

EL MITO DE SISIFO (A. CAMUS) A LA LUZ DE LA ONTOLOGIA Y LA POLITICA DE F. NIETZSCHE

Julio Quesada Martín
La Laguna, 1982

I. LA ROCA RESPECTO AL ETERNO RETORNO Y LA VOLUNTAD DE PODER

Sísifo ama la vida. La existencia le parece tan apasionada y rica que le merece la pena burlar a Plutón y retornar, tras haber muerto, al goce de lo efímero. Encadena a la Muerte. No quiere volver a los Infiernos. Los dioses, ultrajados, envían a Mercurio para que devuelva a Sísifo a la horrible caverna donde ya le aguarda la terrible Roca.

Como los dioses saben de la «pasión» de Sísifo por la Vida le condenan al suplicio que más daño le hace en función de esa pasión desbordante: el absurdo hacer y hacer sin sentido alguno. Esta es la estructura «trágica» de la condena. ¿Cómo toma «conciencia» de la tragedia?: quien levanta la Roca —sin fin causal ni temporal— no es el mismo, escribe Camus, que quien «se dirige hacia la roca» tras haberla echado a rodar inútilmente¹. En ese ir «hacia la roca» emerge la conciencia del Individuo que se contempla condenado al Absurdo. Se establece entonces algo fundamental: en ese momento Sísifo ya no es la Roca, no es el «objeto» sin más en manos de los dioses porque esa conciencia lo encamina ya hacia el «desprecio» y le sirve de inapreciable «catalizador» para su «rebeldía».

Ahora bien. Esta conciencia quedará totalmente sepultada bajo el peso de la Roca si Sísifo acoge en su corazón a la Tristeza: ¿para qué la Vida?, ¿para qué esta existencia si se trata de un inagotable fraude? Ante la «angustia» Sísifo puede creer, apartándose de su destino, que existe un «más allá» Límite de esta Vida absurda. Pero no. Sabe que su suplicio no es un espejismo que se disipa al conjuro del Sacerdote. No le aguarda Felicidad en ninguna parte. Sísifo —que ya ha descartado el suicidio—

¹ CAMUS, A.: *El mito de Sísifo*. Alianza-Losada. Madrid, 1981, p. 159.

sabe en el fondo de su corazón de hombre que la Roca es el Eterno Retorno de un quehacer inútil y sin fin: ausencia de finalidad metafísica de la Vida. Subir y tirar la Roca y volver a subir para que vuelva a caer eternamente no esconde ninguna teleología. Sísifo ha comprendido que los dioses le han condenado al Eterno Retorno.

El Eterno Retorno es, pues, la Roca. Y tanto una cosa como la otra pueden llegar a ahogar con su terrible peso. Pero no hay salvación «transmundana». El suplicio inventado por el cristianismo histórico, su Infierno, es un arma blanca comparado con el Eterno Retorno. Con aquél se escapa de la tragedia, con éste se está en la tragedia. En efecto, bajo la idea de «Infierno» (que implican «Juicio» y «Pecado») se ha introducido un «sentido» con el que Sísifo ya hubiera querido soñar para su Roca. En cambio, ¿qué sentido posee esta Roca del Absurdo o Eterno Retorno donde todo se vuelve a cumplir sin «sentido» alguno?

El momento de lucidez de Sísifo al ir «hacia la roca» apunta hacia la idea del Eterno Retorno vislumbrada a contraluz por el loco tembloroso de la metáfora nietzscheana que buscaba a Dios con una linterna en pleno día². La aurora del «desprecio» y de la «rebeldía» de Sísifo coincide con el ocaso de los dioses diagnosticado por Nietzsche tanto como el Nihilismo con la Muerte de Dios.

Tanto Sísifo como Zaratustra se reencuentran como Individuos en tanto que desprecian y anulan el poder de los dioses. Este momento de máxima «soledad» (pues Sísifo comienza a sospechar que ni siquiera se oculta una «venganza» detrás del suplicio y, por otra parte, Zaratustra se encuentra con una «serpiente» enroscada al cuello —símbolo del Eterno Retorno) es el «medio día» nietzscheano: instante supremo en que la conciencia recién perfilada libra la batalla más importante: se cae ante el peso del agobio que representa la efectiva existencia absurda (sin finalidad metafísica) o, bien, haciendo pie en esa misma conciencia tan clarividente como desgarradora asumir la existencia cruel, creadora y efímera³. Dicha «clarividencia» el «Dios ha muerto» que es tanto una «reflexión» como una «voluntad», junto al Eterno Retorno—tenía que constituir el auténtico tormento del hombre que supera, roca de Sísifo para el Hombre Superior. El problema queda entonces así: ¿Cómo puede conseguir Sísifo llevar y traer la Roca con Alegría ante el estupor de los dioses? ¿Cómo lograr que esa «serpiente»⁴ no sólo no nos ahogue con sus múltiples

² Nietzsche, F.: *O.C.*, Edición crítica a cargo de Colli y Montinari, Gollwitzer. XIV tomos. París, 1970. *El Gay Saber*, § 125; V, p. 109, París, 1980.

