asesino de Dios” (12).

Sin embargo, en *El eterno retorno* (Gay saber, frag. 125), va todavía más lejos:

“¡Dios ha muerto! ¡Y somos nosotros quienes le hemos dado muerte! Cómo nos consolaremos nosotros, asesinos entre los asesinos?”.

Pero la muerte de Dios tiene una explicación.

“Sin embargo, “fué preciso” que muriese: veía con ojos que lo “ven todo”; veía las profundidades y los abismos del hombre, todas sus ver-güenzas y sus deformidades ocultas. Su piedad no conoció el pudor: registraba los repliegues más in-mundos de mi ser. Fué preciso que muriera ese eu-rioso entre todos los curiosos, ese indiscreto, ese mi-sericordioso. Me veía, sin cesar, “a mí”; fué pre-ciso que yo me vengara de semejante testigo si no

(12) *Así habló Zarathustra*, pág. 263.

quería morir yo mismo. El Dios que lo veía todo “aún siendo hombre”, ¿ese Dios debía morir! El hombre no tolera que semejante testigo viva” (13).

El simbolismo del pasaje no es oculto ni difícil, pero sí complejo. Hay en él una evidente contraposición de valores: el ser de Dios y el ser del hombre. El sentido de la opción nietzscheana es claro: la pugna debe terminar eliminando al más convencional de los dos principios, y éste es Dios. El tema del hombre aparece así con toda su plenitud, como centro cósmico por el cual tiene sentido la realidad exterior, pero también como una fuerza individual que se afirma contra toda intromisión ajena a lo puramente personal.

La muerte de Dios, lejos de sumir al hombre en la desesperación, parece constituirse en la pauta y medida de la recuperación de todas sus fuerzas.

Por lo pronto es sintomático que “el más feo de los hombres” agradezca a Zaratustra el que no haya sentido compasión por él, o por lo menos que haya sabido vencerla:

“He adivinado cuál fué el hacha que te derribó; ¡enhorabuena, oh Zaratustra, por estar de pie nuevamente! (14).

Tal hacha es, precisamente, la compasión. Con ella sólo se consigue renovar en los demás el sentimiento de la propia deformidad o del propio dolor que son sus motivos. Por esto la compasión debe ser superada. Pero el problema tiene un lado ontológico. El que Zaratustra no sienta compasión por el asesino de Dios puede significar también que éste no la necesita ni la pide. Y con esto se afirma que el hombre ha logrado la plena responsabilidad de su yo. Este autodomínio se afirma de una manera inequívoca, incluso con soberbia:

“Mi mirada —dice el más feo de los hombres— pasa por encima de todos aquéllos, como la mirada

(13) *Id.*, pág. 265.

(14) *Así habló Zaratustra* (El más feo de los hombres), pág. 263.

del perro domina los lomos de las ovejas del rebaño. Son seres pequeños, grises y lanosos, llenos de buena voluntad y de espíritu horreguil” (15).

Por este camino, no pueden tardar en hacerse manifiestas las resonancias del tema de la autenticidad existencial, desarrollado por Heidegger. Para ello es necesario que se acrezca el contenido alegórico de la muerte de Dios, hasta alcanzar los relieves de un hecho que abra de una manera total y definitiva los horizontes de posibilidades del hombre.

La consecuencia inmediata de esta liberación surge en la posibilidad esencial de concretar la prédica de Zarathustra:

“Yo predico al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. Vosotros, ¿qué habéis hecho para superarlo?...” (16).

“Escuchad, y os diré lo que es el superhombre. El superhombre es el sentido de la tierra” (17).

Aquí surge la pregunta: ¿cómo “realizar” este sentido de la tierra? Nietzsche tiene su respuesta:

“Mi “yo” me ha enseñado un nuevo orgullo, que yo predico a los hombres: “No ocultéis por más tiempo la cabeza en el polvo de las cosas celestiales; llevad la cabeza erguida, llevad una cabeza de tierra, que engendre el sentido de la tierra” (18).

El superhombre no puede ser pues una instancia superior al hombre en el sentido de que represente su superación cósmica o hipostasiada en un trasmundo ajeno al de su propia realidad existencial.

De manera parecida, el planteo heideggeriano postula con toda claridad:

“Ser en” es, según esto, la expresión existencial for-

(15) *Ibid.*, pág. 264.

(16) *Ibid.* (Discurso preliminar), pág. 23.

(17) *Ibid.*, pág. 24.

(18) *Así habló Zarathustra* (Los Alucinados de la Historia), pág. 42.

mal del ser del "ser ahí", que tiene la esencial estructura del "ser en el mundo" (19). "No es que el hombre "sea" y encima tenga un óntico habérselas relativamente al "mundo", el cual se agregaría el hombre a sí mismo ocasionalmente. El "ser ahí" no es nunca "inmediatamente" un ente exento de "ser en", por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestras una "relación" al mundo. Echarse a cuestras relaciones al mundo sólo es posible *porque* el "ser ahí" es como es en cuanto "ser en el mundo" (20).

