

«Pero una tormenta sopla desde el paraíso...» La pregunta de Nietzsche por el «origen de los valores»

Joachim Müller-Warden¹

La pregunta de Nietzsche por el «origen de los valores» tiene razones histórico-culturales que no proceden tan sólo del presente. Desde esta perspectiva, preguntar por el «presente de la Antigüedad» significa traer a la memoria el centro de su pensamiento. Pues hoy igual que ayer siguen predominando en la literatura los análisis de nuestra época que pasan al discurso político con la intención, a lo sumo, de reducir los daños. Las posiciones de crítica del progreso aparecen tan poco elaboradas como aquellas que supieran dirigir su mirada al conjunto de la cultura occidental desde una distancia hacia ella. De ahí que no se toma en consideración lo que, cargado de historia, se despliega desde la Antigüedad hasta nuestro presente como una «tormenta desde el paraíso» (W. Benjamin).

Desde la idea de la tecnología antropológica o bien genética de criar un hombre *nuevo*, incluso un *super*-hombre que sea capaz de impedir la catástrofe que se ve venir (P. Sloterdijk), hasta la reanimación de mundos sociales ya hace tiempo desaparecidos, de la cual se espera una praxis social correctora (P. Bourdieu): Esto abarca el espectro de las propuestas actuales de reforma basadas en una *filosofía social* a la vista de un medio ambiente y de una humanidad cada vez más deteriorados por el progreso. Así, la cuestión del control de la dinámica de progreso la plantean más bien los críticos del capitalismo², pero no es reconocida como un problema genuinamente filosófico —según viera ya Nietzsche. Mostremos esto tomando como ejemplo a tres autores.

I. En su libro *El malestar de la modernidad*³, Charles Taylor expone desde su punto de vista tres aspectos críticos de la vida actual en la sociedad civil:

1 Este artículo forma parte del proyecto docente y de investigación *Zivilisationstheoretische Grundlagenforschung der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte: Quellen rationalen Denkens* del Seminario de Filosofía de la Universidad de Hannover.

2 Cf. JOHN GRAY, *Die falsche Verheißung. Der globale Kapitalismus und seine Folgen*, Berlin 1999.

3 CHARLES TAYLOR, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a. M. 1997; original inglés: *The Malaise of Modernity*, Concord, Ontario, 1991.

1. Un «individualismo» muy avanzado, llamado *oscuro*, reduce la persona a un sujeto aplanado y angostado que ya corresponde al «último hombre» de Nietzsche, que sólo aspira a un «bienestar lamentable».⁴

2. El predominio de una según Taylor denominada «razón instrumental»⁵ que obedece en su actuación a la búsqueda del beneficio. Sin embargo, Taylor considera inútil «desmontar» sus estructuras (y causas, habría que añadir) institucionales, que son «la economía de mercado y el Estado».⁶

3. Taylor ve en la combinación de estas zonas de problemas una amenaza para la libertad política del individuo, ya que el «atomismo de los individuos autorreferenciales»⁷ socava la formación de una «cultura política potente».⁸

Taylor extrae una conclusión desconcertante de este catálogo de daños: se trata de «la cuestión de cómo reconducir estos desarrollos a una dirección especialmente prometedora y evitar así que vuelvan a las formas corrompidas.»⁹ La terapia corresponde al análisis: sólo está afectada la superficie.

II. El filósofo americano y el más importante representante del neopragmatismo Richard Rorty tal vez sea quien mejor da expresión a su propio desorientamiento y al de sus colegas. Preguntado por la reacción de los intelectuales americanos ante las protestas durante la reunión de la WTO en Seattle, responde: «No se discute mucho sobre eso; supongo que porque nadie sabe qué se debería concluir de ello. Sólo se puede discutir cuando se puede presentar un programa. Corremos el peligro de que el capitalismo global acabe siendo más brutal de lo que jamás nos imaginamos. Pero no sé de nadie que tenga alguna idea sobre cómo evitarlo.»¹⁰

III. Voy a completar estas sintomáticas posiciones de filosofía social mediante una breve alusión a un análisis extremadamente crítico del sociólogo Pierre Bourdieu, que hace poco ha dicho que la versión americana del neoliberalismo es «una filosofía social peligrosa» que está a punto de «socavar los fundamentos de la cultura europea.»¹¹ Bourdieu explica esto siguiendo las líneas principales de una «revolución conservadora» que, bajo la inspiración del neoliberalismo, se dispone con el gesto del neo-darwiniano «survival of the fittest»

4 *Ibid.*, 8 y 10. Cf. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede 3, en adelante citado como KSA 4, 15; Z, Vorrede 3. - Citado según FRIEDRICH NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA), editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München 1999 (1980), con indicación de páginas. Cf. la lista de las siglas de las obras citadas de NIETZSCHE al final del texto.

5 TAYLOR, *Ibid.*, 11.

6 *Ibid.*, 14.

7 *Ibid.*, pp. 16-17.

8 *Ibid.*, 16.

9 *Ibid.*, 19.

10 Entrevista en el periódico *Frankfurter Rundschau*, 1 de agosto de 2000.

11 PIERRE BOURDIEU, *Eine Gefahr für die Grundlagen unserer Kultur*, en *die Tageszeitung*, 4 y 5 de diciembre de 1999. Publicado primero en *L'Humanité*.

a institucionalizar la inseguridad de los individuos aislándolos: «Se aísla a los individuos al extraerlos de los lazos sociales fundamentales en el puesto de trabajo», lo cual es un elemento de la «sociedad flexible». Como en toda *sociedad de competencia* —continúa Bourdieu— sólo interesan «los más fuertes», no se busca la «solidaridad con los débiles», ya se trate de «empresas o individuos.»¹²

Queda así, según el autor, eliminado ese «principio de solidaridad» que la vieja Europa del siglo XIX «inventó» mediante «formas y ámbitos sociales de cohesión social» que buscaban el «bien común».¹³

Y aunque Bourdieu ya ve muy amenazados «los fundamentos» de este sistema, su recomendación conclusiva para una praxis social correctora suena incomprensiblemente modesta: «¿No habrá llegado el momento de recordar lo mejor de lo ya inventado y devolverlo a la vida, reinventándolo?»¹⁴ Por poco comprensibles que nos resulten hoy estas concepciones, tienen tradición y constituyen un momento esencial en la pluralidad de posiciones de negación con que ya el siglo XIX reaccionó ante el rápido proceso industrial de modernización.¹⁵ Pero ni entonces ni hoy se ha captado la esencia de esos fenómenos de la modernidad que se creía poder ahorrar.