³ Nietzsche, F.: *Humano, demasiado humano*, I, § 638; III-1, p. 410. París, 1980. *Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», § VIII-1, pp. 151-2, París, 1979.

⁴ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, «De la picadura de la serpiente», VI, pp. 70 y ss. París, 1980.

anillos sino que acabe trabando amistad con el hombre, con el consiguiente suicidio del Sacerdote? Resulta que la «victoria» de Sísifo-Zaratustra revelará el subsuelo común existente entre la «sabiduría» anti-gua —a la que siempre recurrirá Nietzsche de la mano del viejo Heráclito: Inocencia del Devenir⁵— y el «heroísmo moderno»: el «ateísmo» como «potencia europea»⁶. En uno y otro caso se trata de una Afirmación de la Vida junto con un rechazo de justificar moralmente (en sentido de teleología) la Vida.

Sísifo comienza, pues, a descender hacia la Roca con «alegría» (escribe Camus que esta palabra no está de más) porque ha dicho «sí» a su esfuerzo: la Roca es «su» Roca y sabe que ese esfuerzo no oculta límites ilusorios. Zaratustra, por otra parte, «bendice» la eternidad «absurda» porque es su «voluntad»: afirmación de la Vida a pesar de los «problemas» (piénsese en el «loco» de la linterna) que tiene. Una vez querida la muerte de los dioses es cuando al hombre le es posible «afirmar» realmente, sin utilitarismos o salvoconductos religiosos, Nuestra existencia⁷. Si esto es así queda claro que con Sísifo se empieza a cumplir «el sentido de la tierra» nietzscheano⁸; esta es la «fidelidad superior, escribe Camus, que niega a los dioses y levanta las rocas»⁹.

Una vez expuesto el razonamiento que nos lleva desde la Roca hasta el Eterno Retorno se trata ahora de ver cómo y por qué esta «fidelidad» no puede ser sino la «voluntad de poder» que le hace exclamar al Edipo de Sófocles: «A pesar de tantas pruebas, mi avanzada edad y la grandeza de alma me hacen juzgar que todo está bien»¹⁰. He Ahí la «prueba de fuego» que exigía Nietzsche. Edipo-Sísifo no se desconecta del mundo —a pesar de haberle visto de cerca la cara al «mal»— por esa afirmación provocada, a su vez, por la grandeza de alma que lo devuelve siempre (cual hilo umbilical) a, para decirlo con Nietzsche, las «madres» del Ser: Ilusión, Voluntad y Dolor¹¹. Anda ahí la «enseñanza» de que todo —afirma

⁵ NIETZSCHE, F.: «La filosofía en la época trágica de los griegos» en *Escritos Póstumos (1870-73)*, I-2, pp. 235 a 238. París, 1980.

⁶ NIETZSCHE, F.: *Aurora*, § 96, IV, pp. 76-77. París, 1980.

⁷ NIETZSCHE, F.: *Crepusculo de los ídolos*, «Los cuatro grandes errores», 8, VII, p. 96.

⁸ NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*, «De las tres transformaciones» y «De los trasmundanos», pp. 39 y ss. y 45 ss.

⁹ CAMUS, A.: *O.C.*, p. 162.

¹⁰ CAMUS, A.: *O.C.*, pp. 160-1. También: «Nietzsche y el Nihilismo» en *El hombre rebelde*, p. 31. Losada, B. Aires, 9.ª ed. 1978. Ahí leemos: «La reflexión griega, ese pensamiento de dos caras, deja casi siempre correr en contracanto, detrás de sus melodías más desesperadas, la palabra eterna de Edipo, quien, ciego y miserable, reconocerá que todo está bien».

