

Pero, a pesar de haber comprendido que la mayoría de los hombres no está a la altura de una acción que debiera, sin embargo, serles familiar, el hombre loco, provocado por la burla de los que no le entienden, se dispone, a continuación, a desentrañar el significado de este hecho, refiriéndose a la autoría y a las consecuencias del mismo.

Dios ha muerto y ha sido asesinado. Pero los asesinos son los hombres: todos los hombres. Nietzsche quiere implicar en este asesinato de dimensiones descomunales a todos los hombres (del mismo modo que la redención judía alcanzaba a todos, porque nadie estaba libre de pecado). Pero los hombres no conocen su crimen y esta falta de consciencia, además de mantenerlos peligrosamente alejados de su acción, impide que ésta se desarrolle en toda su amplitud (75). Sólo las consecuencias más nefastas aparecen entonces: la nada, la oscuridad y la muerte.

Una vez que se ha vaciado el mar, que se ha borrado el horizonte y que se ha separado esta tierra de la cadena de su sol, entonces ya no hay nada fijo, no existen puntos de referencia, no hay coordenadas. Ningún movimiento aparece definido por un "hacia dónde", por un "arriba" y un "abajo"; todo carece de sentido y de dirección. La cadena de la causalidad está rota, el horizonte que señalaba la meta se ha perdido. De ahí las preguntas: "¿No erramos como a través de una nada infinita? El vacío, ¿no nos persigue con su hálito?" (76). En segundo lugar, todo resulta más ambiguo con la muerte de Dios, las cosas que existen han perdido sus perfiles claros, ya no se recortan sobre un fondo que las singularice: nada es idéntico, nada está claro: "¿No véis oscurecer cada vez más, cada vez más? ¿No es necesario encender linternas en pleno mediodía?" (77). Y, por fin, sólo resulta perceptible "el ruido de los sepultureros que entierran a Dios", todo se ha impregnado de un hálito de muerte y de destrucción.

El asesinato de Dios, cuya existencia ha sido "lo más sagrado" y "lo más poderoso" que el hombre poseía, empieza finalmen

te a ser destacado desde una óptica más afirmativa y más confiada. Junto a las consecuencias más terribles, junto a la nada, la oscuridad y la muerte, parece vislumbrarse un horizonte más abierto, más libre (78). Acaso el hombre posee una fuerza insospechada, la misma que inventó a Dios y que ahora lo ha destruido: ¿no deberá el hombre tener las dimensiones de Dios para permanecer a la misma altura del acto cometido? Sólo un Dios puede ser digno de matar a un Dios; pero sólo puede redimirse de su asesinato a condición de no ocupar su puesto, de no llenar su lugar, sino más bien de destruir el orden simbolizado por él. No más dioses, pero sí un orden para el que debe necesariamente cambiar el criterio desde el cual se establezca una jerarquía de valores: es ese orden, ese trastocamiento de valores lo que ahora se vislumbra como una aventura, pero al mismo tiempo como una esperanza. A un asesinato grandioso deberá corresponder también un tiempo futuro, un porvenir de infinitas dimensiones: "No hubo en el mundo acto más grandioso y las generaciones futuras pertenecerán, por virtud de esta acción, a una historia más elevada de lo que fue hasta el presente toda la historia" (79).

El aforismo 343 de la misma obra sintetiza perfectamente los anteriores y destaca de nuevo las tres ideas fundamentales que se han venido analizando. Nietzsche insiste allí en -- que el acontecimiento de la muerte de Dios permanece velado para la mayoría y en que sólo ante los ojos de unos pocos "parece que un sol se ha puesto" y que "una vieja y tranquila confianza se ha trocado en duda"; sólo ante esos ojos el viejo mundo regido por la divinidad debe parecer cada día más sospechoso, más extraño, más crepuscular, más viejo. Junto a ello el acontecimiento es definido en sus límites exactos: Dios ha muerto significa que "la fe en el Dios cristiano ha desaparecido" (80). En segundo lugar, y de nuevo, también las consecuencias nefastas de esta pérdida son concretadas en todo aquello que tuviese su fundamento -- en aquélla fe, por ejemplo, toda la moral europea.

Finalmente, y esto es lo más destacable, en este aforismo cobra fuerza todo lo que, tras el desastre, se vislumbra como una gran esperanza, ella constituye el fundamento de aquella serenidad que da título al parágrafo. Sólo la esperanza de un futuro más libre, de un horizonte más abierto y de un mar más profundo combaten la preocupación y el temor ante la llegada inminente de las sombras. Las metáforas del mar y del horizonte (81) son evocadas ahora como respuesta al dramatismo encerrado en las preguntas del aforismo anterior:—"Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte?" "¿Cómo hemos podido vaciar el mar?"-; se admite que el horizonte no está claro, pero resulta libre al fin, y el mar, que ha multiplicado sus peligros, es también el lugar de la aventura donde todos los acasos del conocimiento son lícitos de nuevo: no hay un único camino, ni tampoco un camino seguro, las vías que se abren al navegante son infinitas, "el mar, nuestra 'pleamar', se abre de nuevo ante nosotros, y quizá no ha habido nunca una mar tan plena" (82).

Parece como si aquella memoria, que reconocía perdidas sus posibilidades de insertarse en otro tiempo distinto del pasado, que se aferraba a las imágenes del pasado y del recuerdo, y que, frente al futuro, daba la victoria a "la roca", se hubiera transformado de repente. Ahora, sin olvidar el tiempo transcurrido, extrayendo toda su fuerza de él, se proyecta hacia adelante, hacia el futuro. Se trata aquí de una oposición similar a la que describe Janaklévitch entre una nostalgia "cerrada" y una nostalgia "abierta": la primera está siempre determinada por el deseo de regresar; la segunda por el impulso de lo nuevo ("no quiero más que el mar, no quiero más que el viento"), del viaje, de la decisión, de la aventura; la nostalgia "abierta" desea "lo infinito, lo indeterminado, la aventura, los mares ulteriores y la tierra desconocida, terra ignota, que está por encima del horizonte" (83).

2. ANÁLISIS DE LA IDEA DE DIOS

Tras la determinación de las consecuencias de la muerte de Dios puestas de relieve especialmente en La gaya ciencia, - Así habló Zaratustra ofrece un análisis del supuesto de la idea de Dios (cerca en muchos puntos a obras posteriores como Más allá del bien y del mal y La genealogía de la moral) y aventura alguna hipótesis sobre las causas de la desaparición de la divinidad. Antes de introducirnos en esa temática, conviene poner de relieve una coincidencia fundamental entre los aforismos analizados más arriba y el Prólogo de Así habló Zaratustra: en ambos lugares encontramos una valoración idéntica del hecho de la muerte de Dios.

La muerte de Dios se plantea en ambos lugares como un instrumento válido para distinguir a unos hombres de otros, como un grado de conciencia que es necesario alcanzar si se quiere llegar a ser libre. Esto es algo que se encuentra expuesto con toda nitidez en el relato que hace Nietzsche del encuentro de Zaratustra con el eremita. Cuando el sabio persa abandona las montañas - en las que había vivido, encuentra en su camino al viejo eremita que trata de convencerle para que viva como él. Zaratustra le advierte entonces que él lleva un regalo a los hombres. Es importante el significado de esto último, pues, mientras que para el eremita lo mejor es "quitarles algo y llevarlo a cuestas con ellos" (84), Zaratustra parece querer liberarlos de algún peso y obsequiarles con algo. Y, sin embargo, es preciso contar con una disposición especial para recibir ese don: el mensaje que Zaratustra tiene para los hombres sólo será efectivo para aquellos que conocen la muerte de Dios. Por eso el eremita, que todavía no ha oído nada de que Dios ha muerto, no constituye el objeto propio del mensaje y del don; a él Zaratustra sólo podía quitarle algo: su fe en Dios, su esperanza en el más allá.

El eremita y Zaratustra se oponen entre sí como la -- alienación y la libertad, oposición que aparece probada una vez -

más, cuando, un poco más adelante, tiene lugar un segundo encuentro. Entonces Zaratustra, que se dispone a enterrar al volatinero que acaba de morir, llama a la casa de un eremita pidiendo de comer y añadiendo, en una evocación evangélica: "Quien da de comer al hambriento reconforta su propia alma" (85). El eremita invita entonces a comer a los dos, pero Zaratustra le advierte: "Mi compañero está muerto, difícilmente le persuadiré a que coma y beba". Y el eremita, que aparece como una especie de "burócrata" de la eternidad, como un "funcionario" de la vida eterna, que obra mecánicamente, conociendo las reglas, pero aplicándolas indiscriminadamente, responde con hosquedad: "Eso no me importa, quien llama a mi casa tiene que tomar también lo que le ofrezco. Comed y que os vaya bien" (86).

El eremita aparece preso de la alienación. Duerme su sueño como si otro, distinto de él mismo, tuviera en su poder el orden y la disposición de las imágenes de ese sueño; es, como ha señalado Fink, el hombre "que no ha despertado todavía a sí mismo" que "se encuentra prisionero de la apariencia de la trascendencia y ha olvidado su propia esencia creadora" (87).

Un poco más adelante, en un capítulo que no encierra ninguna alusión directa a la muerte de Dios, pero que, sin embargo, la tiene como base, escribe Nietzsche: "Yo ya no tengo sentimientos en común con vosotros: esa nube que veo por debajo de mí, esa negrura y pesadez de que me río, -cabalmente ésa es vuestra nube -tempestuosa" (88). De nuevo, mediante una oposición análoga a la anterior, el espíritu de la pesadez frente al espíritu ingrátido, marca la distancia entre la alienación y la libertad: Una pesada nube se interpone entre ellos: Dios y el conjunto de valores que lo tienen a El como base. Los que están bajo la nube necesitan recurrir a ella para legitimar lo que hacen y lo que desean, para sentirse elevados ("Vosotros miráis hacia arriba cuando deseáis -- elevación" (89)); pero, al mismo tiempo, experimentan esa elevación como peso, como algo que tienen que soportar. Por el contrario, el hombre libre, que no tiene a nadie por encima de sí, experimenta -

su elevación como ingravidez, como ligereza ("Y yo miro hacia abajo, porque estoy elevado" (90)).

Nietzsche manifiesta aquí su oposición contra lo rígido, contra lo lúgubre, contra lo pesado, contra todo lo que se opone a la vida: "Serio, grave, profundo, solemne", he ahí los atributos del espíritu de la pesadez; frente a ellos, no debería permitirse creer más que en "un dios que supiese bailar" (91). La alegría no está reñida con la elevación, ni la ironía con el saber: - las posiciones sometidas a crítica son justamente aquellas que hacen de la tristeza la consecuencia del saber y, como advertía Spinoza, del miedo la causa de la ignorancia.

En líneas generales tal es el valor concedido a la toma de conciencia de la muerte de Dios en los comienzos del Zaratustra: se trata de un criterio selectivo capaz de distinguir al hombre libre del esclavo. En el resto de la obra encontramos, sin embargo, un intento de profundización en el significado mismo de la idea de Dios y de su muerte. Los resultados del análisis nietzscheano pueden resumirse en tres fundamentales:

- A. Dios es una suposición imposible.
- B. La hipótesis de Dios tiene como fundamento la debilidad.
- C. La compasión ofrece una razón explicativa de la muerte de Dios.

A. Dios como suposición imposible.

Esta idea la encontramos destacada en el capítulo del Zaratustra titulado "En las islas afortunadas". En el desarrollo de la misma pueden distinguirse tres pasos esenciales. El primero de ellos define a Dios como una suposición que sobrepasa la capacidad de una voluntad humana: "Dios es una suposición: pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora" (92). El rechazo de Dios se basa aquí en su situación fuera

del alcance de las posibilidades reales del hombre; ningún hombre podría crear un Dios, ningún hombre podría elevarse hasta él. Todo lo contrario, desde Dios es la imagen del hombre la que aparece empobrecida, deficitaria, dependiente; es más bien el hombre - el que se considera el resultado de un acto voluntario de la divinidad, es un ser creado por Dios y para él.

A continuación añade Nietzsche que "Dios es una suposición, mas yo quiero que vuestro suponer se mantenga dentro de los límites de lo pensable" (93). Dios no es "pensable" para Nietzsche pues rebasa el ámbito donde puede y debe moverse el pensamiento. La idea de Dios no es válida ni siquiera como hipótesis, como supremo Ideal de la razón, porque ocupa al hombre en un proyecto de porvenir que descuida el aquí y el ahora, y por tanto, sus condiciones mismas de posibilidad. La razón, cuando emprende el vuelo de esta tierra y rompe los hilos que la mantienen unida a la sensibilidad, sucumbe a un dinamismo ficcionante y se instala en un ámbito prohibido: en el dominio de lo irracional; pero -observa Nietzsche- "no es ha sido lícito estableceros por nacimiento en lo incomprendible, ni tampoco en lo irracional" (94).

Por fin, inicia Nietzsche una tercera línea de ataque en la que Dios se describe como "un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho y que hace voltearse todo lo que está de pie" (95). Con él, resulta abolido el tiempo, y el cambio, el devenir y lo perecedero son evaluados como apariencia, falsedad, mentira. La idea de Dios es puesta en conexión con el mundo inteligible de Platón y con todas las doctrinas de lo Uno, lo Ileno, lo Inmóvil, lo Saciado y lo Impercedero (die Lehren vom Einen und Vollen und Unbewerten und Satten und Unvergänglichen)... Y si hasta aquí -- Dios era evaluado como algo incompatible primero con la voluntad, y luego con la razón; ahora la idea de Dios se muestra incompatible con la vida, porque esta última es lo eternamente diferenciado, lo no ileno y lo no saciado, el devenir sin término y lo perecedero.

A la imposibilidad de la hipótesis divina, opone -- Nietzsche un ideal posible: el ideal del superhombre. El superhombre se distingue de Dios como el futuro se distingue del más allá, como lo real se opone a lo ilusorio, como la esperanza a la quimera. Justamente cuando se ha descubierto que Dios es una idea vana entonces tiene sentido la propuesta del superhombre; si no se quieren sufrir las terribles consecuencias que se derivarían de la pérdida de la divinidad, entonces hay que ofrecer a la voluntad una meta que en Nietzsche se identifica con el hombre del futuro, el hombre que tiene que venir y que será capaz de saltar sobre la sombra de una divinidad ausente. El es el superador de la Nada, pero también de aquella peligrosa pasividad que tuvo que nacer de ella y que actuaba como la carcoma de la voluntad:

"El superhombre no es el hombre de hoy elevado hasta la desmesura, ni una especie de hombre que rechazaría lo humano, haciendo de lo arbitrario su ley y de la locura su regla. No es el alto funcionario de alguna voluntad de poder, ni el hechicero destinado a introducir en la tierra una felicidad paradisíaca. El superhombre es aquél que conduce al hombre a ser lo que es: el ser de la superación, en lo cual se afirma para él la necesidad de pasar y perecer en este paso" (96).-

B. La hipótesis de Dios tiene como fundamento la debilidad.

Una vez que la creencia en Dios ha sido evaluada como una hipótesis imposible desde el punto de vista de la voluntad, - desde el de la razón y desde el de la vida, aun cabría preguntarse cómo ha sido posible esta suposición y, en el caso de que dicha suposición haya dejado de serlo, cuál ha sido la causa de su aban-

dono. Dicho de otro modo, si Dios es una suposición imposible, cabría preguntarse cuál ha sido el fundamento de la creencia en la divinidad y cuál ha sido la razón del abandono posterior de esa creencia.

La respuesta a la primera cuestión la encontramos en el capítulo titulado "De los apóstatas" (97). Los apóstatas son para Nietzsche los convertidos de nuevo a la fe, los que han vuelto a hacerse piadosos; pero en el fondo, son siempre los mismos motivos aquellos que crearon a Dios y los que, después de haberlo negado, impulsan a los hombres a volver a El. La creencia en la divinidad no tiene para Nietzsche ningún fundamento en la razón, se basa, por el contrario, en un sentimiento. Pero en un sentimiento de impotencia, de debilidad, de cansancio, de hastío: ésa es para Nietzsche la fe, la creencia.

"¿Demostrar? -escribe- Como si él hubiera demostrado alguna vez algo! El demostrar le resulta difícil; da mucha importancia a que se le crea". (98). Una vez más Dios es presentado como incompatible con el espíritu ilustrado, esto es, con el espíritu libre. Y cuando se vuelve a creer en Dios, se expresa siempre la impotencia que caracteriza a la fe, la cobardía que caracteriza al creyente: "Lo sabes bien: el demonio cobarde que hay dentro de tí, a quien le gustaría juntar las manos y cruzarse de brazos y sentirse más cómodo: -ese demonio cobarde te dice: "Existe Dios!" (99)". Pero, el apóstata, el convertido de nuevo a la piedad y a la fe, es doblemente cobarde e impotente, pues ha conocido y ha experimentado ya una libertad que le estaba vedada al creyente y pertenece a la especie de "aquellos a quienes la luz no les deja ya nunca reposo" y tiene que hundirse, para seguir viviendo, en la noche y en la bruma. Es el hombre del conocimiento que siente la libertad y la soledad como peligro insoportable y prefiere la seguridad del esclavo. Es el hombre incapaz de atreverse a pensar y a querer por sí mismo, que, alcanzada la mayoría de edad de su razón y de su voluntad, emprende un camino de vuelta a estadios inferiores, un camino de regreso hacia la "infancia" y a la inge-

nidad de la fe. Es el hombre que abandona el mar abierto al futuro y al porvenir y vuelve al sosiego ficticio de "la ciénaga": - "mas a quien pesca allí donde no hay peces -concluye Nietzsche-, yo ni siquiera lo llamo superficial!" (100).

Dios es, en resumen, la imagen creada por el hombre - que sufre a causa de sí mismo y de la vida. Dios es el resultado de la tristeza. Y este origen es, precisamente, el que proporciona a Nietzsche la clave de su muerte. Así como en torno a una hipótesis errónea tiene que construirse una teoría falsa, del mismo modo allí donde la debilidad y la tristeza se levantan como fundamentos también sus frutos estarán marcados por esa impronta.

En efecto, Dios es una idea, una imagen creada por el hombre para ocultar su impotencia, su debilidad, su sufrimiento; es el sueño inventado por aquellos a quienes la vida, tal como es, les resulta insoportable: una carga pesada, un camino plagado de sufrimientos. Entonces fue preciso inventar otra vida donde la tortura causada por ésta no existiera nunca más. Allí puso el hombre todo lo que este mundo le negaba. Pero, como un hombre se proyecta en sus sueños, así se proyectó ahora en el traamundo y en su Dios; y así como el contenido de los sueños revela en buena medida la esencia del soñador, de ese modo todo lo que el hombre puso en Dios hablaba también, en última instancia, de lo que el hombre era.

C. La compasión y la muerte de Dios.

A los creyentes Nietzsche los llama los misericordiosos, los bienaventurados, los compasivos. Entre ellos se torna -- fuerte el hilo de la complicidad alimentado por la impotencia y -- por el sufrimiento. Dicho de otro modo, sobre el sufrimiento como base, se levanta una moral que reconoce como el más alto valor la compasión; y si la debilidad proporciona a Nietzsche el origen de la idea de Dios, la compasión le suministra ahora la razón de su muerte definitiva. Esto es precisamente lo que encontramos en el

capítulo del Zaratustra que tiene como protagonista al "último papa".

Este hombre "jubilado" (fuera de servicio), porque Dios ha muerto, no encuentra ya ninguna razón a su existencia. El último papa sabe que Dios ha muerto, pero este conocimiento que podría encaminarlo hacia la libertad lo retiene todavía en la esclavitud. Nunca fue libre: cuando Dios vivía entonces estaba alienado por esa existencia, su ser consistía en estar poseído por ella, en ser esclavo; pero ahora que Dios ha muerto tampoco es libre, tampoco está alegre ni una sola hora, únicamente encuentra alguna paz, algún sosiego, cuando se entrega a los recuerdos y mira a un pasado que lo mantiene preso y lo extraña de su propio tiempo.

Sabe también que Dios era oscuro y ambiguo como todo lo proyectado por la impotencia y el miedo humanos: Dios era la proyección de un hombre que no se atreve a mirar limpiamente y de frente, de un hombre que disfrazaba su impotencia en el poder sin límites de la divinidad. En este sentido el último papa es un hombre ilustrado pues conoce que la divinidad era un sueño proyectado por el hombre, un sueño que experimenta variaciones según las necesidades y los caracteres del soñador:

"Cuando era joven, este Dios del Oriente, era duro y vengativo y construyó un infierno para diversión de sus favoritos. Pero al final se volvió viejo y débil y blando y compasivo, más parecido a un abuelo que a un padre, y parecido sobre todo a una vieja -- abuela vacilante" (101).

Este Dios "débil, blando y compasivo" es el Dios cristiano, el que recomienda el amor entre los hombres; es el Dios re-

flejo de una voluntad cansada que ya no soporta el odio ni la envidia, es el Dios que ama a los hombres -él también- en la medida en que los compadece. Pero justamente en esa forma de amor a los hombres, el amor-compasión, encontrará su infierno, y a causa de ella perecerá.

La compasión revela, en primer lugar, una tendencia humana tan fácil como poco valiosa: el hombre débil, el impotente, el que fácilmente se encuentra dominado por las pasiones tristes, está pronto a compartir el sufrimiento, pero comprende y comparte mucho menos la alegría. Estamos poco acostumbrados a alegrarnos, -observará Zaratustra, no hemos aprendido a compartir la alegría, -sino sólo el sufrimiento; pero él reconoce que "siempre le parecía que él obraba mejor cuando aprendía a alegrarse mejor" (102). Se apunta así hacia una ética que tiene su fundamento en la eliminación de las pasiones tristes y en la instauración de la alegría. Una ética que no avanza hacia la felicidad por el camino único - del sufrimiento, sino que parte del estado de ánimo elevado, aunque cuente, desde luego, con el dolor; una ética que, contrariamente a la moral cristiana, no avanza hacia la felicidad por el camino de la renuncia y de la virtud, sino que, desde la alegría, camina hacia la virtud ("Sed en primer lugar felices y necesariamente seréis humildes").

En segundo lugar, la compasión se revela como una falta de pudor y de respeto ante el que sufre, como una ofensa que hierne gravemente su orgullo y que lo humilla. Zaratustra, que desconfía de los impulsos generosos y que combate la compasión como una tentación, como un demonio, frente a los desbordamientos del corazón, frente al consuelo, aconseja el pudor y el silencio ante todo lo que sufre: "pues me he avergonzado de haber visto sufrir al que sufre, a causa de la vergüenza de él; y cuando le ayudé, -ofendí duramente su orgullo" (103).

Desde esta consideración puede explicarse ahora la muerte y la desaparición de la divinidad a causa de la compasión. El asesino de Dios, "el más feo de los hombres", es también el --

que ha padecido más que nadie la vergüenza de ser compadecido. Este hombre, el que más sufre de todos, no pudo soportar por más tiempo al testigo que lo seguía, como su propia conciencia, a todas partes: entonces optó por eliminar a Dios. Cuando este hombre se encuentre con Zaratustra, entonces le describirá su asesinato del modo siguiente:

"Pero El tenía que morir (musste sterben): miraba con unos ojos que lo veían todo, veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste.

Su compasión carecía de pudor (Scham): penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese máximo curioso super-indiscreto, super-compasivo tenía que morir.

Me veía siempre: de tal testigo (Luge) quise vengarme, o dejar de vivir.

El Dios que veía todo, también al hombre: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no soporta (erträgt) que tal testigo viva!" (104).

El hombre que ha matado a Dios, el deicida, es sin duda el hombre ilustrado, es el hombre moderno, el gran necesitado, porque después de él todo se vuelve peligro y amenaza. Este hombre, como observa Víctor Massuh, no es ningún hombre concreto, sino el hombre genérico, la totalidad del hombre (105); él es quien conduce hasta una de sus últimas consecuencias el proceso del nihilismo iniciado mucho tiempo atrás, es el que descubre que Dios no era sino el invento necesario de los que desprecian la vida porque son incapaces de amarla.

Y, sin embargo, aunque Dios haya desaparecido del horizonte humano a causa de la compasión, todavía el fantasma de la divinidad, su sombra, no ha sido eliminado. En otras palabras, la desaparición del Dios cristiano no significa todavía la desaparición del nihilismo. La compasión, profesada y recomendada por la divinidad, puede sin embargo continuar su camino, a pesar de que Dios haya desaparecido. No en vano el asesino de Dios previene a Zaratustra contra ella como contra un camino errado. Es el caso, por ejemplo, del pensamiento de Schopenhauer que, a pesar de ser un pensamiento ateo, aún continúa adoptando una ética que recomienda como el más alto valor la compasión. Es el caso, pues, de "el último hombre", objeto del tercero de los discursos que Zaratustra dirige al pueblo al comienzo de la obra. El último hombre camina con el resto en un solo rebaño, pero sin ningún pastor, -- sin ninguna idea directriz, sin ninguna meta. La voluntad de nada se transforma en él en una nada de voluntad, en una pasividad -- inerte que le conducirá finalmente ante la doble alternativa de -- regresar a un estadio animal o de superarse. Aquí se inscribe la misión de Zaratustra.

Zaratustra, que no es un deicida, sino que, como ya se advirtió, se limita a levantar acta de su ausencia, se presenta como la buena conciencia del hombre, como la conciencia de su tiempo histórico dispuesta a hacer el balance de esa pérdida y, -- sobre todo, a apuntar hacia el futuro. Zaratustra es el anunciador de la meta, del superhombre, y, en cuanto tal, es "el hombre que quiere perecer" para que alguna vez viva sobre la tierra el hombre del futuro, para que alguna vez sea real la esperanza:

"Yo amo a todos aquellos que --
son como gotas pesadas que --
caen una a una de la oscura --
nube suspendida sobre el hom-
bre: ellos anuncian que el ra-
yo viene, y perecen como anun-
ciadores.

Mirad, yo soy un anun-
ciador del rayo y una pesada --

gota que cae de la nube: mas
ese rayo se llama super-hom-
bres (dieser Blitz aber heisst
Uebermensch) (106).

3. DEL NIHILISMO A LA LIBERTAD

Con la expresión "Dios ha muerto" designa Nietzsche - el final de un proceso que ha durado milenios y que ha condicionado la historia entera de la cultura occidental. Y "Dios" no es sólo el Dios de la moral cristiana; es eso, pero también es el término que designa al "mundo verdadero", al "mundo suprasensible".- El devenir, el cambio incesante, ha echado mano de la estabilidad del ser como de un punto de referencia para definir su propia situación de devenir y de cambio como una situación transitoria, -- falsa y de mera apariencia. "Dios ha muerto" significa en Nietzsche que el mundo verdadero como punto de referencia y como lugar del ser ha desaparecido, y que la distinción entre un arriba y un abajo carece de sentido.

Heidegger ha advertido con toda razón que la sentencia de Nietzsche alude sin duda al Dios cristiano, pero también - al mundo sobrenatural. "Dios" es el nombre que hace referencia al dominio de las ideas y de los ideales, y "Dios ha muerto" significa que el mundo suprasensible carece de fuerza operante, que la metafísica entendida como platonismo ha terminado y que el destino de milenios de la historia de Occidente -un destino condicionado por el nihilismo debe abrir paso a un horizonte nuevo. Por eso observa Heidegger que "mientras nos limitemos a concebir aquella sentencia como fórmula de la incredulidad, renunciaremos a la reflexión fundamental de su auténtico significado, y es que la incredulidad, entendida como desvío de la doctrina cristiana, no será jamás una causa, sino una consecuencia del nihilismo" (107).-

El nihilismo es, pues, un proceso que comienza con Sócrates y Platón (especialmente con la división decretada por este último entre el mundo verdadero y el mundo aparente), continúa con

el cristianismo y llega finalmente hasta Schopenhauer. La historia entera del pensamiento occidental es para Nietzsche la historia del nihilismo. Pero, ¿qué hay que entender exactamente por nihilismo? ¿Dónde está el denominador común de movimientos tan aparentemente extraños entre sí?

Para entender con precisión el significado que -- Nietzsche da al término nihilismo es preciso ponerlo en conexión con otro fenómeno al que ya se hizo referencia con anterioridad: la decadencia. Nietzsche afirma que "el nihilismo no es una causa, sino sólo la lógica de la decadencia" (108).

La decadencia es unas veces entendida como un proceso natural de desgaste, de descomposición. Y en este sentido nada tiene de censurable, pues un pueblo no es libre de permanecer siempre joven ni de crear indefinidamente:

" La defeción, la descomposición, el perecimiento, no tienen nada de censurables en sí mismos; no son más que la consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento vital. El fenómeno de la decadencia es tan necesario como el del florecimiento y progreso de la vida; pero no poseemos el medio de suprimir este fenómeno. -- Muy al contrario, la razón -- exige que le dejemos sus derechos" (109).

Este sería, por ejemplo, el caso del pueblo griego -- y coincidiría exactamente con el ocaso del mito y la tragedia y con el auge del platonismo y de la división entre el mundo verdadero y el mundo aparente.

En segundo lugar, ya se hizo referencia anteriormente a otro tipo de decadencia, a saber: aquella que tiene como presupuesto una constitución enfermiza. Es el caso del cristianismo -- que se asocia al platonismo porque encuentra en él algo que le es afín: la depreciación de lo sensible. También el pueblo judío -- con el que comienza el dominio del sacerdote-- experimenta un proceso de desgaste y de hundimiento, proceso que culmina en la figura de Jesús y que ya se caracterizó como decadencia dentro de la decadencia.

En tercer lugar, Nietzsche designa también con ese -- término la ausencia de un estilo propio y creador, la crisis de -- valores que constata en su tiempo, crisis que se inicia con la -- Ilustración y que culmina en el pesimismo de Schopenhauer.

Sobre estas formas de decadencia (aunque no coincidiendo exactamente con ellas) y habida cuenta de que Nietzsche entiende de el nihilismo como una consecuencia lógica de aquélla, pueden -- establecerse distintas y progresivas formas de nihilismo.

Todas esas formas de nihilismo tienen un denominador común: la devaluación y el desprecio por lo que existe, por este mundo, por la vida; de manera que con Albert Camus puede afirmarse que "el nihilista no es quien no cree en nada, sino quien no -- cree en lo que es" (110). Pero hay distintas formas de escapar a la realidad y por ello pueden distinguirse diferentes especies de nihilismo (111), que coinciden con otros tantos tipos de hombres.

El nihilismo negativo, la más simple y la primera de esas formas, sucumbe ante la ficción de un mundo verdadero, de un mundo suprasensible, dominio de las Ideas y de los valores superiores. Desde ese mundo se contempla a este mundo como una apariencia carente de valor. La filosofía platónica y la moral cristiana serían representantes típicos de este nihilismo.

El nihilismo reactivo es una fase evolutiva que supone la anterior. La negación tiene ahora como objeto aquel mundo donde se instalaron los supremos ideales de la verdad y del bien, se --

reacciona contra ellos; pero tal reacción no tiene como resultado la aceptación activa de esta vida ni el reconocimiento de los valores propios de ella. Se trata aquí del hombre ilustrado, que impone la fuerza de la razón crítica, pero que aún no ha sido capaz de crear nuevos valores. Es, en definitiva, el suelo donde se instala "el más feo de los hombres", el deicida.

