

Sobre la concepción de la muerte en la filosofía de Nietzsche

DEZSO CSEJTEI y ANIKO JUHASZ

Resumen: El presente trabajo trata del problema de la muerte en el pensamiento de Nietzsche. En su programa con respecto a la transvaloración de todos los valores la muerte desempeña un papel fundamental. Primero, se analiza la actitud crítica de Nietzsche a propósito de la muerte en relación a Sócrates y San Pablo que fueron los fundadores del llamado «concepto metafísico de la muerte» en la cultura europea. Después se intenta esbozar la doctrina positiva de Nietzsche sobre la muerte. La conclusión final es que la muerte es, a fin de cuentas, una pregunta *hermenéutica* en la filosofía de Nietzsche.

Abstract: This paper deals with the problem of death in Nietzsche's thought. In his program concerning the revaluation of all values death plays a fundamental role. First the author analyzes Nietzsche's critical attitude towards death in connection with Socrates and St. Paul who were the founders of the so-called «metaphysical concept» of death in the European culture. After it the author tries to outline the positive doctrine of Nietzsche's view on death. The final conclusion is that death is, in the last analysis, a *hermeneutical* question in Nietzsche's philosophy.

1. La transvaloración de la muerte

La concepción nietzscheana de la muerte se ajusta orgánicamente al programa universal —y, en su totalidad, irrealizable— al que el filósofo dedicó toda su vida: al programa de *la transvaloración de todos los valores*¹. Entre los pensadores de la modernidad fue Nietzsche quien acentuó este hecho con una conciencia clarísima de que el mismo orden de valores, que había sido una base inquebrantable en toda la cultura europea, había perdido definitivamente su vigencia. La sentencia nietzscheana que expresa lo más profundo y más exacto de esta experiencia es el pensamiento de que *Dios ha muerto*, al que se puede prestar también un sentido *pantanológico*; si, por una parte, el concepto tradicional de Dios puede considerarse un fundamento último del sistema europeo de valores, y por otra, precisamente de esta muerte se concluye que *todo ha muerto*. Este «ser muerte» se refiere, en primer lugar, al hecho de que con la muerte de Dios precisamente el *sentido*, que hasta el presente dio una unidad trascendente a las manifestaciones innumerables de la vida, se convirtió en nada.

Si de la muerte de Dios se deduce que la realidad en su totalidad ha muerto —es decir, que todo aquello en lo que el hombre europeo había vivido hasta ahora perdió su vigencia—, entonces esto

Fecha de recepción: 10 abril 2001. Fecha de aceptación: 4 julio 2001.

1 En su libro sobre Nietzsche también sitúa Volker Gerhardt este problema al «principio» de la obra nietzscheana: «Como una visión primera tenemos que mencionar *la transvaloración de los valores*, porque esto, como un gran rayo de esperanza, define la obra entera de Nietzsche». Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche*. Editorial Latin Betük, Debrecen: 1998. p. 116.

significa que el prestigio y la monumentalidad del sistema tradicional de los valores es una mera *apariencia* que debe su «vida» aparential sólo a la *costumbre*. Por eso el proceso de la desvalorización de dicho sistema desemboca en un *nihilismo* consecuente y total que hace problemática la vida humana hasta la raíz de la misma.

Según la visión nietzscheana, la cultura europea llegó al nihilismo total justamente en este momento: cuando llegó a ser necesaria la formación de un sistema nuevo de valores que, en su primera aproximación, se define como la negación del sistema anterior, y, por decirlo así, lo transvaloriza. Pero es claro que no se trata sólo de esto; es una interpretación vulgarísima si concebimos la transvaloración simplemente como si diéramos la vuelta a un guante, en que lo Bueno y lo Malo —fundamento último de toda posición de valor— invertirían los signos. La transvaloración no significa simplemente la transformación de ciertos *contenidos* de valores a su oposición, sino más bien la negación de estas *formas* y *marcos* mismas que habían dado soporte a todo acto de valoración; así, por ejemplo, el poner en duda el mismo marco tradicional y dicotómico de lo Bueno y lo Malo. Por eso Nietzsche postula con pleno derecho un sistema de valores que está *más allá* del Bien y Mal. De todas maneras, Nietzsche se considera a sí mismo una persona que *profesa* el advenimiento de la época del nihilismo —más aún, *facilita* con todos los medios posibles su desenvolvimiento más completo—, y, al mismo tiempo, comienza a *luchar* contra ello.

Esta dualidad determina hasta el fondo la concepción nietzscheana de la muerte; por un lado se puede detectar en toda su obra la lucha despiadada contra lo que fue llamado por Walter Schulz con acierto *la concepción metafísica de la muerte*², y, por otro, se puede observar su esfuerzo por elaborar otra interpretación de la muerte que se opone radicalmente al concepto tradicional. De esto no se puede, ni mucho menos, deducir que es absolutamente nuevo en todas sus partes, porque, como veremos, se apoya, en algunos aspectos, en ciertos antecedentes, y desemboca también en una metafísica determinada. Primero quisiéramos analizar el lado crítico.

Es sabido que en la historia de la cultura europea la concepción metafísica de la muerte tiene fundamentalmente dos raíces; la filosofía griega y la religión cristiana. En el centro de ambos se halla una muerte ejemplar: la muerte de *Sócrates* y *Jesús*³. Por eso, al enfrentarse a la tradición metafísica de la muerte, Nietzsche tiene que desacreditar precisamente este dos modos paradigmáticos de la muerte.

1.1. Crítica de la muerte socrática

El problema de la muerte de Sócrates aparece ya en su primera obra importante, en *El nacimiento de la tragedia*, que más tarde, en el *Crepúsculo de los ídolos* fue justamente llamada la pieza primera del programa de la transvaloración⁴. Es preciso destacar que, según Nietzsche, detrás de ambas muertes ejemplares, se esconde un *alter ego* que despojó estas muertes de sus sentidos originales. Así, propiamente, ellos llegaron a ser los fundadores reales de la tradición metafísica de la muerte en

2 Walter Schulz: Zum problem des Todes. In: *Der Tod in der Moderne*. (Herausgegeben von Hans Ebeling.) Verlag Anton Haim, Meisenheim: 1979, p. 169.

3 En el tomo segundo de su *Paideia* Werner Jaeger, a propósito de Erasmo, hace un paralelismo estrecho entre las dos personalidades. In: Werner Jaeger: *Paideia II. In Search of the Divine Centre*. Basil Blackwell, Oxford: 1947, p. 13.

4 «El nacimiento de la tragedia fue mi primera transvaloración de todos los valores» In: Friedrich Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Alianza Editorial, Madrid: 1980, p. 136. (*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1967-1982. (En adelante abreviaremos con las siglas KGW.) VI. 3, p. 154.

la cultura europea, en el caso de Sócrates esta persona fue Platón y en el caso de Jesús, Pablo. Nietzsche tematiza el caso de Sócrates como sigue: «El Sócrates moribundo se convirtió en el nuevo ideal, jamás visto antes en parte alguna, de la juventud griega: ante esa imagen se postró, con todo el ardiente fervor de su alma de entusiasta, sobre todo Platón, el joven heleno típico»⁵. Por eso, si queremos analizar la imagen tanatológica de Sócrates en el joven Nietzsche, en esta imagen siempre tenemos que colocar —como un fondo mudo, pero amenazador— la figura de Platón.

La relación de Nietzsche con Sócrates no es, ni mucho menos, un rechazo sin más; se puede observar una dialéctica fina entre ellos, que se manifiesta también en su actitud hacia la muerte. El punto de partida parece ser muy explícito: Sócrates, con su actitud contribuyó esencialmente a la muerte de la tragedia griega. Aunque la tragedia misma se puede concebir como un instrumento para neutralizar la muerte, para poder sufrir el horror del ser. Es decir, la experiencia más profunda de los griegos, según Nietzsche, se expresa en las palabras del sabio Sileno, acompañante de Dionisios, que, a través de Midas, dirige las palabras siguientes a los mortales terrenos: «Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*; *ser nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto»⁶. Ahora bien, hay una fuerza única para neutralizar este horror de la existencia, este *pesimismo* profundísimo: el arte. En la cima del arte griego, la tragedia, con la fuerza combinada del sueño y del éxtasis, intenta libertar al individuo del efecto paralizador del reconocimiento terrible de que la existencia como tal, es un sin sentido y lo hace con la superación del *principium individuationis* —que es, al mismo tiempo, el principio metafísico de la finitud, de la muerte—, y de este modo es capaz de unirse de nuevo con el ser primario. Según la opinión del joven Nietzsche es el arte exclusivamente el que puede dar sentido al ser — «sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo:»⁷ —, pero el arte es asimismo el poder único *para salvar al individuo del dominio de la muerte*. El arte es el remedio único contra la experiencia individual de la muerte. Ahora bien, es Sócrates quien abre una brecha irremediable en esta cápsula protectora del arte, cuando introduce un principio nuevo en el mundo el principio de la *racionalidad*, del *conocimiento científico*.