¹¹ NIETZSCHE, F.: *El Nacimiento de la tragedia*, 20, I-I, p. 134. París, 1977. También: *El Gay Saber*, «Prólogo» a su 2.ª edición, § 3; pp. 10 y ss. Aquí es necesaria una llamada de atención sobre Schopenhauer: De las «madres del ser» éste hizo hincapié en las dos últimas, «Voluntad» y «Dolor», poniendo el eje de su reflexión en la última. Esto es importante para nosotros y puede verse nitidamente el «infierno del mundo» y sus «niveles» en la obra que acarició Nietzsche durante tantos años, es

Camus — no es ni ha sido agotado mundo como Juego ¹², y de la «exigencia» de echar del mundo a «ese dios que había entrado en él con la insatisfacción y la aficción a los dolores inútiles»: la moral de «hombre superior» tiene, precisamente, su base en la crítica al cristianismo en el preciso sentido que afirma Nietzsche, es decir, la metafísica y moral del cristianismo es una metafísica y moral del Verdugo ¹³.

Desde luego que este «enigma» de la Roca-Eterno Retorno es una pieza clave en la Ontología nietzscheana pero de lo que se trata aquí es de pensar qué papel juega en el Nihilismo: si «pasivo» o «activo». Para conocer la respuesta no tenemos más remedio que enfrentarnos con la terrible Esfinge: el nihilismo activo es el que asume la muerte de Dios con «alegría» y «risas» y, por ello, el Eterno Retorno no aparece, ni se siente, como una pesada Roca. ¿Por qué? Porque los pies de Sísifo-Zaratustra se han vuelto «danzarines» ¹⁴. Desde donde se afirma la Vida es desde la Vida misma: su voluntad. La Vida misma es quien se entrega a la Esfinge para ser devorada o la que hace que el monstruo de la existencia absurda caiga por el precipicio. En efecto, en la metáfora de Camus «vuelve al mundo» (Edipo) conducido por la «mano fresca de una muchacha», la Vida misma. Y ahí se puede uno equivocar: esta afirmación griega no es una «cantidad» sino lo cualitativamente más valioso que posee la Vida misma ¹⁵. Como tampoco la voluntad de poder es un hiperbiologismo. «No amamos la vida, escribe Nietzsche, porque estamos acostumbrados a

decir, *El Mundo como Voluntad y Representación*. Así, p. 351: «el mundo biológico»; p. 394: «animales superiores y el hombre»; p. 1, 347: la referencia a Leibniz, «Si, de los mundos posibles, el nuestro es el peor», recogida y exaltada, en principio, por el joven Nietzsche en *El Nacimiento de la tragedia*, p. 123. Pues bien, todo esto desembocaría en la moral de «renuncia» de Schopenhauer, *o.c.*: p. 477: «[...] el estado de auténtica calma y de cese absoluto del querer»; p. 479: «el ascetismo» como «modelo»; p. 499: «[...] no se trata de sentir horror ante los males de la vida, sino de detestar sus goces»; p. 511: «la extinción de la voluntad» o «retorno a lo Uno»; p. 1, 415: retorno a «la cregera original, a la bienaventuranza nada» y «al descanso absoluto»; *idem*, «abnegación total»; p. 132: el «tipo ideal», el Cristo de los Evangelios. A. Schopenhauer creyó que puesto que la Vida carece de «sentido metafísico» (p. 655) y se trata del «peor» mundo imaginable, lo «mejor» era suprimir la «voluntad individual» —objeción del «Querer vivir»— ya que aquella es la «causa» del eterno conflicto en el mundo (pp. 192, 195, 203, 419, 428 y 1, 245) en *o.c.* PUF, París, 1966, edición revisada por Richard Roos). Quiero dejar claro con esta referencia lo que es, precisamente, el «nihilismo pasivo». Schopenhauer olvida una de las «madres del ser»: la ilusión. Y esto es lo propio de este tipo de nihilismo porque éste no es solamente desesperación y negación, sino sobre todo —escribe Camus— «voluntad de desesperar y de negar» (*El hombre rebelde*, p. 58).

¹² CAMUS, A.: *El mito de Sísifo*, pp. 161-2. F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, «Del hombre superior», 14 y 15, pp. 340 ss.

¹³ CAMUS, A.: *D.C.* p. 161. F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, «Los cuatro grandes errores», 7, p. 95.

¹⁴ NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*, «Del espíritu de la pesadez», 2, pp. 292 ss. «Damocles nunca danza mejor que bajo la espada», Camus, *El hombre rebelde*, p. 71.