Una tercera fase del proceso nihilista vendría definida por el desánimo y el tedio vital producido ante una crisis que no se resuelve. Es el nihilismo pasivo que encuentra en Schopenhauer su mejor representante, pero cuyas características se dejaban sentir ya en la figura de Jesús. Bajo la sombra de este nihilismo prospera "el último hombre", incapaz de mover su voluntad hacia ninguna meta, incapaz de querer.

Ahora bien, del mismo modo que Nietzsche afirmaba a propósito de la decadencia que no era un fenómeno siempre censurable, el fenómeno nihilista aparece conceptualizado como un fenómeno equívoco: el nihilismo es síntoma de la decadencia, pero cuando se conduce hasta sus más extremas consecuencias, cuando agota los últimos tramos de su camino tiene que acabar autoaniquilándose y abriendo paso a otras fuerzas de signo contrario. Del mismo modo que la moral quedaba autosuperada por coherencia con aquella "veracidad" que la había hecho surgir, así el nihilismo llevado hasta el final debe acabar autoaniquilándose, volviéndose contra las fuerzas reactivas que están a su base, contra la voluntad negativa. Es el nihilismo activo con el cual se identifica Nietzsche a través de la figura de Zaratustra, dispuesto a derribar todos los ídolos que aspiran a sustituir a la divinidad, y a poner en práctica el espíritu de rebeldía animado por la esperanza de un medio día: el de la transvaloración y el de la libertad creadora. Con Camus puede decirse que Nietzsche ha construido una filosofía sobre la rebelión, pero esta última, lejos de ser un romanticismo es concebida como auténtico realismo, pues está decidida a construir sobre lo único con lo que de verdad se cuenta: este mundo y esta tierra.

"Su finalidad confesada -escribe Camus- es hacer insoportable la situación para el hombre de su época. La única esperanza parece consistir para él en llegar al extremo de la contradicción. Si entonces el hombre no quiere perecer entre los nudos que le ahogan, -tendrá que cortarlos de un golpe y crear sus propios valores. La muerte de Dios no termina nada y no se puede vivir sino con la condición de preparar una resurrección" -- (112).

La idea de la muerte de Dios es, por un lado, una interpretación histórica de la situación actual del hombre en cuanto situación fundamentalmente nihilista; por otro, una crítica radical de la religión, la moral y la filosofía. Esta crítica, como advierte Fink, debe dar fin al trama de la muerte de Dios para -- inaugurar una visión trágica del mundo; y "Dios ha muerto" quiere decir, pues, que el trasmundo ha sido eliminado y que sólo a partir de esa eliminación comienza "el amanecer de la tierra" (113).

NOTAS

- (1) EH, "Por qué soy un destino", parágr. 3, p. 125 (KGW VI, 3, - 365).
- (2) EH, "Por qué soy un destino", parágr. 4, p. 126 (KGW VI, 3, - 365).
- (3) Así se entiende las palabras de Zaratustra: "El noble quiere crear cosas nuevas y una nueva virtud. El bueno quiere las cosas viejas y que se conserven. Pero el peligro del noble no es que se vuelve bueno, sino insolente, burlón, destructor" (AHZ I, "Del ábol de la montaña", p. 74; KGW VI, 1, 49).
- (4) AHZ I, "De las mil metas y de la única meta", pp. 95-96 (KGW VI, 1, 70-71).
- (5) EH, "Por qué soy un destino", parágr. 3, p. 125 (KGW VI, 3, - 365).
- (6) AHZ I, "De las mil metas y de la única meta", p. 96 (KGW VI, 1, 71).
- (7) COLLI, G., Después de Nietzsche. Ed. cit., p. 28.
- (8) Cfr. AHZ II, "De la redención", p. 204 (KGW VI, 1, 175).
- (9) "Doch was sagte dir einst Zarathustra? Dass die Dichter zuviel lügen?— Aber auch Zarathustra ist ein Dichter" (KGW VI, 1, 199).
- (10) AHZ III, "De las tablas viejas y las nuevas", parágr. 2, p. 274 (KGW VI, 1, 243).
- (11) Cfr. DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía. Ed. cit., p. 11.
- (12) L. C., p. 10.
- (13) "Ser justos con Nietzsche significa medirlo con lo que él mismo proclamó como 'justicia'. La misma despiadada severidad con la que contempló su pasado y su presente, se vuelve ahora contra él. Sus debilidades deben ser puestas al descubierto con malignidad, sin indulgencia, porque eso fue lo que él hizo con los demás. Lo que no alcanzó a ver no hay por qué perdonárselo. Eso querrá decir haber aprovechado su enseñanza. Muchos manifiestan una actitud opuesta respecto a Nietzsche, preocupados por justificarle en nombre de problemas actualmente de moda, sesecosa de apropiárselo para los fines más dispares. Pero una perspectiva severa afirma lo contrario, que Nietzsche es demasiado moderno. Y sin embargo, ser justos con él tampoco significa ladrarle como cachorros gruñones e inofensivos" (COLLI, G., Después de Nietzsche. Ed. cit., p. 150).

- (14) AHZ I, "De la virtud que hace regalos", p. 122 (KGW VI, 1, 97).
- (15) Cfr. AHZ, Prólogo, parágr. 2 y parágr. 8, p. 32 y p. 44 (KGW - VI, 1, 8, 19).
- (16) AHZ, Prólogo, parágr. 4, p. 36 (KGW VI, 1, 21).
- (17) AHZ, Prólogo, parágr. 3, p. 35 (KGW VI, 1, 9).
- (18) AHZ, Prólogo, parágr. 4, p. 36 (KGW VI, 1, 10-11).
- (19) Cfr. SANCHEZ PASCUAL, A., Introducción a "Así habló Zaratustra". Ed. cit., pp. 7-12.
- (20) EH, "Así habló Zaratustra", parágr. 1, p. 93 (KGW VI, 3, 333).
- (21) EH, "Así habló Zaratustra", parágr. 1, p. 95 (KGW VI, 3, 335).
- (22) Cfr. SANCHEZ PASCUAL, A., Introducción a "Así habló Zaratustra". Ed. cit., p. 20.
- (23) EH, "Así habló Zaratustra", parágr. 2, p. 97 (KGW VI, 3, 337).
- (24) EH, "Así habló Zaratustra", parágr. 6, p. 101 (KGW VI, 3, 341).
- (25) EH, "Así habló Zaratustra", parágr. 8, p. 105 (KGW VI, 3, 346).
- (26) Apud EH, "Así habló Zaratustra", parágr. 1, p. 94 (KGW VI, 3, - 334).
- (27) Cfr. COLLI, G., Scritti su Nietzsche, Adelphi Edizioni, Milano, 1960, pp. 111-114.
- (28) HEINE, H., Alemania. Ed. cit., pp. 82-83.
- (29) HOELDERLIN, F., Empédocles. Trad. F. de Azúa. Ed. Labor. Barcelona, 1974, p. 56 y p. 57.
- (30) Cfr. al respecto el artículo de RABADE RAMEO, S., Kant: perfiles de una actitud crítica. In "Estudios filosóficos", Valladolid, 1981, pp. 331.
- (31) Cfr. HOELDERLIN, F., O. C., p. 21.
- (32) Apud MARI, A., El entusiasmo y la quietud. Antología del romanticismo alemán. Ed. cit., p. 49.
- (33) Cfr. GINZO, A., En torno a la filosofía de la religión de Hegel. In "El concepto de religión" de G. W. F. Hegel. F.C.E., México, Madrid, Buenos Aires, 1981, pp. 16-18.
- (34) L. C., p. 20.

- (35) HEGEL, G. W. F., Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal. Ed. cit., p. 65.
- (36) Cfr. GINZO, A., En torno a la filosofía de la religión de Hegel. Ed. cit., p. 25. Allí se muestran como lugares fundamentales el opúsculo titulado Fe y Saber (Glauben und Wissen, F. Meiner, Hamburg, 1962, p. 123) y la tercera parte de la Filosofía de la Religión (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, II, F. Meiner, Hamburg, 1966, pp. 155 y ss.).
- (37) Ibid.
- (38) FEUERBACH, L., Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Trad. E. Subirats. Ed. Labor. Barcelona, 1976, p. 6.
- (39) L. C., p. 7.
- (40) Ibid.
- (41) FEUERBACH, L., La esencia del cristianismo. Trad. José Luis Iglesias. Ed. Sigüeme. Salamanca, 1975, p. 60.
- (42) L. C., p. 62.
- (43) Cfr. WINK, E., La filosofía de Nietzsche. Ed. cit., p. 72.
- (44) FEUERBACH, L., La esencia del cristianismo. Ed. cit., p. 69.
- (45) HEGEL, G. W. F., Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal. Ed. cit., p. III.
- (46) NT, cap. 3, p. 53 (KGW III, 1, 32).
- (47) Respecto de la transformación experimentada por la filosofía hegeliana en el pensamiento de Feuerbach son de interés los artículos de GINZO FERNANDEZ, A., Feuerbach y su interpretación de la Reforma protestante. In "Religión y Cultura" XXV/III (1979) 435-61. Y La secularización immanente a la Reforma: Lessing y Hegel. In "Religión y Cultura" XXVI/II5 (1980) 131-151.
- (48) Cfr. SAVATER, F., Conocer Nietzsche y su obra. "Los herederos de la Ilustración". Dopesa 2. Barcelona, 1977, pp. 42-46.
- (49) STIRNER, M., El Único y su propiedad. Trad. E. Subirats. Labor, Barcelona, 1974, p. 117.
- (50) Cfr. STIRNER, M., O. C., p. 134.
- (51) STIRNER, M., O. C., p. 207.
- (52) AHZ I, "De las mil metas y de la única meta", p. 97 (KGW VI, 1, 71).

- (53) STIMPNER, M., El Único y su propiedad. Ed. cit., p. 220. En este sentido señala Stirner: "Posibilidad y realidad son inseparables. No se puede hacer lo que no se hace, como no se hace lo que no se puede hacer" (L. C., p. 223).
- (54) L. C., p. 221.
- (55) LOEWITH, K., De Hegel a Nietzsche. Trad. E. Estfu. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 446 y ss.
- (56) Cfr. MASETE, V., Nietzsche y el fin de la religión. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1969, pp. 115 y ss.
- (57) L. C., p. 118.
- (58) L. C., p. 119.
- (59) Cfr. L. C., pp. 122-125.
- (60) Cfr. JANZ, C. P., Friedrich Nietzsche. Infancia y juventud. - Ed. cit., pp. 233-234.
- (61) Ibid.
- (62) CAMUS, A., El hombre rebelde. Ed. cit., p. 67.
- (63) EH, "Aurora", pp. 88-89 (KGW VI, 3, 328).
- (64) Ibid.
- (65) GS. Libro Tercero, parágr. 108. Trad. E. Ovejero y Mauri. In "Obras Completas". Vol. III. Aguilar, Madrid, Buenos Aires, México, 1965, p. 101. (KGW V, 2, 145).
- (66) AHZ I, "Tel pálido delirante", p. 67 (KGW VI, 1, 41-42).
- (67) CAMUS, A., El mito de Sísifo, Ed. cit., p. 132.
- (68) "Aber schon füllt der mich an und zwingt mich, dieser Geist der Schwermuth, dieser Abend-Dämmerungs-Teufel: und, wahrlich, ihr höheren Menschen, es gelüstet ihn-" (KGW VI, 1, 366).
- (69) FINK, E., La filosofía de Nietzsche. Ed. cit., p. 158.
- (70) AHZ IV, "La sombra", p. 365. (KGW VI, 1, 335).
- (71) AHZ IV, "La sombra", p. 367 (KGW VI, 1, 336).
- (72) AHZ IV, "La sombra", p. 367 (KGW VI, 1, 337).
- (73) GS. Libro Tercero, parágr. 125, p. 108 (KGW V, 2, 158).

- (74) GS. Libro Tercero, parágr. 125, p. 109 (KGW V, 2, 159-160).
- (75) "Para que maduren las consecuencias del hecho, es necesario que los hombres alcancen una claridad de conciencia real, capaz de advertir el suceso histórico y sentir la fuerza profunda de su actuación personal en la base de la historia misma" (JIMENEZ MORENO, L., Nietzsche. Ed. cit., p. 117).
- (76) GS. Libro Tercero, parágr. 125, p. 108 (KGW V, 2, 159).
- (77) Ibid.
- (78) Cfr. a este respecto HISER, E., Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana. Trad. J. Elizaguirre. Ed. Sigüeme. Salamanca, 1974, pp. 46 y ss. Y también MASSUH, V., Nietzsche y el fin de la religión. Ed. cit., pp. 134 y ss.
- (79) GS. Libro Tercero, parágr. 125, p. 109 (KGW V, 2, 159).
- (80) Cfr. GS. Libro Quinto, parágr. 343, p. 161 (KGW V, 2, 255-256).
- (81) Sobre la significación en Nietzsche de las metáforas del mar y del horizonte, cfr. ASTRADA, C., Nietzsche y la crisis del irracionalismo. Ed. Dédalo, Buenos Aires, 1960, pp. 113-114.
- (82) GS. Libro Quinto, parágr. 343, p. 182 (KGW V, 2, 256).
- (83) JANKÉLEVITCH, V., L'irreversible et la nostalgie. Flammarion, Paris, 1974, pp. 283-284.
- (84) Cfr. AHZ, Prólogo, parágr. 2, p. 33 (KGW VI, 1, 7).
- (85) AHZ, Prólogo, parágr. 8, p. 43 (KGW VI, 1, 18).
- (86) AHZ, Prólogo, parágr. 8, p. 44 (KGW VI, 1, 18-19).
- (87) FINK, E., La filosofía de Nietzsche. Ed. cit., p. 86.
- (88) AHZ I, "Del leer y el escribir", p. 70 (KGW VI, 1, 44-45).
- (89) Ibid.
- (90) Ibid.
- (91) Cfr. AHZ I, "Del leer y el escribir", pp. 70-71 (KGW VI, 1, 45). A este respecto vid. SAVATER, F., Conocer Nietzsche y su obra. Ed. cit., pp. 52-53. Y también ELANCHOT, M., La risa de los dioses. Trad. J. Doval Liz. Taurus, Madrid, 1976, pp. 160-162.
- (92) AHZ II, "En las islas afortunadas", p. 131 (KGW VI, 1, 105).
- (93) AHZ II, "En las islas afortunadas", p. 132 (KGW VI, 1, 105).

- (94) ABZ II, "En las islas afortunadas", p. 132 (KGW VI, 1, 106).
- (95) Ibid.
- (96) BLANCHOT, M., El diálogo inconcluso. Trad. Pierre de Place. Monte Avila. Ed. Caracas, 1970, p. 247.
- (97) ABZ III, "De los apóstatas", pp. 252-256 (KGW VI, 1, 222-226).
- (98) Ibid.
- (99) Ibid.
- (100) Ibid.
- (101) ABZ IV, "Jubilado", p. 350 (KGW VI, 1, 320).
- (102) Cfr. ABZ II, "De los compasivos", p. 136 (KGW VI, 1, 110).
- (103) Ibid. Esta misma interpretación de la compasión la encontramos en un relato de J. HIANCO que lleva como título Sombras suele vestir, allí leemos: "El sufrimiento ajeno le inspiraba demasiado respeto para intentar consolarlo (...) así, llevado por sus escrúpulos, Bernardo Stocker aprendió a desconfiar de los impulsos generosos. Más tarde había conseguido reprimirlos. - Compadecemos al prójimo, pensaba, en la medida en que somos capaces de auxiliarlo. Su dolor nos halaga con la conciencia de nuestro poder, por un instante nos equipara a los dioses. Pero el dolor verdadero no admite consuelo. Como este dolor nos humilla, optamos por ignorarlo. Rechazamos el estímulo que originaría en nosotros un proceso análogo, aunque de signo inverso, y el orgullo, que antes alineaba nuestras facultades del lado del corazón y nos inducía fácilmente a la ternura, - ahora se vuelve hacia la inteligencia para buscar argumentos con qué sofocar los arranques de nuestro corazón. Nos cerramos a la única tristeza que al herir nuestro amor propio lograría realmente entristecernos" (In "Antología de la literatura fantástica" de BORGES, J. L., UCAMPO, S., y HIOY CASARES, A., - Edhasa. Sudamericana, Buenos Aires, 1977, pp. 65-66).
- (104) ABZ IV, "El más feo de los hombres", p. 357 (KGW VI, 1, 357).
- (105) Cfr. MASSUH, V., Nietzsche y el fin de la religión. Ed. cit., p. 145.
- (106) ABZ, Prólogo, parágr. 4, p. 38 (KGW VI, 1, 12).
- (107) Cfr. HEIDEGGER, M., La frase de Nietzsche "Dios ha muerto". In "Sendas perdidas". Trad. J. Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1960, p. 183.
- (108) KGW VIII, 3, 57.

- (109) KGW VIII, 3, 47-48. Obsérvese que esta idea de decadencia es común a Nietzsche, Hegel y Cioran. Este último escribe a este respecto lo siguiente: "Una nación no podría crear indefinidamente. Esta llamada a dar expresión y sentido a un conjunto de valores que se agotan con el alma que las engendró. El ciudadano se despierta de una hipnosis productiva, el reino de la lucidez comienza: las masas ya no manejan más que categorías vacías. Los mitos vuelven a convertirse en conceptos: es la decadencia. Y las consecuencias se hacen sentir: el individuo quiere vivir, convierte la vida en finalidad..." (Breviario de Freud. Trad. F. Savater. Taurus, Madrid, 1972, pp. 155-154).

Por su parte en las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal escribe Hegel lo siguiente: - "La edad florida, la juventud de un pueblo es el período en que el espíritu es todavía activo. Los individuos tienen entonces el afán de conservar su patria, de realizar el fin de su pueblo. Conseguido esto, comienza el hábito de vivir... Vive (el pueblo), pues, ahora en la satisfacción del fin alcanzado, cae en la costumbre, donde ya no hay vida alguna, y camina así hacia su muerte natural". Y un poco más adelante añade "Los individuos se retraen en sí mismos y aspiran a sus propios fines. Ya hemos hecho observar que esto es la ruina del pueblo; cada cual se propone sus propios fines, según sus pasiones. Pero con este retraimiento del espíritu, - destácase el pensamiento como una realidad especial y surgen las ciencias. Así las ciencias y la ruina, la decadencia de un pueblo, van siempre aparejadas" (Ed. cit., pp. 71-72 y - pp. 73-74).

- (110) CAMUS, A., El hombre rebelde. Ed. cit., p. 69.
- (111) Cfr. DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía. Ed. cit., pp. 207-219.
- (112) CAMUS, A., El hombre rebelde. Ed. cit., pp. 70-71.
- (113) Cfr. FINK, E., La filosofía de Nietzsche. Ed. cit., pp. 175 y ss.

II. LA CONCEPCION NIETZSCHEANA DEL MUNDO COMO
VOLUNTAD DE PODER

II.1. "LA VOLUNTAD DE PODER": PROYECTO DE UNA OBRA Y
GENESIS DEL CONCEPTO

I. "LA VOLUNTAD DE PODER":
PROYECTO DE UNA OBRA Y GENESIS DEL CONCEPTO

La posición filosófica de Nietzsche tiene a su base un presupuesto negativo, la muerte de Dios, y tres afirmaciones que se levantan sobre la base de ese supuesto previo: la voluntad de poder, el eterno retorno y el superhombre. En la medida en que su filosofía se resuelve finalmente en una propuesta ética, dicha propuesta aparece determinada por la posición asumida respecto a cuatro grandes problemas: Dios, el mundo, el tiempo, y el hombre. Ellos constituyen sin duda alguna los auténticos puntos cardinales de su filosofía, la delimitan y dibujan con toda precisión los contornos de su horizonte. Naturalmente es en torno al problema del hombre donde adquiere pleno sentido la acción ética, pero la determinación precisa de esa acción, la respuesta concreta a la pregunta ¿qué debo hacer? depende del modo de resolución de los tres problemas que le preceden: Dios, el mundo y el tiempo.

La posición adoptada por Nietzsche respecto al problema de Dios ha sido ya objeto de una consideración detenida. Una vez que Nietzsche ha levantado acta de su muerte, ahora es el mundo (este mundo) el que ocupa por entero su atención. El ocaso de Dios, el crepúsculo de los ídolos que pretendían sustituirlo coincide con el comienzo de una nueva aurora: el amanecer de la tierra; y el poder (ilimitado) de una voluntad divina abre paso ahora a la voluntad delimitada por la fuerza, definida por la potencia: la voluntad de poder.

Esta expresión, "voluntad de poder" (Wille zur Macht), designa en el caso de Nietzsche dos cosas diferentes: por un lado hace referencia a una obra proyectada que no llegaría nunca a ver la luz; por otro, nombra un concepto tan difícil y complejo como básico en el conjunto de su pensamiento, un concepto cuyos antecedentes inmediatos se encuentran en Aurora (Nietzsche adelanta aquí esta noción bajo expresiones tales como "sentimiento de poder", "amor al poder"), pero cuyos orígenes se remontan a la

época en que Nietzsche trabajaba en su tesis sobre El nacimiento de la tragedia, donde está muy viva la presencia de Schopenhauer.

Por lo que respecta a la primera de las significaciones que acabamos de distinguir "Voluntad de poder" fue el título previsto por Nietzsche para una de sus obras. Designa el proyecto ideado por él en 1885 y concretado en una serie de planes para su redacción definitiva, que, como han demostrado las investigaciones de Colli y Montinari, Nietzsche abandonó finalmente.

En 1885, después de la edición privada de Así habló Zaratustra en cuarenta ejemplares, Nietzsche concibe el proyecto de una magna obra con el título de La voluntad de poder. Sirviéndose de esta noción, como de una hipótesis, Nietzsche pretende — dar razón no sólo del mundo orgánico, de los seres vivos en general; sino, además, del mundo inorgánico. Esto último resulta válido muy especialmente para los fragmentos comprendidos entre el otoño de 1885 y el otoño de 1887. Refiriéndose a ellos, comenta Colli que la formulación del sistema de la voluntad de poder no es más que un disfraz del pensamiento de Schopenhauer: de hecho, toda la doctrina del perspectivismo que viene elaborada aquí se revela como una nueva exposición de la teoría schopenhaueriana de la "representación" (1). En cierto modo podría decirse que existe un paralelismo entre este primer proyecto de redacción y la obra de Schopenhauer Sobre la voluntad en la naturaleza, donde, apoyándose en los descubrimientos científicos de su época, Schopenhauer trataba de mostrar la validez de su doctrina más allá de los límites del mundo orgánico. No obstante, las diferencias son manifiestas entre los dos autores y la voluntad de vivir resulta superada por la voluntad de poder, cuando se considera como carácter discriminante de esta última el concepto de obstáculo, entendido como "presupuesto, indicio, ocasión vital de la voluntad de poder" (2).

En los años que suceden a 1885 Nietzsche se refiere expresamente a esta obra: en La genealogía de la moral, por ejemplo, remite al lector a un trabajo de próxima aparición donde, ba

jo aquel título, se aborda el problema del nihilismo europeo; también participa a sus amigos de dicho trabajo en la correspondencia de sus últimos años. Pero los planes se suceden y el círculo temático abordado se ensancha: nihilismo, decadencia, relaciones entre arte y verdad, el problema del valor, etc., son algunas de las problemáticas básicas en torno a las que se elaboran los sucesivos planes. En los últimos días de agosto de 1888, Nietzsche detalla un plan algunos de cuyos capítulos formarán parte de El crepúsculo de los ídolos y de El Anticristo. A partir de entonces — los manuscritos de Nietzsche revelan varios planes bajo el título de Transvaloración de los valores, que, hasta entonces, aparecía como subtítulo de La voluntad de poder. El contenido de la nueva obra, advierte Montinari (3), no se aleja sustancialmente de la temática desarrollada en los proyectos de La voluntad de poder, lo cual vendría demostrado por la procedencia misma de El Anticristo que aparece como primer libro de la Transvaloración, y cuyo contenido corresponde también al de algunos de los capítulos del plan de finales de agosto de 1888 para La voluntad de poder.

En cualquier caso interesa señalar que no es posible hablar en rigor de una obra con ese título atribuida a Nietzsche, y que los fragmentos incluidos bajo esa denominación, publicados después de su muerte, responden a la ordenación efectuada por su hermana y por su amigo Peter Gast sobre los diversos apuntes comprendidos entre los años 1885 y 1889. Más coherente resulta la ordenación llevada a cabo por G. Colli y M. Montinari, que obedece a criterios única y exclusivamente cronológicos, y que han sido editados bajo el título genérico de Fragmentos Póstumos.

Hecha esta aclaración en torno a la obra proyectada — por Nietzsche durante años y que nunca llegó a ver la luz, volvamos ahora al concepto nietzscheano de "voluntad de poder". Y es preciso comenzar con una advertencia. Bajo esta expresión se designa la interpretación propia y original del mundo que Nietzsche nos ofrece; pero justamente porque se trata aquí de un avance positivo de su propio pensamiento, de un proyecto creativo, Nietzs-

che lo hace llegar hasta nosotros de modo fragmentario, desordenado, asistemático. Contrariamente a aquellas obras cuya intención es fundamentalmente crítica y destructiva, y donde se advierte la presencia de un hilo conductor, las obras en que prima la construcción y la creación ponen de relieve aquellas características que, de acuerdo con Montinari, singularizan más su pensamiento: - se trata de obras "abiertas", que tienden más a la liberación del espíritu que a su adoctrinamiento, que crean lípidos "pero interminables espacios detrás del último horizonte" 4).

Sin embargo, la ausencia de sistema y el caos aparente cabría interpretarlos de otro modo que como una carencia o como un defecto inherente al talante de Nietzsche; cabría interpretarlo como un reto que, desde el suyo, lanza a nuestro tiempo, como un enigma que en cuanto tal supone una violencia (la violencia apolínea) y fuerza al intelecto a descifrarlo. Frente al discurso de Nietzsche no cabe el silencio que pretende autojustificarse en la idea de que tras el estado fragmentario no existe ningún hilo conductor, o en el pretexto de que cualquier intento de sistematizar sus propios supuestos es violentar su mensaje, tergiversarlo y, al final, ser desleales para con él.

Nietzsche nos ha animado a la violencia, pero a una violencia que, introducida en el discurso, enriquece la comunicación. El mismo pretendió una lectura sistemática del cristianismo, del pueblo griego, de la cultura de su tiempo, a los que en un principio examinó como fragmentos, como enigmas cuyo desciframiento se propuso aventurando su propia interpretación en un discurso lineal y pretendidamente sistemático (El nacimiento de la tragedia, La genealogía de la moral, El Anticristo obedecen desde luego a esa intención).

Pero a la crítica añade luego Nietzsche su propuesta positiva, su proyecto creador en un estilo, ahora sí, voluntariamente asistemático, como si de ese modo, usando de una diferencia en el estilo y en la forma en que se dirige a nosotros, Nietzsche quisiera llamar nuestra atención y hacernos distinguir la destrug

ción de la creación, del ensayo liberador que, según él, cada hombre tiene el deber de realizar. Interpretando, pues, a Nietzsche, "forzado" deliberadamente, intentaremos poner orden en ese caos aparente, en ese simulacro de doctrina que es también la voluntad de poder y para ello abordaremos en primer lugar el problema de su génesis.

Los antecedentes inmediatos de este concepto nietzscheano se encuentran en dos obras anteriores a Así habló Zaratustra: Aurora y La zava ciencia. Nietzsche se refiere en ellas, y muy especialmente en Aurora, al "sentimiento de poder" (Gefühl der Macht) y al "amor al poder" (Liebe zur Macht). Montinari ha llamado la atención sobre la probabilidad de que estas expresiones tengan su origen en un libro de memorias sobre Napoleón escrito por Madame de Rémusat y publicado en París en 1860; su lectura suministró a Nietzsche la ocasión para bosquejar en sus apuntes una compleja fenomenología del poder y, aunque el juicio de Nietzsche sobre Napoleón no se contiene en ellos, existe un registro cuidadoso de todas las manifestaciones de aquel "sentimiento de poder" en Napoleón (5).

En el aforismo 262 de Aurora advierte que lo que verdaderamente mueve al hombre no es el deseo inconcreto, ni la necesidad, sino el amor al poder (6). Un poco más adelante, en el 261 de esta misma obra, Nietzsche concreta lo anterior, el amor al poder, señalando que el "yo" lo quiere todo (Das Ich will alles haben), y justamente por esa tendencia a poseer, a adueñarse (besitzen), el hombre es caracterizado como un ser esencialmente ávido (habsüchtig) (7).

Con arreglo a esta tendencia hacia el poder, a este deseo de poder, Nietzsche distingue aquellos hombres que quieren adquirir el sentimiento de poder (Gefühl der Macht), que no han experimentado nunca ese sentimiento, y para ello no desdaban ningún medio, de los que ya poseen ese sentimiento y sólo tendrían que suponerlo a acrecentarlo. Estos últimos son los que verdaderamente seleccionan los medios; pero, al mismo tiempo, han lle-

gado a ser más exigentes, más delicados, más difíciles de contentar (8). Nietzsche no dice mucho más de lo que sea ese sentimiento de poder, pero, en todo caso, lo que sí resulta claro es una diferencia en el punto de partida, una distinción entre la carencia y la sobreabundancia; esta última se vuelve, respecto a los medios, más severa, más crítica, más exigente.

En el camino hacia el poder o hacia el acrecentamiento del mismo, el intelecto tiene el valor de un medio, de un instrumento subordinado a su consecución: La verdad, dice Nietzsche, tiene necesidad del poder (9). En sí mismo el intelecto no se identifica con el poder, lo cual significa que el solo conocimiento es incapaz de mover, que el conocimiento desinteresado, el puro conocer por conocer, no tiene sentido: el conocimiento, como el hombre mismo, es ávido (10): es el reflejo de un yo que lo desea todo. La pasión es lo que está detrás del conocimiento. De este modo Nietzsche parece afirmar que entre la verdad y el poder o, dicho en términos schopenhauerianos, entre el entendimiento y la voluntad, no sólo no debe haber conflicto, sino que no puede en justicia haberlo. Y no porque deba tenderse a un estado final de armonía impuesto por la razón que, mediante el camino de la ascética, consiguiera finalmente dominar las pasiones; sino porque, desde el inicio, se admite que la razón misma es sólo un instrumento de la pasión, y que la verdad es el reflejo mismo de los instintos.

De nuevo Nietzsche delimita su propia posición frente al racionalismo filosófico y frente al intelectualismo moral. Al imperativo spinozista, "non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere" opone su concepción del conocimiento como una cierta relación de unos instintos con otros, un equilibrio momentáneo, una paz provisional después de la encarnizada lucha que los instintos sostienen entre sí para imponerse. Sólo somos conscientes de los últimos momentos del proceso: de la pacificación, del ajuste de cuentas final. De ahí que tendamos a concebir el intelligere como algo "conciliatorio, justo, bueno"; pero esa paz -

está lejos de dar razón de la totalidad del proceso (11). Por otro lado, el aforismo 109 de Aurora nos previene contra la confianza - en que un conocimiento más adecuado pueda hacernos mejores de lo - que somos. Nietzsche enumera allí seis métodos diferentes para dominar un instinto; pero, tras esa enumeración concluye que ni la - resolución de combatir ese instinto, ni el método concreto elegido para combatirlo, ni el resultado final dependen de la influencia - ejercida por el entendimiento sobre la voluntad. Todo el proceso - no es más que el reflejo de una lucha entre instintos diversos, al final de la cual uno de esos instintos, más poderoso que el resto, consigue imponerse y poner también de su parte al intelecto. De modo que allí donde nosotros creemos dominar nuestros instintos es - otro instinto el que domina al resto, y mientras que creemos ser - nosotros los que nos quejamos de un instinto, se trata sólo de "un instinto que se queja de otro instinto" (ein Trieb welcher über - einen anderen klagt) (12).