Ni que decir tiene que esta transformación radical tiene efectos profundos al respecto de la muerte. Desde un punto de vista tanatológico, podemos decir que Nietzsche ve en la apariencia de Sócrates la línea de división entre el concepto *mítico* y *racional* de la muerte; en este momento nace una forma de *la concepción metafísica de la muerte*. Escribe sobre Sócrates lo que sigue: «éste se nos aparece como el primero que, de la mano de ese instinto de la ciencia, supo no sólo vivir, sino —lo que es mucho más— morir; y por ello la imagen del *Sócrates moribundo*, como hombre a quien el saber y los argumentos han liberado del miedo a la muerte, es el escudo de armas que, colocado sobre la puerta de entrada a la ciencia, recuérdale a todo el mundo el destino de ésta, a saber, el de hacer aparecer inteligible, y por tanto justificada, la existencia»⁸.

Con respecto a la cita tenemos que poner de relieve, en primer lugar, que la actitud de Nietzsche en relación a Sócrates, aunque fundamentalmente negativa, *no es un rechazo total*; pero de esto vamos a hablar más tarde. Primero, hemos de considerar su posición crítica. La pregunta es la siguiente: ¿por qué rechaza Nietzsche la posibilidad socrática según la cual podemos librarnos del

5 Friedrich Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial, Madrid: 1979. p. 118. (Los últimos dos subrayados son míos — D. Cs.) (KGW, III. 1. p. 87).

6 Friedrich Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*. p. 52. (KGW, III. 1. p. 31).

7 Friedrich Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*. p. 66. (KGW, III. 1. p. 43).

8 Friedrich Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*. pp. 127-8. (KGW III. 1. p. 95).

miedo a la muerte con la ayuda del «saber y los argumentos», que deberíamos aceptar con alegría? Es muy probable que en este punto aparezca, imperceptiblemente, la figura de Platón detrás de Sócrates. Si son «el saber y los argumentos», los que libran al hombre del miedo a la muerte, en seguida surge la pregunta acerca *de qué tipo* de saber se trata aquí. La respuesta es sobremano conocida: se trata del conocimiento del ser real, del *ontos on*, de la *idea*. Este saber, sin embargo, nunca se puede realizar en este mundo terrenal y cambiante; el obstáculo mayor es, en consecuencia, *este mundo aquí y el cuerpo humano*, que pertenece a este mundo. A fin de que este saber ulterior se revele ante nosotros, tenemos que librarnos del mundo perceptible y del nuestro cuerpo propio. Por eso, cuando Sócrates dice las siguientes palabras —«Es muy posible, en efecto, que pase inadvertido a los demás que cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos»⁹— de estas líneas se puede deducir no sólo el *pathos* subjetivo del enfrentamiento intrépido contra la muerte, sino también que el filósofo, empeñado en adquirir el saber último y definitivo, va a la muerte de buena gana, porque solo así puede procurarlo. Es decir, *saber y muerte se suponen mutuamente*. La muerte terrena es, por eso, casi una redención para el verdadero filósofo. Lo que Nietzsche escribió de Sócrates, «a quien el saber y los argumentos han liberado del miedo a la muerte», tiene su fundamento ontológico en la posición de otro mundo o, dicho de otra manera, en *una metafísica masiva*¹⁰. Es decir, Sócrates tiene la culpa de convertir la muerte en un problema de la *metafísica racional* y esto es lo que Nietzsche rechaza resueltamente.

Entonces se alza la pregunta: ¿por qué causas llegó Sócrates a la afirmación metafísica de la muerte? Nietzsche da la respuesta en una obra posterior, en el párrafo 340 de *El gay saber*, que lleva el título *El Sócrates moribundo*: «Admiro el valor y la sabiduría de Sócrates en todo lo que hizo, en todo lo que dijo y en todo lo que no dijo. Aquel cazador de ratas, aquel demonio ateniense, burlón y enamorado (...) fue no sólo el más sabio de todos los charlatanes, sino el más grande en el silencio. Yo hubiera deseado que callara igualmente en los últimos momentos de su vida, quizá pertenecería entonces a un orden de espíritus más elevados. ¿Fue la muerte o el veneno, la piedad o la malignidad lo que le desató la lengua en aquellos momentos y le hizo decir: 'Oh, Critón, le debo un gallo a Esculapio!'? Estas 'últimas palabras', ridículas y terribles, significan para el que tiene ojos: 'Oh, Critón, la vida es una enfermedad!' ¡Es posible! Un hombre que estuvo siempre alegre como un soldado, un hombre así, sentirse pesimista ... Es que, en el fondo, durante toda su vida, no hizo más que poner buena cara al mal tiempo, ocultando siempre su juicio definitivo, su sentir interior. Sócrates, Sócrates ¡padece la vida!»¹¹. El elogio profundamente irónico de Nietzsche sólo refuerza la presunción de *El nacimiento de la tragedia*: este hombre que expulsó de sí mismo el miedo a la muerte de un modo impasible, pudo separarse con un corazón ligero de la vida no sólo porque estaba obsesionado con el saber verdadero, sino también porque fue un pesimista originario, que padeció desde los comienzos la enfermedad de *la negación de la vida*. Según Nietzsche en las últimas palabras no habla el sabio que puede dominar soberanamente su muerte propia, sino que se revela el resignado, el *décadent*, quien —también con su concepción de la muerte— corrompió no

9 Platón: *El banquete. Fedón*. Editorial Planeta, Barcelona: 1982, pp. 84-5.

10 Véase sobre esto el estudio de Hans Michael Baumgartner: *Die Unzerstörbarkeit der Seele. Platons Argumente wider den endgültigen Tod des Menschen im Dialog «Phaidon»*. In: *Tod — Ende oder Vollendung?* (Herausgegeben von L.A. Luyten.) Verlag Karl Alber, Freiburg - München: 1980, p. 87.

11 Federico Nietzsche: *El gay saber*. In: *El eterno retorno*. Editorial Aguilar. Buenos Aires: 1974. 340°. pp. 158-9. (KGW. V. 2. pp. 249-250).

sólo a los jóvenes atenienses, sino también a toda la cultura europea. Y aquí viene la transvaloración: la cultura nueva debe consistir en la muerte del hombre socrático, debe iniciar una relación radicalmente *antisocrática* respecto de la muerte.

Sin embargo, no sería completo el cuadro nietzscheano sobre la concepción socrática de la muerte, si no nos refiriéramos brevemente al hecho de que según Nietzsche el mismo socratismo puede contribuir a la disolución del concepto socrático de la muerte. Se trata de que el principio del conocimiento puro, que apareció por primera vez en la figura de Sócrates en la cultura europea, debe llegar a los límites de su ser, donde va a convertirse en arte: «Esta sublime ilusión metafísica [el pensamiento de corregir el ser] le ha sido añadida como instinto a la ciencia, y una y otra vez la conduce hacia aquellos límites en los que tiene que transmutarse en arte»¹². Es decir, el socratismo consecuente volvería al punto, de donde se partió: a la conceptualización *poética* del mundo, que abriría una posibilidad a la disolución de la concepción especulativa-metafísica de la muerte.

1.2. Crítica de la muerte cristiana

El otro pilar del concepto europeo de la metafísica de la muerte significa el *cristianismo*. En la raíz de esta doctrina se halla también la muerte de un hombre concreto, *Jesús*. El programa de la transvaloración debe comenzar también en esta raíz.

En el eje de la interpretación nietzscheana se halla el intento de suprimir toda trascendencia, todo teorema teológico y contemplar la muerte en su immanencia pura, como una consecuencia más alta de su modo de vivir. La muerte en la cruz, tomada en sí misma, no es paradójica, ni inconcebible, sino simplemente el colmo de una doctrina. Y la esencia de esta doctrina consiste en presentar la posibilidad de una vida *auténtica*: «La muerte de Cristo no tiene otro sentido, escribe en una nota, que esta sea ejemplo y prueba más fuerte» de su doctrina, que «precisamente esta muerte fue la victoria de rango más alto sobre 'el mundo', (sobre la animosidad, venganza, etc.)»¹³. Esta muerte de Cristo no se alza sobre la vida, no obtiene una importancia excepcional, sino que es un corolario casi natural, una clave orgánica de la unidad, siempre existente, de la vida y doctrina. Esta práctica de la vida es tan transparente, se subordina tan fuertemente al servicio del momento que es casi capaz de eliminar de la vida la muerte, como fin definitivo en el tiempo físico. Esta es una práctica de la vida que pone a un nivel máximo la inmediatez; no se confronta con la muerte, no se estrella contra ella, como con una pared fisiológica; es seguro que nos encontramos con ella, pero ese encuentro no arroja una sombra oscura sobre la vida humana, sino, al contrario, la santifica en cada momento. Nietzsche describe con palabras sensibles esta práctica de la «domesticación» de la muerte: «El concepto de muerte natural *falta* completamente en el evangelio: la muerte no es un puente, un tránsito, la muerte falta porque pertenece a un mundo completamente distinto, a un mundo sólo aparente, sólo útil para proporcionar signos. La hora de la muerte' *no* es un concepto cristiano —la 'hora', el tiempo, la vida física y sus crisis no existen en absoluto para el maestro de la 'buena nueva' ... El 'reino de Dios' no es algo que se aguarde; no tiene un ayer ni un pasadomñana, no llega dentro de 'mil años' — es una experiencia en un corazón; está en todas partes, no está en ningún lugar ...»¹⁴.