¹⁵ Escribe José S. Lasso de la Vega: «[...] Ha experimentado el dolor del modo más absoluto escalofriado mil y mil veces por sus alerzcos que ya le rozaban las venas; sin embargo, ha vivido del modo más robustamente afirmador en ritmo ascendente, en ritmo anapéstico como pedía Nietzsche» (p. 80). «[...] ¿Pesimismo, optimismo? En todo caso, un optimismo que es algo más que la consecuen-

vivir sino porque estamos acostumbrados a amar»¹⁶. Es este sentido activo y cualitativo lo que hace del Nihilismo una fuente de «alegría», lo que puede transformar lo inerte en vida y el tedio profundo en arte¹⁷. Es la voluntad de poder la que arremete, a modo de señal en la punta de la lanza, contra la Esfinge-Dragón de la existencia sin finalidad metafísica alguna. «¿Cómo habríamos de olvidar, escribe Rilke, esos antiguos mitos que están en el comienzo de todos los pueblos, los mitos de los dragones que, en el momento supremo, se transforman en princesas? Quizá todos los dragones de nuestra vida son princesas que esperan sólo eso, vernos una vez hermosos y valientes. Quizá todo lo espantoso, en su más profunda base, es lo inerte, lo que quiere auxilio de nosotros»¹⁸.

II. LA ROCA COMO MÁQUINA

Llegamos a una situación en que la condición de Sísifo en tanto que «proletario de los dioses» —por su trabajo inútil y sin esperanzas— es aniquilada¹⁹. El suplicio absurdo de la Roca-Máquina se transforma en victoria desde el momento en que Sísifo reconoce que «no hay más destino que el humano» y, por lo tanto, que no hay destino alguno que el «desprecio» y la «rebeldía» no puedan hacer añicos. La Roca es «su» Roca quiere decir que la Máquina es «su» Máquina. Cada gramo, escribe Camús, de esa piedra-máquina, cada fragmento de esa montaña llena de obscuridad forma un mundo por sí solo «y el esfuerzo mismo basta para llenar un corazón de hombre». Ahí se ha fraguado la Victoria de Sísifo.

Para enlazar con Nietzsche vamos a ir directamente al grano. Si la Inocencia del Devenir requería, en materia ontológica, la muerte de Dios en tanto y cuanto éste representa la síntesis trascendental de la metafísica y moral platónico-cristiana, en materia política el «hombre superior» no es posible sin la superación del Estado, síntesis trascendental de la teología cristiano-burguesa, en tanto y cuanto nuevo idolo²⁰. Pero la crítica al

cia natural de una «Frohnatur» y temperamento «colérico» (p. 81). *De Sófocles a Brecht*. Cap. 1.º, «El dolor y la condición humana en el teatro de Sófocles» (pp. 15-83). Planeta. Ensayos. Barcelona, 1970.

¹⁶ *Fragmentos Póstumos (otoño 1887-marzo 1888)*. XIII, p. 242. París, 1976.

¹⁷ NIETZSCHE, F.: «Opiniones y sentencias varias», § 174, en *Humano, demasiado humano. II* III-1, p. 436. Del mismo autor: *Fragmentos Póstumos (principios 1888-principios de enero 1889)*, XIV, p. 269. París, 1977.

¹⁸ RILKE, R.M.: *Cartas a un joven poeta*. Carta Octava. Alianza, 796. Madrid, 1980, p. 85. F. Nietzsche; «Prólogo» de 1886, § 7, a «Opiniones y sentencias varias», en o.c. p. 415; o.c. § 363, p. 501; *Humano, demasiado humano. II*, «El fatalismo turco», § 61, p. 537.

¹⁹ CAMÚS, A.: *El mito de Sísifo*, pp. 160 y 162.

²⁰ Convertir el Estado en una «Providencia» en sentido bueno o malo acarrea de todas formas el «aniquilamiento del espíritu». *Aurora*, § 179, «El menor Estado posible», p. 139. *Así habló Zaratustra*, «Del nuevo idolo», pp. 25 ss.

Estado en cuanto ídolo pasa antes por la crítica a la Máquina en tanto que representa el modelo pedagógico máximo de la humillación del Individuo, policía ideal de un Estado que ampara y desarrolla la actividad maquinal, un quehacer—y—quehacer sin fin y sin esperanzas. La Máquina representa una verdadera Roca de Sisifo para los individuos, esto ya lo hemos visto en Camus, pero a diferencia de éste Nietzsche va a resultar tremendamente pesimista: la Máquina nunca es «su» Máquina. El análisis del Trabajo que hace Nietzsche va a servirnos de cambio de perspectiva y de toma de postura en la «polémica» Lowith-Kaufmann/Lukács ²¹.

La situación en la que se encuentra Sisifo ante la Roca-Máquina poseería tres ámbitos: A. Los apologistas del trabajo; B. La máquina como modelo de «centralización» y «humillación» del individuo y C. La negativa de Nietzsche a admitir una «superación» dialéctica entre el Amo-Esclavo desde el proceso mismo de la producción.