De aquí a afirmar que el cuerpo no es más que un campo donde se dan cita impulsos contrarios entre sí, de aquí a definir el cuerpo como un campo de fuerzas no hay más que un paso que consumará Nietzsche en los años siguientes. Y lo hará a través de un concepto, el de Selbst (Sí-mismo), que nos pone, además, en contacto con otro antecedente, más lejano en el tiempo, más remoto, pero no menos cierto de "la voluntad de poder".

Nietzsche considera el Selbst como principio al que pertenecen tanto el mundo de los sentidos como el mundo del espíritu: - él es "un soberano poderoso", "un sabio desconocido" situado detrás de los pensamientos y de los sentimientos, es el origen indiferenciado, la fuente de donde brotan todas las diferencias que finalmente será identificado con el cuerpo: "en tu cuerpo habita, es tu cuerpo" (in deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er) (13). En cuanto principio originario y fuente en la que se resuelven finalmente todas las diferencias el Selbst posee las mismas características - que Nietzsche atribuía al Uno primordial (das Ur-Eine) y aquí es preciso considerar la presencia de Schopenhauer en el planteamiento nietzscheano.

La doble consideración del mundo (die Welt) en cuanto voluntad (als Wille) y en cuanto representación (als Vorstellung) propuesta por Schopenhauer ofreció a Nietzsche un punto de partida y una apoyatura fundamental en su conceptualización del mundo griego, y en particular de la tragedia ática, como resultado de dos instintos diferentes, lo dionisiaco y lo apolíneo, aunque este último se revelara finalmente inscrito en aquél. Lo dionisiaco es para Nietzsche lo Uno primordial, la fuente y el origen de todo lo que hay y también de la apariencia hermosa simbolizada por Apolo. Pero este Uno primordial no es más que el reflejo nietzscheano de aquella consideración del mundo como voluntad sostenida por su maestro.

Por tanto, el Uno primordial (das Ur-Eine) y el Sí mismo (das Selbst) pueden considerarse como puentes que comunican, y separan al mismo tiempo, los planteamientos de Schopenhauer y Nietzsche respecto a la voluntad. Ambos coinciden en el rechazo de las categorías estáticas y en haber hecho del flujo incesante, del devenir continuo, la base de su reflexión y, con cierta libertad expresiva en el caso de Nietzsche, el "principio explicativo" de lo que existe. Pero se diferencian en el papel concedido al cuerpo en sus planteamientos respectivos. Schopenhauer consideraba que la esencia del mundo (o voluntad) se objetivaba inmediatamente en las Ideas -acusando así una marcada influencia platónica- y éstas se objetivaban inmediatamente en cuerpos, en individuos, que, por esa razón resultaban siempre objetivaciones mediatas de la voluntad. Nietzsche (quizás en esto mucho más fiel a Spinoza - que su maestro, a través del cual sin duda había conocido a aquél) acentuará en su concepto de "voluntad de poder" tanto el querer, como la fuerza, la potencia (el conatus) hasta el punto de que la voluntad será fundamentalmente un atributo de la fuerza, un atributo inseparable que cambiará de signo (será afirmativa o negativa) de acuerdo con la fuerza (activa o reactiva); pero el cuerpo no será sino la realización efectiva de esa voluntad de poder que no es ya esencia, ni noúmenon, ni está más allá de él. La voluntad de poder no es esencia, entendida ésta como ser, causa y fundamen-

to más allá de lo que hay; es el término que designa el conjunto de las fuerzas actualmente existentes (por esa razón Nietzsche - identificará a la vida con la voluntad de poder); pero es también el término que designa cada cuerpo existente en cuanto campo concreto de fuerzas. Será precisamente a través del cuerpo, — a través del hilo conductor proporcionado por él, como Nietzsche llegará a identificar la vida con la voluntad de poder.

II. AFIRMACION DE "UN UNICO REINO TERRENAL"

II.2. AFIRMACION DE "UN UNICO REINO TERRENAL"

"Despreciadores del cuerpo" (Verächter des Leibes), "predicadores de la muerte" (Prediger des Todes), "trasmundanos" (Hinterweltlern): así llama Nietzsche a todos aquellos que proyectan su ideal fuera de este mundo y más allá de la tierra, y con estos términos designa, desde el punto de vista metafísico, al platonismo y, desde el punto de vista moral, al cristianismo. Tanto el mundo verdadero como el Dios cristiano resultan ser ficciones que tienen un origen común: la necesidad experimentada por el hombre que sufre, por el hombre fatigado, improductivo, impotente. Todas ellas son ficciones producidas por el cuerpo, pero por un determinado cuerpo: el cuerpo enfermo.

Sobre un suelo distinto crece el conocimiento. El hombre ilustrado, "el despierto" (der Erwachte), "el sapiente" (der Wissende), "el que conoce" (der Erkennende): éste posee un saber más radical que se refiere a la tierra y al sentido de la tierra, pero este conocimiento tiene como presupuesto "otro" cuerpo: "el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y rectangular" (der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige) (14).

Las referencias de Nietzsche a la salud como a un criterio diferenciador entre unos hombres y otros son abundantes en el conjunto de su obra, y condicionarán en buena medida tanto su concepción del mundo como su propuesta ética. Salud y enfermedad se oponen entre sí con la misma fuerza con que Nietzsche opone la aurora y el crepúsculo: el amanecer, el instante de la sombra más larga, el momento en que el hombre se aferra a los recuerdos y efectúa el balance de lo que ha perdido y de lo que jamás llegó a poseer, éste no es el compañero del conocimiento. Por el contrario, el alba que deja tras de sí el tiempo transcurrido y se mantiene abierta al que vendrá, la ausencia de amargura y de resentimiento, ella se aviene perfectamente con el conocimiento.

Nietzsche llama sano al hombre que se encuentra reconciliado con su condición finita, al que se halla en este mundo

como en su verdadero medio natural, al que no está determinado por la urgencia de compensar una supuesta falta y tiene por eso que — conducir su razón hasta el delirio de un, supuesto también, "más allá".

El hombre del conocimiento —el espíritu libre— posee — la virtud más joven de todas: la honestidad (Redlichkeit). Ella es el origen de una nueva voluntad (la voluntad de "querer el camino que el hombre ha recorrido a ciegas y llamarlo bueno") y un nuevo orgullo (aquel que deja "de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes" y se atreve a llevar sobre los hombros "una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra") (15). Honestidad es, pues, la virtud que conviene al cuerpo sano y que prohíbe la creencia en el "más allá"; es la virtud que considera que lo único que realmente nos es dado es este mundo, el cual no es — ni ilusión ni apariencia de un supuesto mundo verdadero. Honestidad es, en suma, veracidad y franqueza que devuelve a la tierra su sentido y que hace de la tierra y de este mundo el único marco y — el único referente del discurso filosófico. Veamos ahora qué enseña el hombre del conocimiento, provisto de esa virtud, acerca del cuerpo y de la tierra.

1. EL CUERPO COMO CAMPO DE FUERZAS

Decía Schopenhauer que al hombre le es dado su cuerpo de dos formas completamente diferentes. En primer lugar como representación en la intuición del entendimiento, es decir, como un objeto entre objetos, sometidos también a las mismas leyes que rigen para el mundo considerado en cuanto representación. En segundo lugar como algo completamente diferente del resto de los objetos, lo que distingue la representación del propio cuerpo de todas las demás representaciones es justamente el hecho de ir acompañada de una vivencia inmediata y directa del propio querer: cada individuo vive su cuerpo, tiene una experiencia inmediata del propio cuerpo. Sólo bajo esta última forma el cuerpo aparece como

voluntad considerada como cosa en sí. En síntesis, para Schopenhauer, el cuerpo constituye la única vía adecuada, el camino directo hacia el corazón y la esencia del mundo: la voluntad.

Un planteamiento muy parecido encontramos en el capítulo del Zarathustra titulado "De los despreciadores del cuerpo". Allí se establece una separación entre el hombre ingenuo ("el niño", das Kind) que dice: "Cuerpo soy yo y alma", y el hombre del conocimiento ("el despierto", "el sapiente", der Erwachte, der Wissende) que afirma: "Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna — otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el — cuerpo" (16).

Alma (Seele), razón (Vernunft) y espíritu (Geist) — son términos que a lo largo del capítulo se usan indiscriminadamente para designar el complejo de fenómenos cuyo conjunto constituye el mundo espiritual. Nietzsche no distingue con precisión — ni aquí ni en otros lugares de su obra — el campo semántico determinado que corresponde a cada uno de esos términos y a ellos añadido otro, el término Ich (yo), de la misma extensión significativa. Volveremos más adelante sobre este último, pero de momento es preciso señalar que Nietzsche distingue entre "el sentido" — (der Sinn) y "el espíritu" (der Geist); ahora bien, esta distinción no afecta para nada al origen, sino única y exclusivamente a la especialidad de la función. Frente a los que admiten un origen más noble, más elevado (un origen divino) para el alma o espíritu, Nietzsche establece un mismo origen para los sentidos y para el espíritu: un origen terreno radicado en el cuerpo. Sentido y espíritu son ambos instrumentos del cuerpo y aunque tengan referentes distintos, siempre designan algo que está en el cuerpo y que es del cuerpo:

"Lo que el sentido siente, lo — que el espíritu conoce, eso — nunca tiene dentro de sí su — término. Pero sentido y espíri — tu querrían persuadirte de que

ellos son el término de todas las cosas: tan vanidosos son" (17).

De este modo continúa Nietzsche la línea iniciada — años atrás en Sobre verdad y mentira en sentido extramoral donde a propósito del intelecto se decía que no era sino el instrumento del que han sido provistos seres como nosotros para la lucha por la vida. Es también el caso de la conciencia, ya considerado con anterioridad, surgida de nuestras relaciones con el mundo exterior y de los intereses suscitados por dicha relación. Pero el surgimiento de un mundo espiritual complejo, cuya realidad no niega — Nietzsche, obedece exclusivamente a una necesidad, y no implica — en modo alguno un grado mayor de perfección. Todo lo contrario; — en los Fragmentos póstumos encontramos afirmaciones en el sentido de que la acción es tanto más perfecta cuanto más simples y menores en número son los motivos ofrecidos a la consideración del intelecto: la precisión está en relación inversa con la premeditación y el cálculo intelectual que tienen como resultado un juicio incierto y restan fuerza y convicción a la acción (18). Precisamente por esa razón considera Nietzsche que en el concepto de — Dios como espíritu está negado el concepto de Dios como perfección (19).

No existe, pues, un origen más elevado para el alma — o espíritu. Espíritu y sentido han brotado de un origen común, están emparentados y relacionados entre sí, y como todas y cada una de las cosas que existen, también ellos son "testimonios de una — única voluntad, de una única salud, de un único reino terrenal, — de un único sol" (20). Pero entonces, ¿de dónde ha surgido la — creencia en un principio idéntico que requiere para sí un origen distinto, más elevado y noble, que el origen atribuido al mundo — cambiante de las sensaciones?

El hombre es el único animal que tiene conciencia de sí mismo y capacidad de autorreflexión. Y, sin embargo, esta conciencia de sí, que favorecía la vida en sociedad, sobre el supuesto previo de un mayor desarrollo de la memoria y, por tanto, de la responsabilidad, es también el origen de ideas delirantes, de ficciones: éste es el caso de la creencia en un principio idéntico, de la ficción del "yo". El "yo" designa el eje y el punto de referencia en torno al cual se articula la totalidad de nuestras vivencias, el flujo cambiante de nuestras experiencias. Considerado como condición para el reconocimiento de las mismas en cuanto nuestro, ha alimentado el prejuicio de que existe algo en el hombre que permanece uno e idéntico, que hay algo en él inalterable y que contrasta con el perpetuo flujo y el cambio continuo de los acontecimientos. Pero no existe tal cosa, y el "yo", concluirá Nietzsche, no es más que una ficción (que podría ser necesaria) para que una especie animal, la especie humana, prosperase (21). Este mismo prejuicio (el de la identidad) ha contaminado también conceptos tales como los de "espíritu", "alma" y "razón" que, en principio, designan algo real cuando mediante ellos se hace referencia al conjunto de fenómenos que constituyen nuestro mundo espiritual; pero que finalmente, cuando se ha dejado de lado el flujo y el cambio, característicos también de ese mundo, se han convertido en líneas finales, en horizontes que no designan ya nada real: "allí donde nuestra ignorancia empieza, donde ya no podemos alcanzar con la vista, ponemos una palabra" (22). Tal es el origen de nuestra creencia en el yo como sujeto idéntico; dicha creencia podría ser necesaria, pero ello no significa que sea verdadera.

Dejando de momento a un lado la cuestión de si realmente tales ficciones son necesarias, esto es, condiciones imprescindibles para la vida de una especie tal como la humana (cosa que Nietzsche no dudaba en Sobre verdad y mentira en sentido extramoral), es importante advertir que Nietzsche deriva de la creencia en el sujeto idéntico, la creencia en la "sustancia" y en el "ser" (23), y, lo que es más importante, en la creencia en el par sujeto-objeto sitúa el origen de otra ficción, la del par causa-efecto:

nosotros creemos que hay sujetos, y que todo lo que sucede se con-duce predicativamente respecto de algún sujeto; creemos además - que el sujeto está provisto de una voluntad, y que esa voluntad - es una causa, de todo lo cual deducimos la existencia de una ley de causalidad, de un principio de regularidad instalado en el mundo de los acontecimientos. Pero en el fondo todo esto no es más que - la consecuencia del miedo a lo desacostumbrado, del horror producido por la novedad continua y el flujo eterno de los acontecimientos (24).

Ahondando en la psicología de la metafísica, Nietzsche descubre el influjo del miedo: lo que ha sido más temido, lo arbitrario, lo contingente, el cambio, lo perecedero, ha sido tam-bién tratado con saña y eliminado. La creencia en el "yo" como su-jeto, como principio idéntico, proviene entonces de aquella "vo-lun-tad de verdad" (opuesta al "instinto de conocimiento"), de una voluntad no confesada de autoengaño que obedece también al influjo del miedo. Todo ello conduce a Nietzsche a la hipótesis de que acaso un tipo distinto de hombres, una especie de seres rebosan-tes de fuerza y no dominados ya por aquel temor, vería con gusto eso mismo que ha sido rechazado (25). Con lo cual se responde a - la cuestión aludida hace un momento sobre la necesidad de aque-llas ficciones: las nociones de "yo", "sustancia", "espíritu", - "alma", en cuanto hacen referencia a un principio idéntico e inmu-table, serían necesarias, no para la especie humana en general, - sino para un tipo determinado de hombres que no soporta el flujo, el devenir, el cambio.

Sin embargo, "yo", "espíritu" y "alma" designan algo - real cuando bajo esos términos se hace referencia a un instrumen-to del cuerpo. Y en esta acepción los toma Nietzsche en el discurso de Zaratustra "Sobre los despreciadores del cuerpo": allí se - establece una relación entre el Ich (yo) y el Selbst (Sí-mismo), - idéntica a la ya referida entre el espíritu y el cuerpo. Del mis-mo modo que su maestro Schopenhauer, Nietzsche propone allí una - reflexión que cuenta con el cuerpo como modelo y como hilo conduc-tor y el cuerpo es definido como "una pluralidad (Vielheit) dota-

da de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor" (26).

Sobre el modelo del cuerpo, Nietzsche niega la noción tradicional de "sujeto", de "yo", como principio de identidad; el yo (Ich) tiene que reflejar la pluralidad que es el cuerpo, pluralidad compuesta por la serie de todos aquellos afectos, pulsiones, fuerzas que se dan cita allí como en un campo de batalla. Y ese campo de fuerzas, el cuerpo (Leib), es también evocado bajo otro término: el Selbst (Sí-mismo). Este último contiene tanto al sentido (Sinn) como al espíritu (Geist), tanto a los sentimientos (Gefühlen) como a los pensamientos (Gedanken). Sentido y espíritu son instrumentos al servicio del cuerpo: todos los datos aportados por los sentidos, toda la elaboración ulterior de esos datos que lleva a cabo el espíritu sirven al Selbst. Este último "compara, subyuga, conquista, destruye. El domina y es también el dominador del yo" (27). Sentido y espíritu remiten, pues, a algo distinto de ellos mismos, a algo que los contiene conciliando su contradicción aparente; sentido y espíritu son iguales por su origen y sólo se distinguen en la especialidad de su función.

Incluso aquellas doctrinas que recomiendan el desasimiento del cuerpo y el desprecio de la tierra son fruto del Sí-mismo. En su desprecio habla el Selbst que es el fondo indiferenciado que lo contiene todo -el aprecio y el desprecio, la venganza y el olvido, la autodestrucción y el deseo de vivir-; pero habla un determinado Sí-mismo, un cuerpo donde han adquirido preponderancia las fuerzas reactivas, un cuerpo que "ya no puede hacer lo -- que más quiere: crear por encima de sí" (28), un cuerpo enfermo -cuya voluntad expresa fielmente el signo de la fuerza que se ha hecho dueña de él, pues la voluntad está determinada necesariamente por la fuerza (este es el sentido de las palabras de Zaratus--tra referidas a los que creen en otro mundo: "Si puadiesen de otro modo, entonces guerrían también de otro modo" (29)).

El Sí-mismo, el cuerpo, es la sede de los afectos, de las pulsiones; es el lugar donde se dan cita fuerzas de distinto signo, pero todas ellas dotadas de un único sentido: la preponderancia, la dominación, el poder. Nietzsche atribuye a las fuerzas un sentido, una voluntad: la voluntad de poder. Ahora bien, puesto que la voluntad está determinada por la fuerza -activa o reactiva-, cambiará también de signo -será afirmativa o negativa- de acuerdo con la fuerza: expresará la potencia desbordante y creativa, o, por el contrario, la indigencia y el cansancio de vivir.

Existe, pues, una cierta circularidad entre el concepto de fuerza y el de voluntad de poder; pero esta circularidad resultaría admisible si, como señala Deleuze, la voluntad de poder es en cuanto atributo de la fuerza inseparable de ella, aunque -- tal inseparabilidad no quiera decir identidad: la voluntad de poder es quien quiere, la fuerza es quien puede (30). Ahora bien, -- sobre estas mismas consideraciones se levanta la crítica de Giorgio Colli al concepto nietzscheano de voluntad de poder, y que es preciso tener en consideración.

Los ataques de Colli se concentran en torno a dos puntos fundamentales: la introducción por parte de Nietzsche de una noción especulativa y metafísica al estilo de Schopenhauer, la noción de voluntad; por otro lado, la incoherencia de esta noción -- básica con otras posturas suscritas a la vez por el propio Nietzsche.

Colli sostiene que Nietzsche ha añadido al concepto de fuerza una entidad extraña, una especie de mundo interno, algo que no es físico ni experimentable, un deseo que tiene que ver -- con un conatus spinoziano y schopenhaueriano (31). Junto a ello -- encuentra Colli una cierta incongruencia en los intentos de Nietzsche de mantener al mismo tiempo la voluntad de poder y la disolución del principium individuationis: aunque Nietzsche pretendía -- superar el concepto schopenhaueriano de voluntad y desustancializarlo, sólo ha conseguido multiplicar los individuos; y si con la enunciación "Dios ha muerto" se hacía referencia a la aniquilación

del concepto monolítico de la voluntad, en realidad no todos los dioses han muerto, pues, desde las tesis del crítico nietzscheano, una sola voluntad idéntica a sí misma ha sido reemplazada — por múltiples voluntades de poder en perpetuo litigio y en lucha continua. Con ello no sólo no se ha conseguido la refutación del principium individuationis, sino que se ha obtenido una prueba — en su favor y en contra del propio Nietzsche: "introducir el concepto de 'obstáculo' en el núcleo de 'la voluntad de poder' significa de algún modo individualizarla, porque significa presuponer un 'distinto de sí' que la determina por todas partes" (32). Más congruente le parece a Colli el primer Nietzsche, el autor de El nacimiento de la tragedia, aquí se subrayaba tan sólo la antítesis entre lo apolíneo y lo dionisiaco, significando el primero la apariencia, la ilusión del principio de individuación, y el segundo, la aniquilación de dicho principio.

Sin embargo, sin manteniendo la validez de las reflexiones de Colli, conviene recordar lo que a propósito de Así habló Zaratustra y comparada esta obra con El nacimiento de la tragedia advierte el propio Nietzsche y que ya fue señalado con anterioridad: aquella obra pone en práctica el pathos trágico descrito en esta última, es uno y el mismo espíritu el que anima a las dos obras, aunque ciertamente el esteticismo de la obra que tenía por objeto el surgimiento de la tragedia ática, ha sido — desplazado en el Zaratustra por una intención fundamentalmente — ética. Pero Dionisos y Apolo siguen estando presentes en la relación que establece Zaratustra entre el Selbst y el Ich, entre el cuerpo y el espíritu, entre la pasión y la virtud (33). Dionisos es la divinidad que, como el Uno primordial, contiene indiferenciados todavía a todos los opuestos, todas las fuerzas: sobre su suelo crece la sabiduría amarga de Sileno; pero también en Dionisos hunde sus raíces Apolo, la divinidad solar reconciliada con la vida, la mirada que se vuelve agradecida hacia la existencia. Sileno y Apolo adelantan un saber y una virtud hondamente enraizados en la tierra, en la vida.

El ataque de Colli a la voluntad de poder nietzscheana entendida como una noción metafísica añadida a la fuerza admite, sin embargo, una contrarréplica por parte de Nietzsche sobre todo si se tiene en cuenta que la intención primera de este último fue atacar los prejuicios morales implícitos en la noción tradicional de sujeto como principio idéntico. Colli parte de la base de que existe una reciprocidad entre el concepto de "sujeto" y el de "voluntad de poder". Y esta reciprocidad es innegable desde el momento en que se admite un atributo para la fuerza; pero es también cierto que la noción de sujeto ha cambiado, y que ya no se trata del sujeto moral que, según Nietzsche, había sido adoptado sin previo examen por la filosofía.

En Más allá del bien y del mal escribe Nietzsche que el sujeto "yo" introducido como condición del predicado "pienso" no pasa de ser una superstición lógica: un pensamiento no se produce cuando "yo" quiero, sino cuando "él" quiere, de tal forma que es precisamente la noción de sujeto la que resulta añadida al hecho elemental del pensamiento. Sería más correcto —concluir— decir "ello piensa" (es denkt), pero incluso en tal "ello" (es) se contiene ya una interpretación (Auslegung) del proceso (34). En cualquier caso el sujeto que permanece idéntico a través de una diversidad de estados no es más que una hipótesis que, una vez admitida, invierte el orden real del proceso y hace de la pluralidad de los diversos estados lo condicionado y lo último, siendo estos realmente lo primero y la condición.

Por lo que respecta a la voluntad entendida en su vertiente exclusivamente humana, Nietzsche destaca frente a Schopenhauer que, lejos de ser una certeza inmediata, constituye también algo complejo que sólo tiene unidad como término mediante el cual se hace referencia por lo menos a los tres aspectos siguientes:

- a) "una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado de que nos alejamos, el sentimiento del estado a que tendemos y, además, un sentimiento muscular concomitante".

- b) "el pensar: en todo acto de la voluntad hay un pensamiento que manda".
- c) "un afecto: el afecto de mando" (35).

La llamada "libertad de la voluntad" se identifica con ese afecto que manda, es "la expresión para designar el complejo estado placentero del que manda y al mismo tiempo se identifica con el ejecutor". La distinción entre una voluntad libre y una voluntad no libre es equivalente a la que existe entre una fuerza que manda y otra que obedece, entre una voluntad fuerte y una voluntad débil. Sin embargo, nosotros (nuestro propio cuerpo) somos los que mandan y los que obedecen, en nosotros se producen a un tiempo los afectos de mando como los de opresión. sólo que estamos habituados a identificarnos sólo e injustamente con las fuerzas que vencen: nos llamamos "buenos" allí donde las fuerzas que llamamos así, se imponen sobre las contrarias, y "malos" donde las últimas reducen a aquéllas; tendemos a identificarnos sólo con un momento del proceso, pero realmente somos la victoria final y la resistencia que se opuso a la victoria, somos el bien vencedor o vencido y el mal reducido o finalmente triunfador.

Somos, en definitiva, un conjunto de fuerzas, y lo que llamamos "yo" es una estructura social de muchas "almas", y una pluralidad de sujetos, como advierte Colli con toda razón. Pero este sujeto plural es desde luego algo muy distinto a la noción tradicional de sujeto y también a la mantenida por Schopenhauer. Puede que Nietzsche no consiga desustancializar la voluntad, pero ha conseguido liberarla de la carga moral que ésta tenía; puede que la entidad metafísica del concepto apenas quede modificada, pero es que acaso no fue esa la pretensión primera de Nietzsche, sino más bien la de desvelar un prejuicio moral situado a la base de la noción tradicional de voluntad: el prejuicio de un sujeto identificado con un solo momento del proceso (el último), con la resolución final de luchas intestinas olvidadas. Un sujeto que, en definitiva, podía ser juzgado desde fuera y por alguien distinto de él mismo.

No es tanto el concepto filosófico de sujeto, como los prejuicios morales infiltrados en él lo que se combate con Nietzsche: la unidad y la identidad de una voluntad se corresponden también con un sujeto uno e idéntico que se hace cargo únicamente de la victoria o del fracaso, del bien o del mal perfectamente delimitados por su esencia, químicamente puros, distintos, sin mezcla.

2. LA VIDA COMO VOLUNTAD DE PODER

A través del modelo proporcionado por los instintos, por las pulsiones, Nietzsche establece el concepto de fuerza — (Kraft); pero también a través del hilo conductor del cuerpo, entendido como Sí-mismo (campo disputado por la diversidad de los instintos), Nietzsche llega a la hipótesis de que lo que llamamos mundo es un conjunto de cantidades dinámicas en una relación de continua tensión.

En este sentido resulta de extraordinaria importancia el párrafo 36 de Más allá del bien y del mal, donde tanto la mecánica como los procesos orgánicos se contemplan bajo la óptica de una única voluntad de poder. Bajo la suposición de que sólo nos esté realmente dado el mundo de los instintos y de que nos fuese imposible el acceso a otra realidad distinta de la realidad de nuestros instintos, Nietzsche formula la siguiente pregunta:

"¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no basta para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o 'material')? Quiero decir, concebir este mundo no como una ilusión, una 'apariencia', una 'representación' (en el sentido de -

Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico - grado de realidad que el poseído por nuestros afectos, como una forma más tosca del mundo de los afectos ..." (36).

De este modo, eliminando del concepto de la voluntad - los caracteres introducidos por la moral (la libertad, la responsabilidad), entendiéndola únicamente como un atributo de la fuerza, - y puesto que esta última actúa tanto en el mundo mecánico como en los procesos orgánicos -desde los más elementales hasta los más complejos-, entonces -piensa Nietzsche- se habría adquirido "el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como voluntad de poder. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su 'carácter inteligible', sería cabalmente 'voluntad de poder' y nada más que eso" (37).

Lo que en Más allá del bien y del mal resultaba una hipótesis será objeto de un estudio pormenorizado en los apuntes no publicados en vida de Nietzsche. Allí encontramos, en lo que respecta a la aplicación de la noción de voluntad de poder al campo de la mecánica, que la utilidad de dicha aplicación radica según Nietzsche en la eliminación del problema, insoluble hasta entonces, de la esencia de la fuerza: la física explica la fuerza por sus efectos, pero es incapaz de explicar lo que ella es; esta incapacidad dejaría de serlo si se elimina previamente el prejuicio que la provoca, la creencia en que existen "cosas", sólo existen "cantidades dinámicas en una relación de tensión" (38). Cualquier cuerpo no es más que una cierta cantidad de fuerzas que se disputan entre sí el dominio del mismo, en cuanto conjunto definido y delimitado de las mismas, forma una especie de "unidad" que tiende a su vez a adueñarse y a expandirse en el espacio y que debe luchar con otros que tienden también hacia eso mismo y que suponen otros tantos obstáculos. La "unidad" que forma un cuerpo no es más que una unidad provisional surgida de la conveniencia en la lucha con otros -

suerpos con algunos de los cuales puede a veces ajustarse, si son lo bastante afines, y conspirar juntos para obtener el poder, para acrecentar su fuerza:

"todo cuerpo específico se es fuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su propia fuerza (su voluntad de poder) y por rechazar todo lo que se opone a su expansión. Pero choca continuamente con esfuerzos — iguales de otros cuerpos, y termina ajustándose ('unificándose') con aquellos que le son suficientemente afines, y entonces conspiran juntos por el poder. Y el — proceso continúa ... " (39).

Junto al mundo no vivo, también la naturaleza orgánica es explicada de este modo: los procesos orgánicos de autorregulación, asimilación, nutrición, metabolismo, secreción, etc., resultan, bajo la consideración nietzscheana, productos de esta única voluntad de poder. Incluso el instinto de conservación no es considerado ya lo primario, sino la consecuencia de aquella voluntad de desplegar su fuerza y de acrecentarla (40). Y el hombre, — que fue desde luego el punto de partida y que ha dejado de ser el centro privilegiado de una naturaleza que se orientara hacia él — como hacia su logro más perfecto, es entendido como un caos primario y desordenado de impulsos que más tarde serán, bajo la influencia de la voluntad de poder, jerarquizados y ordenados. Nietzsche muestra de este modo una cierta influencia de las teorías organicistas del siglo XIX: todo organismo funciona como una sociedad — estructurada, donde los diversos componentes están especializados por la función, el organismo funciona gracias a la división del — trabajo y a la división jerárquica entre dominante y dominado (41).

La extensión del esquema explicativo de la voluntad de poder tanto a la totalidad del mundo orgánico como a la mecánica va a permitir a Nietzsche identificar la vida con la voluntad de poder. "Vida", como muy bien advierte Fink, no designa exclusivamente lo orgánico en el sentido de lo viviente: una piedra, un árbol, un hombre, todos ellos son igualmente manifestaciones de la vida. Y más exactamente son manifestaciones de la vida de la tierra, de su eterno movimiento productivo, de su fecundidad incesante, de la fuerza eternamente creadora de la tierra: "la tierra en su no-presencia, en su movimiento productivo, es denominada 'vida'" (42).

Puede decirse que entre la tierra y la vida existe una relación análoga a la que anteriormente se ha descrito entre la fuerza y la voluntad de poder. También la vida es un atributo inseparable de la tierra, vida es siempre vida de la tierra, como la voluntad es referida siempre al poder, es voluntad de(i) poder. El proyecto, la superación, la vida es referido primordialmente a la tierra, del mismo modo que el querer hunde sus raíces en la potencia, en la posibilidad y en la fuerza.

Pero esta identidad de la vida con la voluntad de poder, que no es un punto de partida sino el resultado de un proceso, nos invita a considerar dos jalones importantes del mismo que se describen con toda claridad en Así habló Zaratustra. Nietzsche llega a la conclusión de la identidad entre vida y voluntad de poder a través, en primer lugar, del concepto de valor; en segundo lugar, mediante la superación de la idea de Selbst, que hasta aquí había resultado ser el auténtico punto de partida y el hilo conductor. Este último aspecto lo encontramos desarrollado en el capítulo titulado "De la superación de sí mismo" (Von der Selbst-Überwindung), pero nos ocuparemos antes del primero con el que también se encuentra vinculado aquél.