12 Friedrich Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*. p. 127. (KGW, III. 1. p. 95).

13 KGW, VIII. 2. p. 357. (II. 378).

14 Friedrich Nietzsche: *El Anticristo*. Alianza Editorial, Madrid: 1979. 34.º. pp. 64-5. (KGW, VI. 3. p. 205).

Sin embargo, ya aparece la crítica, cuando esta muerte de pureza etérea se interpreta como muerte *querida*. Aquí ya no se trata del caso extremo idealizado, cuando la muerte, por decirlo así, se resuelve en una práctica perfecta de la vida, sino de que el fin llega a ser un *objetivo querido*, en que se expresa algún *pesimismo sobre la vida*. A propósito de esto Nietzsche emparenta a Jesús con Sócrates; ambos quieren la muerte¹⁵, que es un signo infalible de la decadencia. Más aún, dice que su muerte fue, en realidad una forma disfrazada del suicidio: «Los dos más grandes asesinatos judiciales de la historia universal son, hablando sin rodeos, suicidios disfrazados y bien disfrazados. En ambos casos se *quería* morir; en ambos casos se dejó que la mano de la injusticia humana hundiera la espada en el pecho»¹⁶. Es decir, aún la forma de vida de Cristo, contemplada en su immanencia pura, esconde la latencia de la trascendencia de la misma.

Ahora bien, según la lectura comprensiva de Nietzsche la vida de Jesús, como una vida ejemplar, contiene también la muerte ejemplar, como un *testigo* supremo de una vida ejemplar. Sin embargo, esta muerte se mostraba, aún para sus discípulos más cercanos, como una pesadilla horrible, *una muerte brutal en la cruz*, que, tomado en su mismidad, fenoménicamente, se alzó como una absurdidad inconcebible en el monte de Gólgota. Nietzsche analiza con acierto que esa forma de la muerte ejerce, desde el momento del «consumatum est», una influencia decisiva en la suerte ulterior de las «noticias buenas»: «—La fatalidad del evangelio se decidió con la muerte, — quedó colgada de la 'cruz' ... Sólo la muerte, esa muerte ignominiosa y no aguardada, sólo la cruz, la cual estaba en general reservada únicamente a la *canaille*, — sólo esa horrorosísima paradoja enfrentó a los discípulos con el auténtico enigma: '¿quién fue?, ¿qué fue?'»¹⁷. Desde un punto de vista tanatológico es de notar que no permite, ni por un momento, que los mitologemas sobre la resurrección tomen el papel decisivo en la interpretación, se atiene consecuentemente a la *facticidad de la muerte*: ¿cómo se puede interpretar *esta muerte aquí*, la muerte *existencial* de Jesús? Con una genialidad psicológica intenta revivir el estado de ánimo de los discípulos más cercanos; pone de relieve la *apuesta* inmensa de la interpretación de este hecho: «Aquí todo *tenía que* ser necesario, poseer un sentido, una razón, una suprema razón; el amor de un discípulo no conoce el azar»¹⁸. Él casi quiere hacer sentir que todo se decide en estos momentos, ahora se resuelve qué concepto de muerte *elige* la civilización posterior europea para los milenios venideros. Y de esta situación, saturada de tensión increíble, saltaron las primeras chispas de explicación *retorcida*:

1. Jesús fue un *rebelde* contra el orden social existente, que obtuvo su muerte como un *castigo*, lo que clamó *venganza*: «Es evidente que la pequeña comunidad *no* entendió precisamente lo principal, lo ejemplar en ese modo de morir, la libertad, la superioridad *sobre* todo sentimiento de *resentiment*: — signo de cuán poco de él llegó a entender!»¹⁹.

2. Dios pudo permitir este horror como *propiciatorio* lo que contradice, según Nietzsche, al espíritu del Evangelio porque Jesús eliminó el concepto mismo del «pecado» como tal.

Y este proceso del malentendimiento constitutivo de la muerte de Cristo fue colmado por la actividad del *apóstol Pablo*. Es conocido que, en la opinión de Nietzsche, Pablo fue mucho más que un

15 En el caso de Sócrates esto se halla en un pasaje del *Crepúsculo de los ídolos*. 12º. p. 43. (KGW, VI. 3. p. 67.) en Jesús: *Más allá del bien y del mal*. (In: *El eterno retorno. Así habló Zaratustra. Más allá del bien y del mal*. Editorial Aguilar, Buenos Aires: 1974. 269.º p. 577). (KGW, VI. 2. p. 235).

16 Friedrich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*. Ediciones Akal, Madrid: 1996. Vol. II. *Opiniones y sentencias varias*. 94º. pp. 34-35. (KGW, IV. 3. p. 50).

17 Friedrich Nietzsche: *El Anticristo*. 40.º. p. 70. (KGW, VI. 3. p. 211).

18 Friedrich Nietzsche: *El Anticristo*. 40.º. pp. 70-1. (KGW, VI. 3. p. 211).

19 Friedrich Nietzsche: *El Anticristo*. 40.º. p. 71. (KGW, VI. 3. p. 211).

simple falso intérprete; él fue la encarnación perfecta de toda corrupción, envidia, deseo de venganza escondida y deseo de poder, en definitiva, del *ressentiment* como tal. Bajo esta óptica la doctrina original de Cristo va a padecer un destrozo fundamental y definitivo; Pablo, «al poner la contradicción de la vida terrena y la del más allá en lugar de la contradicción de la vida verdadera y falsa»²⁰, deformó no sólo el valor paradigmático de la vida original de Cristo para siempre, sino también su corolario, *la muerte ejemplar*. Desde este momento lo interesante de la muerte no es su lado terrestre que termina la vida terrenal, sino el lado de que es una *transición* (*Über-gang*), es decir, es un puente, una puerta al más allá; no es un fin immanente, sino una estación en el camino hacia la transcendencia, al otro mundo, la resurrección y la inmortalidad. Y Pablo desempeña un papel fundamental en todo esto: «A partir de ahora en el tipo del redentor ingresan sucesivamente: la doctrina del juicio y del retorno, la doctrina de la muerte como muerte-sacrificio, la doctrina de la *resurrección*, con la cual queda escamoteado el concepto entero de 'bienaventuranza', realidad entera y única del evangelio, — en favor de un estado *después* de la muerte!...»²¹.

Aquí tuvo lugar la *primera transvaloración total de los valores*, en la que se levanta otra transcendencia, diferente de la griega, sobre la inmanencia de la vida; en este punto comienza la formación de la etapa segunda del concepto metafísico de la muerte. Y podemos decir, tomando como base el sistema nietzscheano de los valores, que en este caso de nuevo venció la decadencia, la concepción de los *débiles*; el alzamiento de la muerte como misterio presupone, por otro lado, la negación consecuente de la vida.

La historia posterior de la concepción cristiana de la muerte, según el escenario nietzscheano, no es más que la ampliación institucional y total del camino falso, empezado por Pablo. No es nuestra tarea la interpretación de este proceso; Walter Rehm resume la esencia de este cambio como sigue: «En el cristianismo la muerte obtiene una nueva iluminación metafísica: primero, contemplado en su ser ideal, significa una entrada y constituye una mediación para la vida eterna y la salvación, asegurada por la muerte en la cruz de Cristo; al mismo tiempo —y precisamente en esto se halla su característica formidablemente conmovedora que niega la antigüedad en su totalidad— la muerte es una entrada igualmente determinada en el mundo contrario, en el mundo de la condenación eterna y del infierno. La dualidad de la muerte, su cara doble va a ser patente por primera vez»²². Esta dualidad casi gnóstica lleva consigo la consecuencia inevitable que la muerte del hombre, el «lecho mortal» deja de ser un sitio en sí mismo triste y trágico de deceso, sino que se convierte en el terreno de la lucha metafísica de la salvación y condenación.