A. Los apologistas del trabajo entienden, escribe Nietzsche, que el trabajo —«la laboriosidad empeñosa desplegada desde la mañana hasta la noche»— es una virtud por la que se ha de inscribir la actividad maquinal como parte de ese elogio. Según Nietzsche esta apología esconde sus intereses últimos que serían: «el olvido de sí mismo» del trabajador; convertir a las masas en «una sola máquina» y hacer de la actividad maquinal un sutil policía. No es de extrañar, afirma, que la apología del trabajo y de la máquina coincida precisamente con el inminente peligro que supone la toma de conciencia del trabajador en tanto que «individuo». En definitiva,

²¹ La tesis de Lowith viene a afirmar una real conexión histórica entre «la crítica de la cultura» de Nietzsche y «la crítica del capitalismo» de Marx a pesar de los antidemocratismos del primero (p. 247-8). La objetividad de la que hace gala Lowith puede comprobarse en p. 281-2, a propósito del «espíritu alemán», la relación entre G. Sorel y Nietzsche en pp. 359-362 (este tema está muy ampliado en Leszek Kołakowski: *Las principales corrientes del marxismo*, II. La edad de oro, pp. 151-176, especialmente p. 153 y 170-173. Alianza Universidad, n.º 314. Madrid, 1981); la crítica al capitalismo en p. 363-366; el trabajo en p. 398-402; Iglesia y Estado en p. 455-459. *De Hegel a Nietzsche* Sudamericana, Buenos Aires, 1968. La tesis del Kaufmann (*Nietzsche* Princeton, 1950) citada por Lukács en *El Asalto a la Razón*, pp. 260 y 278. Grújalbo, México, 1972. 2.ª ed.) pondría en relación a Nietzsche con la Ilustración en tanto «continuador» de ella. Estas interpretaciones de Nietzsche no serían más que pura ideología capitalista camuflada. La tesis de Lukács (en *o.c.*, cap. III: «Nietzsche, fundador del irracionalismo del período imperialista» en pp. 249 a 323) incide en que la filosofía de Nietzsche es una «apologética del capitalismo» (p. 249) pero condicionada políticamente por la Comuna de París (p. 251) que obliga a Nietzsche a un replanteamiento: una «apologética indirecta» del capitalismo, «modelo» para sus sucesores (p. 322). «[...] Nietzsche crea, aquí, el «modelo» metodológico para la apologética indirecta del capitalismo y señala el camino para desarrollar, partiendo de una teoría del conocimiento radicalmente agnóstico, de una teoría del nihilismo extremo, el fascinante reino de los símbolos del mito imperialista, brillante en colorido». El pensamiento de Nietzsche queda resumido así: a) modelo para la posterior apologética camuflada del capitalismo; b) el contenido «social» de su pensamiento se agota en la lucha contra el socialismo; c) la oposición entre individuo y rebaño es simplemente la contrafigura mítica y caricaturesca (señores y la horda) de la lucha de clases; d) el darwinismo social; e) el Eterno Retorno es el mito central que camufla el desarrollo histórico en el sentido en que éste no puede aportar nada nuevo, es decir, ninguna clase de socialismo y, f), el Superhombre descubre el anhelo, en plena época de revoluciones proletarias, de volver a los «carriles del capitalismo» y a su «ideal» de hombre (síntesis que puede verse en p. 322-323).

la «justicia» voceada por estos apologistas esconde bajo la capa de moralidad una «hipocresía descomunal»: «(...) una refinadísima utilidad que no toma en cuenta exclusivamente el momento explotando la ocasión, sino que también se preocupa por el mantenimiento de ese estado de cosas y, por consiguiente atiende también a los intereses del trabajador, a su bienestar físico y psíquico, para que él y sus descendientes trabajen eficazmente también para nuestros descendientes y constituyan un garantía que se prolonga más allá del lapso de la vida individual humana» ²².

B. La Roca-Máquina posee dos relaciones íntimamente unidas: 1.º, en la relación máquina-justicia laboral y, 2.º, en la situación concreta individuo-máquina. Bajo el primer aspecto encontramos que «el valor auténtico del trabajo escapa a esa justicia» porque: a) no depende del propio trabajador trabajar de este u otro modo y b) el trabajador no es libre frente a su producto ²³. Bajo el segundo aspecto se desvela la «consecuencia» fundamental de la actividad maquina. La máquina, escribe, es la máxima «maestra» en el arte de humillar al individuo. Dicho arte se resumiría así: despersonalización del individuo por medio de la «planificación cuasi militar» que conlleva la máquina y dinamitación lenta de las tres facultades «peligrosas» del trabajador, según Nietzsche: «razón (hay que entender «recogimiento»), deseos y anhelo de emancipación» ²⁴. De esta forma la Roca-Máquina hace desaparecer el «peligro» de la toma de conciencia como individuo.