Lo posibilidad de la trascendencia al mundo queda pues asegurada, pero como intra-scendencia; y ello se explica desde que el centro axio-ontológico de toda dación de sentido está puesto inequívocamente sobre el hombre.

En esta proyección, el más feo de los hombres, el asesino de Dios, anuncia al superhombre nietzscheano y comienza a concretarlo en la interna seguridad conque postula su ámbito existencial y moral.

"En vuestra misma locura y en vuestro desprecio servís a vuestro "Sí", despreciadores del cuerpo, y yo os digo que vuestro "Sí" mismo quiere morir y se aparta de la vida. Ya no puede hacer lo que querría hacer con preferencia: crear superándose a sí mismo. Este es su mayor anhelo, esto es lo que quiere con toda su alma... Yo no voy por donde vosotros vais, despreciadores del cuerpo. Para mí no sois el puente que conduce al superhombre" (21).

En un sentido técnico, la muerte de Dios significa que el problema de Dios desaparece de la filosofía. Con esto culmina la tendencia moderna a prescindir de este problema en el campo de sus investigaciones.

Las consecuencias son graves y profundas, porque sig-

(19) HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, pág. 65.

(20) *Ibid.*, pág. 68.

(21) *Así habló Zaratustra* (De los despreciadores del cuerpo), página 45.

nifican todo el alcance histórico de la muerte de Dios: el que el hombre haya conseguido, ante todo, liberarse de una onerosa tradición multiseccular que había llegado a ser asfixiante; el que haya caducado definitivamente una concepción del mundo que desvalorizaba lo que se venía llamando, en una larga filiación filosófica, “mundo sensible” por oposición al “verdadero” mundo ideal; el que haya que asumir, en suma, el “sentido de la tierra”; pero si bien graves y profundas, estas consecuencias no son “ni tristes ni sombrías, sino, por el contrario, una especie de luz nueva, difícil de describir, como una especie de felicidad, de aligeramiento, de serenidad, de esperanza, de aurora”, como dice Nietzsche en el fragmento 343 de *El Gay Saber*.

Y sigue:

“En efecto, nosotros, filósofos y “espíritus libres”, al saber que el “antiguo Dios ha muerto”, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón desborda de agradecimiento, de asombro, de aprensión y de esperanza; por último, el horizonte nos parece libre de nuevo, aún admitiendo que no esté claro, y, en fin, nuestros barcos pueden darse a la vela, bogar ante el peligro; todos los acasos del que busca el conocimiento son lícitos de nuevo; el mar, “nuestra” pleamar, se abre de nuevo ante nosotros, y quizá no ha habido nunca una mar tan “plena” (22).

Con esto Nietzsche está caracterizando sin saberlo el destino ulterior de la filosofía, que por otros caminos, como hemos visto, había comenzado poco antes y ha llegado en nuestros días a la conquista de un terreno de exploración libre de trabas dogmáticas. Y estas conquistas están aseguradas también por el lado ontológico:

“Pero “aquél mundo” está bien oculto para el hombre, porque es un mundo deshumanizado e

(22) *El Gay Saber*, Libro V, pág. 256.

inhumano, una nada celestial; y *las entrañas del ser no le dicen nada al hombre que no sea humano*" (23).

Con todo esto queda resuelto el destino del alma. Nietzsche niega todo valor y significación a un mundo ultraterreno que pueda ser su albergue *post-mortem*, y reduce a una mínima expresión su papel en el mundo terreno.

La opinión de Nietzsche es conclusiva:

“Pero habladme de vosotros, hermanos míos: ¿qué os dice vuestro cuerpo de vuestra alma? ¿No es vuestra alma miseria e inmundicia y una lamentable voluptuosidad? (24).

Todo esto no implica, sin embargo, que se haya inaugurado un pesimismo sombrío derivado de la aparente pérdida de los fines inmediatos del hombre, porque, todo lo contrario, con esta radical destrucción el hombre entra definitivamente en posesión de sus fines más propios. Se abre un horizonte de imprevisible alcance, en el que adquiere pleno sentido la liberación de una larga y absurda enajenación de siglos, y dentro de cuyos límites es una verdadera realidad la existencia de la libertad humana.

Nietzsche se muestra consecuente hasta el fin. Su desarrollo metafísico, polarizado entre las nociones básicas de la voluntad de poderío y el eterno retorno de lo igual, no necesita de la idea de Dios como principio explicativo del Cosmos; y la excluye, como postulado moral, mediante la autosuperación del hombre por el hombre y en el hombre mismo, por la cual éste queda librado a la libertad y responsabilidad a su ámbito existencial propio.

(23) *Así habló Zaratustra* (Los alucinados de la historia), pág. 42.

(24) *Así habló Zaratustra* (Discurso Preliminar), pág. 24.

El planteo es radical. En *La fiesta del asno*’, el más feo de los hombres dice:

“¿Quién de vosotros sabe mejor si “éste” vive aún, o si vive de nuevo, o si está completamente muerto? Eso es lo que yo te pregunto. Pero lo que yo sé es una cosa: una cosa que yo aprendí de tí en otro tiempo, ¡oh Zaratustra!: el que quiere matar fundamentalmente se echa a reír” (25).