La concepción cristiana, en que la muerte fue definida, siguiendo a San Pablo, como «la soldada del pecado» (Rom. 6.23), contribuyó esencialmente al cambio que un hecho natural y biológico se convirtió en *castigo*, en un acontecimiento *moral*. Walter Rehm dice, en total consonancia con Nietzsche, lo siguiente: «Es casi imposible citar del Antiguo Testamento algo que apoye esta significación judicial de la muerte; concebir la muerte como la consecuencia del pecado — eso es obra de Pablo, que fundamentalmente determinó el pensamiento de la humanidad sobre la muerte, en su crueldad total, durante un milenio»²³. Nietzsche advierte que en su programa de transvaloración tendrá un papel importante la separación del pecado de la muerte.

20 KGW, VIII, 2, p. 350. (II.281).

21 Friedrich Nietzsche: *El Anticristo*, 41.º, p. 72. (KGW, VI, 3, p. 213).

22 Walther Rehm: *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik*. Max Niemeyer Verlag, Halle - Saale: 1928, p. 20.

23 W. Rehm: op. cit.: p. 21.

Pero Nietzsche se interesa no tanto por el lado teológico y dogmático de la muerte, como por sus relaciones psicológicas y éticas. En sus obras se puede hallar frecuentemente la acusación anticristiana a propósito de la intensificación inmensa del miedo de la muerte; en *Aurora*, por ejemplo, exclama con una pasión profunda: «No olvidemos nunca que fue el cristianismo el que hizo del lecho de muerte un lecho de tortura!»²⁴. En la concepción religiosa, destaca Nietzsche, obtiene una significación extraordinaria la hora de la muerte, como *hora decisiva*, desde un punto de vista psicológico. Veremos más tarde que en su programa de la transvaloración de la muerte también este momento se convierte en un acontecimiento *final*, al que no atribuye una importancia especial; la considera un incidente que está más allá de la vida propiamente dicha. La pregunta por el *sentido* de la muerte se decide ya *antes* del fin definitivo.

Como un sumario parcial se puede decir que en la tanatología de Nietzsche las dos ramas del concepto metafísico de la muerte —la socrático-platónica, y la cristiana-paulina, respectivamente— deben ser condenadas no sólo porque ambas tendencias habían arrancado la muerte de la esfera de la immanencia de la vida y convirtiéndola en la función de una transcendencia determinada —el *saber* y la *fe*, respectivamente—, sino también porque durante este proceso ambas consumieron deliberadamente su portador, la vida. Según Nietzsche el proceso de la decadencia más o menos continua de la cultura europea influyó profundamente también en nuestra concepción de la muerte. Por eso la *rehabilitación* de la muerte humana no se puede restringir exclusivamente a la esfera de la tanatología filosófica, sino que necesita una fundamentación radicalmente nueva y total. Como es sabido, ésta es la esencia del programa nietzscheano de la *transvaloración de todos los valores*.

2. La rehabilitación de la muerte humana

Es palmario que el fenómeno de la muerte es una parte orgánica de este programa transvalorativo; a esto se refiere en muchos fragmentos: «*El cambio de la estimación de los valores — eso es mi tarea*», dice, y en la enumeración se hallan también los conceptos de «vida» y «muerte»²⁵. El imperativo de la reinterpretación suena en las líneas siguientes: «Tenemos que pensar el retorno al insensible que *no es* paso hacia atrás. Llegamos a ser totalmente *verdaderos*, nos cumplimos. *Tenemos que reinterpretar la muerte*»²⁶.

Uno de los primeros presupuestos de la rehabilitación de la muerte es *la muerte de Dios*. Dios, como un pilar fundamental del sistema tradicional de los valores, hace posible también la concepción metafísica de la muerte: por una parte, la vida humana está considerada como algo inferior, y, por otra parte, hace posible que el hombre, *precisamente por la muerte*, llegue al *otro mundo verdadero* y más allá. Esta concepción metafísica, que se apoya en una «ontología de dos mundos», puede ajustar precisamente el fenómeno de la muerte a la textura de una coreografía transcendental y universal, la muerte va a ser el punto de contacto, donde estos dos mundos se tocan. Cuando Nietzsche, en su visión de «la muerte de Dios», declara la guerra a esta concepción tradicional e intenta hacer valer un punto de vista consecuente «sin transcendencia» (*Transzendenzlosigkeit*)²⁷, entonces no

24 Friedrich Nietzsche: *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Alba Editorial. Barcelona: 1999. 77.º. p. 80. (KGW. V. 1. p. 72).

25 KGW. V. 2. p. 368. (11.76).

26 KGW. V. 2. p. 366. (11.70).

27 Karl Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Verlag Walter de Gruyter, Berlin - Leipzig: 1936. pp. 285-288. Jaspers no tiene razón completamente; en Nietzsche también aparece la transcendencia, pero dentro del marco de una metafísica nueva.

sólo pone la inmanencia pura de la vida al nivel de la *ontologie prius*, sino también produce con ello un cambio profundo en el «sitio local» de la muerte: por un lado, la muerte va a ser un fenómeno periférico, un elemento de límite de la vida, por otro lado, según Nietzsche, la pérdida de su central posición anterior disminuye en gran medida su *peso ontológico*, como tal.

Además, la muerte de Dios no es una muerte tomada en sí misma, sino una respuesta, una *contrarréplica* a una muerte anterior que aconteció, en la concepción del joven Nietzsche, en tiempos de Tiberio, cuando «los navegantes griegos oían en una isla solitaria el estremecedor grito 'el gran Pan ha muerto'»:»²⁸. Es decir, a esta transvaloración, que con el advenimiento del cristianismo padeció la Naturaleza, «el gran Pan», debe seguir una revaluación, lo que no va a ser otra cosa que la restitución de la *physis*: «¿Cuándo dejarán de turbarnos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos despojados completamente de sus atributos divinos a la Naturaleza? ¿Cuándo tendremos el derecho, nosotros los hombres, de 'hacernos naturales', con la Naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente libertada?»²⁹.

La liberación del dominio del «más allá» y el retroceder a la naturaleza lleva consigo, por supuesto, cambios fundamentales también en el concepto de la muerte. ¿Qué se halla en el eje de esta transvaloración? Para responder esta pregunta citamos un pasaje de la sucesión de Nietzsche, que puede servir como un pasaje clave: «El niño moribundo. A un niño que va a morir se le dan todas las golosinas que quiere: ¿qué importa si perjudican el estómago? ¿Y no somos todos en la misma situación semejantes niños?»³⁰.

Sería difícil sobreestimar la importancia de estas líneas. Su autor sostiene en ellas nada menos que frente al fenómeno de la muerte toda la tradición metafísica de Europa parece como una «golosina»; esta actitud virtió en el hombre europeo, como «consuelo», el jarabe nauseabundo del «más allá» durante milenios, hasta el buen sentido, «el estómago», ha sido estropeado en su totalidad. Esta cura milenaria ha *infantilizado* completamente al hombre europeo respecto de la muerte hasta el punto de que le convirtió en un ser, que es incapaz de confrontarse de un modo sereno, imparcial, de un modo *maduro*, con el fenómeno del deceso. Siempre que aparezca ante él la muerte, la muerte *propia*, en seguida empieza a lamentarse por la «golosina». Desde este punto de vista el programa de la transvaloración nietzscheana no es más que el abrir la posibilidad ante el hombre de poder *crearse* su muerte propia y de ser digno de tolerarla. Sin embargo, este crecimiento puede solamente acontecer, en plena concordancia con los principios nietzscheanos, de la educación, de la *fuerza propia*.

El programa de la transvaloración es un fenómeno muy complejo, que contiene tanto argumentos morales como fisiológicos. Pero si estudiamos atentamente los pasajes relevantes, podemos discernir dos lados; el uno es más bien *crítico*, el otro es *edificante*. Primero vamos a analizar el lado crítico.