C. Según Nietzsche esta «explotación» no tiene salidas desde la propia máquina. Es decir, la relación máquina-trabajador siempre va a implicar la humillación de éste. El prejuicio hacia el trabajador «manual» está claro. Pero donde a mi juicio Nietzsche se mostró especialmente lúcido fue en lo siguiente: la negativa a creer, como lo hacían los apologistas del trabajo en general y los socialistas en particular, que «acrecentando la producción» se llegue «por un paso automático a la abolición de esta esclavitud» ²⁵.

Por esta razón decíamos antes que Nietzsche iba a resultar muy «pesimista». Nietzsche «clasista», llama a esta servidumbre del obrero en las fábricas «la clase imposible» por la condición inhumana en la que viven. Nunca el trabajador —dentro del ámbito de la propia máquina— va a ser dueño de su trabajo ni mucho menos dueño o amo de sí mismo porque aquélla empuja a la actividad febril y a la centralización donde el trabajador nada tiene que hacer que no sea mero instrumento, «tornillo» escribe

²² NIETZSCHE, F.: *Aurora*, § 173; *La Genealogía de la moral*, III, 18, VII, p. 323-325. París, 1971; *Humano, demasiado humano*, II, § 286, p. 647. Véase K. Lowith: *o.c.*, p. 401.

²³ NIETZSCHE, F.: *Humano, demasiado humano*, II, § 286, p. 648.

²⁴ NIETZSCHE, F.: *o.c.*, § 218, p. 620. Y *Aurora*, § 173, p. 136.

²⁵ NIETZSCHE, F.: *Aurora*, § 206; pp. 160-162.

Nietzsche, de la máquina ²⁶. Este pesimismo se hace casi irrespirable cuando, en plena línea hegeliana, la Muerte (morir o vencer) aparece en la relación Amo-Eslavo como una «salida» real antes de seguir en la esclavitud ²⁷. Pesimismo que le llevará a afirmar, nitida profecía, que al trabajador se le plantea un problema de dos cuernos; en su lucha contra «la máquina y el capital» tener que escoger —«si no se quiere ser amo de uno mismo»— entre «ser esclavos del Estado o esclavos de un partido revolucionario» ²⁸.

No olvidemos que el «socialismo» según Nietzsche iba a ser «el paralelo profano del jesuitismo» que aspira —y por ello lo combate Nietzsche— «a crear un universo en el que el individuo sólo fuera un instrumento incondicional» ²⁹. Los «medios» para conseguirlo enfocan hacia el Estado Absoluto. Este, en efecto, tendería a convertirse paradójicamente (pues el socialismo aspiraría a lo contrario) en el más fuerte Estado cesáreo de fuerza jamás conocido. ¿Como se consigue?: apelando al terrorismo extremo, anular al «individuo» ³⁰. «La palabra tan vociferada, «justicia», se pone como un clavo en la cabeza de las masas pseudo-ilustradas para hacerles perder del todo el juicio y procurarles una conciencia tranquila para el «mal juego» al que han de jugar» ³¹.

Ni que decir tiene que a Nietzsche no se le pasó por la cabeza el posible valor que como «clase» podría tener esta explotación que, sin embargo, hay que decirlo, sí criticaba. Tal vez podríamos aventurarnos a decir que puesto que Nietzsche nunca creyó en la teleología liberadora del trabajo, es decir, lo que Hegel llamó (y Marx entendió a la perfección) «La formación cultural del trabajo» ³², consecuentemente tampoco habría de entender el valor real que como fuerza de choque iba a tener, precisamente, ese trabajo completamente enajenado del proletariado ³³. No es casual que Nietzsche evocara —contrariamente a lo que creyó Lukács— una sincera «nostalgia» respecto al trabajo artesanal en donde la relación trabajo-producto aún no se había dilatado tanto ³⁴.

²⁶ NIETZSCHE, F.: *Humano, demasiado humano*, II, § 218, p. 620.

²⁷ NIETZSCHE, F.: *Aurora*, § 206, p. 161.

²⁸ NIETZSCHE, F.: *o.c.*, p. 162.

²⁹ NIETZSCHE, F.: *Humano, demasiado humano*, II, § 280 y § 283, pp. 642 y 644, respectivamente.

³⁰ NIETZSCHE, F.: *Humano, demasiado humano*, I, § 473, p. 225.

³¹ NIETZSCHE, F.: *o.c.*, p. 226.