La vida no es posible sin establecer un orden y una jerarquía de preferencias, no es posible vivir sin evaluar. Ya se ha hecho referencia con anterioridad al aserto nietzscheano según el cual "ningún pueblo podría vivir sin antes realizar valoracio-

nes", pero es preciso recordarlo aquí, porque el valor resulta para Nietzsche una condición imprescindible de la vida. El valor en glosa tanto lo difícil como lo necesario, y a partir de esto último no diferenciará Zaratustra lo "laudable", lo "bueno" y lo "santo". Pero el valor es siempre relativo a alguien que se esfuerza por conseguir algo que necesita y que todavía no posee, en este sentido el valor expresa una tendencia, una voluntad: es un síntoma que hace referencia a la voluntad de poder, es el lenguaje (la voz) de esa voluntad:

"Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz (die Stimme) de su voluntad de poder" (43).

De este modo, vida y voluntad de poder aparecen estrechamente vinculadas a través de la idea de valor, que es tanto síntoma de la voluntad de poder como condición indispensable de la vida.

En segundo lugar, el valor depende de quien lo necesita, es decir, del tipo de voluntad que lo pone a su servicio. Y esta referencia, esta relatividad, origina una diversidad y una pluralidad de los valores: "Muchas cosas que un pueblo llama buenas son para otro afrenta y vergüenza", pero Zaratustra añade además que si un pueblo quiere conservarse "no le es lícito valorar como valora el vecino" (44). Precisamente por esa razón el valor más elevado para él es aquél por el cual se eleva, se destaca y domina al pueblo que le es próximo. Justamente aquí, en el conocimiento del pueblo que le es próximo -y no hay que olvidar que el "vecino" es siempre un enemigo en potencia- radica una de las variables que arroja luz sobre la ley de las superaciones de un pueblo, sobre su tabla de valores y, por tanto, sobre su voluntad de poder:

"En verdad, hermano mío, si has conocido primero la necesidad y la tierra y el cielo y el vecino de un pueblo: adivinarás sin duda la ley de sus superaciones y la razón de que suba por esa escalera hacia su esperanza" (45).

No es difícil encontrar aquí una cierta presencia de Schopenhauer, que establecía una ley capaz de predecir con seguridad el comportamiento de un individuo concreto en un momento dado: conocido el carácter de un individuo (que es innato e invariable) y conocidos los motivos que se daban cita en él en un momento dado (sometidos rígidamente al principio de causalidad), - la acción resultaba necesariamente. Nietzsche destaca aquí una ley de la superación (ley de la voluntad de poder) que viene determinada por un número mayor de variables: la necesidad (lo que resulta indispensable), la tierra (lo que es un pueblo, aquellas fuerzas con las que cuenta), el cielo (lo que desea ser, el sueño que proyecta sobre sí mismo) y el vecino (el obstáculo, lo que hay que superar). Pero lo importante aquí es la concepción nietzscheana de la vida como lucha, como tensión continua, como movimiento. No hay un lenguaje de los valores fijo y establecido de una vez por todas, porque los valores también reflejan esa lucha continua y ese movimiento sin término característico de la vida.

En tercer lugar, si el valor es un instrumento imprescindible al servicio de la vida, y si la vida es siempre vida de la tierra, también los valores tienen su origen en esta última. - El origen de los valores es un origen terreno:

"los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal. En verdad, no los tomaron de otra parte, no los encontra

ron, éstos no cayeron sobre -
ellos como una voz del cielo"
(46).

Un paso más en la determinación del concepto nietzscheano de vida, sobre la base del significado concedido al valor, lo encontramos en el capítulo titulado "De las tarántulas". Se nos dice allí que los llamados "buenos y justos" han levantado su doctrina sobre los pilares de la justicia y de la igualdad, pero éstas son sólo palabras que esconden un deseo de venganza no satisfecho; ellos son comparados con las tarántulas y su doctrina - con la caverna de ese animal venenoso, al lado de la cual todavía se yerguen orgullosas las ruinas de un templo más antiguo. Quien en otro tiempo levantó ese edificio, ése sabía sin duda del misterio de la vida: que los hombres no son iguales y que "existen lucha y desigualdad incluso en la belleza y guerra por el poder y - por el sobrepoder" (47). Ese templo, cuyas ruinas se levantan junto a la caverna donde mora la tarántula es el templo erigido en honor a la vida.

Pero, ¿qué significa esta lucha que Nietzsche destaca como el misterio más característico de la vida? Schopenhauer también se había referido en El mundo como voluntad y representación a una lucha en cierto modo análoga: allí se advertía que, aunque la esfera de las Ideas es ajena a la multiplicidad que origina el principio de individuación, el conjunto formado por las mismas no es uno e idéntico como la voluntad. Entre las Ideas (objetivaciones inmediatas de la voluntad) existe analogía, explicable tanto por la idéntica voluntad que se manifiesta en ellas, como por el esfuerzo que llevan a cabo en pos de una más alta objetivación; - pero tal esfuerzo origina un conflicto entre ellas, una disputa - cuya resolución coincide con la victoria de una Idea más alta y - más perfecta que se levanta sobre el resto, menos perfectas que - ella (48). Nietzsche entiende de un modo semejante esa lucha, pero la diferencia radica en que Nietzsche llama pasión, fuerza pulsional, instinto, a lo que Schopenhauer llamó Idea, y en que la -

separación establecida por este último entre la voluntad como cosa en sí y sus objetivaciones inmediatas nunca fue tal para Nietzsche: la voluntad es inseparable de la fuerza, y el aguijón que es polea a esa fuerza no es ya la necesidad ni el hastío, sino el deseo de superación, el ansia de sobrepasarse: la voluntad de poder. Este será para Nietzsche -y no el instinto de conservación ni la voluntad de vivir- el instinto cardinal de todo lo vivo: "algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza" (49), y el valor no es más que el instrumento o el camino hacia esa superación: "Bueno y malo, rico y pobre, y elevado y minúsculo, y todos los nombres de los valores: ¡armas deben ser, y signos ruidosos de que la vida tiene que superarse continuamente a sí misma!" (50).

Poco a poco, y a medida que Nietzsche se resuelve a internarse con más profundidad en el corazón de la vida, el estilo expositivo deja paso al lirismo, la parábola es sustituida por el símbolo poético. Las tres canciones -"La canción de la noche", "La canción del baile" y "La canción de los sepulcros" se resuelven finalmente -desde la soledad de la noche, la expansión de la danza y la tristeza del recuerdo- en un único canto a la vida. La vida se describe allí como una mujer "mudable, salvaje y no virtuosa", y cuando Zarathustra la llama insondable, ella le responde con ironía que "ese es el lenguaje de todos los peces: lo que ellos no pueden soñar es insondable" (51). Pero también la sabiduría es definida como una mujer celosa de la vida y, al mismo tiempo enormemente parecida a ella (de nuevo se pone de relieve la estrecha relación entre la voluntad -la vida- y el conocimiento). Pero es en el reproche que dirige la sabiduría a Zarathustra ("Tú quieres, tú deseas, tú amas, ¡sólo por eso alabas tú la vida!") (52) donde la identidad entre la voluntad y la vida se manifiesta claramente; es en la vivencia que tiene Zarathustra de sí mismo como voluntad, como deseo, como anhelo, donde radican los motivos de su alabanza y de su admiración por la vida, porque ella misma es deseo, anhelo y voluntad. Y así lo reconoce Nietzsche cuando pone en boca de la vida las siguientes palabras: "yo soy lo que tiene que superarse --

siempre a sí mismo" (ich bin das, was sich immer selber überwinden muss) (53). La vida es tendencia, deseo sin término -como decía - Schopenhauer-; pero no es deseo de conservarse, de durar, de vivir todo el tiempo posible, sino de superarse, de desplegar la fuerza, de poder:

"No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la 'voluntad de existir': esa voluntad no existe!

Pues lo que no es no puede querer; más lo que está en la existencia, cómo podría seguir queriendo la existencia!

Sólo donde hay vida - hay también voluntad: pero no voluntad de vida (Wille zum Leben), sino -así te lo enseño yo, voluntad de poder!

Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio - que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla la voluntad de poder!" (54).

"Voluntad de poder" es, pues, otra forma de decir "vida", pero para que esta identidad haya llegado a ser posible ha sido necesario traspasar los límites del propio cuerpo (del Selbst) y aplicar lo que había sido encontrado mediante aquel hilo conductor al conjunto que llamamos vida. El cuerpo es un campo de fuerzas que pugnan constantemente entre sí, es una relación fuerte-débil, una relación entre el que manda y el que obedece; y esto mismo dice Zaratustra de todo lo que vive y lo especifica en tres proposiciones:

1. "Todo ser viviente es un ser obediente"
2. "Se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo"
3. "Mandar es más difícil que obedecer" (55).

Sobre la base de las dos primeras proposiciones, todos los vivientes podrían ser clasificados en dos tipos principales: u obedecen a otro o se obedecen a sí mismos. Pero, ¿qué significa - mandar? y ¿por qué mandar es más difícil que obedecer?

Obedecer es realizar un mandato, ejecutar una orden, - someterse a una ley dictada desde fuera o desde el interior de sí mismo. Mandar es, efectivamente, dar órdenes, pero en Nietzsche es ta ordenación tiene un doble sentido: significa regir, dirigir, gobernar, pero también organizar, clasificar, coordinar. Mandar es - ordenar en ese doble sentido. Pero, además, siempre se ordena por una razón, siempre hay algo que se quiere conseguir y respecto de lo cual pueden ser instrumentalizados una serie de medios. Mandar - es, pues, en resumen, apuntar hacia algo, dirigir el esfuerzo hacia una meta seleccionando los medios adecuados para obtenerla y tratando de reducir los obstáculos que se oponen a ella. Pero como - aquellos medios que sirven de camino hacia una meta propuesta, han sido definidos anteriormente como valores, el que manda no sólo dirige hacia una meta, sino que además crea o dicta valores.

Si, como dice Nietzsche, "todo ser viviente es un ser - obediente, y si todos los vivientes pueden ser diferenciados según obedezcan a otro o a sí mismos; entonces sólo aquellos que se someten a su propia ley tienen la experiencia, a un tiempo, de mandar y obedecer, de ser a un mismo tiempo "señor" y "esclavo", de someterse, como señala Heidegger, al propio precepto, al propio poder (56). Pero esta resolución de obedecerse a sí mismo es también que rer ir más allá de sí mismo, es negarse a establecerse en posiciones de poder ya conquistadas, es sumergirse en la dinámica de la vida, donde la lucha, jamás resuelta del todo, constituye su propia cadencia y su condición de posibilidad.

Ahora bien, tanto en la voluntad del que sirve como en la del que manda encuentra Nietzsche un común denominador: el poder; el señor y el esclavo obran espoleados por una misma voluntad de poder. Tal voluntad resulta obvia en el señor: en él se cumple lo que Heidegger llama la "esencia del dominio": mandar es ser due

no de, disponer de posibilidades, de vías, de formas y de medios de un actuar eficaz" (57). El señor dirige hacia una meta y dicta valores. Pero también tal voluntad está presente en el esclavo en la medida en que todavía tiene por debajo de sí el objeto de su trabajo al cual domina y en la medida también en que el esclavo se hace indispensable para su señor y obliga al dueño a depender de él (58). De ahí las palabras que pone Nietzsche en boca de Zarathustra:

"En todos los lugares donde en encontré seres vivos encontré - voluntad de poder; e incluso - en la voluntad del que sirve - encontré voluntad de ser señor.

A que sirva al más fuerte, a eso persuádele al más débil su voluntad, la cual quiere ser dueña de lo que es más débil todavía: a ese solo placer no le gusta renunciar" (59).

Pero "mandar - afirma Zarathustra - es más difícil que obedecer". A todo mandar le resulta inherente la responsabilidad. Mandar es comprometerse con el que obedece. No es posible dar órdenes impunemente, pues "el que manda lleva el peso de todos los que obedecen y ese peso fácilmente le aplasta" (60), pero también el que se manda a sí mismo arrastra un peso: la posibilidad de haberse alejado de la opción conveniente, la de haber errado en la elección de un camino. Es el peso de ser a un tiempo "juez, vengador y víctima" de la propia ley, porque mandarse a sí mismo, esto es, tener voluntad de autorresponsabilidad, supone un riesgo y un peligro:

"Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo" (61).

¿Dónde radica el riesgo y el peligro que encuentra - Nietzsche en todo mandar? Si, como se vio anteriormente, mandar significa apuntar hacia una meta y dictar valores (instrumentos adecuados para aquel logro), es justamente en esta dirección y - en la selección de los medios donde radica el carácter de peligro y de riesgo. Y puesto que el hombre es el animal no fijado - todavía, puesto que para llegar a determinarse como hombre tiene que hacer uso de los valores, en él más que en ningún otro viviente se cumple su existencia como peligro y como riesgo; pero también él, más que ningún otro ser vivo, está hecho a imagen y semejanza de la vida, pues la vida es lo que no está dado, ni de finido, ni determinado de una vez para siempre.

Aquí radica el sentido de juego y de apuesta que tiene en Nietzsche la existencia humana, pero hay que añadir más: - se trata de un juego y de una apuesta trágica. En este caso el jugador no se reserva nada en la apuesta: el envite es a muerte y el juego es trágico, porque no admite una segunda vez (un Dios que rectifique sus errores, o un más allá que pueda resarcirlo - de sus pérdidas):

"Esta es la entrega de lo máximo, el ser temeridad y peligro y un juego de dados con - la muerte" (62).

Este es un punto de capital importancia porque establece con mayor nitidez que ningún otro la diferencia entre la concepción cristiana y la concepción nietzscheana de la existencia. Ambas se oponen entre sí como el drama y la tragedia. Para el cristiano este mundo es el mundo del error que sólo un acto gratuito de Dios puede rectificar; la intervención divina es, - por lo tanto, una necesidad encaminada a corregir el error (a redimir el pecado), a resolver el drama de la existencia que, - como todo drama, exige un desenlace final, una coda capaz de resolver el conflicto entre fuerzas antagónicas (el bien y el mal).

Nietzsche, siguiendo en esto el movimiento de independencia iniciado por la Ilustración, ha convertido el imperativo kantiano "¡Atrévete a saber!" en un "¡Atrévete a elegir!", a actuar, a tener voluntad de responsabilidad. Y si el cristiano delegaba su "juego" en la divinidad; si en lugar de a sí mismo, situaba a su Dios frente a las fuerzas del mal, porque se sabía débil e impotente contra aquellas fuerzas; si para garantizar el triunfo sobre la muerte inventó un Dios que aseguraba sus deseos de vivir eternamente; Nietzsche opta por el juego con el convencimiento de que nadie jugará por él y de que todo posponer el juego más allá de esta tierra es una pérdida y una rendición sin condiciones. Y la existencia, la vida misma será conceptuada como tragedia, como puesta en juego, donde no cabe resolución ni desenlace porque el bien y el mal tienen un origen común: la tierra, la vida ("el mal sumo -dice la vida- forma parte de la bondad suma" (63)). La vida incluye dentro de sí lo activo y lo reactivo como elementos, y -- los incluye además necesariamente; de acuerdo con esto, en "la segunda canción del baile", la vida será evocada bajo la forma ambigua y doble que desconcierta y seduce a Zaratustra (64). Como el rostro cambiante de Jano, ella es dulce y cruel, amable y vengativa, es un dios que se llama dolor y alegría, placer y sufrimiento. Y sólo una voluntad capaz de conocer su doble rostro y de afirmar lo así se aviene perfectamente con ella y es una voluntad trágica, en la medida que asume su propio riesgo y el ensayo que le permite medir la cantidad de su poder y la cualidad exacta de su fuerza.

II.3. IDENTIDAD Y DIFERENCIA EN EL ORIGEN DE LOS VALORES

II.3. IDENTIDAD Y DIFERENCIA EN EL ORIGEN DE LOS VALORES

1. EL BIEN

El proyecto de una ética trágica cuenta desde el inicio con una concepción de la vida como caos originario de fuerzas provistas todas ellas de una voluntad: la voluntad de poder. Tal concepción se remonta sin duda al autor de El mundo como voluntad y representación, para quien la esencia del mundo (la voluntad), - fuente de todas las diferencias, origen de toda pluralidad, era - ella misma una e indiferenciada. Pero este descubrimiento, que - desbordó probablemente las previsiones de su autor, lo dejó unido en un pesimismo que negaba a la acción ética toda pretensión - de cambiar el curso del mundo. Y es claro que el curso del mundo no se avenía al gusto de Schopenhauer.

Sin embargo, el filósofo de Danzig, que permanece todavía fiel a una moral que contempla la necesidad urgente de cambiar el mundo, lleva a cabo un importante avance sobre ella: el - resultado de sus reflexiones le lleva a dictaminar que la ilusión de transformar el mundo es una ilusión sin porvenir, que la transformación del mundo es imposible. He ahí una de las claves de su pesimismo ético. En Schopenhauer la concepción dramática de la - existencia entra en crisis y toca fondo peligrosamente; la escisión entre lo que hay y lo que tendría que haber, el conflicto entre el ser y el deber ser se describe en toda su crudeza, pero el conflicto corre el peligro de no resolverse y el drama no parece avanzar hacia un desenlace. Las fuerzas del bien, provistas -ellas sólo- de razón no tienen asegurada la victoria, y el mal avanza - como una pesadilla que siembra el desencanto y reduce al polvo, - como una carcma, la voluntad.

Nietzsche considera este conflicto entre lo necesario y lo imposible como el resultado lógico de haber separado erróneamente lo que acaso en el origen estaba unido: el bien y el mal, - la razón y el deseo, el placer y el sufrimiento. Y aquel pesimis-

no ético no es más que el reflejo de una voluntad separada de la fuerza, aislada de la potencia, transformada por eso en un fantasma de sí misma y en una sombra de voluntad. De ahí que intente avanzar una concepción del mundo, una nueva perspectiva donde tal conflicto irresoluble no tenga lugar. Si es imposible cambiar el curso total de los acontecimientos, Nietzsche considera que tal curso es él mismo necesario y, en lugar de imaginar una ética espejada inútilmente en avanzar contra corriente, se fija en la posibilidad de reconciliarla con el mundo, en la posibilidad de inventar una virtud que secunde a la naturaleza en lugar de frenarla, un valor que dé libre curso a la fuerza, y una voluntad que sea expresiva -y no enemiga- de la potencia, una razón reconciliada con el deseo. De este modo, si el pesimismo resultaba en las obras tempranas de Nietzsche redimido y superado en el arte trágico, ahora es la acción trágica la propuesta superadora de aquél. La estética deja cada vez más el paso abierto a la ética.

Sobre el supuesto previo de un bien y un mal enfrentados por su origen, delimitados perfectamente desde el inicio de los tiempos, ha crecido el prejuicio de una guerra entre los sentidos y el espíritu, entre la pasión y la virtud, entre el deseo y la razón. Pero si, como pretende Nietzsche, el espíritu y el sentido son ambos del cuerpo, y si éste es "una guerra" (entre fuerzas o impulsos diferentes) y "una paz" (que las contiene a todas sin dar preferencia -o razón- a ninguna), entonces también los conceptos de pasión y de virtud, de lo bueno y de lo malo, deben ser redefinidos.

Por lo pronto Nietzsche advierte contra la consideración de un bien y un mal perfectamente definidos y delimitados de una vez para siempre; el bien y el mal son siempre relativos a una voluntad (son síntomas de la voluntad de poder), y como ella tienen siempre que superarse a sí mismos: "un bien y un mal que fuesen imperecederos no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos" (65). Junto a ello encontramos -

que el bien y el mal están emparentados en el origen, que ambos apuntan hacia una misma fuente y un único principio. Y así se pone de manifiesto en el parágrafo 3 de La genealogía de la moral, donde Nietzsche evoca un trabajo temprano centrado en el problema del origen del mal: "y por lo que respecta a la 'solución' que en tonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el Padre del Mal" (66). Este origen "divino" será naturalmente trasladado más tarde a la tierra, a la vida; pero lo importante es subrayar ese emparentamiento inicial del bien y el mal.

Sobre las dos consideraciones anteriores -identidad del origen y relatividad de los valores- se explica la conclusión nietzscheana según la cual "Más allá del bien y del mal" no significa "más allá del lo bueno y de lo malo" (67). En efecto, con la primera parte de la frase ("Más allá del bien y del mal") se hace alusión a una característica esencial de la vida, a su inocencia, que la sitúa fuera de la posibilidad de ser juzgada. Del mismo modo que la voluntad en Schopenhauer era la condición previa de toda causa y de todo efecto, pero ella misma se situaba -allende el principio de causalidad, así en Nietzsche la vida es la condición de posibilidad de todo valor, pero no puede nunca ser sometida a un juicio de valor. Podría decirse que es ella quien se expresa a través de todo juicio de valor, que es la vida el auténtico "sujeto" capaz de dictar valores ("la vida misma es la que valora a través de nosotros cuando establecemos valores" - (68)); pero no es nunca "objeto" de los mismos. De ahí el absurdo de toda moral basada en la condena previa de la vida, en la consideración de que la vida no merece la pena ser vivida si no es como un camino o un tránsito hacia la "otra" vida. "Esta" vida -la única- está situada más allá de tales consideraciones y su valor no puede ser tasado; no hay balance razonable que nos permita obtener una respuesta a la pregunta de si la vida merece o no ser vivida, no hay criterio capaz de garantizar una respuesta válida a esta cuestión. Como señala From, "la vida es un regalo y una incitación únicos, que no pueden medirse por ninguna otra cosa, y no puede darse nin

guna respuesta razonable a la pregunta de si 'vale la pena' vivir la, porque la pregunta no tiene sentido" (69). Y es esta misma línea argumentativa la adoptada por Nietzsche ante el problema del valor de la vida. Se trata de un problema que excede nuestra capacidad (limitada, y perspectivista):

"Sería necesario estar fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del valor (Wert) de la vida en cuanto tal: razones suficientes para comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros" (70).

Sin embargo, esta indiferencia de la vida ante el bien y el mal no significa una indiferencia por parte de Nietzsche hacia el valor. Todo lo contrario: cada uno de los seres vivos, como caso particular de la vida en general, como perspectiva limitada de la vida necesita de los valores como de un instrumento imprescindible; cada ser viviente, cada cuerpo necesita dar libre curso a su fuerza, expresar su voluntad de poder mediante una tabla de valores. El no está, por eso, "más allá de lo bueno y de lo malo", sino que expresa siempre una voluntad (que puede ser afirmativa o negativa, según constituya el atributo de una fuerza activa o reactiva). De ahí que, a pesar de que Nietzsche mantenga una indiferencia del origen (la vida) hacia el bien o el mal, pueda afirmar al mismo tiempo una diferencia en en origen (tal diferencia es la que intenta investigar la genealogía), según sean las fuerzas activas o las reactivas las que dictan valores. Cuando son las fuerzas activas las que dictan valores, toman como punto de partida la oposición bueno-malo (Gut-Schlecht), equivalente a la oposición aristocrático-despreciable; es "bueno" (Gut) el sentimiento de plenitud,

del poder que quiere desbordarse, la felicidad de la tensión elevada, la conciencia de una riqueza que quiere regalar y repartir, la hostilidad y la ironía frente al desinterés y a la compasión, la fe y el orgullo de sí, la cautela y el menosprecio ante los sentimientos del corazón cálido. Y es "malo" (Schlecht) todo lo que, desde la oposición bueno-malvado (Gut-Böse), dictada por las fuerzas reactivas se considera "bueno": la compasión, la mano afable y socorredora, la paciencia, la humildad y todo lo que se considera útil para soportar la presión contraria ejercida por las fuerzas activas de la vida (71). En esta última escala se considerará "malvado" -- (Böse) todo lo que desde la primera era definido como bueno.

Pero como esta diferencia en el origen viene definida - en última instancia por la fuerza dotada de una voluntad activa (y en este caso expresiva de una vida saludable) o reactiva (si remite a una vida enferma), el criterio de moralidad es desplazado progresivamente por un criterio de salud; la moral deja paso a la fisiología y los juicios de valor serán, en definitiva, síntomas de la salud del que los sostiene:

"De hecho -escribe Nietzsche- no hay ninguna otra alternativa para los dioses: o son la voluntad de poder -y mientras tanto serán dioses de un pueblo- o -- son, por el contrario, la impotencia de poder -y entonces se vuelven necesariamente buenos..!" (72).

A partir de Así habló Zaratustra, el objetivo básico de Nietzsche coincide con la profundización en el estudio de las distintas fuerzas que componen el conjunto que llama vida y en obtener una respuesta a la pregunta de si es posible un devenir activo de las fuerzas, una actuación ética orientada a favorecer el desarrollo y la imposición de las fuerzas activas sobre sus contrarias, un es-

fuerzo orientado a la obtención de la salud. Todas las fuerzas (activas o reactivas) tienden a expandirse, a multiplicarse, a convertirse en dominantes; de ahí su instrumentalización de los valores y de las distintas escalas. Pero esta lucha que en todos los reinos de la naturaleza se resuelve de modo mecánico (todo en ellos es natural, necesario, ordenado por la naturaleza), está por decidirse en el hombre y, concretamente, en cada individuo. El individuo humano no está fijado todavía, él es lo que puede llegar a ser, y tiene la tarea de gestarse a sí mismo, de componer una obra cuyos elementos le han sido dados, pero cuya combinación final no está determinada todavía. En cuanto "campo de fuerzas" es un fragmento de fatum, de destino, de necesidad, porque las fuerzas con las que cuenta, el potencial efectivo le ha sido dado necesariamente; pero puesto que es una lucha no decidida todavía tampoco el hombre es activo o reactivo necesariamente. Y aquí se instala su libertad: en cuanto naturaleza que tiene conciencia de sí, en cuanto vida que se sabe vida, puede instrumentalizar su capacidad de autorreflexión en favor de unas fuerzas o de otras; puede inventar una táctica - que inclina la balanza de uno u otro lado. Cuando el hombre ha contabilizado el potencial efectivo de sus fuerzas y, a partir de ese balance, proyecta su meta y su ilusión de futuro, entonces ha hecho uso de su libertad y ha inventado para sí una virtud: una libertad reconciliada con la necesidad, enraizada en ella; y una virtud que no es ya expresiva de lo que le falta, sino de lo mejor que hay en él. Una virtud que no camina ya hacia trasmundos, sino que procede de la tierra, y que no es dominio de todos ni bien común, sino propia y característica de cada hombre.

2. LA VIRTUD

El Sí-mismo (Selbst), que habita en el cuerpo y que es el cuerpo, era, como ya se advirtió, el origen común del sentido y del espíritu; pero es también el suelo originario donde crecen la pasión y la virtud, la inclinación afectiva y la dirección activa de la misma. Del mismo modo que el espíritu es concebido en Nietz

che como algo del cuerpo, también la virtud es considerada expresiva del cuerpo, instrumento del Sí-mismo: "Que vuestra virtud -- (Kraft) sea vuestro Sí-mismo, y no algo extraño, una piel, un -- santo" (73). La virtud no puede ser algo sobreañadido o extraño -- al cuerpo, ni puede ser un nombre cuyo referente difiera esencialmente de las fuerzas que constituyen el cuerpo: "Que vuestro Sí-mismo esté en la relación como la madre está en el hijo: ¡sea ésa -- vuestra palabra acerca de la virtud!" (74).

El rasgo diferencial de la virtud respecto a la pasión, a las inclinaciones, es que frente a la pasividad de los -- afectos, la virtud es considerada un ejercicio, una acción. Pero esta diferencia no implica contradicción: lo mismo que el espíritu era definido como un principio activo y ordenador de los datos suministrados por los sentidos, así también la virtud ejerce su actividad sobre el material suministrado previamente por los impulsos. Hay, pues, una continuidad entre la pasión y la virtud, y tal continuidad significa que todos los esfuerzos por conquistar una virtud absolutamente otra de las fuerzas que el individuo constituye en su propio Sí-mismo sean inútiles, que todo proyecto -- que no se adecúe a la potencia efectiva del individuo esté condenado a fracasar:

"No queráis nada por encima de vuestra capacidad (Vermögen): hay una falsedad perversa en quien quiere por encima de su capacidad" (75).

Todo empeño por ir más allá de las propias fuerzas -- (Kräfte) es un compromiso imprudente y un combate inútil. En síntesis, la virtud está en estrecha conexión con la capacidad, con la potencia, con la fuerza, esto es, con el impulso, con la inclinación, con la pasión. Se propone así una consideración de la ascética como ejercicio estético donde los impulsos no son negados,

sino reconvertidos; de una virtud que crece hacia la altura tanto más cuanto más hunde sus raíces en aquellas fuerzas oscuras, cuanto más expresa su fidelidad a la tierra que contiene la multiplicidad y la variedad de las mismas. "Esto es lo único que he aprendido hasta ahora— dice Zaratustra— que el hombre necesita, para sus mejores cosas, de lo peor que hay en él, que todo lo peor es su mejor fuerza y la piedra más dura para el supremo creador"(76).

La relación pasión-virtud es análoga a la establecida por Nietzsche entre lo dionisiaco y lo apolíneo, y así se pone de manifiesto en el capítulo titulado "De las alegrías y de las pasiones". Por oposición al término Leidenschaft, que tiene el doble sentido de pasión y de padecimiento, Nietzsche crea el vocablo Freudenschaft, que posee entonces la doble significación de actividad y de alegría. El título alude así a la reflexión sobre la actividad y la pasividad, sobre la alegría y la tristeza, sobre la virtud y la pasión. Pero la virtud aparece allí enterañada en el corazón de las pasiones del mismo modo que el arte de Apolo — crece sobre el suelo proporcionado por lo dionisiaco. La virtud no es la pasión, pero surge de la pasión, como el cosmos (apolíneo) surge del caos (dionisiaco), como la finalidad surge también del azar (77).

No es el exterminio de las pasiones, sino "la espiritualización de la pasión" (Vergeistigung der Passion) (78), la divinización de los impulsos que resulta del hecho de vivir de acuerdo a la naturaleza, conforme a la tierra y a esa parte de la tierra que es el Sí-mismo. Como afirma Angel Currás a propósito de Spinoza, también Nietzsche "frente al deseo reprimido y compensado, establece una filosofía del deseo coincidente consigo mismo, del conatus cuya plenificación radica en su propio incremento" (79). Tal propuesta no implica una renuncia a la disciplina, al ascetismo, pero sí un rechazo de la moral entendida como contranaturaleza, como movimiento dirigido a cercenar una parte de la vida, a castrar los impulsos. Las grandes pasiones (la sensualidad, la cólera, el odio, etc.) no tienen que ser negadas, sino únicamente dirigidas y usadas como materia a la que es preciso imprimir una forma, como fuerzas a las que hay que dotar de un sentido.

Por eso, todo "deber ser" impuesto desde fuera, es decir, olvidado de la potencia efectiva del individuo tendrá que ser rechazado como absurdo, falso de sentido e imposible.