Así pues, entonces tampoco sorprende que periódicos importantes, impresionados por el hecho de que «aparte del capitalismo ya no quede nada» y que, por tanto, «desde el punto de vista económico las cosas no vayan bien», tras presentar titulares llamativos como *Civilicen el capitalismo*, *El terror de la economía*, *La trampa de la globalización*, lleguen siempre más a la conclusión de «que con el capitalismo, tal como es, no controlaremos el futuro.»¹⁶ ¿No es éste el instante que nos llama la atención sobre el nacimiento «póstumo» de Nietzsche, al menos en el sentido de su profecía «... pongo mi mano sobre el próximo milenio»?¹⁷ ¿O durante cuánto tiempo más vamos a seguir acumulando cada vez más sobre un empirismo descompuesto en sociedad, naturaleza y medio ambiente, hasta por fin dar paso a reflexiones que ya no se fíen del vago fundamento del conjunto?

Nietzsche no pudo librarse en toda su vida de la experiencia no tanto de no ser leído como de no ser comprendido. Innumerables anotaciones en su obra y en sus escritos póstumos dan fe de ello, por ejemplo estas líneas escritas durante la época de la creación de *Así habló Zaratustra*:

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 Cf. FRITZ STERN, *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, Berna 1963.

16 PAUL NOACK, *Die gespaltene Zukunft*, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27 de diciembre de 1997.

17 KSA 10, 355; NF mayo-junio de 1883.

«Cada vez más solo y proscrito: cada vez más ardiente de amor y apego hacia los seres humanos.

[...]

2) Vivo como en otros tiempos: mi altura me da trato con solitarios e ignorados de todos los tiempos.»¹⁸

Con el paso del tiempo, cuanto más se cree que se ha comprendido mejor a Nietzsche, tanto más se evitan pasajes como éste u otros más dolorosos todavía en los que Nietzsche se lamenta de su *intempestividad*, de su falta de repercusión y de su creciente aislamiento. Una época de interpretación deja pasar a la siguiente sin explicar incluso esta confesión tan condescendiente con sus contemporáneos: «Mi hora todavía no ha llegado. Hay quien nace póstumo.»¹⁹ Aunque desde la época en que empezó a trabajar en el *Zarathustra* Nietzsche habla cada vez más del significado de «la *tarea* de mi vida»,²⁰ que va unida a un «pensamiento[s] [...] que parte en dos la historia de la humanidad»²¹ y con el que Nietzsche quiere «forzar a la humanidad a tomar decisiones que afectan a todo el futuro humano»²², esto se oculta o por deber hacia Nietzsche, según se dice, o se pasa por alto con tacto. No se plantea siquiera la pregunta: ¿qué quiere decir Nietzsche con este giro tan a menudo repetido?, ¿a qué se refiere?

Si Nietzsche se lamentó durante toda su vida de no ser escuchado (y mucho menos comprendido), seguro que no fue con el propósito de llamar la atención «póstumamente» en diversos círculos de recepción, ya fuera con sus poemas, con una u otra metáfora aislada y maltratada como «superhombre», «voluntad de poder», «Dios ha muerto», «eterno retorno de lo idéntico», «transvaloración de todos los valores», o con sus reflexiones sobre el «perspectivismo» y el «arte», y mucho menos con el propósito de desaparecer con su *Zarathustra* en las mochilas de los soldados de la Primera Guerra Mundial.

Más bien, lo que falta desde entonces y lo que ha hay que sintetizar a partir de la obra de Nietzsche, si es que hay que filosofar en *su* sentido de una manera *decisiva para el futuro y partiendo en dos la historia*, es la visión de conjunto, la conexión en un enunciado central, si no de todos los elementos de su pensamiento, sí del mayor número de ellos, de los más poderosos. En caso contrario, difícilmente se puede comprender la pretensión nietzscheniana de una

18 *Ibid.*

19 KSA 6, 298; EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1.

20 KSA 6, 283; EH, Warum ich so klug bin 2.

21 KSB 6, 485; A Franz Overbeck en Basilea; Niza, 8 de marzo de 1884 - citado según FRIEDRICH NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* (KSB), ed. GIORGIO COLLI y MAZZINO MONTINARI, München 1986, con indicación de páginas.

22 KSB 6, 510; carta a Malwida von Meysenburg en Roma; Venecia, primera semana de junio de 1884.

dimensión «histórico-universal» de su «tarea»,²³ que él (como veremos) reclama y hace valer con buenas razones como el aspecto básico de su pensamiento.

Es indiscutible que existe una especie de influencia total de la filosofía de Nietzsche sobre otros pensadores, como por ejemplo los de la vieja sociología de la cultura (Simmel, Sombart y Max Weber), sobre autores como Thomas Mann y Robert Musil y sobre pensadores del presente como Michel Foucault, del que se puede decir que, sin haber escrito un solo libro sobre Nietzsche, escribió todas sus obras *bajo el signo de Nietzsche*. Pero sea cual fuere la influencia que experimentaron los autores de finales del siglo XIX y del siglo XX, no pretendieron haber expuesto en sus obras algo así como los perfiles de un enunciado central que hubieran extraído del pensamiento de Nietzsche. Hans Heinz Holz, que en la edición de las obras de Nietzsche que elaboró hace años dijo que el estilo dominante en el trato con Nietzsche consiste en emplear sus obras «como cantera»,²⁴ no ha visto ahora (tres décadas después) motivo alguno para revisar esta tesis en una conferencia.

En lo esencial se ha permanecido en este tipo de interpretación, sin que las numerosas valoraciones con motivo del centenario de Nietzsche representen una excepción (una cesura). Por supuesto, se constata cada vez más, pero con timidez, el incremento de cierta concordancia entre la fenotipología nietzscheana de nuestra civilización del «último hombre» y el paso de nuestra civilización a la «*décadence*» de una sociedad neoliberal, materialista y consumista. Pero se llega demasiado fácilmente a la conclusión de que el espectro de las supuestas estrategias alternativas de Nietzsche, desde el «super-hombre» hasta la «gran política», contiene poco material actual, por lo que no parece adecuado para enfrentarse con él al desarrollo crítico del mundo occidental en su globalización. Esta tendencia predomina precisamente en las numerosas interpretaciones recientes. Se confrontan los pensamientos fundamentales de Nietzsche con las estructuras dominantes del mundo, de la naturaleza y de la sociedad del presente, para a continuación rechazarlos de manera explícita o —según se dice— haciéndoles hablar por sí mismos en tanto que *superados, exagerados, irreales* o incluso *reprobables*, en el mejor caso en tanto que *incomprensibles*.