Dios queda, en el proyecto existencial que augura la encarnación del superhombre, definitivamente muerto. La fuerza del pensamiento nietzscheano, descarnado, mordaz y más terrible que nunca, llega ahora con el sarcasmo y el vigor de un imperativo integral:

“Es verdad que si no volvéis a ser como niños, no podréis entrar en ese reino de los viejos. (Y Zaratustra señaló el cielo con el índice).

Pero nosotros no estamos decididos a entrar en el reino de los cielos: nosotros hemos llegado a ser hombres; por eso queremos el reino de la tierra” (26).

La actitud polémica de Nietzsche se enfrenta, resueltamente, con el ideal de existencia y la noción de Dios troquelados por el cristianismo a lo largo de dos mil años de influencia. Con ligeras variantes, la filosofía occidental ha trabajado siempre sobre estas bases, sea que Dios resulte concebido en los distintos sistemas como principio de unidad cósmica —en aquellos que lo piensan como lo absoluto metafísico— sea que resulte concebido como principio genético cósmico, en aquellos correspondientes a las filosofías de predominio religioso que lo piensan como absoluto en este último sentido. Para Nietzsche —y este el alcance último de su radical ateísmo— Dios ha dejado, no sólo de ser problema para

(25) *Ibid.* (*La fiesta del asno*), pág. 312.

(26) *Ibid.*

la filosofía, garantía que ya estaba proporcionada por toda la investigación filosófica del idealismo hasta Kant y Husserl, sino también para el hombre, garantía que a su vez se ha sistematizado en la Ontología Fundamental de Heidegger.

Todavía sería posible conectar el tema de Dios con los derivados en forma más indirecta de él mismo y de sus consecuencias inmediatas. Aquí podrían en efecto tener cabida las apreciaciones de Nietzsche sobre el ideal cristiano del hombre, sobre el ideal cristiano de la vida, y, en última instancia, sobre los fundamentos de toda religión y de toda valoración hechas según los patrones imperantes en Europa durante casi dos mil años.

Pero esto, si bien conseguiría acentuar, a través de la exposición, la coherencia interna del pensamiento nietzscheano, requeriría desarrollos más extensos y en todo caso apenas necesitados de exégesis, pues en todas estas ideas Nietzsche se muestra perfectamente claro, radical y consecuente.

Lo que hemos creído en cambio que interesa poner de relieve es cómo Nietzsche ha vinculado de esa manera esencial el problema de Dios con el problema del hombre. Interesa desde el punto de vista técnico filosófico, y desde el punto de vista existencial humano, porque en la solución que de él se dé asoma la posibilidad integral de realizar no una verdadera autenticidad existencial en la que puedan adquirir un sentido claro la responsabilidad y la sanción y el destino de la existencia misma. Interesa también desde el punto de vista polémico, porque la verdad es que no siempre ha sido correctamente entendido su pensamiento en temas como el de la voluntad del dominio, el del ateísmo o el del superhombre.

Lo fundamental en este aspecto es que antes de intentar una valoración o una crítica de estas ideas es necesario como en ningún otro caso tratar de colocarse en ellas para verlas desde dentro, haciéndose entonces imposible medirlas con los criterios tradicionales o vigentes, porque en lo esencial ellas invierten el orden que aquellos criterios consideran natural.

Este es, por otra parte, el sentido profético de Nietzsche.

Su prédica, si bien menos intelectualizada, se parece a la del Kant moral, pero tiene alcances mucho más lejanos y profundos. Kant postulaba la necesidad de considerar a la persona humana como un fin en sí mismo, y no como un medio; pero la constrictividad de esta consideración radicaba en el imperio de una ley a cuya mera forma era necesario ajustar el orden de la conducta. También para Nietzsche el fin debe ser el hombre; pero el ámbito de esta idea está regido por el imperio absoluto de la libertad metafísica, por la esencia humana misma del hombre integral, y, lo que es mucho más decisivo, del hombre integral de carne y hueso.

Su "sentido de la tierra", frase que Heidegger parece haber llevado en nuestros días a un plano trascendental, en una labor de síntesis sin paralelo, se constituye de este modo en fuente y principio de toda autenticidad.

El balance resulta ventajoso para el hombre. Debe anotar entre sus pérdidas, es cierto, la de Dios; pero mediante ella recupera lo que le es más caro, más inmediato y más entrañable: la posibilidad del acceso a la esencia profunda de su propio ser.

ANGEL JORGE CASARES

B I B L I O G R A F I A

- HUSSERL, Edmund, *La Filosofía como Ciencia Estricta*, Ed. Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1951.
— — *Meditaciones Cartesianas*, Ed. El Colegio de México, México, 1942.
— — *Ideas...*, Fondo Cult. Económica, México, 1949.
KANT, Manuel, *Crítica de la Razón Pura*, Ed. Sopena, Buenos Aires, 1943.
HEIDEGGER, Martín, *El Ser y el Tiempo*, Fondo Cult. Econ., México, 1951.
NIETZSCHE, Federico, *Obras completas*. En especial tomos VI (*El eterno retorno*) y VII (*Así habló Zaratustra*), Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1949-1951.