Nietzsche considera un error que ha producido un daño indecible la propuesta de una ascética dirigida a la extirpación de las pasiones, y a sí mismo se considera immoralista por oposición a aquella moral contranatural, pero al mismo tiempo define su actitud como la aprobación desprovista de prejuicios y dirigida a la vida, a la variedad infinita de sus formas. Sólo así se pone en práctica aquella economía que necesita y sabe aprovechar todo lo que hasta entonces ha sido rechazado; se trata una vez más de aquel arte, aquella alquimia espiritual capaz de extraer de una materia informe la forma bella. La virtud nietzscheana es como aquella ratio spinozista que se ha descrito como integrante "de la mecánica del conatus: no puede ser una regla trascendente aplicable a las pasiones como a una materia que le fuera ajena" (80). Así se entiende que Zarathustra considere en la virtud un doble aspecto: su enraizamiento en la tierra y su capacidad estructuradora y orientadora. Sobre tal duplicidad se define la virtud primera, la honestidad, como fidelidad a la tierra, y la virtud más alta, "la virtud que hace regalos", que transforma lo dado y crea un sentido.

De una ascética entendida como progresivo despreñamiento de las pasiones, como ejercicio disciplinario tendente a eliminar las fuerzas pulsionales, se pasa en Nietzsche a una consideración de la virtud que, aunque no se identifica con la pasión, tiene con ella un mismo origen: la tierra. Cuando este origen es reconocido, entonces surge la virtud primera, la honestidad. La historia de la humanidad, en cuanto nihilismo, es la historia del progresivo alejamiento de la virtud respecto de su origen, de la progresiva extrañeza del símbolo respecto a lo simbolizado, del "fenómeno" respecto al "sentido". De ahí el progresivo vaciamiento de contenido: cuando el origen que lo hizo surgir no asiste con su fuerza al símbolo, éste queda desposeído de sentido, aislado, vacío, hueco. Es lo mismo que a propósito de la muerte de la

Tragedia se había advertido ya: es Dioniso abandonando a Apolo y Apolo mismo ausente ya. De ahí que Zaratustra sutraye la necesidad de reconducir de nuevo a la tierra lo que le ha sido hurtado: "conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, la virtud que se ha perdido volando" (31). Tal cosa es la honestidad.

Esta virtud conviene fundamentalmente al hombre del conocimiento, al filósofo, al crítico de los valores o genealogista. El debe saber que todos los valores no son sino símbolos a través de los cuales se expresa la vida, la tierra. Pero, desde luego, no todos los símbolos son iguales, pues también es cierto que la tierra "habla" de sí misma desde diversos grados de profundidad. Para explicar esto propone Zaratustra a sus discípulos una especie de parábola centrada en torno a unos extraños "perros de fuego". Todos, dice Zaratustra, pretenden ser los intérpretes de la tierra, pero hay algunos que se presentan siempre "rodeados de mucho humo" y se expresan mediante "aullidos"; con uno de ellos conversa el sabio persa y le recrimina del modo siguiente: "A lo sumo te considero el ventrílocuo de la tierra: y siempre que he oído hablar a los demonios de las erupciones y las conmociones — los encontré idénticos a ti: salados, embusteros y poco profundos" (32). Nietzsche se refiere de este modo a aquellas tablas de valores donde "habla" la indignación y el resentimiento hacia la vida. Son los casos más habituales, pero también los que menos instruyen acerca de la vida, pues "nadie miente tanto como el indignado" (33), y han sido el miedo y la ignorancia los que han permitido la proliferación de esa clase de "perros de fuego", entre los que Zaratustra incluye a la Iglesia y al Estado ("el nuevo ídolo").

Pero existe otro "perro de fuego" que no habla con estruendo, sino de forma casi inaudible, que no es tampoco el ventrílocuo de la tierra, sino que habla desde las más remotas profundidades, desde su corazón, y es otra tabla de valores, otra definición del bien y del mal la que propone:

"Oro sale de su boca al respi--
rar y lluvia de oro: así lo --
quiere su corazón ...

La risa sale revoloteando de él como una nube multicolor ...

Pero el oro y la risa los toma del corazón de la tierra: pues para que lo sepas --concluye Zaratustra--, el corazón de la tierra es de oro" --
(84).

Pero hay una segunda virtud, la más alta, que conviene no ya al crítico, sino al creador de valores. Tal es la virtud que da, la virtud que hace regalos, que crea y que se arriesga a sí misma al crear. El caos originario de las fuerzas, cuyo conjunto denomina Nietzsche voluntad de poder, deviene Sí-mismo, fragmento de necesidad, de hado, de fatum, que, a su vez, debe ser ordenado, estructurado, jerarquizado. Tal es el cometido de esa virtud más alta: proveer al azar de una finalidad. Es, dicho de otro modo, la apuesta trágica que cada hombre realiza al definir su bien y su mal, después de haber escuchado la voz de sus impulsos; es el arte apolíneo surgido de la tierra que es Diónisos.

La virtud se identifica ahora con una actividad propia, con un ejercicio imposible de delegar en nadie, personal e intransferible. No es, por eso, ley divina, ni precepto humano -- universalmente válido; sino algo que define al individuo y que no es compartido con nadie: "si tienes una virtud, y esa virtud es la tuya, entonces no la tienes en común con nadie" (85). Un bien y un mal definidos de una vez para siempre no existen, pero el bien y el mal delimitados en concreto constituyen un deber ineludible para el individuo. Esa es también la apuesta del creador, -- el camino lleno de tribulación del solitario, "el camino del creador" que experimenta el desasosiego del exilio, del haberse apartado del camino común, "mas a sí mismo se ha descubierto quien dice: este es mi bien y este es mi mal: con ello ha hecho callar al

topo y enano que dice: 'bueno para todos, malvado para todos' - (86).

La última parte del capítulo titulado "De la virtud - que hace regalos" insiste en el carácter personal e individual de la virtud, y no de otro modo se explica que Zaratustra prevenga a sus propios discípulos contra sí mismo y contra su doctrina, pues aunque toda virtud remita a la tierra como a su origen y sea "hija de una única esperanza" (la esperanza del superhombre) (87), - el camino que une esos dos puntos, el origen y la finalidad de la virtud, no es igual para todos. Cada cual es un laberinto y posee su hilo y su Ariadna.

Zaratustra sabe que la ausencia de Dios ha cerrado para siempre la posibilidad de una virtud para todos y de un solo - camino recto. Vivir, que es valorar, es un ensayo continuo, un - riesgo y un peligro; pero la ausencia de Dios, si deja fuera aque- lla posibilidad, abre ante los hombres la aventura de bogar por - mares desconocidos y prohibidos hasta entonces. Zaratustra no de- sea discípulos, sino compañeros de viaje, que desplieguen como él las velas de sus barcos y se internen en mares no explorados, com- pañeros de viaje a los que siempre debe unir una "amistad de es- trellas": pueden alguna vez coincidir "bajo un mismo sol", y en - "un mismo puerto", pero, puesto que cada uno tiene su meta y su - ruta, también es probable que, después de esa coincidencia momentá- nea, la fuerza impelente de cada cual lo arrastre lejos y no vuel- va a hacerle coincidir nunca más con el otro:

"Tal vez nos veamos sin conocernos, pues nos han transformado los di- versos mares y los diversos soles. El que tengamos que hacernos extra- ños es ley para nosotros, precisa- mente por eso debemos hacernos tam- bién más dignos de respeto. Preci- samente por eso debe hacerse más - sagrado el pensamiento de nuestra - amistad de otro tiempo. Es proba--

ble que exista una inmensa curva invisible y una vía de estrellas donde nuestras calles tan diversas puedan incluirse (einbegriffen) como pequeños trechos del camino ... ¡elevémonos hasta ese pensamiento! - Pero nuestra vida es demasiado breve y nuestra potencia visual demasiado reducida para que pudiéramos ser más que amigos en el sentido de aquella alta posibilidad. Y de este modo queremos crear (glauben) en nuestra amistad estelar, aun cuando tengamos que ser enemigos terrestres unos para otros" -- (88).

3. LA VERDAD

Si la virtud, que no se identifica con la pasión, la presupone sin embargo como el artista necesita de una materia de la que es capaz de extraer una forma bella, ¿no ocurriría algo parecido con la verdad? ¿No sería la verdad una clase de error? - Y la voluntad de verdad ¿no tendría que haber surgido de una voluntad por completo distinta, de una voluntad de ficción necesaria para la vida? Tal era el planteamiento propuesto por Nietzsche en Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y que conservará plena vigencia en obras posteriores. Y, sin embargo, puesto que la misma vida había generado desde sí diversas y contrapuestas escalas de valores en relación directa con la calidad de -- las fuerzas que habían llegado a ser dominantes, también la verdad, el criterio de verdad cambiará de acuerdo con el tipo de -- fuerzas que lo definan.

La consideración de que la verdad no es más que una ilusión, "aquel tipo de error sin el cual no puede vivir un individuo de una determinada especie" (89), es algo que permanece -- prácticamente sin cambios a lo largo de la obra de Nietzsche; se trata, pues, de una ficción útil, esto es, justificada desde el --

punto de vista biológico. Nietzsche llama a estas ficciones útiles perspectivas: el nacimiento y el desarrollo de la lógica, por ejemplo, obedecerían a esta necesidad impuesta exclusivamente por la vida. Puesto que el conocimiento discursivo y el devenir constante se excluyen entre sí, el hombre se ha visto obligado a mantener como hipótesis la existencia de cosas idénticas, y el desarrollo de la lógica ha sido posible gracias a un instinto de falsificación consistente en el olvido de las diferencias en favor de lo común y de lo igual, y en el supuesto de que esos casos comunes existen, es decir, en la creencia en que hay casos idénticos (90).

En esto consiste básicamente la voluntad de verdad: - en una voluntad de engaño y, al mismo tiempo, de olvidar el origen de tales ficciones (la necesidad y la utilidad para la vida). Pero puesto que la vida ha sido definida como "lo que tiene que superarse siempre a sí mismo", la utilidad de las ficciones no es eterna ("Sea cual sea lo que yo creo y el modo como lo amo, pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad" (91)) y aquel olvido sólo tendría que durar lo que dura la utilidad de la ficción. Pues bien, cuando el hombre ha llevado tan lejos esa voluntad de olvido que es incapaz de reconocer (en el momento en que la utilidad de una ficción decrece) su auténtico origen, cuando se aferra de tal forma a sus ficciones que ha hecho de ellas verdades eternas e intemporales; entonces también la voluntad de verdad, que fue en principio un instrumento útil para la vida, se convierte en un adversario y en un obstáculo para ella. Este es el caso del hombre teórico, y de la imposición de su voluntad de verdad.

Nietzsche aborda esta temática en el capítulo de Así habló Zaratustra titulado "De la superación de sí mismo". Allí distingue entre el sabio (el hombre teórico) y el pueblo, éste último es comparado con un río que sostiene una barca sobre la cual se asientan "solemnes y embozadas" las valoraciones impuestas por aquél. El sabio sostendría que ha llegado hasta ellas a través de

un deseo altruista (no interesado) de verdad. Pero no existen tendencias altruistas, según Nietzsche, ambos términos encierran contradicción: el supuesto desinterés del hombre teórico, su voluntad de verdad esconde -falseada detrás de palabras solemnes- una voluntad distinta, la voluntad de reducir, de amoldar, de plegar a las leyes del pensamiento la infinita variedad de formas de la vida:

"¿'Voluntad de verdad' (Wille - sur Wahrheit) llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver - pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad!" (92).

Esta "voluntad de volver pensable todo lo que existe" es desde luego la voluntad de unas fuerzas que tienden a expandirse y a dar libre curso a su poder (es, por lo tanto, una voluntad de poder), pero se trata ya de aquellas fuerzas reacias a la movilidad y al cambio, enfrentadas contra su propio origen, que no secundan ya a la vida ni a su movimiento continuo de autosuperación. Son las fuerzas reactivas. De ahí que añada Nietzsche que el peligro del hombre teórico no es la oposición que pueda ofrecer la corriente (el pueblo) a su barca, sino las otras fuerzas contrarias y opuestas a aquéllas: "la inexhausta y fecunda voluntad de vida" (93).

Sin embargo, llegados a este punto, surge el problema de si no será el planteamiento de Nietzsche un planteamiento sofista. Decir que la verdad es un tipo de error, que la voluntad de verdad responde a una voluntad de engaño, ¿no significa instalarse de hecho en el plano del "hombre teórico" y, por lo tanto, refutar esas mismas proposiciones que pretenden ser ellas mismas "verdaderas"? Nietzsche mantiene vigente la propuesta del hombre

de conocimiento, distinto del hombre teórico, y, frente a la voluntad de verdad, sigue sosteniendo un instinto de conocimiento - que se instala fuera del ámbito ocupado por aquélla. Lo cual permite suponer que el problema de la verdad y el del conocimiento - hacen referencia a campos y niveles diferentes, a grados de profundidad también distintos.

Ya se hizo referencia al Prólogo de La genealogía de la moral donde bajo la expresión "nosotros los que conocemos" designaba Nietzsche al espíritu libre, al héroe del conocimiento; pero es en Más allá del bien y del mal donde la oposición entre - el hombre teórico y el hombre del conocimiento se revela con más claridad:

"En contra de esa voluntad de - apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en suma de superficie - pues toda superficie es un manto- actúa aquella sublime tendencia del hombre del conocimiento (Erkennen de) a tomar y querer tomar las cosas de un modo profundo, complejo y radical" (94).

Este hombre, armado con aquella virtud característica del espíritu libre, la honestidad, es capaz de sumergirse a mayores profundidades en el mar de la vida, y no ya por amor a la verdad, por un deseo desinteresado de verdad, sino por ansia y deseo de peligro, es lo que llama Nietzsche "una especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectuales" (eine Art Grausamkeit des intellektuellen Gewissens und Geschmacks) (95), amante del riesgo, desafiante, capaz de ponerse a prueba a sí misma.

El conocimiento sigue siendo, como se describía en El nacimiento de la tragedia, una visión horrible que necesita más - tarde o más temprano de una virtud curativa. Conocer no es seguir

el hilo de la causal: d, no es el paso del efecto a la causa — llevado a cabo por el entendimiento, como pretendía Schopenhauer; conocer es arrancar un secreto a la vida, es desafiarla en el acto "culpable" de arrebatarle alguno de sus velos, es desvelar un enigma (no en vano en aquella obra Edipo y Prometeo eran propuestos como héroes trágicos del conocimiento). De ahí que el conocimiento más que como resultado de seguir un hilo discursivo, se — identifique con una visión momentánea (la "visión" del eterno retorno será una muestra de ello), con un acto "culpable" del que — la vida tarde o temprano se "vengará", pero mientras tanto el hombre buscará refugio contra esa posible venganza en el arte, en la estética. El conocimiento es, pues, una especie de transgresión, — una victoria a corto plazo conseguida por el hombre, una proeza — de naturaleza heroica: "mediante un sacrilegio conquista la humanidad las cosas óptimas y supremas de que ella puede participar" — (96). A causa de ella el hombre tendrá que soportar las consecuencias desastrosas que se ciernen sobre él como un peligro, pero — siempre encontrará refugio en el seno del arte, en la lisa superficie de la creación artística. Ese es su mar tranquilo y su reposo, es el contrapunto ofrecido por Apolo a la sabiduría amarga de Sileno, es la virtud curativa del arte a la que también pertenecen las verdades-ficciones. De ahí el respeto de todos los hombres profundos por la máscara, su amor a la verdad-ficción, al arte, a la superficie:

"Quien ha mirado hondo dentro — del mundo adivina sin duda — cuál es la sabiduría que existe en el hecho de que los hombres sean superficiales (...): que nadie dude de que quien de ese modo necesita el culto de la superficie ha hecho alguna vez un intento desdichado por debajo de ella" (97).

Sin embargo, existe una tendencia contrapuesta entre el hombre del conocimiento y el hombre que ha inventado la ficción de la verdad, y en este sentido el esquema propuesto por — Jean de Gaultier resulta clarificador (98). Gaultier distingue — en Nietzsche entre un instinto vital al que pertenecería y secundaría la voluntad de verdad, y un instinto de conocimiento, amante del peligro, del riesgo, de la crueldad. Todos los instintos favorecen la vida, sólo el instinto de conocimiento la desafía y amenaza destruíndola. Para contrarrestar ese peligro, para no sucumbir ante aquella visión, ha desarrollado el hombre una capacidad igualmente potente de engaño, de ficción, una capacidad artística a la que pertenece la voluntad de verdad.

En este mismo sentido se decanta la postura de Vaihinger respecto a Nietzsche, a quien considera un precedente de la — "Metafísica del Como-si" (Als ob): verdad, en cuanto ficción necesaria para la vida, no es más que un hipótesis reguladora, un medio necesario que a modo de schemata nos permite vivir (99). — Vaihinger acentúa especialmente la oposición nietzscheana al mal uso de las ficciones, cosa que ocurre cuando se olvida el auténtico origen de tales ficciones y se les atribuye erróneamente un carácter de realidad objetiva del que carecen.

Nietzsche reconoció sin duda la utilidad y la necesidad de muchas ficciones, pero a tal reconocimiento hay que añadir el rechazo de una serie determinada de las mismas que de ninguna manera consideró útiles más que para un tipo determinado de hombres, para aquellos que sufren a causa de la existencia y que no la soportan en su carácter cambiante y fluido.

En síntesis, la verdad es "una creencia que se ha — convertido en condición vital" (100), pero ella "habla" en cuanto síntoma, de las condiciones de vida de quien la sustenta, nos da idea del tipo de fuerzas que constituyen esa vida. De ahí que, para Nietzsche, toda filosofía no ha sido hasta ahora más que — una "autoconfesión de su autor" (101), pues ella da la oportunidad de conocer el modo como se encuentran jerarquizados la tota-

lidad de sus instintos. Y, para medir el valor de la verdad, bastaría con aplicar "el metro" de la vida; el criterio de verdad es definido así en términos de fuerza, radica en un aumento del sentimiento de fuerza:

"La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción-
contra el mismo; acaso sea en-
esto en lo que más extraño sue-
ne nuestro nuevo lenguaje. La
cuestión está en saber hasta -
qué punto ese juicio favorece-
la vida, conserva la vida, con-
serva la especie, quizá inclu-
so selecciona la especie" (102)

NOTAS

- (1) "Tutta la prima formulazione del sistema della volontà di potenza - quella enunciata appunto nei frammenti di questo volume - non è altro che un travestimento del pensiero di Schopenhauer. E questo non soltanto per l'aspetto più evidente, in cui la volontà di vivere si modula in volontà di potenza, ma anche per l'aspetto contrapposto, più abilmente mascherato. Difatti tutta la dottrina del 'prospettivismo', che viene qui elaborata, si rivela, se analizzata nei suoi elementi, una nuova espressione, in chiave più spericolata, della teoria schopenhaueriana della 'rappresentazione'" (COLLI, G., Scritti su Nietzsche. Ed. cit. pp. 163-164).
- (2) L. G., p. 165.
- (3) Cfr. MONTINARI, M., Su Nietzsche. Editori Riuniti. Roma, 1981, pp. 63-65.
- (4) Cfr. MONTINARI, M., Che cosa ha veramente detto Nietzsche. - Ubaldini Editore, Roma, 1975, pp. 85-86.
- (5) Cfr. MONTINARI, M., Q. G., p. 84.
- (6) A. Libro Quarto, parágr. 262, p. 120 (KGW V, 1, 211).
- (7) A. Libro Quarto, parágr. 281, pp. 124-125 (KGW V, 1, 213).
- (8) Cfr. A. Libro Quarto, parágr. 348, p. 137 (KGW V, 1, 240).
- (9) "Nicht die Nothdurft, nicht die Begierde, -nein, die Liebe zur Macht ist der Dämon der Menschen" (KGW V, 1, 310).
- (10) Cfr. GS. Libro Terzero, parágr. 249, p. 128 (KGW V, 2, 193).
- (11) Cfr. GS. Libro Cuatro, parágr. 333, p. 153 (KGW V, 2, 238-239).
- (12) A. Libro Segundo, parágr. 109, p. 160 (KGW V, 1, 96-97).
- (13) AHZ I, "De los despreciadores del cuerpo", p. 61 (KGW VI, 1, - 36).
- (14) AHZ I, "De los trasmundanos", p. 59 (KGW VI, 1, 34).
- (15) AHZ I, "De los trasmundanos", p. 58 (KGW VI, 1, 32-33).
- (16) AHZ I, "De los despreciadores del cuerpo", p. 60 (KGW VI, 1, - 35).
- (17) Idid.
- (18) "die Präcision des Handelns steht in Antagonismus mit der --

weitblickenden und oft ungewiss urtheilenden Vo sorglichkeit:
letztere durch den tieferen Instinkt geführt" (NF, Sommer 1886-
Herbst 1887 5(68); KGW VIII, 1, 214).

- (19) Cfr. NF, Frühjahr-Sommer 1888 16(56) (KGW VIII, 3, 300).
- (20) GI, Prólogo, parágr. 2, p. 19 (KGW VI, 2, 261).
- (21) Cfr. NF, Frühjahr 1888 14(122) (KGW VIII, 3, 93-94).
- (22) NF, Sommer 1886-Herbst 1887 5(3) (KGW VIII, 1, 189).
- (23) "Der Substanz-begriff eine Folge des Subjekts-begriffs: nicht umgekehrt!" (NF, Herbst 1887 10(19); KGW VIII, 2, 131).
- (24) Cfr. NF, Herbst 1885-Herbst 1886 2(83) (KGW VIII, 1, 100-101).
Asimismo vid. NF, Frühjahr 1888 14(98) (KGW VIII, 3, 66-68).
- (25) Cfr. NF, Juli-August 1888 18(16) (KGW VIII, 3, 336-337).
- (26) ANZ I, "De los despreciadores del cuerpo", p. 60 (KGW VI, 1, -
35).
- (27) ANZ I, "De los despreciadores del cuerpo", p. 61 (KGW VI, 1, -
36).
- (28) Ibid.
- (29) ANZ III, "De los apóstatas", p. 253 (KGW VI, 1, 223).
- (30) Cfr. DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía. Ed. cit., pp. 74--
75).
- (31) Cfr. COLLI, G., Scritti su Nietzsche. Ed. cit., p. 157.
- (32) Cfr. COLLI, G., Después de Nietzsche. Ed. cit., p. 79.
- (33) Cfr. ANZ I, "De los despreciadores del cuerpo", pp. 60-62 (KGW
VI, 1, 35-37).
- (34) Cfr. MFI, "De los prejuicios de los filósofos", parágr. 17, p.
38 (KGW VI, 2, 24-25).
- (35) MFI, "De los prejuicios de los filósofos", parágr. 19, p. 39 -
(KGW VI, 2, 25-26).
- (36) MFI, "El espíritu libre", parágr. 36, p. 61 (KGW VI, 2, 50-51).
- (37) MFI, "El espíritu libre", parágr. 36, p. 62 (KGW VI, 2, 51).
- (38) NF, Frühjahr 1888 14(79) (KGW VIII, 3, 51).
- (39) NF, Frühjahr 1888 14(186) (KGW VIII, 3, 165-166).

- (40) "Die Physiologen sollten sich besinnen, den Erhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen: - vor allem: 'll etwas Lebendiges seine Kraft auslassen: die 'Erhaltung' ist nur eine der Konsequenzen davon.- Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Principien! Und dahin gehört der ganze Begriff 'Erhaltungstrieb'" (NF, Herbst 1885-Herbst 1886 2(63); KGW VIII, 1, 87). Esta misma afirmación será recogida casi literalmente en MM, "De los prejuicios de los filósofos", parágr. 13.
- (41) Cfr. NF, Herbst 1885-Herbst 1886 2(76) (KGW VIII, 1, 94-95).
- (42) FINK, E., La filosofía de Nietzsche. Ed. cit., p. 93.
- (43) AHZ I, "De las mil metas y de la única meta", p. 95 (KGW VI, I, 70).
- (44) Ibid.
- (45) AHZ I, "De las mil metas y de la única meta", p. 96 (KGW VI, I, 70).
- (46) Ibid.
- (47) AHZ II, "De las tarántulas", p. 154 (KGW VI, 1, 127).
- (48) Cfr. El mundo como voluntad y representación. L. II, parágr. 27. Ed. cit. Vol. II, pp. 42-52.
- (49) MM, "De los prejuicios de los filósofos", parágr. 13 (KGW - VI, 2, 21).
- (50) AHZ II, "De las tarántulas", p. 153 (KGW VI, 1, 126).
- (51) AHZ II, "La canción del baile", p. 163 (KGW VI, 1, 136).
- (52) Ibid.
- (53) AHZ II, "De la superación de sí mismo", p. 171 (KGW VI, 1, - 144).
- (54) AHZ II, "De la superación de sí mismo", p. 172 (KGW VI, 1, - 144-145).
- (55) AHZ II, "De la superación de sí mismo", p. 170 (KGW VI, 1, - 143).
- (56) Cfr. HEIDEGGER, M., Nietzsche I. Ed. cit., p. 44.
- (57) HEIDEGGER, M., Nietzsche II. Ed. cit., p. 213.
- (58) Ibid.
- (59) AHZ II, "De la superación de sí mismo", p. 171 (KGW VI, 1, 143).

- (60) AHZ II, "De la superación de sí mismo", p. 170 (KGW VI, 1, - 145).
- (61) Ibid.
- (62) AHZ II, "De la superación de sí mismo", p. 171 (KGW VI, 1, - 144).
- (63) AHZ II, "De la superación de sí mismo", p. 172 (KGW VI, 1, - 145).
- (64) Cfr. AHZ III, "La segunda canción del baile", pp. 309-312 - (KGW VI, 1, 278-282).
- (65) AHZ II, "De la superación de sí mismo", p. 172 (KGW VI, 1, - 145).
- (66) GM, Prólogo parágr. 3, pp. 19-20 (KGW VI, 2, 261).
- (67) Cfr. GM, Tratado Primero, parágr. 17, p. 61 (KGW VI, 2, 302).
- (68) CI, "La moral como contranaturalidad", parágr. 5, p. 57 (KGW VI, 3, 80).
- (69) FROMM, E., Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Trad. F. M. Turner. F.C.E. México, 1974, p. 129.
- (70) CI, "La moral como contranaturalidad", parágr. 5, p. 57 (KGW VI, 3, 80).
- (71) Cfr. MEM, "¿Qué es aristocrático?", parágr. 260, pp. 222-226 (KGW VI, 2, 218-222).
- (72) AC, parágr. 16, p. 41 (KGW VI, 3, 181).
- (73) AHZ II, "De los virtuosos", p. 144 (KGW VI, 1, 117).
- (74) AHZ II, "De los virtuosos", p. 146 (KGW VI, 1, 119).
- (75) AHZ IV, "Del hombre superior", parágr. 8, p. 386 (KGW VI, 1, 378).
- (76) AHZ III, "El convaleciente", p. 301 (KGW VI, 1, 270).
- (77) "Und wie ihm die Welt auseinander rollte, so rollt sie ihm wieder in Ringen zusammen, als das Werden des Guten durch das Böse, als das Werden der Zwecke aus dem Zufalle" (KGW VI, 1, 74).
- (78) "Alle Passionen haben eine Zeit, wo sie bloss verhängnissvoll sind, wo sie mit der Schwere der Dummheit ihr Opfer hinunterziehen -und eine spätere, sehr viel spätere, wo sie sich mit

- dem Geist verheirathen, sich 'vergeistigen'(...) -Die Kirche bekämpft die Leidenschaft mit Ausschneidung in jedem Sinne: ihre Praktik, ihre 'Kur' ist der Castratismus. Sie fragt nie: 'wie vergeistigt, verschönt, vergöttlicht man eine Begierde?' (KGW VI, 3, 76-77).
- (79) CURRAS RABADE, A., La doble articulación del discurso en la Ethica de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador. In "AS" X(1975) 50-51.
- (80) CURRAS RABADE, A., O. C., p. 43.
- (81) AHZ I, "De la virtud que hace regalos", p. 121 (KGW VI, 1, 96).
- (82) AHZ II, "De los grandes acontecimientos", p. 194 (KGW VI, 1, - 164).
- (83) "Denn der entrüstete Mensch, und wer immer mit seinen eignen Zähnen sich selbst (oder, zum Erstz dafür, die Welt, oder Gott, oder die Gesellschaft) zerreisst und zerfleischt, mag zwar moralisch gerechnet, höher stehn als der lachende und selbstzufriedene Satyr, in jedem anderen Sinne aber ist er der gewöhnlichere, gleichgiltigere, unbehrendere Fall. Und Niemand — lügt soviel als der Entrüstete" (KGW VI, 2, 41).
- (84) AHZ II, "De los grandes acontecimientos", p. 195 (KGW VI, 1, - 166).
- (85) AHZ I, "De las alegrías y de las pasiones", p. 63 (KGW VI, 1, 38).
- (86) AHZ III, "Del espíritu de la pesadez", p. 271 (KGW VI, 1, 239).
- (87) Cfr. AHZ I, "De la virtud que hace regalos", p. 123 (KGW VI, 1, 98).
- (88) GS. Libro Cuarto, parágr. 279, p. 291 (KGW V, 2, 204).
- (89) NF, April-Juni 1885 34(253) (KGW VII, 3, 226).
- (90) Cfr. August-September 1885 40(13) (KGW VII, 3, 365-366).
- (91) AHZ II, "De la superación de sí mismo", pp. 171-172 (KGW VI, 1, 144).
- (92) AHZ II, "De la superación de sí mismo", p. 169 (KGW VI, 1, 142).
- (93) AHZ II, "De la superación de sí mismo", p. 170 (KGW VI, 1, 143).
- (94) MBM, "Nuestras virtudes", parágr. 230, p. 139 (KGW VI, 2, 174).
- (95) Ibid.

- (96) NI, cap. 9, p. 93 (KGW III, 1, 65).
- (97) MM, "El ser religioso", parágr. 59, pp. 84-85 (KGW VI, 2, 76).
- (98) Cfr. GAULTHER, J. DE, De Kant à Nietzsche. Ed. cit., pp. 36 y 38.
- (99) VAHRINGER, H., La voluntad e ilusión en Nietzsche. Ed. cit., pp. 49-56.
- (100) "Eine Sache mag noch so stark geglaubt werden: darin liegt kein Kriterium der Wahrheit. Aber was ist Wahrheit? Vielleicht -- eine Art Glaube, welche zur Lebensbedingung geworden ist? Dann freilich wäre die Stärke ein Kriterium. Z.B. in Betreff der - Causalität" (NF, August-September 1885 40(150) (KGW VII, 3, - 367).
- (101) Cfr. MM, "De los prejuicios de los filósofos", parágr. 6, pp. 26-27 (KGW VI, 2, 13-14).
- (102) MM, "De los prejuicios de los filósofos", parág. 4, p. 24 - (KGW VI, 2, 12).

III. REDENCION DEL AJAR Y AFIRMACION DEL DESTINO

III.1. LOS TRES NIVELES EN EL DISCURSO SOBRE EL
ETERNO RETORNO

III.1. LOS TRES NIVELES EN EL DISCURSO SOBRE EL ETERNO RETORNO

El propósito nietzscheano de dotar a la historia del hombre de un sentido y de una dirección está condicionado directamente, como ya se advirtió, por la posición mantenida respecto al problema de Dios, el mundo y el tiempo. Hemos estudiado ya la significación de la sentencia "Dios ha muerto" y la concepción nietzscheana del mundo en cuanto voluntad de poder, es preciso enfrentarse ahora con aquello que Nietzsche consideró su pensamiento más original, el más enigmático, el más difícilmente comunicable: el tiempo concebido como eterno retorno.