Ciertamente, en este contexto se llega a conclusiones como que «la doctrina del eterno retorno» se puede entender «como una inversión de la voluntad de poder y de la voluntad de disponer sobre la naturaleza», o que la «gran política» es «maquiavelismo al revés; era un platonismo al revés, y era final-

23 KSA 6, 327; EH, Menschliches, Allzumenschliches 6.

24 Cf. HANS HEINZ HOLZ, *Nietzsche-Studienausgabe*, Frankfurt a. M. 1968, vol. I, introducción.

mente una inversión de la voluntad moderna de disponer sobre la naturaleza, la búsqueda de una nueva política de la naturaleza.»²⁵ Pero estas maneras de interpretar que rastrean con más profundidad las intenciones de Nietzsche no tienen consecuencias.

Un ejemplo de las muchas posiciones comparables es la manera en que H. Ottmann estudia la imagen del «eterno retorno de lo idéntico», sobre cuya «pensabilidad se ha discutido mucho». Como en tantos otros horizontes interpretativos, sigue una aproximación desde lejos a esta discutida metáfora de Nietzsche, que de este modo enlaza con «doctrinas precristianas y estoicas». «*El eterno retorno* es la doctrina de un mundo sin creador, girando en sí mismo sin meta alguna, sin la organización cristiana del tiempo, sin la unicidad del acontecimiento de la redención, sin el *de aquí a allí va la historia* que es esencial para la manera cristiana de pensar la historia»²⁶.

Si siguiéramos a esta interpretación, que no nos obliga sólo a una confrontación comparativa con la consciencia presente de un mundo al que se considera cristiano, tendríamos que preguntar qué otro tipo de mundo real evoca la imagen nietzscheana del «eterno retorno», qué motivos pudieron llevarle a contraponer este dogma apenas comprensible de un mundo que gira «en sí mismo» a la «manera cristiana de pensar la historia». ¿Fue sólo una más de las *ocurrencias curiosas* de Nietzsche o captamos cada vez más el sentido dramático de esta idea? Ver aquí sólo el «intento» de Nietzsche de «volver de la subjetividad moderna a la *physis*, a la naturaleza»²⁷, no hace justicia a la pretensión de Nietzsche. Llama la atención que aquí no se mencione la idea de «transvaloración», la cual difícilmente se puede eliminar del contexto de la confrontación del curso cristiano de la historia con la contraimagen nietzscheana de un mundo del «eterno retorno». ¿Se entrevé lo fundamental y se deja de lado?

Dos caminos fundamentales determinan el pensamiento de Nietzsche desde el principio. Por una parte, *El nacimiento de la tragedia*, que Nietzsche entiende como su «primera transvaloración de todos los valores»²⁸ y cuyo programa mantuvo hasta el final; por otra parte, también los «pensamientos sobre el *origen* de nuestros prejuicios morales» determinan su obra desde bien pronto, y toman forma por primera vez en *Humano, demasiado humano*,

25 HENNING OTTMANN, Provokateur und Narr. Zu Unrecht von den Nationalsozialisten als geistiger Vater reklamiert: Friedrich Nietzsche und die Politik; en *Süddeutsche Zeitung*, 26 y 27 de agosto de 2000.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 KSA 6, 160; GD, Was ich den Alten verdanke 5.

aunque para Nietzsche estos «pensamientos mismos son más antiguos»²⁹. Con trece años de edad, Nietzsche aún quería «honrar a Dios» y hacer «de él el padre del mal»³⁰, pero más tarde se sigue de la conexión de estos *topoi* centrales por parte de Nietzsche (ésta es mi tesis) que, desde la perspectiva de su «transvaloración de todos los valores», la aproximación genealógica a la *esencia* (la «moral») y a la *aparición* (la «historia») de la cultura occidental tiene que aparecer como el tema dominante y portador de toda su filosofía, al que está subordinado el resto de su pensamiento. Sólo así se justifica la pretensión nietzscheana del rango *histórico-universal* de la «tarea» de su filosofía.

Nietzsche estuvo convencido desde muy pronto de que la *crisis de la modernidad* —de una modernidad por supuesto que comienza *antes* de Sócrates³¹ y de cuyo desarrollo Hesíodo ya informa mal—, que esta crisis sólo se puede entender como expresión y continuación de esa cesura histórica de un *cambio de valores* que sigue sin ser aclarado, es decir, de una *primera transvaloración de todos los valores* que tuvo lugar *antes* del comienzo de la Grecia arcaica y que, por tanto, dio comienzo al «tiempo axial» de que habló Jaspers³².

La posterior relativización del programa de la «transvaloración» que Nietzsche llevó a cabo y a la que dio expresión cambiando el subtítulo de *El anticristo* («Maldición sobre el cristianismo» en vez de «Libro primero de la transvaloración de todos los valores») daba cuenta del conocimiento de que la suspensión histórica de la vigencia del canon axiológico de una cultura (la europea, en este caso), o conduce al colapso de esta cultura, o es provocada por un desvelamiento histórico-sistemático del proceso de constitución que *fundamenta* ese canon axiológico en virtud de la segunda perspectiva central de su filosofía, la de una «genealogía de la moral». Sólo hay que presuponer esta constelación para comprender por qué «la pregunta por el origen de los valores morales» representa para Nietzsche «una pregunta de primer rango» que «condiciona el futuro de la humanidad.»³³ Sólo la reconstrucción histórica completa del proceso que para Nietzsche ocasionó «ese prodigio de la inversión de los valores»³⁴ podría revelar este acontecimiento oculto hasta hoy como lo que dijo Nietzsche en sus recu-

29 KSA 5, 248; GM, Vorrede 2.

30 KSA 5, 249; GM, Vorrede 3.

31 Cf. VOLKER GERHARDT, *Die Moderne beginnt mit Sokrates*. En FRANK GRUNERT y FRIEDRICH VOLLHARDT (eds.), *Aufklärung als praktische Philosophie*, Tübingen 1998, 3-20.