³² HEIDEGGER, M.: *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1973, pp. 118-121.

³³ MARX, K. y ENGELS, F.: *La Ideología alemana*, Cap. I, «Intercambio y fuerza productiva» en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, vol. I, Progreso, Moscú, 1976, pp. 34-5.

³⁴ Véase una opinión totalmente diferente en Lukács: *o.c.*, p. 264: «[...] cuando Nietzsche (...) contraponía al presente capitalista, que critica, un gran período del pasado, no ofrece como contraste a los tiempos presentes (...) ni el trabajo artesanal ordenado y lleno de sentido de la E. Media, frente a la división capitalista del trabajo y la anarquía, (...) sino la dictadura griega de una élite (...). La «competencia capitalista» estaría simbolizada bajo el signo» (p. 265).

III. EL SÍ A LA VIDA ¿ES UN CAMUFLADO SÍ A LA HISTORIA?

Ante la imposibilidad de que la Roca-Máquina pueda ser llevada como en volandas y con mucha alegría, cosa que ocurría con la Roca a nivel ontológico (el «Sí» a la Vida), ¿qué le queda entonces a Sísifo?, ¿bendecir al devenir histórico como una consecuencia irremediable de la Totalidad de los Anillos del Eterno Retorno?

La respuesta es No. Se ha pretendido confundir el Sí que Nietzsche da a sus dolores de cabeza como parte integrante de lo que «es» la Vida con, por ejemplo, la servidumbre indecente del obrero o el asesinato legalizado como partes integrantes del Devenir. Sus dolores de cabeza y el asesinato o la explotación no están en el mismo saco de la Vida. Confundirlos es haber perdido el norte del Sí a la Vida dado por Nietzsche, es decir, separar esto de la crítica (razón de ser de Zarathustra) al Cristianismo en cuanto esta religión implica «trasmundos» que vienen a «enmendar» la plana del que tenemos: la tierra. El Sí a la Vida nietzscheano no se entiende sino como crítica positiva del No a la Vida (Naturaleza) cristiano.

Ahora bien. Esto es tan cierto como que no anduvo muy fino a la hora de diferenciar «Vida» e «Historia». Su moral del Individuo peca tal vez de esta insuficiencia de conciencia «histórica» en el sentido (y ahí entran en juego un puñado de ricas dudas) de que la «moral aristocrática» aristocracia del individuo «dionisiaco» quien, escribe Nietzsche, hace uso de la razón y tiene respeto por sí mismo ¹⁵— nos habla de una «soledad» y de «rincones para solitarios» como en el *Zarathustra* ¹⁶ que hacen pensar en un «reencuentro» del individuo con la Vida, con la Naturaleza, tras la muerte de Dios, al margen de la Historia. No trato de corregir a Nietzsche con Marx, sino en la afirmación necesaria de lo singular cualitativo de la individualidad de Nietzsche pensar al mismo tiempo sus inconsecuencias: Totalidad respecto a la Vida (Naturaleza) frente a Individuidad respecto a la Historia.

Sin embargo, esta «individualidad» no está (ni quiere hacerse pasar por) ciega en lo tocante a los «problemas sociales» porque Zarathustra es, en todo caso, un «anacoreta» que critica duramente. Para justificar lo que se afirma vamos a resaltar dentro del marco de la crítica social otros aspectos importantes:

1º) Crítica al capitalismo: en su relación con el «poder» y como «forma de vida». Véase respectivamente *Así habló Zarathustra*, «Del nuevo ídolo», p. 179 y *Aurora*, III, § 204, p. 157-8.

¹⁵ NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*. «Qué significa aristocrático». VII. París, 1980, p. 238 ss.

¹⁶ NIETZSCHE, F.: *Así habló Zarathustra*. «Del nuevo ídolo», p. 26.

2.º) La necesidad de nuevos «convenios» para los trabajadores, «Lo que hace falta no es imponer una redistribución por la fuerza, teniendo además en cuenta que aún no se sabe por qué se deba ser un instrumento incondicional, sino modificar paulatinamente la mente de los hombres; en todos los órdenes debe aumentar la equidad y mermar el instinto de violencia» (*Humano, demasiado humano*, I, § 453, p. 311). Y «Muchos convenios —escribe en 1887— se tendrán que celebrar para volver a tener una atmósfera de confianza (...) por haber sido muy grande y prolongada la insensatez de los explotadores». (*Humano, demasiado humano*, II, § 286, p. 670).