2.1. Crítica de la muerte cotidiana

Hemos visto que la concepción tradicional-metafísica había puesto la muerte en el centro del orden del ser humano; Nietzsche, que convirtió la muerte en un fenómeno «periférico», usa todo posible instrumento argumentativo y retórico para poder *neutralizar* la muerte. En este punto pone

28 Friedrich Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*. p. 101. (KGW. III. 1. p. 71).

29 Friedrich Nietzsche: *El gay saber*. 109º. p. 102. (KGW. V. 2. pp. 146-147).

30 Friedrich Nietzsche: *Fragmentos póstumos*. In: *Humano, demasiado humano*. Vol. 1. 23. 180. p. 416. (KGW. IV. 2. p. 565).

en duda la importancia tradicional de la «hora última» cristalizada y patética y pone de relieve que las preguntas fundamentales de la vida terminal —que deciden sobre el valor de la vida— habían planteado ya anteriormente. Un pasaje cuyo título es «Cómo se muera es indiferente», lo expresa como sigue: «Toda la manera de pensar de un hombre sobre la muerte en la flor de su vida, en el apogeo de su vigor, ciertamente dice y testimonia mucho de lo que se llama su carácter; pero la hora de la muerte misma, su actitud en el lecho mortuario, es casi indiferente al respecto. El agotamiento del ser-ahí que expira, sobre todo cuando los que mueren son viejos, la alimentación irregular e insuficiente del cerebro durante este último período, la por momentos extrema violencia del dolor, lo inexperimentado y nuevo de toda la situación y hartado a menudo incluso el acceso y retorno de impresiones y angustias supersticiosas, como si en la muerte fuese mucho en juego y se cruzaran puentes de índole pavorosísima, todo esto no *permite* utilizar la muerte como testimonio sobre el vivo»³¹. Antes de continuar la cita, es preciso destacar que Nietzsche rechaza definitivamente el pensamiento de la *retrospección última*, del *abarcamiento total* de la vida desde un punto *final* que, en la mayoría de los casos, simplemente no funciona *fisiológicamente*; en vez de esto pone de relieve, muy rectamente, que la confrontación con la muerte es un asunto de la vida rebosante, más aún, una función del *carácter*. En su concepción radicalmente imanentista de la vida la muerte siempre aparece en la perspectiva de *la formación siempre concreta de la vida* y eso significa que en mis actos y decisiones concretas yo decido continuamente no sólo sobre mi vida, sino también *de mi muerte propia*, como de un punto siempre importante de referencia, mientras que doy sentido a la vida. Es decir, decido sobre el puesto y el sentido de mi muerte en cada acto de mi vida y, respecto de eso, el acontecimiento final va a ser algo *exterior*. Pero en la segunda mitad del pasaje aparecen los motivos con que Nietzsche intenta desgarrar aquel velo espiritual que había sido tejido alrededor de la muerte por las costumbres de los milenios pasados: «Tampoco es verdad que el moribundo sea en general *más sincero* que el vivo: más bien casi todos son inducidos por el continente solemne de los circunstantes, por las efusiones, reprimidas o fluyentes, de lágrimas y sentimientos, a una comedia, ora consciente, ora inconsciente, de la vanidad. La gravedad con que es tratado todo moribundo ha sido para más de un pobre diablo menospreciado el goce más sutil de toda su vida y una especie de resarcimiento e indemnización de muchas privaciones»³². En esta obra temprana aparece quizás por primera vez aquella voz muy fría, a veces dura hasta la crueldad, que parece como una blasfemia desde el punto de vista de la moral rutinaria; aunque Nietzsche está solo contra la ceremonialidad mentirosa alrededor de la muerte. Así tiene un efecto muy duro su observación concerniente al consuelo. «*Medios de consuelo*. Cuando alguien muere, son casi siempre menester motivos de consuelo, no tanto para mitigar la fuerza del dolor, como para disculpar el hecho de que uno se sienta tan fácilmente consolado»³³. Pero tampoco valor de un modo más positivo el otro afecto fundamental, la *compasión*: su «definición» clásica suena como sigue: «*Compasión*. En la vaina dorada de la compasión se oculta a veces la daga de la envidia»³⁴. En este punto Nietzsche pone al descubierto aquel modo mentiroso de comportamiento, en que detrás del afecto respetado de la *com-pasión* se esconde un *egoísmo* refinado; envidiamos a los familiares del difunto

31 Friedrich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*. Vol. II. *Opiniones y sentencias varias*. 88°. Ediciones Akal, Madrid: 1996. pp. 32-33. (KGW, IV. 3. p. 47).

32 *Ibid.*, p. 33. (KGW, IV. 3. pp. 47-48).

33 Friedrich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*. Vol. I. *El hombre a solas consigo*. 510°. p. 238. (KGW, IV. 2. p. 334).

34 Friedrich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*. Vol. II. *Opiniones y sentencias varias*. 377°. p. 108. (KGW, IV. 3. p. 162).

que son rodeados por cuidado, cariño y atención, por eso cuando «com-partimos» la pena de otros, quisiéramos estar en el centro como ellos, es decir, ponemos en primer plano sólo nuestro egoísmo, en un modo peculiarmente insidioso.

No queremos seguir en todos sus detalles aquella fina obra psicológica y moral que Nietzsche hace para desacreditar el culto tradicional de la muerte. La tendencia fundamental es clara; procurar un ámbito ancho en el alma del hombre para una nueva concepción de la muerte, decididamente opuesta a la anterior. Prestamos atención al lado «edificante-totalizador» de la transvaloración.

Los pensamientos nietzscheanos que apuntan a esta dirección, se pueden ordenar en un orden ascendente. El estrato más profundo está formado por el pensamiento de que la vida y la muerte forman una unidad orgánica, indisoluble. Es decir, no se trata de que la vida sea una cierta gracia, regalo divino, viniendo «de arriba», y la muerte la consecuencia de otro orden del ser, de la negación, del pecado, sino que ambas se pertenecen más estrechamente unidas, aún en la base de una moral fisiológica. Tenemos que poner de relieve una vez más que en el programa de la transvaloración Nietzsche nunca llega al punto en que la muerte sea degradada a un hecho meramente fisiológico; al contrario, se esfuerza continuamente por ajustarla a una nueva filosofía de la vida, a una metafísica de la misma. Citando a Goethe dice sobre la naturaleza que «la vida sea la invención más bella de ella y la muerte sea también su truco (*Kunstgriff*) para tener mucha vida»³⁵. Es decir, la muerte no es, ni mucho menos, el instrumento para apagar la vida, sino, más bien, la condición de posibilidad de la misma.

Ahora bien, si la muerte no es el antagonista de la vida, sino un cooperador sumo en su drama, entonces hay una posibilidad de dirigirla, *gobernarla*, para que la muerte deje de ser un poder brutal que quiebra la vida, sino, más bien, un *cumplimiento*. Es decir, se trata de la redención de la muerte del horror que se pega a ella, para convertirla en una fuente que es capaz de llevar consigo *alegría*, si la vida puede dominar su terminación propia. La expresión lírica de esta convicción suya se halla en el pasaje siguiente de *Humano, demasiado humano*, donde Nietzsche habla de la rectificación de la vida, dedicada al conocimiento y a la sabiduría: «Sólo cuando envejecas advertirás cómo prestaste oídos a la voz de la naturaleza, de esa naturaleza que gobierna el mundo a través del placer: la misma vida que tiene su vértice en la vejez, tiene también su vértice en la sabiduría, en ese dulce resplandor solar de un constante júbilo espiritual; ambas, la vejez y la sabiduría, te las encuentras en una misma cresta de la vida: así lo ha querido la naturaleza. Entonces es hora y no ningún motivo para enfadarse por que se aproxime la niebla de la muerte. Hacia la luz tu último movimiento; un hurra por el conocimiento tu último suspiro»³⁶.

Si la vida es capaz de alzarse a esta cumbre del cumplimiento, entonces puede convertirse en *fiesta*. El lado edificante-totalizador del programa de la transvaloración llega a ser completo en este punto; la muerte que, al ser «la soldada del pecado», en el orden cristiano de valor consistió en un misterio espantoso, ahora, en un cierto sentido, *se santifica* y llega a ser una fiesta de la vida, *rectamente vivida*. Es patente que en el eje del programa nietzscheano se halla la transvaloración junta del Eros y el Thanatos; quiere despojar a ambos de los prejuicios peyorativos que eran obstáculos fundamentales para juzgar rectamente el valor de esos momentos de la vida. Es necesario notar que Nietzsche, cuando hace una fiesta de la muerte, no la identifica, ni mucho menos, con el deseo de morir, motivo característico del romanticismo. La exaltación de la muerte nunca se debe entender

35 KGW, III, 4, p. 160.

36 Friedrich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*. Vol. I. *Indicios de cultura superior e inferior*. 292.º. p. 183. (KGW, IV, 2, p. 241).

como la expresión de un dolor cósmico y pesimista, sino que es siempre un corolario de una filosofía de la vida rigurosamente inmanente que intenta dar sentido hasta a la muerte, negadora suprema de la vida.

Y el balance final de la transvaloración lo hace el pasaje del *Crepúsculo del ídolos* como sigue: «La muerte, elegida libremente, la muerte realizada a tiempo, con lucidez y alegría, entre hijos y testigos: de modo que aún resulte posible una despedida real, a la que *asista todavía aquél*, que se despide, así como una tasación real de lo conseguido y querido, una *suma* de la vida — todo ello en antítesis a la lamentable y horrible comedia que el cristianismo ha hecho de la hora de la muerte. No se le debe olvidar jamás al cristianismo que ha abusado de la debilidad del moribundo para estuprar su conciencia, y de la manera misma de morir para dictar juicios de valor sobre el hombre y su pasado!»³⁷.