32 KARL JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt a. M. y Hamburg, 1956, pp. 14 y ss.

33 KSA 6, 330; EH, Morgenröthe 2.

34 KSA 5, 116; JGB 195.

rentes reflexiones «sobre la historia natural de la moral»³⁵ que era «la falsificación radical de toda naturaleza, de toda naturalidad, de toda realidad, de todo el mundo interior y exterior»³⁶.

Este proceso, definible aquí como una *primera* «inversión de los valores», localizable temporalmente a finales de la Edad de Bronce, representa un cambio histórico en forma de transformaciones profundas en el ámbito de las relaciones socioeconómicas de la época, que Nietzsche no olvida en absoluto. Novedosas formas individualistas de mediación comercial y de creación abstracta de valor conducen a la ruptura con la *pre-histórica* experiencia *cíclica* del mundo existente hasta entonces en los horizontes de un «eterno retorno de lo idéntico» invocado simbólicamente por Nietzsche y, por tanto, al tránsito a una concepción *lineal* del tiempo que aquí fundamenta por primera vez la «historia», en el sentido de una progresión de la civilización occidental que sólo se vio retardada en la Edad Media. En un desarrollo surgido como de la nada, esa forma *cíclica* de reproducción de la «ganadería y la agricultura»³⁷ experimenta en sociedades tribales y en las primeras culturas una transformación dramática en una economía dinámico-lineal del *progreso* «de la compra, la venta, el intercambio, el comercio y la transformación»³⁸.

Nietzsche dirige la mirada a esta forma de una reproducción *mediada* que marca cada vez más la historia occidental hasta el presente, y se encuentra así «en *esta* esfera, en el derecho de obligaciones», donde «surge el mundo de los conceptos morales *culpa, conciencia, deber, santidad del deber*»³⁹. Es el mundo de los «*acreedores y deudores*», del «*equivalente*», más en general: el mundo de las «relaciones contractuales»⁴⁰.

De ahí que este proceso, cuyo comienzo Nietzsche ve como *falsificación* radical de toda naturaleza (una apreciación a cuyo desciframiento histórico tenemos que contribuir aquí), sólo pueda acabar, tras ahora más de «dos milenios» de historia de «antinaturaleza y ultraje del ser humano»⁴¹, como suspensión definitiva de sí mismo o como aniquilación de todo lo natural, de toda vida en esta tierra. La visión nietzscheana de la historia occidental, que comienza con una mirada al establecimiento sacro-encubierto de la fatalidad de su principio antinatural, puede servir de presupuesto para su exigencia permanente de que sólo en virtud de una «inversión» rupturista de la escala de valores dominante «de la humanidad» se puede «garantizar» a ésta «la pros-

35 KSA 5, 105 y ss.; JGB 186 y ss.

36 KSA 6, 191; AC 24.

37 KSA 6, 193; AC, 25.

38 KSA 5, 298; GM II 4.

39 KSA 5, 300; GM II 6.

40 KSA 5, 298; GM II 4; 5.

41 KSA 6, 313; EH, Die Geburt der Tragödie 4.

peridad, el futuro, el elevado *derecho* al futuro»⁴². O, como dice Nietzsche en otro lugar (como alternativa ante el abismo): «o elimináis vuestras adoraciones u os elimináis *a vosotros mismos*»⁴³.

Sea lo que fuere lo que aparezca aquí como componente o esencia de una *futura* «transvaloración de todos los valores» en el sentido nietzscheano, gracias a lo anterior estamos en condiciones de excluir que se pueda comparar con el postulado nietzscheano de la «transvaloración» a alguna de las formas tradicionales de intervención social o incluso política en el sentido de medidas concretas referidas a un ámbito, ya estén inspiradas socialmente o —como en el caso de la protección del medio ambiente— estén basadas en las ciencias naturales. Puede haber surgido aquí o allá una idea lejana de la amenaza que representa el transcurso de la historia humana en su vinculación con el proceso de la *auto-eliminación*. Esto vale para un desarrollo que —como ahora se empieza a ver— no se puede reconducir con el potencial tradicional de la lucha contra catástrofes, hasta el punto de que últimamente ya se está hablando de criar una nueva serie de generaciones de seres humanos *mejorados*, cosa que parecen hacer posible las antropotécnicas *avanzadas*. Poner a estas fantasías sobre una presunta *masa moldeable: hombre* en relación con la idea nietzscheana de un «super-hombre» que sucede al «último hombre» es un indicio del pánico que con razón está causando el curso del mundo, pero además da testimonio de la confusión que puede desencadenar una comprensión superficial de Nietzsche y de su *Zarathustra*⁴⁴.

Lo que Nietzsche capta como fatalidad para el desarrollo de «la humanidad» y equipa con su célebre espectro de calificativos hasta elaborar una de las compilaciones más habituales de su oposición, «la auténtica antítesis: el instinto *degenerado* que se vuelve contra la vida con un deseo subterráneo de venganza (formas típicas son el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, todo el idealismo)»⁴⁵, este «*descubrimiento*», cuyo esclarecimiento «divide en dos partes la historia de la humanidad»⁴⁶, se presenta de una manera espectacular, basada aparentemente en el análisis de Nietzsche, en las tesis de Walter Benjamin *Sobre el concepto de historia*⁴⁷. Benjamin, cuando hace fracasar al ángel del cuadro de Paul Klee *Angelus Novus* en su intento desesperado de levantar y recomponer a las víc-

42 KSA 6, 258; EH, Vorwort 2.

43 KSA 6, 581; FW 346.

44 Cf. PETER SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt 1999.

45 KSA 6, 373; EH, Die Geburt der Tragödie 2.

46 KSA 6, 373; EH, Warum ich ein Schicksal bin 8.

47 WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, ed. ROLF TIEDEMANN, Frankfurt a. M. 1974 y ss.; vol. I/2, pp. 691.

timas y «ruinas» de la historia, parece estar asumiendo la visión del mundo nietzscheana y añadiéndole una interpretación tan brillante como *cegador* (en el doble sentido de la palabra)⁴⁸.