Si ya en otros puntos las interpretaciones propuestas no coinciden siempre, en este último -el problema del tiempo- la diversidad de las posturas aumenta y se convierte a menudo en conflicto radical sin posibilidad de armonía. La gravedad de la cuestión es aún mayor desde el momento en que las diversas interpretaciones resultan todas ellas igualmente justificadas por el apoyo proporcionado desde los textos del propio Nietzsche: la concepción del tiempo como círculo donde todos los acontecimientos se repiten incesantemente, la doctrina del eterno retorno como regulador ético capaz de seleccionar no sólo las acciones, sino también a los hombres mismos, la lectura que acentúa especialmente el rechazo del tiempo lineal que alimenta al "espíritu de la venganza", o aquella que entiende el eterno retorno como revelación especial, producto de una vivencia extraordinaria; todas ellas se hacen eco de los textos de Nietzsche. Sin ánimos de eclecticismo y sin perder de vista que acaso sea imposible llevar a la unidad y a la armonía la pluralidad y el conflicto de las interpretaciones, está justificado, sin embargo, el intento de encontrar una perspectiva desde la cual pudiesen ser contempladas aquellas como diversos niveles de un sólo y único mensaje, diversos niveles cuyo valor no es siempre el mismo y depende del "receptor" del discurso, de a quién vaya dirigido el mensaje.

Tal intento está justificado también desde los textos de Nietzsche y concretamente se apoya en el capítulo de Así habló Zaratustra que responde al título "De la redención". Ya el título de este apartado tiene connotaciones evangélicas y aproxima inequívocamente la significación de Jesús y Zaratustra. En la línea de interpretación adoptada hasta aquí Jesús es presentado por Nietzsche como redentor en un sentido peculiar: Jesús redime al hombre del pecado en la medida en que salda la deuda secular que el hombre ha contraído con Dios y, ofrecido como víctima, — salva la distancia abismal entre lo humano y lo divino. En ello consiste la bienaventuranza.

También Zaratustra es portador de una "buena nueva" — de un mensaje alegre (La "gaya" ciencia). Y este saber, que es ilustrado y crítico, atañe también al tiempo. Por lo pronto, el comienzo del capítulo acentúa la diferencia entre la figura de Jesús y el sabio persa. La ambientación evangélica deja paso a una reacción impropia de Jesús: Zaratustra se encuentra rodeado de seres que sufren, pero no promete nada a estos hombres. Zaratustra no cura a los enfermos ni muestra su verdad mediante pruebas de fuerza contra el sufrimiento. En un discurso irónico muestra desnudo el apoyo del sacerdote en esa única cosa que, según el portavoz de los que sufren, falta para que la doctrina de Zaratustra sea creída: tiene que convencer primero a "los lisiados". Pero entonces el persa, recurriendo al saber popular, replica lo que el pueblo enseña a propósito de aquellos: "Si al jorobado se le quita su joroba se le quita su espíritu" (1). De este modo, — desde la convicción profunda del que sabe que el dolor puede ser afrontado, pero no eliminado, y que puede ser convertido en ingrediente favorecedor de la vida y donador de sentido, a condición de que se cuente con él y de que no se niegue su presencia; así se concluye la necesidad del mismo y la necesidad de su repetición.

Pero este discurso es a continuación abandonado y Zaratustra se dirige en seguida a sus discípulos en una disertación que tiene como tema central la conexión entre la voluntad y

el tiempo. Allí advierte contra el peligro de que la voluntad, in potente contra el pasado, incapaz de modificarlo, acabe siendo -- presa del "espíritu de la venganza" y vuelque sobre el tiempo el resentimiento generado por su impotencia. Sólo cuando la voluntad haya aprendido "a querer hacia atrás" se verá libre también de -- aquel peligro; de ese modo concluye enigmáticamente Zaratustra -- el discurso dirigido a sus discípulos.

Pero también este discurso es interrumpido abruptamente ante el temor del sabio persa a haber hablado demasiado. Y es entonces cuando surge una cuestión completamente distinta y que -- es preciso poner de relieve. Uno de aquellos enfermos que habían interpelado a Zaratustra y que le pedían una prueba milagrosa de su doctrina, dándose cuenta de que el discurso era distinto según fuese dirigido a ellos o a los discípulos pregunta: "¿Por qué Zaratustra nos habla a nosotros de modo distinto que a sus discípulos?" (2), y como finalmente admite que es lícito ese cambio, recordando sin duda la interrupción abrupta de la segunda disertación, pregunta -- a la vez: "Mas, ¿por qué Zaratustra habla a sus -- discípulos de manera distinta que a sí mismo?" (3). El capítulo -- finaliza aquí y las preguntas quedan sin respuesta; pero lo importante es constatar que el propio Nietzsche admite tres niveles de profundidad en un mismo discurso referido al tiempo, a ellos vamos a referirnos a continuación.

1. PRIMER NIVEL: LA REPETICION CICLICA

A. Exposición de la hipótesis

La hipótesis nietzscheana de la repetición cíclica data del año 1881 y tiene a su base una determinada consideración -- de la fuerza y del tiempo. La noción de fuerza viene a sustituir en Nietzsche a la noción de espacio. Como ha señalado P. Chassard, espacio y fuerza no tienen para él referentes distintos: no hay

un espacio separado que tuviese como una propiedad suya la fuerza, se trata de dos términos que designan la misma realidad (4).- Pero se elige el término "fuerza", y esta elección muestra una vez más la preferencia de Nietzsche por poner de relieve el aspecto dinámico y fluido del mundo.

Nietzsche supone que no es posible la variación infinita de combinaciones entre las fuerzas, es decir, que la cantidad de fuerza que obra en el universo es limitada; pero advierte también que sobre esa hipótesis pueden construirse dos concepciones del mundo enfrentadas entre sí: o la actividad de las fuerzas comienza en un momento dado y habrá de acabar, o se repite incessantemente en un círculo de determinado número de variaciones (5).

La concepción cristiana del tiempo -una de las posibles alternativas- sostiene la linealidad del mismo: Dios crea el tiempo que apunta hacia un sentido, una dirección, una finalidad, y una vez alcanzada dicha finalidad, también debe acabarse el tiempo mismo. Por su parte, desde el abandono de la creencia en un Dios creador, Nietzsche se inclina por la circularidad del progreso temporal a imagen de los ciclos de los movimientos planetarios, las estaciones del año y las generaciones. Supone que la cantidad de fuerza que obra en el universo es una cantidad finita, pero la actividad de tal fuerza no tiene principio ni fin, es decir, el tiempo invertido en el despliegue de la actividad de las fuerzas es infinito. Dicho de otro modo: el número de átomos que componen el universo es muy elevado, pero finito; y el tiempo de que disponen para combinarse entre sí es ilimitado hacia atrás y hacia adelante. De ello se sigue que el número de combinaciones resultantes será muy elevado, prácticamente incalculable, pero siempre finito y, puesto que el tiempo es infinito, cada combinación se habrá dado ya un número indeterminado de veces (6).

La concepción nietzscheana se hace eco en este momento de determinadas posturas sostenidas en su tiempo. Concretamente la misma hipótesis es mantenida por Vogt en la obra titulada -

Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung, por Hlanqui en L'éternité par les astres, y por Le bon en L'homme et les sociétés. Que los dos primeros fueron conocidos por Nietzsche lo muestran las referencias de sus escritos, sólo del último no aparecen referencias en ellos. La diferencia con Hlanqui estriba en que éste considera la repetición en el tiempo infinito y en el espacio infinito, esto último lo niega expresamente Nietzsche. Pero lo importante es desde luego advertir que Nietzsche buscó en un momento una confirmación a su doctrina recurriendo a la ciencia de su época: "la hipótesis científica de la repetición de lo idéntico — escribe Montinari — ocupaba a los científicos de la época y Nietzsche, en torno a 1881, procuró buscar una confirmación a su doctrina. En suma, la teoría más paradójica de Nietzsche nace de una hipótesis científica del todo actual en su época" (7). Y, sobre todo, es importante tener en cuenta que Nietzsche propone su hipótesis como alternativa a la concepción cristiana del tiempo.

San Agustín expuso en sus Confesiones dos de los caracteres que singularizan la hipótesis del tiempo lineal adoptada por el cristianismo. En primer lugar, a esta concepción le es connatural la idea de que el tiempo es creado, y que el primer instante de la creación coincide con el primer instante del tiempo. En segundo lugar, Dios es situado fuera del tiempo, en la eternidad, donde el cambio y la mutación no son posibles (8). — Nietzsche encuentra aquí el terreno abonado para hacer de la historia de la humanidad el relato de una expiación: la historia no es sino el despliegue de un proceso donde la culpa (el pecado, la caída) se sitúa al principio, seguida más tarde por la redención, y culminada en el Juicio Final. Tal es el drama de la existencia.

El eterno retorno, en cuanto proceso cósmico circular, está ligado a la negación del Dios-creador y del Dios-redentor cristiano. Tras la muerte de la divinidad anunciada en La gaya ciencia, Nietzsche suscribe la negación de la historia enten-

vida como drama y avanza una concepción particular que concreta - del modo siguiente:

1. El mundo de las fuerzas no disminuye, pues si así fuera, en un tiempo infinito estas fuerzas hubieran ido disminuyendo hasta consumirse del todo.
2. El mundo de las fuerzas no tiene reposo, pues de lo contrario, en un tiempo infinito se hubieran conseguido la inmovilidad y el reposo absolutos.

Consecuentemente:

1. El mundo de las fuerzas está en eterno desequilibrio: la cantidad de fuerza y el movimiento son - en todo momento iguales.
2. Cualquier estado que pueda ser alcanzado habrá sido alcanzado ya y volverá a serlo un número indeterminado de veces (9).

De ahí también que la repetición eterna no afecte sólo a los acontecimientos, sino también a los individuos (cada uno de los cuales no es más que una combinación de determinado número de fuerzas); todas las condiciones que determinan la existencia de un individuo, de cada uno de sus dolores, de cada una de sus alegrías se han dado ya y volverán a darse un número indeterminado de veces. Y también el momento en que se cobra conciencia de esa repetición sin t ermino volverá a darse, "ésta será para la humanidad la hora de 'gran mediodía'" (10).

B. Valor de la hipótesis.

Nietzsche no concedió excesivo valor a la hipótesis física del eterno retorno que, en Así habló Zaratustra, aparece casi siempre en boca de los animales del sabio persa o del enano, Zaratustra la llama allí "canción de organillo", "cantinela" cuyas consecuencias están muy lejos de ser sospechadas. Por esa razón las críticas dirigidas exclusivamente a la hipótesis no tienen -- tampoco demasiado valor. Borges, por ejemplo que se ha ocupado extensamente de este problema en Historia de la eternidad aporta algunos puntos de interés contra este aspecto del pensamiento nietzscheano y acude a Cantor quien, según Borges, destruye el fundamento de las tesis de Nietzsche: Cantor demuestra matemáticamente la infinitud del número de puntos del universo. Si el universo consta de un número infinito de puntos es rigurosamente capaz de un infinito número de combinaciones, y la necesidad del regreso y de la repetición queda vencida (11). Pero resultaría erróneo contabilizar en el pensamiento nietzscheano del eterno retorno únicamente el aspecto físico teórico y olvidar la dimensión fundamental inherente a ese pensamiento que estriba, como el mismo Nietzsche señala, en sus consecuencias.

En este mismo sentido, algunos estudiosos de la obra nietzscheana niegan que la hipótesis del tiempo como círculo --en su aspecto puramente intuitivo-- tenga siquiera un lugar importante en el pensamiento de Nietzsche sobre el eterno retorno. Se ha llamado la atención sobre el hecho de que el eterno retorno no -- puede ser meramente representado mediante la imagen intuitiva -- del círculo, pues de esa forma la temporalidad lineal y la circular presentarían fuertes analogías, al menos desde tres puntos de vista: geométrico, cinemático y temporal (12). Desde el punto de vista geométrico se trata en ambos casos de líneas y, aunque existan diferencias entre la línea curva y la recta, eso no cambia el hecho de que en ambos casos se trata siempre de puntos dispuestos según una contigüidad lineal, ni el hecho de que también en ambos casos sería posible determinar un principio y un fin.---

Desde el punto de vista cinemático, si una recta infinita puede ser definida como el rastro dejado por un punto en movimiento lineal sin principio ni fin, la circunferencia puede también definirse en otros mismos términos, salvo que el movimiento que describe el punto es un movimiento circular. En tercer lugar y desde el punto de vista estrictamente temporal, ambas representaciones intuitivas (la línea y el círculo) participan de una misma característica: la sucesión. El hecho de que ambas concepciones no son antitéticas lo muestra el pensamiento teológico occidental donde el orden de la sucesión se encuentra a la base tanto de la concepción lineal de Santo Tomás, como de la concepción circular de --
Scoto Erigena.

Por otro lado, Nietzsche no se ha limitado desde luego a desenterrar la doctrina de los ciclos, según la cual el mundo es consumido periódicamente por el fuego que lo engendró y resurge de nuevo para repetir un recorrido idéntico. La doctrina --
nietzscheana acerca del tiempo no es una versión del mito arcaico del eterno retorno, donde, como describe Mircea Eliade, el tiempo se limita a hacer posible la aparición y la existencia de las cosas que sólo adquieren entidad o realidad en la medida en que participan de un arquetipo que les precede y al que imitan (15). Este mito, que niega el progreso, abandona también al hombre ante el peligro de lo que llamó Nietzsche la negación budista de la voluntad: si todo ha sido ya y todo tiene que repetirse, es inútil actuar y empeñar la voluntad en cualquier meta; con ello se sitúa en las antípodas de la idea nietzscheana del Retorno (16) que, como veremos, no niega la historia y garantiza al hombre la posibilidad de intervenir activamente en ella.

Todas estas razones fundamentan la observación de --
Nietzsche a la que antes aludíamos: el eterno retorno entendido únicamente sobre la base de la hipótesis de la repetición cíclica no es más que una canción de organillo, y es otro u otros aspectos los que deben destacarse. Por lo demás, tal hipótesis no sería más que una hipótesis probable de cuya verificación ni se ocupa --

ni podría ocuparse el propio Nietzsche. Lo importante es que esta hipótesis podría ser a la larga más potente que cualquier fe; como escribe Montanari, el pensamiento nietzscheano del eterno retorno está cercano a una religión (su falta de verificación, su pura posibilidad lo acerca al mito), pero es más potente que ella pues significa "el fin de la religión y la negación, más radical todavía que la del espíritu libre, de toda metafísica en sentido teológico" (15).

2. SEGUNDO NIVEL: LA DOCTRINA DEL RETORNO

Un segundo nivel en la idea nietzscheana del Retorno vendría definido por las consecuencias que se desprenden de ella, por los efectos que su enseñanza tendría sobre la humanidad. -- Nietzsche no la ofrece entonces sólo como una hipótesis frente a la fe religiosa, sino, y fundamentalmente, como una alternativa frente a la desesperación y a la ausencia de meta en que la pérdida de la divinidad ha abandonado al hombre. Por esa razón los destinatarios del mensaje son ahora aquellos hombres que, conscientes de la muerte de Dios, no son sin embargo capaces de su asumir su destino: libres de la cadena impuesta sobre su voluntad por la presencia de Dios y por la ley divina, no son todavía libres para prescribirse su propia ley (16), y se abandonan con ansiedad al instante y al presente desconociendo peligrosamente la fuerza del pasado y del futuro. Tal es el caso del hombre moderno, del hombre de la cultura, de "el último hombre".

Este hombre hace suya la consigna de la mediocridad, de la felicidad sin altibajos, de la aventura sin riesgo, del juego sin verdadera apuesta. El hombre moderno ha sustituido la ilusión religiosa por la ilusión efímera, pero no ha sido capaz de un cambio radical. Si el hombre cristiano vivía en la esperanza de un "más allá" de los tiempos, el hombre moderno que ha vivido el proceso de secularización y de la crítica ilustrada, no conoce otro ideal que el presente efímero: un ideal de bienestar, de pequeña felicidad, de mediocre alegría.

Por su parte, Nietzsche considera la posibilidad de ennoblecer cualquier instante de la vida a condición de hacer intervenir activamente en él a la voluntad, a una voluntad que, como se verá, no se desliga del pasado ni del futuro, sino que, por el contrario, los conduce allí como elementos capaces de dotar de valor al presente. Esto último, que aparece con toda claridad en Así habló Zaratustra, resulta ya indicado en uno de los Fragmentos pertenecientes a 1881:

"Mi doctrina reza así: 'Vive de modo que desees volver a vivir; ¡tú vivirás otra vez! Quien desee el esfuerzo, que se esfuerce; quien desee el descanso — que descanse; quien desee el orden, la consecuencia, la obediencia, que obedezca. ¡Pero que tenga conciencia de su fin y no retroceda ante los medios! ¡Le va en ello la eternidad!'" (17).

Naturalmente bajo estas consideraciones subyace la hipótesis física de la repetición incesante, una hipótesis que, como se vio, Nietzsche considera meramente probable. Pero también — la doctrina cristiana se basa en una hipótesis a la que se le — otorga el carácter de un objeto de fe, a saber: que el tiempo ha sido creado y que será destruido. Y, sin embargo, también ha dejado sentir el peso de su fuerza durante milenios en quienes le otorgaron su fe; del mismo modo, piensa Nietzsche, la hipótesis de la repetición circular podría obrar cambios imprevisibles en el modo de pensar y de actuar de los hombres. Por lo pronto, podría operar como instrumento doblemente selectivo: en primer lugar, de los hombres mismos; pero también de los actos humanos en la medida en que se ofrece como piedra de toque para distinguir el valor de una acción (18). Pero en este punto es preciso hacer mención de un conflicto interpretativo basado en el modo preciso de enten

der el texto de Nietzsche al que se acaba de hacer referencia.

A. Imperativo ético y repetición selectiva.

Georges Simmel ha señalado que la necesidad nietzscheana de imprimir a las vivencias el sello de la eternidad es uno de los puntos en los que Schopenhauer y Nietzsche se encuentran alejados. En efecto, para Schopenhauer no hay más redención que la liberación de la existencia, la negación de la voluntad de vivir. De tal forma que la eternidad entendida como Nietzsche pretende, como repetición ad infinitum de cada existencia individual, no dejaría de ser en Schopenhauer el más terrible y el más desolador de los pensamientos. Todo lo contrario ocurre en Nietzsche: tal repetición es una apuesta incondicional en favor de la vida, una bendición y una afirmación dirigidas al mundo tal como es: "el único pensamiento -escribe Simmel por el que Nietzsche se salva del pesimismo de la carencia de fines de la vida, el pensamiento del triunfo de la vida que se eleva al infinito sobre el presente, siempre imperfecto, sólo puede concebirse bajo la condición de la eternidad" (19). Junto a ello, el eterno retorno tiene, según Simmel, las características de un criterio selectivo que acerca indiscutiblemente la posición nietzscheana a la moral kantiana, casi podría hablarse de un "imperativo categorico" nietzscheano, paralelo al imperativo categorico kantiano:

"La piedra de toque para la moralidad de una acción está para Kant en que el que obra pudiera querer el principio por el que dirige su acción como una ley general absolutamente válida -- (...) Kant extiende el acto en la dimensión de la anchura, en la repetición infinita en la convivencia de la sociedad, mientras que Nietzsche lo extiende a lo largo, haciendo que se repita

en una sucesión ilimitada en los individuos; a consecuencia de esto Kant pone lo esencial en las consecuencias del acto, y Nietzsche en el ser del sujeto que en él se expresa inmediatamente" (20).-

Karl Jaspers también ha subrayado este aspecto, si bien lo ha destacado junto a otros cuya importancia no puede ser olvidada. Este autor indica como punto de partida la oposición radical entre la doctrina del eterno retorno y la creencia en la divinidad, tal como ya ha sido reseñado sobre textos del propio Nietzsche. Dicha oposición se manifiesta en dos formas concretas y distintas de filosofar: o bien se considera el devenir como apariencia de un supuesto ser que hay que descubrir; o se afirma radicalmente el devenir, el cambio incesante, siendo el ser una ficción necesaria para vivir, pero sin más pretensiones que las que se justifican sobre su carácter de ficción necesaria. En el caso de Nietzsche, que haría suya naturalmente la segunda opción, el devenir no es, por supuesto, mera apariencia, y en cuanto totalidad, está más allá de cualquier valoración posible: "es lo que es y nada más" (21); pero Nietzsche no se atiene únicamente al devenir, sino que, en opinión de Jaspers, vuelve a captar el ser. El devenir es, desde el punto de vista del pensamiento discursivo, imposible de pensar; junto a ello, tenemos necesidad vital del ser (22). Pues bien, la aproximación extrema del mundo del devenir al mundo del ser está constituida por la doctrina del eterno retorno: un pensamiento que, desde el punto de vista filosófico, resulta tan esencial como cuestionable.

El hecho de que Nietzsche atribuya la concepción circular puramente física al enano y a los animales en Así habló Zaratustra lleva a la conclusión de que el contenido filosófico fundamental no puede estar en la simple representación del tiempo bajo la imagen intuitiva del círculo; ni, por supuesto, radica su importancia en el contenido estrictamente físico, de acuerdo con

algunas hipótesis de la ciencia de la época. Y, de ese modo, Jaspers resume en dos aspectos fundamentales la clave de la doctrina nietzscheana del eterno retorno. Dejando a un lado el aspecto puramente científico, donde se advierte una argumentación física -- que fracasa; en su forma metafísica incluye una cierta posibilidad de dogmatismo, y su significación existencial no es más que -- una expresión de ateísmo (23). Pero existen, sin embargo, otras -- formas de comprensión y de enfoque que abren nuevas vías y más ricas que las anteriores.

Bajo el lema "el instante de la concepción" alude Jaspers a la experiencia instantánea del ser, y se refiere concretamente a la vivencia de Nietzsche de agosto de 1821 cuyo contenido, siempre velado, siempre impreciso, es referido en el capítulo del Zaratustra titulado "De la visión y del enigma" (24). Pero Jaspers destaca, mucho más que esta vivencia, el efecto existencial y el efecto histórico que se desprenden de ella. El efecto existencial radica en la selección operada por este pensamiento en las acciones de los hombres: en un primer momento se concentraría sólo "en el espanto que abate al que lo sufre", pero tal espanto podría -- ser reconvertido hasta el punto de llegar a constituirse en la razón más fuerte para afirmar plenamente la vida, y esto en la medida en que sea capaz de operar "como un imperativo ético que exige poner todo cuanto siento, quiero, hago y soy bajo el siguiente -- criterio: ¿cumplir mis actos de tal modo que quisiera volver a cumplirlos infinitas veces?" (25). En segundo lugar, el efecto histórico sería también selectivo, pero tal selección no se refiere ya a las acciones, sino a los hombres mismos: sólo subsistirían quienes consideren la propia existencia como capaz de retornar eternamente (26).

En una línea casi idéntica a la de Jaspers, Gilles Deleuze advierte dos aspectos fundamentales en la doctrina nietzscheana del eterno retorno. El primero de ellos es la consideración de la misma en cuanto doctrina física. Deleuze rechaza también la hipótesis cíclica porque tal hipótesis se muestra incapaz

de explicar dos cosas: la diversidad de los ciclos y la existencia de lo diverso dentro de un mismo ciclo; y señala que no es - que se repita. lo Mismo, no es el ser que vuelve: retornar es el ser de lo que deviene. Lo cual significa que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. Es el tiempo lo que ahora se instala en el corazón del ser y lo ocupa por entero. No vuelve lo uno, sino -- que el propio volver es "lo uno que se afirma en lo diverso y en lo múltiple" (27).

El segundo aspecto de la doctrina es el que destaca en ella su valor de ontología selectiva, y doblemente selectiva. Lo es, en primer lugar, como pensamiento y en cuanto tal ofrece una regla práctica a la voluntad tan rigurosa como la regla kantiana (28); pero, en segundo lugar, la selección operada por el eterno retorno se ejerce además sobre el ser. Esto último significa que, en opinión de Deleuze, se da una perfección progresiva en el tiempo; no vuelve lo Mismo, no hay una repetición puntual de todas las cosas tal como han sido en el círculo del -- tiempo (29). Ser selectivo quiere decir que el eterno retorno -- opera como repetición que selecciona y que impide el regreso de las fuerzas reactivas, dando paso al devenir activo de las fuerzas:

"Lo negativo no vuelve. Lo Idéntico no vuelve. Lo Mismo y lo Parecido, lo Análogo y lo Opuesto no vuelven. Sólo la afirmación vuelve, es decir, lo Diferente, lo Desemejante. Cuánta angustia antes de extraer la alegría de una tal afirmación selectiva: nada de lo que niega el eterno retorno vuelve, -- ni lo defectuoso ni lo igual. -- sólo lo excesivo vuelve" (30).

Las posiciones respectivas de Jaspers y Deleuze, que cuentan en el aspecto concreto de la interpretación del eterno - retorno con importantes puntos en común, deben ser sopesadas justamente pues presentan algunos problemas que no es posible pasar por alto. No entraremos de momento en el significado del eterno retorno como revelación, como experiencia extraordinaria: en este sentido la posición mantenida en este trabajo no se aleja de ninguno de los dos autores; pero concretamente, y en el caso de Deleuze, pensamos que su interpretación del eterno retorno como ontología selectiva operada sobre el ser mismo sucumbe ante un - prejuicio optimista y entra en flagrante contradicción con textos cruciales del propio Nietzsche. En efecto, Zarathustra no niega en ningún momento la vuelta del sufrimiento, del hombre pequeño y mezquino, de las fuerzas reactivas; todo lo contrario, la vuelta de eso mismo y la necesidad de su retorno es afirmada expresamente en capítulos tan centrales para el tema del tiempo como "De la visión y del nigma" y "El convaleciente" (31). No hay ninguna razón, por tanto, para pensar que en Nietzsche la historia camine progresivamente hacia una perfección o hacia un progreso cada vez mayor y sí la hay para pensar que el devenir histórico, en cuanto totalidad, carece de sentido y de meta, es ciego e indiferente a los valores, está "más allá del bien y del mal", - de tal forma que, negada la presencia de la divinidad, no existen motivos fundamentados para esperar que el mundo camine naturalmente hacia una meta y avance progresivamente hacia ella. Lo cual no quiere decir que el hombre, que no es ciego ante los valores, sino que los necesita para vivir, no pueda -y deba además- comprometerse en el ofrecimiento de una meta a su propia historia. Y con ello entramos en el examen del segundo problema planteado por la interpretación deleuziana del eterno retorno: ¿puede constituirse este último en un principio de actuación, en una ley universal y necesaria de acuerdo con la cual puedan ser evaluadas las máximas concretas de actuación de cada hombre?

La respuesta afirmativa a esta cuestión la comparte Deleuze con Simmel, Jaspers y también con LSwith (32), y cierta-

mente tal respuesta encuentra apoyos indudables en textos del propio Nietzsche. Pero se trata siempre de textos que Nietzsche no publicó y donde además no se indica nunca un paralelismo entre su propia actitud y la adoptada por Kant; por otra parte, y aunque se trate de una interpretación sugestiva, no dejaría de entrar en conflicto con algunos puntos esenciales de su filosofía: en efecto, si Nietzsche ha negado al sujeto el monopolio de la centralidad gnoseológica, no se ve ninguna razón por la cual no debería también negarle su pretensión de ponerse a sí mismo como subjetividad ética (33) capaz de hacer valer un principio universal y necesario, aunque esta universalidad y necesidad sólo tuviera que ver, como en Kant, con la forma del mismo, y no con su contenido. En este punto es importante subrayar con Granier que, en el momento mismo en que Nietzsche tiene la experiencia del eterno retorno, se sitúa él también más allá del bien y del mal, y por lo tanto más allá de la esfera de la moralidad y de todo deber (Sollen) que se inscribe necesariamente en ella: "el sollen -escribe Granier- pertenece a la esfera de la moralidad, esfera que trata -- (Nietzsche) justamente de sobrepasar gracias a la enseñanza inmoralista del Retorno" (34).

Sin embargo, del mismo modo que la conciencia de la muerte de Dios ofrecía un criterio capaz de distinguir al hombre libre del esclavo, de diferenciar al espíritu crítico e ilustrado del ingenuo y del alienado; también la idea del Retorno ofrece -- el punto de partida para una selección que no opera ya sobre el ser en general, ni sobre las acciones de los hombres, sino sobre ellos mismos y concretamente sobre el modo de situarse ante el pasado y ante el futuro desde el umbral mismo del presente y del instante. De este aspecto nos ocuparemos a continuación.

B. Contra el espíritu de la venganza.

Zaratustra dice haber enseñado a los hombres a trabajar creadoramente en el porvenir, y a redimir el pasado (35), y a sí mismo se define como "adivinator de enigmas" (Rätselrater) y "redentor del azar" (Erlöser des Zufall) (36). No insistiremos de nuevo sobre esa característica plenamente apolínea que tiene que ver con el enigma y con la adivinación, porque en este momento interesa poner de manifiesto cuál es la posición nietzscheana respecto al tiempo, y son aquellas dos notas que definen a Zaratustra las que nos dan la clave para ello.

Trabajar creadoramente en el porvenir es trabajar por el futuro, es implicar activamente a la voluntad en el tiempo que vendrá. Y el futuro es el tiempo de la posibilidad y de la esperanza, es el lugar de la utopía donde tiene cabida lo que todavía no ha llegado a ser. Pero la utopía, la posibilidad y la esperanza no están desligadas de unas ciertas condiciones; todo lo contrario: las suponen como la virtud supone la pasión, como la verdad supone el error, como Apolo ejercía su arte sobre el suelo -- de lo dionisiaco. El proyecto que se haga del futuro tiene que -- crecer necesariamente sobre lo que ha sido y lo que es ahora, sobre el pasado y sobre el presente. Lo cual quiere decir que la voluntad creadora de futuros y de utopías tiene que contar necesariamente con la memoria, tiene que combinar los datos proporcionados por el recuerdo y aventurarse en la obra creativa que es el -- futuro. Ese es el arte de "adivinar enigmas": Zaratustra afirma -- que camina entre los hombres como entre fragmentos del hombre que tiene que venir; el pasado y el presente son para él, desde su -- condición respectiva de "ya hecho" o "a punto de hacerse" lo más insoportable, pero el espanto de esa contemplación fragmentaria e insoportable es superado en su caso por el proyecto de "pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar" -- (37). Esa unidad es la que sitúa en el futuro la voluntad creadora, la imaginación que ya no se confunde con la pura fantasía.

Voluntad es, por lo tanto, el nombre del libertador. Y, sin embargo, añade Zaratustra que la voluntad es ella víctima y prisionera, pero ¿qué es aquello que mantiene encadenada a la voluntad?:

"'Fue': así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria - tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho, es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado. La voluntad no puede querer hacia atrás (nicht zurück kann -- der Wille wollen): el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo, ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad" (38).

Sólo del porvenir puede extraerse una esperanza para el presente; pero el pasado, lo ya hecho, lo que ya nunca más podrá modificarse, esa es también la cadena que mantiene presa a la voluntad y disuelve su fuerza. Pero entonces, del mismo modo que el hombre del resentimiento cargaba sobre sí la causa de sus padecimientos y se creaba una "mala conciencia" (la conciencia de culpa) ejerciendo sobre sí mismo la violencia que era incapaz de volcar fuera de él; así también la voluntad resentida contra el devenir temporal, impotente contra el pasado, interpreta su sufrimiento como castigo. Y el libertador pasa entonces a convertirse en verdugo: si todo perece, entonces todo es digno de perecer; si todo se destruye, entonces todo merece ser destruido. Y, puesto que la voracidad del tiempo no se detiene ante nada, si todo lo que existe es finalmente destruido por el tiempo, entonces la existencia misma es culpable.