En este pasaje hemos llegado al punto decisivo de la transvaloración nietzscheana de la muerte, que es la siguiente: a la muerte cristiana, fundada en la *pasividad* y la *sujeción*, debe suceder la *posibilidad* de la muerte *libre y autónoma*, es decir, al momento de la *aceptación impotente* debe suceder el momento del *consentimiento aprobatorio*. El hombre, como sabemos, es un ser que *se relaciona* originariamente; su ser está caracterizada no sólo por el privilegio de que es *capaz* de relacionarse, sino también por el peso grave de que *no puede no relacionarse*; y esta posibilidad es un reto excepcionalmente agudo en el caso de relacionarse con la *muerte*, y más aún, con la *muerte propia*. Esto significa que cualquiera que sea la forma en que nos encontramos con la muerte, el modo del acontecimiento es, al mismo tiempo, resultado de una *elección*. Si la muerte nos viene en la forma de indefensión radical, entonces esta indefensión es, en un cierto sentido, también nuestra obra, porque *hemos elegido* esta indefensión al respecto de ella, si nos toca como un ser libre, entonces eso es también el resultado de una toma de posición personal, de una decisión existencial.

La acentuación de todo esto era necesaria para ver claramente que en el concepto nietzscheano sobre nuestra relación con la muerte se mezcla indisolublemente el carácter de *modalidad* y *normatividad*. Es decir, si el hombre *puede* relacionarse *libremente* con su propia muerte, eso contiene el imperativo implícito de que también *debe* relacionarse libremente con ella. Eso lleva consigo que deja de ser vigente la tesis antiquísima —muy apoyada por el cristianismo en la alta Edad Media por la llamada *danza macabra*—, según la cual «todos somos *iguales* en la muerte». El fondo más remoto de esto es la doctrina sobre la *culpabilidad* originaria que conecta el pensamiento del *pecado* originario, que es igual en todos los hombres, con su consecuencia similarmente universal: el pensamiento de la igualdad en la *muerte*.

Nietzsche, al profesar la doctrina de «la inocencia del devenir» (*Unschuld des Werdens*) quiere precisamente abolir esta igualdad metafísica en la muerte, cuando la convierte en una parte sustancial de la vida enteramente inmanente. Ahora bien, si es el valor mismo de la vida el que decide sobre el lugar virtual y sobre la importancia de la muerte, entonces el fenómeno aparentemente homogéneo de la muerte se separa, a lo largo de una línea de demarcación, en dos comarcas diferentes: los que viven una vida *valiosa* o *sin valor*, respectivamente. Aunque el ser valioso y sin valor de una vida no depende de las circunstancias cuantitativas, esta división descompone el universo anteriormente homogéneo del deceso en la muerte de los *pocos*, y de los *muchos*, respectivamente. Es decir, el hecho de que el hombre es el ente que es capaz de relacionarse con su muerte, lleva consigo la creación de una jerarquía de valor en Nietzsche; la transvaloración se muestra en que la concepción tradicional sobre el «democratismo» de la igualdad en la muerte está negada por la

37 Friedrich Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*. 36.º. *Moral para médicos*. Pp. 109-10. (KGW, VI. 3. pp. 128-129).

diferencia del *aristocratismo* de la misma. Al mismo tiempo esta distinción, dicho sea de paso, no contiene ninguna reclusión exclusivista, al contrario, en principio cada hombre obtiene la *posibilidad* personal de hacerse a sí mismo un miembro de los «elegidos».

3. La muerte aristocrática

La esencia del pensamiento aristocrático de la muerte *cualitativa*, —es decir, la esencia de los momentos de la transvaloración del fallecimiento humano— se halla en el capítulo *De la muerte libre* en el *Así habló Zaratustra*. Las líneas introductorias son las siguientes:

«Muchos mueren demasiado tarde, y algunos mueren demasiado pronto. Todavía suena extraña esta doctrina: 'Muere a tiempo!'
Morir a tiempo: eso es lo que Zaratustra enseña»³⁸.

Es decir, la muerte de los pocos y muchos, en una aproximación primera, contiene una perspectiva temporal; los muchos son los que mueren o «demasiado tarde», o «demasiado pronto», el «morir a tiempo» es el privilegio de los pocos.

Pero ¿qué significa morir «a tiempo»? Según algunos comentaristas aquí se trata del suicidio³⁹. Creemos que no tienen razón, no sólo porque otros pasajes lo contradicen —algunas líneas más abajo podemos leer: «Yo os elogio mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque yo quiero»⁴⁰— sino porque el suicidio, como tal, no es más que un huir *pusilánime* de las pruebas de la vida, que se halla entre las virtudes más detestables en la doctrina nietzscheana de las mismas. La respuesta debe ser buscada en otra parte y a propósito de la solución las líneas siguientes son muy importantes:

«Todos dan importancia al morir: pero la muerte no es todavía una fiesta. Los hombres no han aprendido aún cómo se celebran las fiestas más bellas.
Yo os muestro la muerte consumadora, que es para los vivos un aguijón y una promesa»⁴¹.

En conexión con estas líneas merece la pena poner de relieve, en primer lugar, que Nietzsche —en este capítulo más de una vez— habla sobre la preparación para la muerte libre, y sobre el *aprender* para la misma. Es decir, la relación con la muerte propia presupone una actitud muy consciente y determinada, en que el hombre tiene la posibilidad para *crecer* a su fin último. Pero la fórmula que «los hombres no han aprendido aún» se refiere al hecho de que la mayor parte de los hombres, *desde un punto de vista psicológico y moral, no está en absoluto preparado para ella*. La diferencia entre la muerte de los «pocos» y «muchos» es, desde este punto de vista, la siguiente; si la vida, en resúmenes cuentas, no es más que *dar forma a nosotros*, entonces la falta del «aprender» la muerte libre significa, que el hombre se halla en el nivel informe del ser de las masas, en cuyo nacimiento la concepción tradicional y metafísica tiene un papel determinante así como las sociedades modernas de las masas. De este modo se produce esa muerte gesticuladora, «que se acerca furtiva como un ladrón — y que, sin embargo, viene como señor»⁴².

38 Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, Madrid: 1994. p. 114. (KGW. VI. 1. p. 89).

39 Por ejemplo Gustav Naumann: *Zarathustra-Kommentar*. Erster Teil. Verlag von H. Haessel, Leipzig: 1899. p. 202.

40 Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. p. 115. (KGW. VI. 1. p. 90).

41 Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. p. 114. (KGW. VI. 1. p. 89).

42 Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. p. 115. (KGW. VI. 1. p. 89).

En segundo lugar, el gesto de hacer una *fiesta*, un cumplimiento de la muerte está en contraste violento con la concepción cristiana de la muerte, como «la soldada del pecado», es decir, en estas líneas habla de nuevo el Nietzsche de la transvaloración. La muerte es una fiesta sólo para aquellos «pocos» que pueden relacionarse de un modo soberano con su muerte; y esa soberanía se expresa en el coraje de dirigirse a ella:

«Yo os elogio mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque yo quiero.
 ¿Y cuándo querrá? — Quien tiene una meta y un heredero quiere la muerte en el momento justo para la meta y para el heredero.
 Y por respeto a la meta y al heredero yo no colgaré ya coronas marchitas en el santuario de la vida»⁴³.

La capacidad de hacer del advenimiento de la muerte la función del «yo quiero», no significa, por supuesto, que yo le prescriba el tiempo de su aparición, sino que tengo *el coraje* de decir «sí» a la muerte, cuando ella aparece —independientemente de mi voluntad. ¿Y cuándo querrá?— pone la pregunta Nietzsche y con esto ya nos acercamos al problema del «morir a tiempo». En este punto tenemos que, primero, desvanecer el malentendido al respecto del «cuando». Con eso Nietzsche no se refiere a un punto determinado del tiempo en la vida humana, sino a una predisposición fundamental a la misma. Él habla de que el que «tiene una meta y un heredero», sea capaz de querer la muerte «en el momento justo». Ahora bien, el que tiene una meta, es un ente *de la relación* en un sentido eminente; el hombre, como sabemos, no puede no relacionarse; pero el que tiene una meta, es capaz de hacer consciente esta relación que existe siempre, es capaz de reflexión y de distancia lo que implica que a base de sus metas es capaz de dar una forma —y con eso, un sentido— a su vida. Y la vida formada, aunque sea ésta aún muy rudimentaria, da una posibilidad para colocar la muerte dentro de ella. Luego, la respuesta recta a la pregunta ¿Y cuándo querrá?, no es «en estos tiempos» o en «aquellos», sino «*entonces, si puedes convertir en una vida formada a ti mismo*». Y el símbolo supremo de la misma es «el superhombre»; la visión de la muerte razonada le toca a él en este punto.