La razón fatal de la impotencia del ángel se presenta como «una tormenta» que «sopla desde el paraíso» e impulsa al ángel de espaldas hacia el futuro, con lo cual se vuelve incapaz de ayudar⁴⁹. El breve y significativo texto de Benjamin acaba con la conocida tesis de filosofía de la historia que aquí lo sitúa (de manera inconsciente, según parece) al lado de Nietzsche: «Lo que llamamos progreso es *esta* tormenta.»⁵⁰

Esta afirmación, completamente sorprendente en su contexto, me da ocasión para descubrir aquí una posible cercanía espiritual muy significativa entre las posiciones de Nietzsche y Benjamin. Los estudiosos fundamentan una vez más la tesis de que Benjamin interpretó «el pensamiento histórico de Nietzsche [...] ante todo como “oposición a la idea de desarrollo, a la fe en el progreso y al historicismo”»⁵¹ diciendo que para Benjamin «el momento más angustioso de la historia» era que «“el concepto de progreso [...] se basa en la idea de catástrofe”»⁵². Sin embargo, la pregunta decisiva queda aquí abierta: «¿Cómo puede la catástrofe fundar el progreso, real y conceptualmente?»⁵³. De esta pregunta tratan las siguientes reflexiones.

Sin entrar en este marco en detalles de una discusión acerca de esta pregunta, discusión a llevar a cabo en otro lugar aunque en parte ya anticipada⁵⁴, voy a referirme a algunos aspectos fundamentales de esa conexión entre “catástrofe y progreso”.

Una aportación no inesencial al desciframiento de este enigma la proporcionan autores como Erich Unger, Ernst Troeltsch, Werner Sombart y Max Weber, que están de acuerdo en «que la sociedad capitalista presenta *per definitionem* estructuras fundamentales y mecanismos axiológicos de tipo reli-

48 *Ibid.*, pp. 697-698.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*, p. 698.

51 RENATE RESCHKE, *Barbaren, Kult und Katastrophen. Nietzsche bei Benjamin. Unzusammenhängendes im Zusammenhang gelesen*, en MICHAEL OPTIZ y ERDMUT WIZISLA (eds.), *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*, Leipzig 1992; p. 329. La cita es de HELMUT PFOTENHAUER, *Benjamin und Nietzsche*, en BURKHARDT LINDNER (ed.), *«Links hatte noch alles sich zu enträtseln.» Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt a. M. 1978, p. 108.

52 RENATE RESCHKE, *op. cit.*, p. 327. La cita es de BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. V/1, p. 592.

53 RENATE RESCHKE, *op. cit.*

54 Cf. OTHMAR FRANZ FETT, *Der undenkbar Dritte. Vorsokratische Anfänge des eurogenen Naturverhältnisses*, Tübingen 2000; JOACHIM MÜLLER-WARDEN, *Die aktuelle Entwicklung Europas, erörtert im Lichte der Philosophie Friedrich Nietzsches*, en *Nietzscheforschung — Ein Jahrbuch*, vol. 4, ed. Volker Gerhardt y Renate Reschke, Berlin 1998, pp. 119-146.

gioso», un conocimiento al que, según Reschke, Walter Benjamin se suma de manera «no llamativa» en su texto *Kapitalismus als Religion*⁵⁵.

Así preparada, la mirada puede dirigirse a la historia de la sociedad cristiano-occidental, por principio *capitalista*, y capta sus comienzos tanto religiosos como económicos, no como —a menudo sucede erróneamente para el último ámbito— a comienzos de la Edad Moderna, sino tal como documenta suficientemente la historia de la economía ya en los comienzos de los tiempos de la antigua Grecia: como alborada de la *Modernidad*. Tanto Homero (sobre todo en la *Odisea*) como Hesíodo (*Los trabajos y los días*) tematizan relaciones económicas y hacen observaciones decididas sobre regulaciones contractuales de relaciones laborales⁵⁶. Si, a la luz de descubrimientos arqueológicos, se puede suponer que los nuevos hechos económicos de la *economía de progreso* dinámico-lineal del dinero desalojaron poco a poco a la anterior economía estático-circular, basada en el trueque, podemos fechar los comienzos de esas transformaciones económicas de uno a tres siglos antes de que pudieran tomar forma como «modelo básico del pensamiento económico»⁵⁷ en Homero, Hesíodo y otros *contemporáneos*⁵⁸. Vemos así el ámbito temporal (pero también identificable localmente) del cambio histórico, que aquí habría que situar (con la salvedad de posibles oscilaciones temporales) a finales de la Edad de Bronce, con lo cual parece delimitada la fase inicial de «ese terrible dominio del sinsentido y de la casualidad al que hasta ahora se ha llamado *historia*».⁵⁹ Esta perspectiva abre el camino a espacios de una consideración histórico-económica en los que podrían estar dadas y localizables las condiciones de una constelación de «catástrofe y progreso». Hay que seguir partiendo de una cultura cristiano-occidental que, siendo la única de las culturas mundiales que *progres*a, es para Benjamin «el infierno». «Que se siga así, eso es la catástrofe»⁶⁰. De manera similar a Nietzsche, Benjamin conecta aquí «progreso» con «catástrofe», con lo cual además rechaza la senda de esta cultura, en cuyo «ideal» y en cuya historia se revela ya para Nietzsche «una voluntad de final»⁶¹: «Toda nuestra cultura europea se mueve ya desde hace tiempo [...] como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, pre-

55 RENATE RESCHKE, *op. cit.*, p. 319; W. Benjamin, *op. cit.*, vol. VI, pp. 100-103.

56 Cf. HANS KLOFT, Arbeit und Arbeitsverträge in der griechisch-römischen Welt, en *Saeculum*, 35 (1984), pp. 200-221.

57 BERTRAM SCHEFOLD, *Wirtschaftsstile*. Vol. I: Studien zum Verhältnis von Ökonomie und Kultur, Frankfurt 1994, p. 183.

58 Cf. *Ibid.*, Spiegelungen des antiken Wirtschaftsdenkens in der griechischen Dichtung, pp. 158-236.

59 KSA 5, 126; JGB, 203.

60 WALTER BENJAMIN, *op. cit.*, vol. V/1, p. 592.

61 KSA 6, 353; EH, Zur Genealogie der Moral.

cipitada: como un río que quiere llegar *al final*, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar»⁶².

El recurso hipotético a ámbitos de la Edad de Bronce como escenario originario de esta *catastrófica cultura del progreso* reclama, al igual que el rechazo nietzscheano del platonismo como sus determinantes ornamentos espirituales, buscar una conexión de estos dos componentes que permita un juicio adecuado sobre su esencia, es decir, sobre la esencia de una cultura a la que hay que considerar platónico-cristiana y que determina cada vez más el transcurso del desarrollo global. La pregunta aquí planteada remite al proceso decisivo de constitución de ese «mundo verdadero» y de sus «valores supremos», cuya «transvaloración» Nietzsche postula continuamente en su obra con el enfático fin de que «la humanidad» aún tenga «futuro»⁶³.