3.º) Un Inconformismo absoluto que, a pesar de nuestras dudas, hacen insostenible la postura de Lukács sobre el Eterno Retorno de lo Mismo políticamente hablando (*El Asalto a la Razón*, p. 322), y que encontramos tanto como imperativo del Hombre Superior cuanto necesidad para el Esclavo. Así: si no se consigue superar la felicidad de los cristianos, de las vacas (y demás demócratas, dice Nietzsche); si ni podemos superar la moral del «rebaño», el bullicio de hormigas, el mísero bienestar, las pequeñas virtudes... entonces, «antes desesperar que resignarse» (*Así habló Zaratustra*, «Del hombre superior», p. 212). Y «(...) ¡más vale emigrar, tratar de llegar a ser amo de tierra inculta y virgen y, sobre todo, dueño de sí mismo; cambiar de lugar mientras se insinúe el menor signo de esclavitud; no eludir la aventura, ni la guerra, y tener preparada, para las contingencias más graves, la muerte, con tal que cese esta servidumbre indecente, (...)!». (*Aurora*, III, § 206, p. 161).

¿Qué conclusión podemos ofrecer?... Los dioses han muerto; sobre la cabeza de Zaratustra revolotea su águila y reptan tranquilamente su serpiente por el valle. Sólo una Afirmación de la Vida a pesar de no obviarse el Mal («físico» o «histórico») que también Es, puede domeñar el miedo que produce la idea y afirmación absoluta de la falta de finalidad metafísica de la Vida. ¿O no es este hueco lo que verdaderamente «pesa», auténtica Roca de Sísifo para el ateo, imprescindible «prueba» trágica para el hombre que supera? Pero que Dios haya muerto no quiere decir que todo esté permitido. La moral del hombre superior exige una «victoria» y «un gran renunciamiento» sobre la muerte de Dios (Camus: *El hombre rebelde*, p. 70. Losada; n.º 393. Buenos Aires, 1978). Ahí comienzan los problemas; los «nuevos deberes» o las «nuevas tablas» como dice Zaratustra. Pero también está ahí el «medio día» de la conciencia de Sísifo. En ese marco es como entendemos la intrínseca relación entre Eterno Retorno y Voluntad de Poder: vivir la Vida como si se quisiera vivir eternamente. El hombre ha comenzado a amar su soledad, «Este universo en adelante sin amos no le parece estéril ni fútil» (Camus).

IV. ALGUNAS «CUESTIONES» JOVIALMENTE DIRIGIDAS A NIETZSCHEANOS FURIBUNDOS

1.^a) ¿Cómo se transforma el Devenir en Historia, paso que se da a partir de *Humano, demasiado humano*? ¿Cuáles son los «criterios» que orientan la Gran Política hacia el reencuentro entre el hombre que ha superado la moral cristiano-burguesa y la Vida?

2.^a) Hay en Nietzsche una crítica social, sí, pero ¿en qué funda la necesidad de las clases sociales? ¿No roza en el cinismo cuando en lo tocante a la «mano de obra» afirma, por un lado, la necesidad de que cese su bestial trato por parte de los explotadores y, por otra, que qué importa la «escasez» de mano de obra si están «los chinos»? (*Aurora*, § 206, p. 161).

3.^a) Entiendo que la «superación» del Estado —arco iris del Hombre superior— esconde un problema irresoluble tal como lo plantea Nietzsche: si esta superación es «histórica», ¿«cómo» se ha de acabar el Estado?; si la «superación» es un no entrar en contacto con el Estado, como Epicuro exhorta a no meterse en política, y éstas parecen las intenciones de Nietzsche, ¿quiere esto decir que el Estado, aburrido, va soltando amarras de los individuos poco a poco hasta el fin? Al filo de esta última pregunta: la redención «ontológica» de Nietzsche pasa por la muerte de Dios a favor de los otros dioses; como se sabe, el Mundo como Juego sólo es posible bajo la afirmación de un mundo gratuito y politeísta (pluralidad ontológica y perspectivismo gnoseológico) en donde emerge la Individualidad, sólo es posible en un campo roturado por el «librepensamiento» y «multipensamiento». Esta era la «enseñanza», preciosa enseñanza, del Politeísmo (*Gai Saber*, III, &143, Gallimard, Colli y Montinari, V, p. 183, París, 1980). La pregunta es: ¿asumió políticamente el politeísmo? La sombra del monoteísmo socialista que tan bien vio proyectarse hacia el siglo XX, ¿no le sirvió como aviso de lo que puede dar un sistema donde el Juego es, precisamente, imposible?

4.^a) La «infinitud» y la «totalidad» del Eterno Retorno ¿no esconden o «transforman» las eternas armas del Sacerdote?