4. El horizonte hermenéutico de la muerte

En la época metafísica de la cultura europea el acto de dar sentido tocó la vida, por decirlo así, desde fuera, es decir, en virtud de los poderes y fuerzas transcendentales; por eso no sólo la vida fue remitida a lo inexplicable, sino la muerte que, a pesar de la aparente ordenación divina tocó al hombre como una necesidad exterior, como algo que cae sobre su cabeza. Bueno, Dios ha muerto; por eso es necesaria la transvaloración de todos los valores. Eso lleva consigo que la vida ahora procede de sí misma y necesita obtener un *sentido interior*; el sentido de la vida es concebible, según Nietzsche, sólo dentro de los marcos de una *formación interna de la vida*; y el símbolo sumo de eso es el superhombre. Ahora bien, con el sentido interior de la vida hay una posibilidad de colocar también la muerte dentro de ella. «El morir a tiempo» es, en este nivel, por lo menos, que no es el último, ni mucho menos, *consecuencia del sentido de la vida* en todo tiempo. En este sentido dice Nietzsche al comienzo del capítulo, que, lejos de ser algo banal, es casi un balance último de la vida y la muerte: «En verdad, quien no vive nunca a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo?»⁴⁴. Visto desde la pura inma-

43 Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. p. 115. (KGW, VI. 1. p. 90).

44 Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. p. 114. (KGW, VI. 1. p. 89).

nencia de la vida no se trata de que la muerte no tenga, *en absoluto*, ninguna importancia para la vida —en este caso la concepción nietzscheana sería igual a la visión epicúrea, con la que, a pesar de sus simpatías, él nada tiene que ver, a causa de su concepto sumamente dinámico de la vida—, sino que la cualidad de la vida vivida explica la muerte, por decirlo así, de sí mismo.

En cambio, si el hombre no es capaz de realizar en su vida la tarea personal de dar sentido y objetivo a sí mismo, entonces no sólo su vida, sino también su muerte se asemejará a los cordeleiros, que «estiran sus cuerdas y, al hacerlo, van siempre hacia atrás»⁴⁵. Esta metáfora de Nietzsche es una antítesis moderna-grotesca del concepto antiguo sobre las parcas.

Con esto, todavía no hemos analizado a fondo, ni mucho menos, el concepto del «morir a tiempo». Hemos visto que el momento decisivo del morir a tiempo se esconde en el vivir a tiempo. Pero *¿cómo se puede vivir a tiempo?* — podemos preguntar a Nietzsche. Bueno, éste es el punto en que una peculiar *metafísica* de la vida comienza a colorear el fenómeno de la muerte. La respuesta primera puede ser la siguiente: de tal modo que *aprendamos a existir bajo los auspicios del momento*. Pero este «momento», ni que decir tiene, no tiene nada que ver con el «ahora» del tiempo físico; usando expresiones teológicas podemos decir que el momento no es el del *khronos*, sino el *kairos*. El momento no es importante sólo porque es cercano e inmediato en el tiempo, sino porque es el medio, de tenuidad membranosa, en que el hombre puede continuamente ejercer la *elección*, la *libertad* de la elección, el sentimiento emocionante y el peso penoso del *relacionarse*. Es decir, el «vivir a tiempo», significa, en una aproximación primera, el «*vivir en el momento*». Sobre el momento —cada persona sobre el suyo— tenemos dominio y *sólo sobre esto* tenemos dominio; pero si tenemos sobre él dominio, entonces tenemos dominio también sobre *nosotros*; esto es lo que expresa el pensamiento del «vivir a tiempo» que es presuposición del «*morir a tiempo*». Esto, en cambio, lleva consigo que «la» muerte como tal, según la opinión de Nietzsche, puede convertirse en «mi» muerte, en mi deceso personal; es decir, hay una posibilidad para encararlo con dignidad, para el *recibimiento libre*: «Libre para la muerte y libre en la muerte, un santo que dice no cuando ya no es tiempo de decir sí: así es como él entiende de vida y de muerte»⁴⁶.

Pero con esto la significación tanatológica del momento todavía no está analizada a fondo; antes de continuar, tenemos que tocar brevemente la pregunta de la *inmortalidad* personal en la teoría de Nietzsche, tanto más cuanto que tiene mucho que ver con el momento.

Si tenemos en cuenta que Nietzsche está firmemente asentado en el suelo de la inmanencia terrena de la vida, entonces podemos pensar de antemano que no deje mucho espacio para la inmortalidad personal. Y así es verdaderamente. Lo considera como una creación deformada de la concepción metafísica de la muerte y ve en ello, moralmente concebida, la expresión del *egocentrismo* desmedido. El pasaje más despiadado del rechazo de la inmortalidad personal es el 211. de *Aurora* que lleva el título *A los soñadores de la inmortalidad*: «¿A esta bella conciencia de vosotros mismos deseáis, pues, duración eterna? ¿No es una desvergüenza? ¿No pensáis en todas las demás cosas que os tendrían que *soportar* eternamente, como os han soportado hasta ahora con una paciencia más que cristiana? ¿No creéis poder darles un sentimiento de bienestar eterno en vuestra compañía? ¡Un solo hombre inmortal sobre la tierra ya sería suficiente para sumir a todo lo que aún hubiera en ella en una furia general de morir y de ahorcarse, por puro cansancio de él! Y vosotros, habitantes de la tierra, con vuestros ridículos conceptos de un par de miles de minutitos pretendéis importunar eternamente

45 Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. p. 115. (KGW. VI. 1. p. 90).

46 Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. p. 116. (KGW. VI. 1. p. 91).

a la eterna existencia universal! ¡Hay algo más impertinente!»⁴⁷. En este pasaje, de construcción parabólica, Nietzsche quiere desacreditar, con el embozo de la absurdidad de la inmortalidad personal, de la perpetuación infinita, aquel orgullo y aquella arrogancia, envueltos en papel de estado del consuelo, que se expresa en la exigencia injustificada de la inmortalidad del «más allá».

Así parece que Nietzsche rechaza toda forma de inmortalidad; sin embargo, se puede sospechar que tampoco ésta es la verdad entera. Bajo la forma de la inmortalidad personal él ataca, en primer lugar, la imagen metafísica del «alma inmortal». Por fuertes que sean sus lazos con el pensamiento de la inmanencia terrenal de la vida, las influencias del acto con el objetivo de dar sentido a la vida tienen sus efectos más allá de la misma. Una de las formulaciones más bellas se halla en el pasaje siguiente de *Humano, demasiado humano* que vamos a citar en su integridad: «El libro devenido casi hombre. A todo escritor le vuelve siempre a sorprender de nuevo cómo el libro, tan pronto se ha desprendido de él, sigue viviendo para sí una vida propia; se le antoja como si una parte de un insecto se hubiese separado y en lo sucesivo siguiese su propio camino. Tal vez lo olvide casi por entero, tal vez se eleve por encima de las opiniones vertidas en él, tal vez incluso ya no lo comprenda y haya perdido aquellas alas con que volaba cuando concibió ese libro; mientras tanto, éste se busca sus lectores, inflama vidas, hace feliz, espanta, engendra nuevas obras, se convierte en alma de proyectos y acciones; en una palabra: vive como un ser dotado de espíritu y alma, y, sin embargo, no es un hombre. La suerte más afortunada le ha tocado al autor que en su vejez puede decir que todo lo que en él había de pensamientos y sentimientos generadores de vida, fortalecedores, elevados, esclarecedores, todavía pervive en sus escritos y que él mismo ya no es más que la fría ceniza, mientras que el fuego se ha salvado y propagado por doquier. Ahora bien, si se pondera que cada una de las acciones de un hombre, no sólo un libro, se convierte de alguna manera en pretexto para otras acciones, resoluciones, pensamientos, que todo lo que sucede se enlaza indisolublemente con todo lo que sucederá, se reconoce la *inmortalidad* efectivamente real que existe, la del movimiento: lo que una vez se ha movido está integrado y eternizado en el conjunto de todo lo que es, como un insecto en el ámbar»⁴⁸.