Como paso decisivo, con el que Benjamin se acerca a la prehistoria de la cultura platónico-cristiana, se revela la imagen histórico-mítica del «paraíso» desde el que sopla «*esta tormenta*» como «catástrofe» porque sopla como «progreso»⁶⁴. Este llamativo paralelismo con la igualmente *paradisíaca* metáfora nietzscheana de fundamentación de un escenario catastrófico tiene un significado que difícilmente se puede seguir ocultando para la valoración de la historia y del presente. Nietzsche dice aquí que los «judíos» son el más notable «pueblo de la historia, pues consumaron *a cualquier precio* [...] la *falsificación* radical de toda naturaleza, de toda naturalidad, de toda realidad, de todo el mundo interior y exterior», con lo cual «una tras otra, la religión, el culto, la moral, la historia, la psicología quedaron invertidas de manera incurable en la *contradicción con sus valores naturales*»⁶⁵. Una lectura atenta de este pasaje le da la vuelta a todo el debate y la realidad del antisemitismo, pues Nietzsche deja aquí perfectamente claro que toda oposición (y en concreto ésta exclusivamente en forma de su «transvaloración de todos los valores» y en favor del «futuro de la humanidad») ha de dirigirse sólo contra el *principio* de auto-incremento que fundamenta «la motórica occidental del progreso», un principio en apariencia idéntico a la naturaleza, pero en realidad supra-natural (crematístico). Esto arroja una luz también sobre el famoso «asombro», que ahora parece causado por este *principio* económico, reproductivo, radicalmente nuevo de un mundo nuevo (occidental), que desde entonces se despliega en «*contradicción*» con sus «*valores naturales*». Es un «asombro» en el que Platón y Aristóteles, sin conocer su fundamento *histórico*, vieron el fundamento

62 KSA 13, 189; NF noviembre de 1887 - marzo de 1888.

63 Cf. KSA 6, 258; EH, Vorwort 2.

64 WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*; vol. I/2, pp. 697-698.

65 KSA 6, 191-192; AC 24.

metódico de los comienzos de todo filosofar desde el paso al sexto siglo pre-cristiano⁶⁶.

El proyecto nietzscheano de una eliminación («transvaloración») de este *principio* mediante su desacralización busca el restablecimiento de una cultura cíclico-natural del eterno retorno» para «la humanidad»; sólo para esta cultura veía Nietzsche «garantizado el elevado *derecho* al futuro»⁶⁷. De ahí que, como deja bien claro la obra de Nietzsche, la oposición no se refiera en ningún caso a los descendientes del (en su momento) «pueblo más notable de la historia»; una verdad que sigue esperando ser tomada en serio y que tiene que conocerla por fin ante todo «el cristiano», que en su posición frente al mundo tiene que «comprenderse como la *última consecuencia judía*»⁶⁸.

Pero mientras la filosofía y la ciencia no estudien las premisas teóricas de una suspensión práctica del *principio* de esta temprana «transvaloración de los valores», con tanto énfasis como decisión y sobre todo hasta dominar el problema, seguirá surgiendo un antisemitismo individualista, dependiendo del grado del deterioro de las relaciones sociales.

Mientras que hasta ahora hemos hablado sobre todo de la metáfora del paraíso que Nietzsche y Benjamin dedican (cada cual a su manera) al acontecimiento originario de la «cultura» occidental «de progreso», para los pasos siguientes hacia el bosquejo de una caracterización de este desarrollo de negación de la naturaleza en una «historia» de unos tres mil años, sólo queda el recurso a la figura presente de la relación, exclusivamente reproductiva (fundamental para todos los seres naturales, ya que garantiza la existencia), con la naturaleza exterior y en segundo término interior. Con ello hemos entrado en el terreno de una economía, a la que en tiempos de Nietzsche casi sólo la influyente teoría del materialismo histórico le había dedicado su atención. Aunque en Nietzsche este ámbito temático no parece estar en primer plano (al menos explícitamente), estas dos estrategias de intervención contra lo existente (las más significativas del siglo XIX) coinciden en la pregunta decisiva (única por su rango histórico y adecuada a los problemas de la época) por el «origen de los valores», una pregunta que en principio se refiere a la posición ética del ser humano frente a la naturaleza. La respuesta a esta pregunta en forma de su continuamente reclamada «genealogía de la moral» sacó a la luz, según la conclusión de Nietzsche, el «valor de los valores» o, como no tardó en decir, su «no valor» y posibilitó la

66 Cf. PLATÓN, *Teeteto* 155d, y Aristóteles, *Metafísica* 982b, 983a.

67 KSA 6, 258, EH, Vorwort 2.

68 KSA 6, 192; AC 24.

69 KSA 6, 372; EH, Warum ich ein Schicksal bin 7.

igualmente importante «transvaloración», con el objetivo de una suspensión de los vigentes «valores».

Ninguna de las culturas del ámbito extra-europeo tuvo jamás la ocasión ni la necesidad —fundamentada idealmente de manera mítica, religiosa u otra— de distanciarse de la naturaleza de una manera tan «radical» por su forma y contenido como Nietzsche descubrió en el rasgo esencial de la cultura platónico-cristiana. «La moral cristiana [...], la auténtica Circe de la humanidad: [...] es la falta de naturaleza, es el hecho completamente horripilante de que la *antinaturalidad* [...] se haya quedado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico. [...] Esta moral, la única que se ha enseñado hasta ahora, la moral de la auto-renuncia, delata una voluntad de final, *niega* en lo más profundo la vida»⁶⁹.

Que esto sucediera lo achaca Nietzsche, en la imputación expuesta aquí⁷⁰, a un proceso dramático que aparece en el Antiguo Testamento en la visión del «paraíso», que ahí es elaborada en sentido religioso y que en sentido económico-histórico se revela como espacio de la iniciación y constitución de la economía comercial y economía de intereses, cuyo rasgo determinante es la «creación» o el *crecimiento desde la nada*; con palabras de Nietzsche: «la falsificación radical de toda naturaleza, de toda naturalidad, de toda realidad, de todo el mundo interior y exterior»⁷¹.