Pues bien, esta retribución justa imaginada por la voluntad y con la cual ejerce violencia contra sí misma y contra su impotencia para modificar el pasado es, de nuevo, producto de un-

viejo espíritu, del espíritu de la venganza:

"El espíritu de la venganza (Der Geist der Rache): amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo" (39).

Pero este espíritu ha condicionado no sólo la tradición occidental influida por el cristianismo, sino la historia entera de la humanidad. Lo cual quiere decir que la lectura del tiempo propuesta por Nietzsche no se dirige únicamente contra el pensar cristiano, ni sólo contra la linealidad temporal que éste defiende, sino fundamentalmente contra la introducción de prejuicios morales en la aprehensión discursiva y lineal del flujo del tiempo.

En efecto, puede afirmarse con Heidegger que Nietzsche atribuye a la venganza y a la sed de venganza la determinación y el destino de todo el pensar occidental (40). Y así se pone de manifiesto en el capítulo que venimos analizando: Zarathustra califica allí de demente a aquella interpretación que resume el devenir temporal en el relato de una caída, situada al principio, a causa de la cual era preciso resarcir a Dios (único acreedor de la humanidad culpable); pero también califica del mismo modo la interpretación clásica según la cual Cronos debe devorar a sus propios hijos, que expían de ese modo la culpa de su existencia; y en la misma línea sitúa también a los predicadores del nihilismo pasivo, a los que aconsejan la autoaniquilación de la voluntad y pretenden transmutar el querer mismo en no-querer, y, por tanto, a Schopenhauer. En todos ellos existe un mismo juicio de valor acerca de la existencia: ella misma es culpable.

Y, sin embargo, Nietzsche continúa hablando de pasado y de futuro, lo que resulta aparentemente contradictorio con la doctrina del eterno retorno enseñada por Zaratustra. Pero también esto está justificado desde el supuesto nietzscheano de que el hombre necesita de la ficción para vivir: la sucesión temporal es -como el principio de causalidad, por ejemplo- una forma ilusoria, pero es también la forma bajo la cual nuestro intelecto capta los acontecimientos. En efecto, el pasado y el futuro son las coordenadas necesarias que definen nuestro presente, no vivimos el tiempo como un presente inmediato carente de apoyaturas, necesitamos, por el contrario, saber de dónde venimos y hacia dónde nos dirigimos. Y en este sentido la consideración del tiempo bajo la perspectiva lineal puede resultar y resulta de hecho útil. Pero cuando esa consideración, que está requerida por nuestra propia constitución, deja de ser contemplada en sus justos términos y se convierte además en apoyatura de ficciones y de prejuicios morales, entonces lo que era un instrumento favorecedor de la vida se convierte en obstáculo y en impedimento. Tal es el caso de las tres consideraciones del tiempo a las que se acaba de hacer mención: si la existencia es culpable, si es un delito atravesar los umbrales de la vida, el tiempo no es más que el pago de esa culpa, y la voluntad, que contempla desde el instante el tiempo transcurrido y el porvenir, no será más que una voluntad indecisa o transmutada en estatua de sal.

Nietzsche contempla la posibilidad de liberar a la voluntad misma, de hacerla intervenir activamente en el curso del tiempo a condición de que deje de ser portavoz de la venganza y del resentimiento, y elimine el prejuicio de una supuesta caída y de una culpa al principio de los tiempos. Cuando la voluntad sea capaz de convertir todo "fue" (es war) en un "así lo quise" (so wollte ich es), entonces el pasado mismo habrá dejado de ser culpable, y allí se instalará por el contrario la inocencia, lo que tuvo que ser y debió ser: esto significa para Nietzsche "la redención del azar" (-1).

Pero, ¿de dónde extrae la voluntad esta fuerza que modifica por completo su dirección? ¿Quién ha enseñado a la voluntad el camino de vuelta a la inocencia y el ataque a todo espíritu de la venganza? En este punto se interrumpe el discurso que Zaratus--tra había dirigido a sus discípulos, y volverá a ser retomado y --completado más tarde. Pero ya nunca bajo la forma de un discurso --razonado: se propondrá entonces bajo la forma de un enigma, de una visión, en la que el sabio persa refiere la experiencia nietzscheana del Retorno.

3. TERCER NIVEL: LA DECISION DEL RETORNO

Los últimos capítulos de la Segunda Parte de Así habló Zaratustra anuncian, aunque sea de un modo enigmático y velado, la importancia de algo que Zaratustra se resiste a revelar. Ya se ha subrayado la interrupción abrupta de su discurso anterior donde -- las preguntas planteadas no obtienen respuesta, y Zaratustra da a entender de ese modo que oculta algo que no quiere revelar todavía. El capítulo titulado "De los grandes acontecimientos" constituye -- también un presagio del mensaje fundamental de Zaratustra: el "ya es tiempo, ya ha llegado la hora" (42) con que se inicia y se da -- fin al capítulo hace sospechar que la culminación del mensaje está cerca. "La más silenciosa de todas las horas", aquella que antecede a la tempestad, alude claramente a ese tercer nivel del pensa-- miento nietzscheano del Retorno, pero de nuevo Zaratustra se niega a comunicar su experiencia cuando habla a solas con esa hora más -- silenciosa (más solitaria) que ninguna otra; ella le impulsa a decirlo, a contar el secreto que sabe. Pero Zaratustra se resiste con todas las razones posibles: no quiere, no puede, siente vergüenza ante la burla de los otros. Hasta que ella finalmente le reprocha: "¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y hazte pedazos!" -- (43). Por todo el capítulo titulado "El viajero", con el que se -- inicia la Tercera Parte, se encuentran alusiones a la importancia -- de lo que va a ser comunicado a continuación, pero también a lo -- crítico de ese mensaje, a la dificultad de su comunicación y de su comprensión:

"Recorres el camino de tu grandeza: Inadie debe seguirte -- hasta aquí a escondidas! Tu mismo pie ha borrado detrás de ti el camino, y sobre él está escrito: imposibilidad.

Y si en adelante te faltan todo tipo de escaleras, tienes que saber subir por encima de tu propia cabeza: ¿cómo no querías, de otro modo, subir hacia arriba?" (44).

De este modo se muestra cómo lo fundamental del mensaje es intuitivo pero no deducido. El camino, la escalera, simbolizan la construcción deductiva y lógica; pero en este punto de la doctrina nietzscheana la secuencia lógica, el encadenamiento conceptual resulta insuficiente. Aquí, como señala Heidegger, "la razón es enemiga del pensar" (45): la experiencia del Retorno constituye el objeto de una adivinación. Pero también en este mismo apartado se mencionan dos condiciones sin las cuales lo fundamental de aquel mensaje no podría ser captado: es necesario que no haya tiempo detrás, es decir, se precisa que el pasado sea asumido dentro del presente, pero no arrastrado como una pesada carga a causa de la cual haya que sufrir algún castigo; y, en segundo lugar, se necesita apartar de sí mismo la mirada, ver más allá del propio yo, de la propia identidad (46). Todo queda de ese modo dispuesto para dar a conocer "la visión" y "el enigma" del tiempo.

Lo primero que llama la atención del capítulo titulado "De la visión y del enigma" es la similitud que guarda con los aforismos de La gaya ciencia, el 125 y el 343, donde las metáforas del mar y del barco evocaban la libertad aparecida súbitamente tras la muerte de Dios. Zaratustra se ha embarcado de nuevo, ha abandonado "las islas afortunadas" (allí Dios aparecía como una hipótesis imposible), ha abandonado a sus discípulos y sube a bordo de una nave "que venía de lejos y que quería ir más lejos aún" (47). Los hombres que están en el barco (compañeros de viaje, Gefährten) son como Zaratustra: buscadores, indagadores, ebrios

de enigmas; pero, sobre todo, son como él, porque allí donde pueden adivinar (erraten) odian el deducir (erschliessen). Y a ellos también dirige su discurso:

"A vosotros los audaces buscadores e indagadores, y a quienquiera que alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles, a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas por flautas a todos los abismos la berínticos: pues no queréis con mano cobarda, seguir a tientes un hilo y que, allí donde podéis adivinar, odiáis el deducir, a vosotros solos os cuento el enigma que he visto (sah), la visión del más solitario" (48).

Zaratustra cuenta entonces el diálogo mantenido con un extraño enano durante una tarde, cuando él se empeñaba obstinadamente en escalar un sendero difícil y empinado, a pesar de la insistencia del enano por detenerle. El relato está plagado de metáforas: el sendero simboliza la vida, pero la vida contemplada cuando cae la tarde, cuando el sol está a punto de hundirse. Es el momento de la sombra más larga, en ese momento todo resulta sombrío, duro, con la palidez de un cadáver. El sol hundido alude a la caída de los dioses, al crepúsculo del optimismo que había depositado su confianza en aquellos. Frente a ese hundimiento Zaratustra y el enano destacan sus posiciones.

El enano es el espíritu de la pesadez, "paralizante" en la medida en que toma un punto fijo, el dolor, y basándose en la idea de que "todo vuelve" afirma la repetición sin término del sufrimiento. Ha sido testigo de la muerte de Dios, y ya no espera nada: es el desaliento surgido de la convicción de que,

hagamos lo que hagamos, nada va a cambiar el curso de los acontecimientos. Es la compasión (y, por tanto, Schopenhauer) y el nihilismo pasivo de quien sostiene que "cuanto el hombre hunde su mirada en la vida, otro tanto la hunde en el sufrimiento" (49).

Frente a él, Zaratustra representa la postura del propio Nietzsche contra su maestro; y estas posturas se eliminan entre sí, de ahí que el sabio persa advierta al enano: "¡Tú! ¡O yo! Pero yo soy el más fuerte de los dos" (50). Zaratustra cuenta con la decisión activa, con el valor, y éste no es ya un valor que soporta, sino un valor que resuelve su propia posición atacando al espíritu de la pesadez (al pesimismo). Es el valor nacido de la convicción de que, a pesar de la profundidad del sufrimiento, es más profundo aún el placer, y de que quien ha dicho "sí" alguna vez a un solo momento de su existencia ha afirmado también la cadena de acontecimientos que lo hicieron posible y todos los que se derivan de él. Es el nihilismo activo contra el nihilismo pasivo, pero sólo aquél es capaz de decir: "¿Era esto la vida? ¡Bien! - ¡Otra vez!" (51).

El enano comparte con Zaratustra una apreciación parecida del tiempo; la aseveración de que toda verdad es curva y de que el tiempo no es más que un círculo lo muestran claramente. Lo cual deja ver una vez más que Nietzsche polemiza ahora y muy directamente con Schopenhauer, quien comparaba el tiempo con un círculo que se mueve eternamente: "la mitad que desciende sería el pasado; la otra mitad que siempre asciende el futuro, y el punto superior indivisible que marca el contacto con la tangente sería el presente inextenso" (52). Pero Zaratustra acusa al enano de haber tomado las cosas a la ligera, y de no haber extraído las últimas consecuencias de su interpretación; para demostrar eso recurre de nuevo al simbolismo y describe la visión de un pastor que yacía por tierra amenazado por una serpiente que se había introducido en su boca mientras dormía. La serpiente simboliza la náusea y el horror provocados por la repetición incesante, el rechazo provocado por el pensamiento de que "todo vuelve", porque nada ni nadie existe fuera del tiempo, capaz de dotarlo de un sentido, de

orientarlo hacia una finalidad. El pastor es el hombre superior, - consciente de esa ausencia extratemporal, que puede devenir superhombre, o, por el contrario, convertirse en el hombre más despreciable: todo depende del resultado de su lucha contra la serpiente. -- "Muerde" es el grito que escapa de los labios de Zaratustra, y es - también la palabra que simboliza el valor frente a la compasión, la actividad frente a la inercia, la valentía y la lucha, frente a la conducta cobarde y a la inhibición.

"El convaleciente" culmina lo esencial del pensamiento nietzscheano del Retorno. También aquí el marco es importante: Zaratustra se encuentra solo en su caverna (únicamente sus animales permanecen junto a él), solo y decidido a dejar paso a su pensamiento más abismal, pero enferma a causa de ese pensamiento que es todavía más fuerte que él. Por fin, después de siete días, vuelve de nuevo en sí y, ante la solicitud de sus animales, Zaratustra responde agradecido a su compañía y a su conversación. Esto último le ofrece la oportunidad de una reflexión importante: el lenguaje - crea la ilusión de una diferencia, de una distinción entre un "dentro" y un "fuera". El lenguaje separa y distingue, es otro instrumento al servicio del principium individuationis; pero esto no es más que ilusión, no existe ningún "fuera", "mas esto -dice Zaratustra- lo olvidamos tan pronto como vibran los sonidos" (53).

La concepción metafísico-teológica del tiempo sucumbe a una ilusión parecida: supone la referencia a un centro cuya función es dar orden y medida a los acontecimientos. Nietzsche sostiene que ese centro no existe, y que ni siquiera el individuo como tal puede ser un punto de referencia válido, pues él no es más que el lugar donde provisionalmente se dan cita una serie de fuerzas: es un conjunto de fuerzas en desequilibrio constante y en continua lucha. Este es uno de los aspectos más subrayados por Klossowski, para quien la supresión de la identidad personal y la hipótesis de la metamorfosis basada en la preexistencia son los dos pensamientos centrales contenidos en la idea del eterno retorno (54). A este olvido de sí se había referido anteriormente Nietzsche en

los capítulos "La más silenciosa de todas las horas" y "El viajero"; pero existe una referencia todavía más importante en el aforismo 337 de La zava ciencia, donde Nietzsche propone una nueva interpretación de la historia donde el tiempo y la eternidad no aparecen enfrentados. El sentido histórico, se dice allí, es algo de cuyo significado no sabemos nada; para muchos es el síntoma de la vejez, y se parece al hombre que, bajo el peso de los años, se pone a rememorar las historias de su juventud. Pero el hombre que es capaz de considerar la historia pasada y la del porvenir como su propia historia (eigne Geschichte), el hombre que se sitúa abiertamente en el presente sabiendo que una eternidad le precede y otra le sigue; ese hombre podrá almacenar y sentirse heredero de todas las miserias, pero también de toda la nobleza que ha existido y que existirá. -- Siente como el héroe "la noche de una batalla cuya suerte ha estado indecisa y de la cual conserva las heridas y el pesar de la muerte de un amigo; pero es también el mismo héroe "que saluda, en el segundo día de la batalla, la venida de la aurora, la llegada de la felicidad, puesto que es el hombre que tiene delante y detrás de él un horizonte de mil años" (35).

Este hombre, que sustituye la continuidad temporal por la simultaneidad y la actualidad de los infinitos tiempos, vive el instante en que el pasado y el futuro llegan a ser actuales "no según la secuencia de una memoria y según las fases de un proyecto, sino en la inmediata evidencia de un horizonte presente e infinito" (36). Este hombre es comparable a un dios titánico y dichoso: titánico, porque carga sobre sus espaldas con el peso de todos los acontecimientos; pero también dichoso, en la medida en que es capaz de reunir en unidad el dolor y el placer, siempre fragmentarios, pero componentes de "un solo rostro": el rostro de la vida.

Que "todo vuelve" es un pensamiento insoportable, es el pensamiento que enferma a Zaratustra y que amenaza de muerte al pastor (que no es otro que el propio Zaratustra); significa que el sufrimiento, el hastío y el dolor se reproducen eternamente:

"¡Ay, el hombre retorna siempre!
¡El hombre pequeño retorna siempre!

Desnudos había visto -
yo en otro tiempo a ambos, el -
hombre más grande y al hombre -
más pequeño: demasiado semejan-
tes entre sí, ¡demasiado humano
incluso el más grande!

¡Demasiado pequeño el
más grande! ¡Este era mi hastío
del hombre! ¡Y el eterno retor-
no (ewige Wiederkunft) también
del más pequeño! ¡Este era mi -
hastío de toda existencia!" (57).

Pero significa también que vuelve el valor, el placer,
la alegría. Esto último convierte aquel pensamiento ("todo vuelve")
en algo digno de ser afirmado, y hace que la voluntad (la decisión)
intervenga activamente en el curso del tiempo (58) y anhele el re-
torno de las cosas tal y como han sido, desde la convicción de que
nada existe sin su contrario y de que cada término de la oposición
es más fuerte en la medida en que sea también más fuerte su con-
trario:

"Si yo mismo soy un grano de --
aquella sal redentora que hace
que todas las cosas se mezclen
bien en aquel jarro:

Pues hay una sal que
liga lo bueno con lo malvado;
y hasta lo más malvado es dig-
no de servir de condimento y
de última efusión:

Oh, ¿cómo no iba yo
a anhelar la eternidad (der -
Ewigkeit) y el nupcial anillo
de los anillos, el anillo del
retorno (dem Ring der Wieder-
kunft?)" (59).

III.2. AMOR FATI: EL CAMINO AL SUPERHOMBRE

III.2. AMOR FATI: EL CAMINO AL SUPERHOMBRE

1. AZAR Y DESTINO

En el capítulo anterior hemos rechazado dos lecturas del eterno retorno: la que insiste sobre su carácter cosmológico y la que subraya el carácter ético y selectivo de la misma. Frente a lo anterior, hemos puesto el acento sobre dos versiones: la primera destacaría el aspecto crítico y negativo de la misma en su oposición al espíritu de la venganza y del resentimiento; la segunda insiste en su aspecto positivo y la convierte en una vivencia de difícil descripción, donde el tiempo y la eternidad dejan de estar enfrentados.

Las reflexiones que siguen remiten a ese último aspecto como a un fundamento, pero pretenden también, insistiendo en las consecuencias que se derivan de esa versión, clarificar los puntos enigmáticos y más oscuros del mismo. La vivencia del eterno retorno, como se sabe, rompe la distancia entre los que hasta entonces se habían considerado contrarios e inconciliables: el tiempo y la eternidad. Sobre el acercamiento de estos contrarios puede llevarse a cabo el paso que identifica el azar con el destino.

Azar y destino, lo vemos en seguida, no son opuestas. El planteamiento que pretende convertirlos en los términos inconciliables de una relación es un planteamiento falaz. Esta convicción nietzscheana supone una apoyatura frente a la versión cosmológica del eterno retorno: en efecto, si todo se repite, idéntico a como ha sido y a como será, ¿para qué el azar? ¿Para qué la autosuperación? ¿Para qué imprimir una dirección, un sentido o una meta a la voluntad?

Nietzsche habla claramente de dos tipos de azar. - En un sentido positivo, azar es sinónimo de inocencia, de ausencia de finalidad y de culpa. Pero hay una segunda forma de azar: el absurdo, el sin sentido. Nietzsche lo llama el "gigante Azar":

"Todavía combatimos paso a paso con el gigante Azar, y sobre la humanidad ha dominado hasta ahora el absurdo, el sin sentido" (60).

Este coloso que ha dominado con mano de hierro el curso del tiempo es sin duda el peso de la inercia, el pesado espíritu que prefiere dejarse llevar, a llevar él mismo la carga y la responsabilidad de su destino.

Pero, ¿qué es el destino? ¿Qué significa en Nietzsche la palabra destino? No tiene nada que ver con la rígida determinación del total de los acontecimientos, no se trata de la obediencia a una ley ferrea impuesta por un legislador, ajeno él mismo al curso de los acontecimientos. Destino es el término que designa en Nietzsche la ordenación interna que cada hombre está obligado a llevar a cabo, contando con los elementos que azarosamente le han sido dados, es la meta hacia la cual tiene que orientar su voluntad, el sentido que debe imprimir a su vida. -- Con Granier puede decirse que cada hombre prueba su poder, y -- por lo tanto su fuerza superando el azar, obligando a los más pequeños acontecimientos de su vida a ordenarse en una forma superior que manifiesta la legalidad propia de su voluntad (61). Destino

no es, por lo tanto, negación del azar, sino combinación del azar; no es desprecio de los acontecimientos, sino ordenación y estructuración de los mismos con vista a una meta.

Destino es llevar a la unidad lo que es fragmento; - aventurar una solución para lo que es enigma, conducir hasta la obra de arte lo que era sólo horrible y absurdo azar; "yo camino entre los hombres -dice Zaratustra- como entre fragmentos y miembros de hombres! Para mis ojos lo más terrible es encontrar al hombre destrozado y esparcido como sobre un campo de batalla y de matanza. Y si mis ojos huyen desde ahora hacia el pasado siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares, pero no hombres!" (62). Sólo la visión del futuro, de lo posible, compensa a Zaratustra; sólo ella redime el pasado y el presente. Pero no se trata sólo de una visión, sino de una afirmación activa del mismo, de un proyecto que invita a la acción y al compromiso con el tiempo que vendrá. En ese tiempo habitan la inocencia y la belleza, la ausencia de culpa y el arte; allí habitan, no como enemigos, sino como amantes, el azar y el destino, lo libre y lo necesario, porque sólo existe inocencia "donde yo tengo que querer con toda mi voluntad; allí donde yo quiero amar y hundirme en mí mismo, para que la imagen no se quede sólo en imagen" (63).

Este compromiso con la acción y con el futuro es justamente la combinación del azar que se llama destino: "Yo soy Zaratustra el ateo: yo me cuezo en mi puchero cualquier azar. Y sólo cuando está allí completamente cocido, le doy la bienvenida, como alimento mío" (64). Cada cual está así comprometido con su propio destino y en esa misma medida lo está con su voluntad y consigo mismo: nada más importante que la libertad, pues ninguna cosa que merezca en este mundo el nombre de grande ha crecido sin ella; pero allí donde ella está crece también la voluntad de responsabilidad, el privilegio de "poder querer", la dignidad de quien es capaz (y por ello le está permitido) de mandarse a sí mismo: "... ojalá entendiéseris mi palabra -dice Zaratustra-: Haced siempre lo que queráis, pero sed primero de aquellos de pueden querer!" (65). En es-

to consiste desde luego la propia superación (Selstüberwindung), a saber, en la capacidad de mandarse a sí mismo y de obedecerse; esa superación implica la distancia entre el que manda y el que debe estar pronto a obedecer. Autosuperación es, como se vio en el capítulo anterior siguiendo a Heidegger, estar más allá de — sí mismo, fuera de sí mismo, en la distancia implicada por cualquier orden, por todo mandato.

El paso del presente al futuro no es más que la — progresiva conversión del azar en destino, de lo posible en lo necesario; pero esto, que no aportaría ninguna novedad, porque — siempre ha sido así, viene matizado en el pensamiento nietzscheano por el rechazo de un final de los tiempos, de un Juicio Final capaz de cerrar y de evaluar la Historia; por el rechazo igualmente radical del imperio del absurdo, de la casualidad, de la — inercia. El tiempo que vendrá, el porvenir se encuentra entrañablemente unido al que es presente hoy, pero no será nunca ni su infierno ni su paraíso, por una razón: porque el tiempo es eterno y cada instante encierra en sí mismo los tres momentos del — tiempo lineal.

Ningún tramo cualquiera del proceso temporal podría sin condenarse a sí mismo dedicarse por entero al juicio del pasado, porque él mismo constituye un eslabón de la única cadena — temporal: todo presente es pasado respecto del tiempo que vendrá y futuro de su propio pasado. En el conjunto de los acontecimientos es juez (respecto a su pasado) y reo (respecto al porvenir), verdugo y víctima, si nos atenemos al lenguaje del espíritu de — la venganza. Pero estos términos serían inadecuados si se niega que el tiempo tuviera un primer comienzo y un final. En el espíritu nietzscheano cada acontecimiento tiene detrás de sí una — eternidad, la misma que tiene delante de sí, la confluencia de — esas dos eternidades es el presente; el presente — un eslabón de la cadena sin extremos que es el tiempo — es crítico de su pasado y proyecto de futuro, destructor y creador, evaluador y objeto a evaluar. Pero siempre será una perspectiva, de ahí que no quepa

Juicio Final, ni paraíso ni infierno: no hay nada ni nadie fuera - del tiempo.

Todo está transido por la temporalidad; pero esto no significa que el tiempo sea la carcoma que todo lo destruye, por lo menos no significa sólo eso. Significa también que el tiempo es la condición esencial de que todo sea nuevo, de que todo sea por primera vez. Nietzsche ha elevado la temporalidad a la categoría primera y única. Sin la ingenuidad optimista de los que destacan un solo rostro de la existencia (el menos inquietante) porque les ciega el miedo; sin el derrotismo de los que habiendo contemplado el rostro más amargo perdieron para siempre la posibilidad de contemplar el otro en el camino sin retorno de la angustia; el tiempo es concebido como el rostro de Janc, amable y cruel, seductor y horrible. El rostro de ese dios, doble siempre, es, en la particularidad de sus facciones, distinto en cada uno de los seres. En el caso del hombre, a la mitad que le ha sido asignada por azar - (sin venganza, sin intención), debe ser añadida la otra parte, la que es obra de aquella voluntad capaz de forjar destinos, de construir el futuro, la que resulta de su voluntad de poder. El pasado azaroso con que cuenta cada hombre en su haber es también la materia sobre la cual podrá él modelar su destino, su obra, su meta.

Esto es lo que Nietzsche observa a propósito de los filósofos del futuro que tienen como misión "enseñar al hombre que el futuro del hombre es voluntad suya, que depende de una voluntad humana" y "preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado 'historia'" (66).

2. FATALISMO ESTERIL Y FATALISMO TRAGICO

El hecho de que el azar y el destino no sean términos exclusivos de una relación no significa, por otra parte, que sean idénticos. El azar debe convertirse en destino, el azar devie

ne destino; pero es obra de una voluntad trágica el establecer entre ellos una relación de continuidad y de armonía.

Esta voluntad trágica, ya se vio anteriormente, afirma el azar, cuenta con él como con el conjunto de elementos de que dispone para construir su propio destino; pero tal voluntad es, al mismo tiempo, activa, es decir, interviene directamente en aquella construcción y, en ese sentido, toma las riendas del azar, lo conduce, le imprime una dirección. En este punto la afirmación trágica se diferencia sin duda de lo que Granier ha llamado el "fatalis estéril" de una voluntad que no se compromete con el futuro. Nietzsche rechaza la afirmación que no expresaría más que un fatalismo estéril. Esta forma degenerada de la afirmación la describe como el "sí" del asno. El asno es el animal paciente, resignado y dócil, que acepta cargarse con el fardo de lo real, y que dice "sí" porque ignora el no. Su aceptación es una aceptación servil; el asno se limita a soportar lo real tal como es, en lugar de amarlo con un amor creador, que no duda en negar, en rehusar, en destruir" (67).

La resignación, la paciencia, la docilidad, que constituyen una etapa necesaria en el proceso de evolución del espíritu (recuérdese al respecto el discurso de Zaratustra titulado "De las tres transformaciones"), pueden llegar a ser las connotaciones básicas de "el espíritu de la pesadez". Bajo la perspectiva de este último, la vida es una carga difícil de arrastrar, un fardo pesado de imperativos y de leyes ajenos a la propia voluntad; él representa el fatalismo estéril que afirma sin selección, que dice sí a todo con ingenuidad o con pereza, que se contenta fácilmente por falta de gusto: "En verdad dice Nietzsche, tampoco este mundo es el mejor. A estos los llamo los omniconcontentos. Omniconcontentamiento que sabe sacarle gusto a todo: no es este el mejor gusto!" (68). La ingenuidad debe dejar paso a la crítica y a la ilustración; la fuerza, la paciencia, la veneración deben llegar a ser selectivas; la resignación y la docilidad deben abrir el camino al descubrimiento y a la afirmación de sí mismo: el camello debe convertirse en león.

La afirmación y la negación, la creación y la destrucción y en suma, el bien y el mal, son instrumentos cuya validez viene dada por la subordinación a una meta. Desde la meta que impone el querer adquieren sentido y allí donde ella falta se instala el desarraigo y el azar absurdo. Esta es la diferencia entre Zarathustra y su "sombra": mientras que Zarathustra sabe lo que quiere y a dónde se dirige, su sombra es un comediante sin convicciones, un viajero sin hogar y sin destino. "Un viajero soy que ha caminado mucho detrás de tus talones -dice la sombra a Zarathustra-: siempre en camino, pero sin una meta, también sin un hogar" (69). La pérdida de la misma, la ausencia de un punto fijo hacia donde dirigir los pasos condiciona también su actitud de cansancio, de hastío, y su voluntad inestable; pero, sobre todo, condiciona su falta de orientación en materia de valores, "porque sólo quien sabe hacia dónde navega sabe también qué viento es bueno y cuál es el favorable para su navegación" (70).

Precisamente esa falta de meta y de destino puede también alimentar la actitud contraria a la afirmación: la calumnia, la destrucción ("yo he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza. Y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas") (71). También éste es el peligro del noble, que se vuelva insolente, burlón, destructor. Dicha actitud, incapaz ya de venerar y de honrar, carente también de sensibilidad y de gusto para lo que es elevado y noble, es sólo aparentemente contraria a la anterior; tiene en común con ella el ser igualmente estéril.

El bien y el mal, la sensibilidad para los valores vienen, pues, dados por la meta, por el propósito. Ni la destrucción radical que acaba convirtiéndose en víctima de sí misma, ni la afirmación ingenua y contentadiza resultan válidas; es necesario un cálculo inteligente (la serpiente del conocimiento) capaz de vertebrar todos los elementos con que se cuenta en función del destino (la voluntad de poder simbolizada por aquél "sol de oro" al que se hizo referencia con anterioridad). El sí del asno, incapaz de rechazar ninguna cosa, es como su astucia, silenciosa: de este modo rara vez

se equivoca (72). Este sí ingenuo y resignado debe dar paso a la afirmación mediada por la crítica y activa, dispuesta a todo incluso a equivocarse, pero resuelta a realizar su apuesta y a hacer intervenir en ella a la inteligencia. También en esta actitud vuelve a ponerse de manifiesto la diferencia entre Jesús y Zaratustra: "Ciertamente: mientras no os hagáis como niños pequeños - no entraréis en aquel reino de los cielos (y Zaratustra señaló con las manos hacia arriba). Mas nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres y por eso queremos el reino de la tierra"(73).

La afirmación de Nietzsche es trágica porque incluye dentro de sí la otra cara de la existencia, el otro rostro de la vida: el dolor, el inconveniente, el riesgo; porque sabe que estos últimos son ingredientes que pueden ser reconvertidos; porque ellos son también necesarios y lo necesario constituye la belleza de las cosas; pero, sobre todo, es trágica porque es crítica, ilustrada, inteligente. Tal afirmación es lo que Nietzsche caracterizó en La gaya ciencia como "Amor fati".

El amor fati es el centro en torno al cual giran algunos de los capítulos de Así habló Zaratustra de más acentuado lirismo ("La segunda canción del baile", "Los siete sellos" o "La canción del Sí y Amén"). Pero es en el capítulo titulado "Antes de la salida del sol" donde su significación se revela más clara, allí se nos presenta como afirmación del azar: "En verdad, una bendición es y no una blasfemia el que yo enseñe: 'Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia'"(74). Amor al destino es una sola cosa con la liberación del espíritu de la venganza, de la finalidad, de la lógica impuesta por la ecuación culpa/castigo: coincide con la voluntad de restituir la Inocencia -no la ingenuidad- a las cosas. Todo lo que empañe esa inocencia (falta de culpa), todas las tentaciones de interpretar el azar de una jugada con una voluntad que opera tras las cosas serán desechadas como "nubes pasajeras", como obstáculos que es preciso superar en función de aquella afir

nación activa.