La cita es un pasaje clave que se halla en el punto de intersección de muchos caminos para seguir adelante. A propósito de la relación dialéctica del autor y su obra tenemos que destacar, primero, que, por un lado, la obra, desde el momento en que finaliza, se separa de su autor y vive su vida autónoma sobre lo cual tampoco él tiene dominio; por otro lado, la misma obra es, sin embargo, la expresión más concentrada del «sí mismo» (*Selbstheit*) del autor; en vano la obra ya «no es suya», ella es, no obstante, un «sí mismo» del autor. Segundo, en conexión con este pasaje podemos hablar, como lo inverso de la doctrina de la Sagrada Escritura, sobre el proceso del *cuerpo volviéndose a Verbo*; se trata de qué modo puede el autor en su obra —que puede ser un texto, pero, además, también un retrato, escultura, una composición musical o cualquiera otra cosa— convertirse en un «fuego flameante» para siempre. Nietzsche pone de relieve que el autor no produce simplemente textos, sino que en éstos se realiza una verdadera *pre-sentación*, la presentación de *sí mismo*, y la significación de esto no es sólo hermenéutica, sino que es también importante desde el punto de vista de la perpetuación personal. Y en este punto, tercero, Nietzsche va ensanchando el círculo de su mensaje; el momento del *acto*, la *ex-presión* humana como tal, va a ocupar el lugar del «libro». La base indispensable —aunque no suficiente— del concepto de la inmortalidad nietzscheana está formada por la

47 Friedrich Nietzsche: *Aurora*. Alba Editorial. Barcelona: 1999. p. 204. (KGW. V. 1. p. 192).

48 Friedrich Nietzsche: *Humano, demasiado humano*. Vol. I. *Del alma de los artistas y escritores*. 208.º. p. 139. (KGW. IV. 2. p. 173).

exteriorización posiblemente *total* del interior humano, desde los gestos, actos elementales hasta las obras de altísima cualidad. Cuarto, este problema desemboca en lo siguiente, en que de nuevo aparece el Nietzsche de la transvaloración. El sobre-vivir a través de los efectos presupone un conjunto de relaciones totalmente *dinámico* que está en contraste violento con la concepción metafísica de una inmortalidad personal *estática*, rígida. La inmortalidad en el sentido tradicional no es más que un *atributo* estático entre los otros, como el atributo de la racionalidad, de ser social etc. Y la pregunta *a propósito de qué* estamos «autorizados» a hablar sobre la inmortalidad personal, ni siquiera surge. Nietzsche confronta esta forma rígida, *muerta* de la inmortalidad a otra viviente, *viva*, en que se incluye que la inmortalidad es, ante todo, inmortalidad *para algo*. Quinto, todo esto está coronado por el pensamiento de la inmortalidad *cualitativa, aristocrática*. Si ahora no nos ocupamos con el pensamiento de la inmortalidad anónima, podemos observar que Nietzsche es sincero, sin escrúpulos, también en este punto. La inmortalidad tradicional, en su carácter atributivo, es algo *democrático*, que, en principio, pertenece a cada uno. El concepto nietzscheano de la inmortalidad *terrena* vuelve precisamente contra esto con una fuerza elemental. ¿Con qué derecho reclama el hombre común para sí la inmortalidad personal? ¿Qué quiere *empezar* con esto? En cambio, la inmortalidad *conquistada* por hechos no es, ni mucho menos «democrática», sino una inmortalidad merecida, *aristocrática*. Así como la vida y la muerte tienen sus lados de minoría y cualidad, de tal suerte los tiene la inmortalidad.

Después de esto podemos volver al problema del «morir a tiempo» que presupone la importancia del momento. Prescindiendo de sus otras características Nietzsche presta todavía un sobre-peso metafísico al momento, relacionándose con su doctrina sobre el eterno retorno de lo mismo. Se trata de lo siguiente: haga lo que haga en este momento, elijo en ello no sólo mi vida y mi muerte, sino, al mismo tiempo, me elijo a mí mismo *para siempre* en ello y el contenido de mi acto volverá para siempre del mismo modo; es decir, la bendición o la maldición que se proyecta en el momento, está cargada con el peso de la eternidad, por eso es «el peso formidable».

¿Qué significa, entonces, la construcción del retorno eterno desde el punto de la vista de la muerte? Mucho, por lo menos, que el peso inmenso, recayendo sobre el hombre en la existencia siempre momentánea, parece disolverse. El peso penoso de la elección en el momento está aliviado, en un cierto sentido, por la promesa, incluida en esta doctrina, la de la *inmortalidad*. Pero esta inmortalidad difiere radicalmente de la concepción cristiana; en primer lugar, no es un cheque en blanco que se libra sólo al fin de los tiempos, en la resurrección, sino un cheque completamente librado que está comprometido con cada momento de la vida. Aquí no causa un rompecabezas el problema de qué va a *hacer, para qué le sirve* la vida del hombre resucitado en el *eón* nuevo, porque la respuesta es palmaria: lo mismo que en cada momento de su vida. Esto, en cambio, aumenta la *responsabilidad* al respecto de la vida todavía más, como la concepción cristiana porque todo lo que acontece, va a reacontecer del mismo modo. Luego, para ganar la eternidad no es necesario que el hombre sea redimido por otro, por Cristo; aquí funciona sin cesar el proceso de la *autosalvación* en que, a fuerza de sus actos propios, cada uno es un dueño soberano, un *juez* de sí mismo. Finalmente, se puede mencionar que la doctrina del eterno retorno presupone un grado tan alto de *sinceridad*, de calma, que no tiene nada que ver con la época de la concepción metafísica de la muerte.

Hemos visto que para Nietzsche la muerte auténtica se manifestó en la forma de «morir a tiempo»; pero su apoyo ontológico se esconde en el «vivir a tiempo», cuyos presupuestos son: *el sentido interior de la vida* y el vivir en el *momento*. Estos son los dos pilares sobre los que yace el pensamiento nietzscheano de la muerte libre y consumadora, la doctrina del eterno retorno, desde este punto de vista, no es más que el énfasis de una «metafísica vital» de lo mismo. Sin embargo,

esto no es todavía la bóveda del concepto nietzscheano de la muerte. A la pregunta: ¿qué va a pasar con aquellos, que por alguna causa habían *desaprovechado* la ocasión de dar sentido a su vida? ¿O con aquellos que simplemente no tuvieron los medios para hacerlo? ¿Qué va a pasar con el sentido interior de la vida de aquellos cientos de millones que murieron en campos de concentración? ¿Qué va a pasar con aquellos que murieron sin sentido, *inocentemente*? ¿Es posible dar sentido *posteriormente* para aquellos, cuya vida pasó bajo el signo del sinsentido constitutivo? Creemos tiene una respuesta que se esconde en uno de los pasajes últimos del *Zaratustra*:

«Vosotros bailarines buenos, todo placer ha acabado ahora, el vino se ha convertido en heces, todas las copas han cedido, *los sepulcros balbucean*.
No habéis volado bastante alto: ahora *los sepulcros balbucean*: 'redimid a los muertos! ¿Por qué dura tanto la noche? ¿No nos vuelve borrachos la luna?
Vosotros hombres superiores, *redimid los sepulcros, despertad a los cadáveres!*»⁴⁹.

¿De qué se trata aquí? No sólo es importante que el imperativo de Zaratustra se dirija casualmente a los «hombres superiores». El mensaje más profundo de esta *visión planetaria* sugiere que sí existe el dar sentido posterior. El ser de los «sepulcros balbuceados» se refiere a que —no «los muertos», sino las *vidas* muertas— necesitan un *sentido post festa*, y que yacen todavía *desterrados*. Su *redención*, es decir, el dar sentido a su existencia es un proceso que continúa sin cesar y nunca llegará a un punto de reposo y la medida inmanente de este proceso de la formación del sentido depende exclusivamente de lo siguiente: hasta qué punto sea capaz el hombre de crearse a sí mismo, de crecer sobre sí mismo, hasta qué punto puede llegar a ser un superhombre, el *sentido* de la Tierra. *La muerte del hombre, en última instancia, no es una cuestión biológica, sino hermenéutica.*

¿Cuál es, pues, el mensaje definitivo de la tanatología nietzscheana? Quizás ocurre que la cultura de la muerte del hombre occidental está corrompida hasta el tuétano y todavía se halla bajo la influencia de la concepción metafísica de la muerte. Para que el hombre llegue a ser mayor de edad y sepa relacionarse de un modo adulto con la muerte y pueda tomarla como lo que es y no como un *fantasma pálido de la cultura*, es necesario, según Nietzsche, un cambio radical de valores. Su concepción sugiere que la formación de esta relación nueva va a suceder sólo a los pocos y es bueno que suceda sólo a ellos; hay que saber que esta relación no se puede fundamentar en ningún forzamiento exterior. Pero en la relación cambiada de los pocos con la muerte se puede imaginar, si en el fondo se halla la *vida* —radicalmente cambiada y renovada.

49 Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, p. 425. (KGW, VI. 1. p. 395).