A diferencia de Marx, que atribuyó sobre todo a la producción y al trabajo la forma de la generación de valor y que declaró al proletariado el sujeto histórico de un mundo a transformar revolucionariamente, Nietzsche no recurre al mensaje del socialismo y marca claramente las distancias con el ámbito de la producción pasada y presente, con la confrontación inmediata con la naturaleza o la reproducción del ser humano. En vez de ello, Nietzsche dirige la mirada —como ya hemos señalado— al mundo de las «relaciones contractuales» y por tanto al mundo temprano de los crueles castigos, como la «lapidación», la «rueda», el «empalamiento», el «desollar», «[...] ¡y de verdad! con ayuda de esta especie de memoria se llegó finalmente a *la razón*»⁷².

Con esta temática, Nietzsche se encuentra entre los «genealogistas de la moral»⁷³ y diferencia aquí, con una claridad insoportable, la crueldad y violencia que conduce a los seres humanos de la *prehistoria* a una nueva forma de aseguración de la existencia, a la reproducción *mediada*: «Ya lo he revelado: en la relación contractual entre acreedor y deudor, que es tan antigua como los propios *sujetos del derecho* y a su vez remite a las formas básicas de

70 Cf., KSA 6, 191-192; AC 24.

71 KSA 6, 191; AC 24.

72 KSA 5, 296-297; GM II 3.

73 KSA 5, 297; GM II 4.

compra, venta, intercambio, comercio y transformación»⁷⁴. Nietzsche se refiere aquí a los comienzos en la Edad de Bronce o incluso a las anteriores constelaciones originarias de una cultura occidental singular de la culpa. Sin embargo, la premisa material que constituye a este *sujeto del derecho*, o por decirlo con un concepto de Sohn-Rethel al «sujeto teórico», se encuentra en su cualidad de «propietario de dinero»⁷⁵, como vio Nietzsche. En su forma de aparición como ciudadano de la polis o de la ciudad, este sujeto lleva a cabo —de manera más o menos involuntaria— su separación existencial del nexo reproductivo natural que se daba de manera inmediata y experimenta la nueva forma de una reproducción mediada *desde la nada*, en ese nuevo *mundo verdadero* del «comercio y transformación».

Es mediante los novedosos caminos de la mediación comercial de una reproducción negatoria de la naturaleza *desde la nada* como al establecerse una forma nueva de creación abstracta de valor se consuma la ruptura con una experiencia *circular*, prehistórica, del mundo en los horizontes de un «eterno retorno de lo idéntico», en favor de una concepción *lineal* del tiempo que aquí fundamenta por primera vez la *historia*, en el sentido de ese *progreso* puesto en relación con la «catástrofe». Fue la instauración de esta economía de la constante *creación desde la nada*, en vez de *en conformidad con la naturaleza*, mediante cuya «inversión de los valores» «la palabra *mundo* por primera vez se convirtió en una infamia»⁷⁶: el «precio» que se pagó por la nueva economía «fue la *falsificación* radical de toda naturaleza, de toda realidad, de todo el mundo interior y exterior.»⁷⁷ Para ello, «el ser humano se había vuelto antes *calculable, regular, necesario*», se le había construido una «conciencia» y una «memoria», con cuya «ayuda» «llegó a la razón».⁷⁸ Hasta hoy no se ha dedicado la atención conveniente a los ejemplos de Nietzsche que hemos reunido aquí para reconstruir los imprecisos comienzos de ese «*mundo verdadero*»⁷⁹ de «antinaturaleza y ultraje del hombre»⁸⁰. Tampoco los informes cada vez más críticos sobre los daños globales al medio ambiente se conectan con el pensamiento de Nietzsche.

Al dirigirse a las formas de la representación espiritual de esas nuevas relaciones materiales, la mirada encuentra como primer gesto de interpretación el arte, sobre todo el escénico, con su tesoro de imágenes de una vida cuya repetición trágico-lúdica se opone con vehemencia *catártica* al estallido de las relaciones sociales. Desde las escenas de caza de la pintura rupestre, las preformas

74 KSA 5, 298; GM II 4.

75 ALFRED SOHN-RETHEL, *Warenform und Denkform*, Frankfurt 1978, p. 76.

76 Cf. KSA 5, 117; JGB, 195.

77 KSA 6, 191; AC 24.

78 KSA 5, 292 y ss.; GM II 1, 2 y 3.

79 KSA 6, 81-82; GD, Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde.

y las formas de la reproducción artística reflejan de manera dominante a las formas de la correspondiente reproducción económica. Esto se muestra de manera ejemplar en la fase de auge (*renacimiento*) de una economía aparentemente *nueva* de la creación abstracta de valor, a la que sólo hay que considerar como expresión de un mundo del *comercio y de la transformación* que quiere volver a la *oscura* Edad Media y como comienzo de la Edad Moderna. Igual que el creciente predominio del negocio crediticio (como formación de valor en el eje temporal) abre a la pintura la dimensión de la *perspectiva* en el arte, los componentes de una naturaleza apartada de lo cíclico, que en forma de mercancías se reducen a su valor de cambio, provocan con su presencia creciente (tanto en los mercados como en la consciencia) su transfiguración en *nature morte*. En tanto que instantes del arte, tienen el «valor» ideal que les falta en tanto que *mercancías*: «pues poco valor tiene todo lo que tiene precio»⁸¹.

Si volvemos ahora a los comienzos de esa economía dinámico-lineal de progreso, encontramos que prácticamente al mismo tiempo, pero en otras regiones, se desarrollan junto al arte las otras dos formas de reflexión cultural. Como canon ético-religioso de valores surge en Levante el sustrato espiritual en forma del monoteísmo judío y a continuación, como su «consecuencia lógica», del cristianismo⁸². Y en las colonias jonias y de la Italia meridional, donde se acuñaron las primeras monedas, y que pertenecían a un mundo griego en ascenso político porque estaba en ascenso económico —de acuerdo con las condiciones de la nueva economía—, se despliegan los intentos ético-rationales de interpretación ya mencionados de una economía sobre-natural, *mediadora*, para controlar el *asombro* que inspiraba la *filosofía de la naturaleza*.

Mientras que la doctrina religiosa postula creer en el Dios único como creador y señor de todas las cosas, la filosofía y la ciencia plantean desde sus comienzos presocráticos la pregunta incesante por la esencia y la estructura del mundo, por los fundamentos del pensamiento y las tareas del ser humano. En forma de un «mundo del más allá» del Dios único y eterno en la religión, igual que en la forma de un «mundo inteligible» de las ideas inmutables y eternas en la filosofía y la ciencia, ambos proyectos se revelan a un tiempo como conjuro y forma de reflexión del mismo «mundo verdadero» de aquella economía *mediadora* que está materialmente en su base. Es el «valor» de este «mundo verdadero», como fundamento de la autocomprensión platónico-cristiana de una historia de «dos milenios», lo que Nietzsche ha puesto en cuestión a fondo, sobre todo con su postulado constante de una «transvaloración de todos los valores». Este pensamiento fundamental de su filosofía quería *eliminar*, junto

80 KSA 6, 313; EH, Die Geburt der Tragödie 4.

81 KSA 4, 254; Z III, Von alten und neuen Tafeln 12.

82 KSA 6, 191; AC 24.

con el *mundo verdadero*, también la interpretación de las formas perceptibles sensorialmente de la naturaleza y la «realidad» *no falsificadas* como un «mundo aparente»⁸³ y, por tanto, esta representación misma⁸⁴.

Aunque la literatura haya ignorado, malentendido o trivializado el significado fundamental de este pensamiento, mencionemos una vez más dos caminos bien conocidos y bien domesticados con los que Nietzsche vincula la idea de la realización de su programa, de su «*tarea*».

Por una parte, Nietzsche esperaba que la próxima revocación de la *primera* «inversión de todos los valores», que dura más de dos mil años, produjera «un instante de la mayor autorreflexión de la humanidad [...], un *gran mediodía* [...] en que la humanidad abandone la dominación de la casualidad y de los sacerdotes y plantee por primera vez *en su totalidad* la pregunta del porqué, del para qué»⁸⁵.

En esta fase tardía, Nietzsche pensaba que para «la humanidad» el camino de una renovada «transvaloración de todos los valores» ya no transcurriría, como hasta entonces, por las exhortaciones que dominan su obra, por lo que ahora plantea «la pregunta por el origen de los valores morales», que para él es «una pregunta de *primer* orden, ya que condiciona el futuro de la humanidad»⁸⁶.

El segundo intento significativo al que Nietzsche, dentro de su programa de «transvaloración», dio el carácter de *contravaloración* reposa en la visión, al parecer tan difícil de precisar, de un «eterno retorno de lo idéntico». También aquí apenas vale la pena recurrir a los estudios sobre Nietzsche, ya que éstos no piensan la conexión de los procesos socioeconómicos de ambos acontecimientos de «transvaloración» histórica con la idea de *retorno*. Ni siquiera Benjamin llega al fondo de la metáfora nietzscheana cuando se sirve de ella en concisas anotaciones. Cuando más se acerca a la intención de Nietzsche es cuando entiende «el *eterno retorno*» como «la forma *fundamental* de la conciencia originaria, mítica» y fundamenta esto —entre paréntesis— añadiendo: «... porque no reflexiona»⁸⁷. Esta inesperada cercanía al núcleo del problema no tiene consecuencias; que el progreso y la reflexión comiencen a imponerse cuando se derrumba el mundo de los mitos de la religión natural mediante gestos airados «desde el paraíso» de un mundo *transvalorado*, es una idea que a Benjamin le parece *impensable*.

83 KSA 6, 258; EH, Vorwort 2.

84 Cf. KSA 6, 80-81; GD, Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde.

85 KSA 6, 330; EH, Morgenröthe 2.

86 *Ibid.* Sólo en tanto que tal el editor la ha tratado aquí y ha intentado acercarse a su respuesta tomando en consideración las nuevas condiciones económicas de esa primera «transvaloración». La misma intención anima el mencionado libro de OTHMAR FRANZ FETT, *Der undenkbare Dritte*; Cf. nota 54.

87 WALTER BENJAMIN, *op. cit.*, vol. V/1, p. 177.

Es, por tanto, coherente que Benjamin interrumpa aquí su interpretación del *Angelus Novus* sin llamar por su nombre a los patrones *antinaturales* de la generación de valores (*creación*) en el «paraíso», al furioso motor de la historia, en conformidad con su génesis: «*esta* tormenta» no soporta el conocimiento de su propia esencia.⁸⁸ Pues este conocimiento contiene la respuesta a la «pregunta por el origen de los valores morales»⁸⁹ y sería el comienzo del final de su vigencia, en cumplimiento total de la idea nietzscheana de una «transvaloración» *que condicione el futuro*.

La violenta expulsión del nexo natural exige un sustituto; por eso, los seres humanos se vuelven libres en tanto que *ciudadanos*, libres para algo superior que, junto al arte, se ofrece en formas abstractas. El continuo «asombro» ante el creciente dominio de una economía mediada por el mercado obliga a los «mortales ignorantes y bicéfalos»⁹⁰ que mantienen algo de la conexión con la naturaleza, a adoptar una relación *racional, sobre-natural*, con este acontecimiento *sobre-natural*: el mundo de las ideas eternas, de los números, el mundo del *Dios Creador*, el «mundo verdadero» de la abstracción triunfó: «Se hizo perder a la realidad su valor, su sentido y su veracidad en el mismo grado en que se *fingió* un mundo ideal ...»⁹¹. Siendo un mundo racional y calculable, «el mundo ideal» constituye y proclama el «progreso», es decir, la «tormenta» y la «catástrofe» en el más acá para el ser humano y la naturaleza. Siendo un mundo religioso, constituye y proclama el «paraíso» en el más allá, como superación del ser humano y de la naturaleza. Por lo tanto el «concepto de historia» de la cual procede «el asombro» «no se puede mantener»⁹².

(traducción: Jorge Navarro Pérez)

Lista de las siglas de las obras citadas de Friedrich Nietzsche:

- FW = *Die fröhliche Wissenschaft*
- Z = *Aslo sprach Zarathustra*
- JGB = *Jenseits von Gut und Böse*
- GM = *Zur Genealogie der Moral*
- GD = *Götzen-Dämmerung*
- AC = *Der Antichrist*
- EH = *Ecce homo*
- NF = *Nachgelassene Fragmente*

88 *Ibid.*, vol. I/2, p. 698.

89 KSA 6, 330; EH, Morgenröthe 2.

90 PARMÉNIDES, Diels/Kranz 28B6.

91 KSA 6, 258; EH, Vorwort 2.

92 WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*; vol. I/2, p. 697.