El contenido propio de esta afirmación cambia en función del individuo que en cada caso lo lleve a cabo; sin embargo, - existe la posibilidad de una cierta generalización y esta posibilidad viene dada cuando el objeto del asentimiento es el tiempo. Un solo día, una sola fiesta con Zaratustra hace decir al más feo de los hombres: "¿Esto era la vida? quiero yo decirle a la muerte. ¡Bien! ¡Otra vez!" (75). Un solo instante de felicidad, una sola vez en que la vida haya mostrado su rostro más hermoso reducen al polvo los dolores; o, más exactamente, frente a Schopenhauer, Nietzsche afirma que el dolor y el placer son incomparables, irreductibles a una medida común. El placer es profundo, más profundo que ninguna otra cosa; él constituye la base del retorno y de la repetición, porque sólo él aspira a la eternidad; el dolor mueve hacia el futuro y hacia su redención, quiere herederos, porque no se quiere así. Mas el placer no quiere herederos ni hijos, el placer se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere retorno, quiere todo-idéntico-a-sí-mismo-eternamente (76).

Pero de nuevo vemos que la afirmación del destino equivale a la afirmación del eterno retorno y del instante en que la vida se revela tranfigurada, hermosa, seductora. Cuando ese instante llega, llega también la lucidez, entonces se conoce que la afirmación y el deseo de que retorne por siempre tal instante lleva también implícita la afirmación de todos los que condujeron hasta él: de todo el dolor, del sufrimiento, de toda "noche oscura". Decir sí a un solo placer es afirmar la cadena de instantes que lo hicieron posible, es afirmar la secuencia entera de la que aquel instante constituye un eslabón: afirmar una sola cosa es afirmar el todo, "porque todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas" (77).

3. TRANSVALORACION Y RIESGO

El tiempo y el querer resultan íntimamente ligados - en el pensamiento de Nietzsche; la voluntad de poder (el libertador) afirma el tiempo (aquello que mantenía todavía prisionero al libertador), afirma el retorno de lo que ha sido tal como ha sido.

Pero esto no significa la negación de la esperanza - y la utopía, no significa cerrar el camino de lo posible y lo nuevo. La afirmación que protagoniza la voluntad de poder y que recae sobre el tiempo instauro una nueva libertad y unos valores nuevos. Se ha insistido suficientemente en los apartados anteriores en la oposición nietzscheana al espíritu de la venganza, a la justicia - entendida como el saldo de una deuda; el pasado es, desde luego, - objeto de un balance, pero el resultado del mismo tiene que concluir en la comprensión del pasado como necesidad y como inocencia. El tiempo pasado debe ser incluido, invertido en la consecución de una meta. Es la "historia crítica" a la que hacía referencia Nietzsche en las Consideraciones intempestivas que, ilustrada respecto - de su pasado y del valor del pasado, proyecta el porvenir, instauro un sentido, crea una meta.

Este proyecto es de capital importancia, si la voluntad no quiere quedar paralizada en la contemplación de lo que fue, en el vértigo del tiempo transcurrido. Porque toda contemplación - prolongada del pasado es estéril o convierte en estatua de sal. La meta y el propósito combaten ese peligro, pero, sobre todo, instauran valores necesarios para vivir (ningún pueblo podría vivir sin antes realizar valoraciones, decía Nietzsche). Sólo quien contempla desde el presente un futuro posible puede vivir, pero sólo él también sabe cuál es su bien y su mal: el que sabe hacia dónde se dirige conoce el viento que le es favorable. En esta valoración - del pasado y del futuro consiste básicamente la transvaloración - nietzscheana, pero encuentra su piedra de toque y su característica diferencial en el punto de partida que no es otro que la fidelidad a la tierra. Desde ella se apunta al futuro que es, al mismo -

tiempo, esperanza y riesgo, novedad y peligro.

Zaratustra, que se definía a sí mismo como poeta, - adivinador de enigmas y redentor del azar, sabe que el pasado cobra sentido en el porvenir, que el trabajo creador orientado al futuro redime el peso del tiempo y transforma en ligereza el fardo de los años. Por eso encamina hacia el futuro la flecha de su anhelo, "hacia futuros remotos" nunca imaginados hasta entonces; "hacia allí donde todo el devenir me pareció un baile de dioses"; "hacia allí donde todo tiempo me pareció una bienaventurada burla de los instantes", donde la necesidad y la libertad no fueran enemigas nunca más, donde la necesidad fuese el juego mismo de la libertad (78). Pero este futuro aventurado por Zaratustra es el país del superhombre: he ahí la meta que propone Nietzsche. El superhombre no es un hombre excepcional; es el término que designa una meta a la voluntad, un objeto al anhelo, un sentido a la tierra y al hombre que la habita.

Es el fundamento del honor y de la dignidad humanas que hasta entonces había sido situado en el origen divino del hombre: "no el lugar de donde venís, sino el lugar a donde vais", - eso es lo que debe también vertebrar todos los esfuerzos en la unidad de una meta. El superhombre designa también "el país de los hijos", desde donde el pasado queda eternamente justificado, eternamente redimido: "En vuestros hijos debéis reparar el ser vosotros hijos de vuestros padres: así debéis redimir todo lo pasado! ¡Esta nueva tabla coloco yo sobre vosotros!" (79).

Pero el superhombre no es desde luego el "final feliz" de la doctrina nietzscheana, sino el lugar necesario requerido por ella para la utopía, para el futuro, para lo posible. En cierto modo equivale, por qué negarlo, a la tierra prometida de la doctrina cristiana; pero la diferencia estriba en que ese lugar no se sitúa más allá de todos los futuros, allende el final de los tiempos. Nietzsche nos invita a dejar de posponer indefinidamente la realización del deseo y a comprometernos activamente con él, a intervenir directamente en su realización: el futuro de

esta tierra tiene que estar situado en esta tierra y el porvenir que otros soñaron para nosotros es este tiempo presente que vivimos. Es un tópico tan extendido como absurdo el que recrimina a Nietzsche que, desde que él lo anunciara, todavía no haya existido un solo caso en que el superhombre haya pasado de la imaginación a la realidad. La acusación a que nos referimos desconoce el profundo sentido ético que en el pensamiento nietzscheano posee el superhombre y que no es otro que la invitación a que cada cual proyecte su ley, sus propias tablas; la invitación también ha situarlas a igual distancia de la pereza y de la fatiga, de la desesperanza y del hastío (80).

Nietzsche pretende hacer intervenir a cada hombre en esa pista de juegos y de azares divinos que es para él la vida, y pretende hacerle apostar, hacerle protagonista de su propio juego y no delegar en nadie la responsabilidad que este compromiso entraña. Adivinación, fallo, aprendizaje, experimento: todo esto son variables que intervienen en el juego, pero son también requisitos de un juego donde no caben "los corazones débiles ni los amigos de componenda" (81). Es el juego de la libertad que, por otra parte, implica el riesgo del fracaso, el peligro del espanto que toda libertad auténtica conoce.

Pero en esta aventura que comienza con la pérdida de la seguridad obtenida por la creencia en un dios providente, el mar permanece abierto a lo que en otro tiempo prohibía la fe en ese mismo dios. Decir adiós a un tiempo donde uno solo era el camino y una sola la meta, es saludar también al tiempo que se inicia bajo el lema "ahora todo es posible"; y, en suma, despedirse de Dios y del padre es dar la bienvenida al hombre que vendrá y al propio hijo, porque "quien ha descubierto el país del 'hombre' ha descubierto también el país 'futuro de los hombres'" (82). No valdría de nada el compromiso con un futuro asegurado, porque no implica

ría la intervención directa de la voluntad; no valdría de nada -- una aventura que no contara con el peligro. El juego se parece a la aventura en que, al comienzo, nunca está decidido el final, y en que el jugador tiene que afirmar en una sola unidad, su experiencia, su inteligencia y su suerte, todas ellas instrumentos de su apuesta, funciones de ella.

Nietzsche llama a la vida "una pista de baile para azares divinos", "una mesa de dioses para dados y jugadores divinos" (83); pero sabe también que en ese juego la voluntad lo expone todo y se expone a sí misma "por amor al poder". No hay otra alternativa posible que ésta: o se es espectador o protagonista, pero de la propia vida; o se asume el instinto gregario y, con él, el carácter indeciso, lento, regresivo del rebaño; o se asume el protagonismo de la propia apuesta, sabiendo también que a esta última opción acompaña la duda, el ensayo y el riesgo del que no acepta otra ley que la suya. En suma: o se manda o se obedece, no hay otra alternativa. Pero los dos extremos de esa opción no son equiparables, no están al mismo nivel: mandar es para Nietzsche más difícil que obedecer, porque "el que manda lleva el peso de todos los que obedecen, y ese peso fácilmente lo aplasta"; pero en esa dificultad estriba su grandeza, a saber: "en ser temeridad y peligro y un juego de dados con la muerte". Y esto es también lo trágico. La voluntad de una meta; el forzar a todos los azares a plegarse a esa meta; la afirmación del tiempo, como sí a la vida y a su rostro doble y ambiguo. El punto situado a igual distancia del optimismo ingenuo del que cree que la voluntad asistida y dominada por la razón puede llegar tan lejos como esta última -- quiera, y del pesimismo sostenido por quienes piensan que, entre los esfuerzos y los goces de la vida no existe ninguna proporción, que la vida es un negocio que no cubre los gastos. El placer de afirmar, que incluye dentro de sí, el placer de destruir es, en resumidas cuentas la clave de lo trágico:

" Con esto -dice Nietzsche- vuelvo a tocar el sitio del que en otro tiempo partí. El nacimiento de la tragedia fue mi primera transvaloración de todos los valores: con esto vuelvo a situarme otra vez en el terreno del que brotan mi querer, - mi poder -yo, el último discípulo del filósofo Dioniso-, yo, el maestro del eterno retorno" (84).

NOTAS

- (1) AHZ II, "De la redención", p. 202 (KGW VI, 1, 173).
- (2) AHZ II, "De la redención", p. 207 (KGW VI, 1, 178).
- (3) Ibid.
- (4) Cfr. CHASSARD, F., Nietzsche. Finalisme et Histoire. Ed. Copernic, Paris, 1977, pp. 94 y ss.
- (5) Nietzsche se inclina por esta última posibilidad y así lo expresa en el siguiente fragmento: "Wenn nicht alle Möglichkeiten in der Ordnung und Relation der Kräfte bereits erschöpft wären, so wäre noch keine Unendlichkeit verflossen. Weil dies aber sein muss, so giebt es keine neue Möglichkeit mehr und alles muss schon dagewesen sein, unzählige Male" (NF, Frühjahr-Herbst 1881 11(152); KGW V, 2, 398).
- (6) "Das Maass der All-Kraft ist bestimmt, nichts 'Unendliches': hüten wir uns vor solchen Ausschweifungen des Begriffs! Folglich ist die Zahl der Lagen Veränderungen Combinationen und Entwicklungen dieser Kraft, zwar ungeheuer gross und praktisch 'unaussäglich', aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich d.h. die Kraft ist ewig gleich und ewig thätig: -bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d.h. alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muss die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebar und die, welche aus ihr entsteht und so vorwärts und rückwärts weiter! Alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt" (NF Frühjahr-Herbst 1881 11(202); KGW V, 2, 421).
- (7) MONTINARI, M., Che cosa ha veramente detto Nietzsche. Ed. cit., p. 93.
- (8) San Agustín expresa esta distancia entre temporalidad y eternidad del siguiente modo: "No hubo, pues, tiempo alguno en que tú no hicieras nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya, porque tú eres permanente, y este, si permaneciese, no sería tiempo" (Confesiones, L. XI (14-17). Ed. Crítica y anotada por el P. A. Custodio Vega. Vol. II, B.A.C., Madrid, 1968, pp. 478-479).
- (9) Cfr. NF, Frühjahr-Herbst 1881 11(14) (KGW V, 2, 396).
- (10) Ibid.
- (11) Cfr. BORGES, J. L., Historia de la Eternidad. In "Prosa Completa". Vol. I, Bruguera, Barcelona, 1980, pp. 261-269.

- (12) Cfr. PASQUALOTTO, G., Nietzsche: attimo immenso e cor-sentire. Nuova Corrente XXVIII. Genova, 1981, pp. 272-274.
- (13) Cfr. ELLIADÉ, M., El mito del eterno retorno. Trad. Ricardo Anaya. Alianza Ed., Madrid, 1979, p. 15.
- (14) GRANIER, J., Le problème de la vérité dans la philosophie de - Nietzsche. Ed. cit., p. 574.
- (15) MONTINARI, M., Che cosa ha veramente detto Nietzsche. Ed. cit., p. 94.
- (16) "¿Libre te llamas? Quiero oír tu pensamiento dominante, y no - que has escapado de un yugo. ¿Eres tú alguien al que le sea lí cito (durfte) escapar de un yugo? Más de uno hay que arrojó de sí su último valor al arrojar su servidumbre. ¿Libre de qué - (wovon)? ¿Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anun- - ciarme con claridad: ¿Libre para qué (frei wozu)? ¿Puedes pres- - cribirte a ti mismo tu bien y tu mal, y suspender tu voluntad por encima de ti como una ley? (AHZ I, "Del camino del crea- - dor", p. 102; KGW VI, 1, 77).
- (17) NF. Frühjahr-Herbst 1881 11(163) (KGW V, 2, 403).
- (18) Cfr. NF. Frühjahr-Herbst 1881 11(143) (KGW V, 2, 394).
- (19) SIMMEL, G., Schopenhauer y Nietzsche. Ed. cit., p. 26.
- (20) SIMMEL, G., O. G., pp. 251-252.
- (21) JASPERS, K., Nietzsche. Trad. E. Estiá. Ed. Sudamericana. - Buenos Aires, 1963, p. 491.
- (22) Cfr. JASPERS, K., O. G., pp. 492-493.
- (23) Cfr. JASPERS, K., O. G., p. 496.
- (24) A primeros de agosto de 1881 se refiere Nietzsche en uno de los apuntes no publicados a una vivencia personal acerca del tiempo en los siguientes términos: "Die Wiederkunft des Gleichen. Entwurf. 1. Die Einverleibung der Grundirrtümer. 2. Die Einverlei- - bung der Leidenschaften. 3. Die Einverleibung des Wissens und - des verzichtenden Wissens. (Leidenschaft der Erkenntnis). 4. - Der Unschuldige. Der Einzelne als Experiment. Die Erleichterung des Lebens, Erniedrigung, Abschwächung-Übergang. 5. Das neue - Schwerkewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen. Unendliche - Wichtigkeit unseres Wissen's, Irren's, unsrer Gewohnheiten, - Lebensweisen für alles Kommende. Was machen wir mit dem Reste - unseres Lebens - wir, die wir den grössten Theil desselben in - der wesentlichsten Unwissenheit verbracht haben? Wir lehren die Lehre - es ist das stärkste Mittel, sie uns selber einzuverleib- en. Unsre Art Seligkeit, als Lehrer der grössten Lehre.

Anfang August 1881 in Sils-Maria, 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen!-"(KGW V.2,392)

- (25) JASPERS, K., C. G., p. 503.
- (26) Cfr. NF, Frühjahr-Herbst 1881 11(160) (KGW V, 2, 401).
- (27) LELEUZE, G., Nietzsche / la filosofía. Ed. cit., p. 72.
- (28) Cfr. DELEUZE, G., C. G., p. 99.
- (29) Del mismo autor pueden confrontarse a este respecto las obras siguientes: Spinoza, Kant y Nietzsche. Ed. cit., pp. 228-230; - Nietzsche y la filosofía. Ed. cit., pp. 100-102; Différence et répétition. P.U.F., Paris, 1976, pp. 59 y ss.
- (30) Différence et répétition. Ed. cit., p. 382. También Foucault afirma que el retorno es la forma de un contenido que sería la diferencia. Vid. Theatrum Philosophicum. Trad. F. Monge, Anagrama, Barcelona, 1981, pp. 46 y ss.
- (31) "Pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también por esa larga calle hacia adelante— tiene que volver a correr una vez más! - Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a ese portón, cuchicheando de cosas eternas - ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya? - y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle - ¿no tenemos que retornar eternamente (nüssen wir nicht ewig wiederkommen)?" (AHZ III, "De la visión y del enigma", pp. 226-227; KGW VI, 1, 196). "Eternamente retorna él, el hombre del que estás cansado, el hombre pequeño" (AHZ III, "El convaleciente", p. 301; KGW VI, 1, 270).
- (32) Cfr. LOEWITH, K., Nietzsches philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Kohlhammer, Stuttgart, 1965, p. 39.
- (33) Cfr. PASQU'ALOTTO, G., C. G., p. 277.
- (34) GRANIER, J., C. G., p. 568.
- (35) Cfr. AHZ III, "De las tablas viejas y las nuevas", pp. 275-276. (KGW VI, 1, 244).
- (36) Ibid.
- (37) Ibid.
- (38) AHZ II, "De la redención", pp. 204-205 (KGW VI, 1, 175-176).
- (39) Ibid.
- (40) Cfr. ¿Qué significa pensar?. Trad. H. Kahnemann. Ed. Sudamericana-

- na. Buenos Aires, 1972, pp. 87-107. Del mismo autor: Qui est le Zarathoustra de Nietzsche? In "Essais et Conférences". Trad. - A. Prval Galliard, Paris, 1958, pp. 131 y ss.
- (41) "Redimir a los que han pasado, y transformar todo 'fue' en un 'así lo quise' - ¡sólo eso sería para mí redención!" (AHZ II, "De la redención", p. 204; KGW VI, 1, 175).
- (42) AHZ II, "De los grandes acontecimientos", pp. 192-y 196 (KGW VI, 1, 163, 167).
- (43) AHZ II, "La más silenciosa de todas las horas", p. 213 (KGW VI, 1, 184).
- (44) AHZ III, "El viajero", p. 220 (KGW VI, 1, 190).
- (45) HEIDEGGER, M., La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto". Ed. cit., p. 223.
- (46) "Von sich abschlernen ist nöthig, um Viel zu sehn: - diese Härte thut jedem Berge-Steigenden Noth" (KGW VI, 1, 190).
- (47) AHZ III, "De la visión y del enigma", p. 223 (KGW VI, 1, 193).
- (48) AHZ III, "De la visión y del enigma", pp. 223-224 (KGW VI, 1, -- 193).
- (49) AHZ III, "De la visión y del enigma", p. 225 (KGW VI, 1, 195).
- (50) Ibid.
- (51) Ibid. Llama la atención hasta qué punto Nietzsche pretende cumplir aquí la posibilidad que Schopenhauer entreveía cuando señalaba que un hombre, que hubiese asimilado su doctrina, pero que no estuviese dispuesto a reconocer que el fondo de la vida es un dolor perpetuo, sino que por el contrario estuviese satisfecho de su existencia, ese hombre desearía "con ánimo sereno que su vida durase eternamente y reconociera sin cesar" (El mundo como voluntad y representación. L. IV, parágr. 54. Ed. cit. Vol. III, p. 15).
- (52) El mundo como voluntad y representación. L. IV, parágr. 54. Ed. cit. Vol. III, p. 15.
- (53) AHZ III, "El convaleciente", p. 299 (KGW VI, 1, 268).
- (54) Cfr. KLOSSOWSKI, P., Nietzsche y el círculo vicioso. Trad. N. - Sánchez y T. Wangeman. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1972, p. 140.
- (55) GS. Libro Cuarto, parágr. 337, p. 156 (KGW V, 2, 245).
- (56) PASQUALOTTO, G., O. C., p. 280. Cfr. también lo que a este respecto señala STAMERUGH, J., Nietzsche's thought of eternal return.

The Johns Hopkins University Press. Baltimore and London, 1972, pp. 119-120.

- (57) AHZ III, "El convaleciente", pp. 301-302 (KGW VI, 1, 270).
- (58) Vattimo ha señalado que es la decisión la causa del retorno el cual sería siempre obra de una voluntad creadora: "L'elemento - institutivo è il fatto che l'eterno ritorno deve essere generato, voluto (non accettato, ma deciso, scelto come una possibilità). Ciò è conforme al carattere di evento che esso ha in comune con la morte di Dio e con il nichilismo. Del resto, la prima formulazione della dottrina del ritorno che Nietzsche dà nel quarto libro della Gaia scienza indica in maniera esplicita il senso di questa istituzione dell'eterno ritorno da parte - dell'uomo, con una decisione" (Il soggetto e la maschera. Bompiani. Milano, 1979, pp. 189-211).
- (59) AHZ III, "Los siete sellos", parágr. 4, p. 316 (KGW VI, 1, - 285).
- (60) AHZ I, "De la virtud que hace regalos", p. 121 (KGW VI, 1, - 196).
- (61) Cfr. GRANIER, J., O. S., pp. 565-566.
- (62) AHZ II, "De la redención", pp. 203-204 (KGW VI, 1, 174-175).
- (63) AHZ II, "Del immaculado conocimiento", p. 182 (KGW VI, 1, - 155).
- (64) AHZ III, "De la virtud empequeñecedora", p. 241 (KGW VI, 1, - 211).
- (65) AHZ III, "De la virtud empequeñecedora", p. 242 (KGW VI, 1, - 212).
- (66) MM, "Para la historia natural de la moral", parágr. 213, p. 155 (KGW VI, 1, 128).
- (67) GRANIER, J., O. S., p. 564.
- (68) AHZ III, "Del espíritu de la pesadez", p. 271 (KGW VI, 1, 239).
- (69) AHZ IV, "La sombra", p. 365 (KGW VI, 1, 335).
- (70) AHZ IV, "La sombra", p. 366 (KGW VI, 1, 336).
- (71) AHZ I, "Del árbol de la montaña", p. 74 (KGW VI, 1, 49).
- (72) "Er redet nicht: es sei denn, dass er zur Welt, die er schuf, immer Ja sagt: also preist er seine Welt. Seine Schlaueit ist es, die nicht redet: so bekümmert er selten Unrecht. -Der Esel - aber schrie dazu I-A" (KGW VI, 1, 385).

- (73) ~~AHZ~~ IV, "La fiesta del asno", p. 419 (KGW VI, 1, 389).
- (74) AHZ III, "Antes de la salida del sol", p. 235 (KGW VI, 1, 205).
- (75) AHZ IV, "La canción del noctámbulo", parágr. 1, p. 422 (KGW VI, 1, 392).
- (76) Cfr. AHZ IV, "La canción del noctámbulo", parágr. 9, p. 427 — (KGW VI, 1, 398).
- (77) AHZ IV, "La canción del noctámbulo", parágr. 10, p. 428 (KGW VI, 1, 398).
- (78) Cfr. AHZ III, "De las tablas viejas y las nuevas", parágr. 2, p. 275 (KGW VI, 1, 243-244).
- (79) AHZ III, "De las tablas viejas y las nuevas", parágr. 12, p. - 282 (KGW VI, 1, 251).
- (80) "Hay tablas que las creó la fatiga, y tablas que las creó la - pereza, tablas perezosas: aunque hablan del mismo modo, quieren que se las oiga de modo distinto" (AHZ III, "De las tablas viejas y las nuevas", parágr. 18, p. 287; KGW VI, 1, 255).
- (81) AHZ III, "De las tablas viejas y las nuevas", parágr. 25, p. - 292 (KGW VI, 1, 261).
- (82) AHZ III, "De las tablas viejas y las nuevas", parágr. 28, p. - 294 (KGW VI, 1, 263).
- (83) AHZ III, "Antes de la salida del sol", p. 236 (KGW VI, 1, 205-206).
- (84) CI, "Lo que debo a los antiguos", parágr. 5, p. 136 (KGW VI, 3, 154).

CONCLUSION: LA APUESTA TRAGICA

A lo largo de toda su obra Nietzsche no deja de advertir contra el miedo engendrado por la ignorancia o por la negligencia del que se niega a conocer y a actuar por sí mismo. Con ello se instala en la mejor tradición crítica que no es ya destrucción, sino balance y contabilización de las propias fuerzas que tiene por objeto la intervención activa y protagonista en la propia historia. No el duelo ni la complacencia narcisista en el peligro, tampoco la irresponsabilidad del que cierra los ojos ante las posibles consecuencias de su apuesta, sino la actitud heroica: he ahí el estado - de ánimo elevado, la tensión requerida por el juego de gran magnitud, por la apuesta trágica.

Lo que origina esta actitud es la pérdida del Dios - cristiano, la muerte de Dios. La distancia entre el hombre y la divinidad era tan inmensa que toda otra diferencia entre los hombres había llegado a ser despreciable e indigna de consideración. Con la ausencia de Dios vuelve a instalarse entre los hombres la jerarquía y el "pathos de la distancia". El abismo total, suma de todas las distancias, se convierte ahora en diferencia y abismo entre un hombre y otro, pero es también distancia entre lo que es ahora y lo que alguna vez será, entre el hombre y el superhombre.

Tras aquella pérdida la cuestión fundamental no es ya cómo se conserva la especie hombre, sino cómo es posible superar al hombre. Este no puede ser conservado, pero tampoco el hombre es despreciable: existe en él una grandeza, un motivo por el que puede ser venerado, y tal grandeza estriba en que el hombre es un puente, un tránsito, un camino hacia el superhombre. El hombre es, al mismo tiempo, miseria y abundancia, esperanza y fracaso, posibilidad de superación y de hundimiento; pero lo que en el hombre se puede honrar es que alguna vez haga posible "el país de los hijos". Para ello necesita valor.

En el capítulo titulado "De la visión y del enigma", Zaratustra oponía al espíritu de la piedad el valor que ataca, el que es capaz de sobreponerse a la compasión y al miedo. Sin embargo,

el valor no es en Nietzsche sinónimo de audacia, de osadía, de insolencia. Sin duda su filosofía no constituye ninguna apología del cobardo, pero Nietzsche contempla el valor desde el miedo, desde el abismo de la duda de sí, del laceramiento interior y de la íntima ruptura. Y de este modo se entiende la advertencia que Zaratustra dirige a los hombres superiores: "A las almas frías, a las acémilas, a los ciegos, a los borrachos, a esos yo no los llamo gente de corazón. Corazón tiene el que conoce el miedo, pero domeña el miedo". El valor crece, pues, a un paso del miedo, pero crece también como superador, como posibilidad de una victoria. Por otra parte, el valor va siempre unido al conocimiento. El águila, símbolo del valor, aparece siempre acompañada de la serpiente, símbolo de la inteligencia. El animal que reptaba, que funde todo su cuerpo con la tierra remonta el vuelo anudado al cuello del águila: la unidad que forman no es más que el símbolo del acuerdo entre la voluntad y el conocimiento.

Este conocimiento, que se vuelve agradecido hacia la tierra, es caracterizado por Nietzsche como honestidad. La voluntad estará de ese modo limitada por el conocimiento: el querer debe subordinarse al conocimiento del propio poder. En última instancia esto significa en Nietzsche querer lo necesario, lo que no va más allá de aquello que nos ha sido dado azarosamente (sin intención) por la naturaleza. Querer lo necesario es posibilitar el fruto de lo que somos, es implicar a la voluntad en un esfuerzo en el que sea posible hacer intervenir a la totalidad de lo que somos.

Nietzsche intenta mostrar hasta dónde llega nuestra servidumbre y dónde comienza nuestra libertad. Trata de encontrar un punto donde la voluntad se reconcilia con el destino, y un ejercicio de la disciplina que no tiranice a la naturaleza, sino que la secunde, la exprese y le dé forma. De ahí que luche contra el resentimiento segregado por la imposibilidad de cambiar el curso total de los acontecimientos; contra "el espíritu de la venganza" que anida en el eternamente descontento e insatisfecho con este mundo; contra el rencor del que no aceptará nunca lo que azarosamente le tocó

en suerte. Sobre esta base adquiere sentido el juego y la apuesta trágica.

La divisa ilustrada que animaba al hombre a conocer más allá de trabas y prejuicios, se convierte en Nietzsche en un Ludere aude!: atrévete a jugar tu suerte, decídate a llevar tu apuesta hasta el final. Tal es el amor fati nietzscheano: cada hombre tiene el deber de aceptar por aquella combinación única que nadie más que él puede construir, y esto independientemente de que el juego se resuelva o no a su favor, pues lo importante no es tener la suerte asegurada, sino estar siempre predispuesto en favor de ella hasta el punto de que lo peor no es ya ser destruido por ella, sino, como advierte Bataille, no amar ya nada, - no desear jugar más.

Nadie como Bataille ha insistido tanto en este aspecto donde el albur, el azar, la suerte capitaliza el sentido de lo trágico. Pero su interpretación de una puesta en juego excesivamente despreocupada del tiempo que vendrá olvida la insistencia de Zaratustra en que es preciso forzar al propio azar, subordinarlo a una meta. Nietzsche destaca la apuesta trágica como el lugar donde confluyen las dos tendencias sólo aparentemente contrapuestas y simbolizadas respectivamente por Apolo y Diónisos.

Allí donde la serpiente del conocimiento se anuda al cuello del águila valerosa, donde Apolo y Diónisos hablan un mismo lenguaje, donde la genealogía y la crítica de los valores abren paso a la instauración de otros: allí está lo trágico. Trágico es el gusto por lo enigmático, pero es también la voluntad de transfigurar el terrible Azar, el "gigante Azar" que hizo descubrir a Schopenhauer, detrás de cada deseo, el gesto contrariado de una felicidad imposible. Trágica es la mirada que penetra instintivamente en el corazón de la vida y del mundo, que contempla sus más profundas simas, pero que arroja sobre ella una mirada de ar

tista y ve allí la materia de su obra futura y de su próxima creación. Donde la actividad del artista no es posible, donde Apolo se desliga de Dionisos, donde la pasión no puede algún día transformarse en virtud, ésa no es una tierra donde merezca la pena detenerse: "donde no se puede continuar amando se debe pasar de largo".

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

1. EDICION CRITICA

Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter und Co., Berlin, New York, 1967-1982.

2. OTRAS EDICIONES UTILIZADAS

Friedrich Nietzsche. Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta. Carl Hauser Verlag. München-Wien, 1980. Nach der 5. Auflage 1966.

NIETZSCHE, F., Obras Completas. Traducción, introducción y notas de E. Ovejero y Mauri. 6ª edición (la primera edición data del año — 1932). Ed. Aguilar. Madrid, Buenos Aires, México, 1965-1967.

El ray saber. Estudio crítico, traducción y notas de L. Jiménez Moreno. Narcea, Madrid, 1973.

Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual. Alianza Ed., Madrid, 1971.

Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual. Alianza Ed., Madrid, 1972.

Genealogía de la moral. Un escrito polémico. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual. Alianza Ed., Madrid, 1972.

El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual. Alianza Ed., Madrid, 1973.

Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual. Alianza Ed., Madrid, 1975.

El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual. Alianza Ed., Madrid, 1975.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Traducción de L. M. Valdes. Revista Teoresa, Valencia, 1980.

El libro del filósofo. Traducción de A. Berasain. Taurus, Madrid, - 1974.

Correspondencia. Traducción de E. Subirats. Labor, Barcelona, 1974.

Poemas. Selección y traducción de Txaro Santoro y W. Careaga. Ediciones Peralta, Madrid, 1979.

II. ESTUDIOS SOBRE FRIEDRICH NIETZSCHE

- ANDREAS SALOME, L., Nietzsche. Trad. L. Pasamar. Zero, Madrid, 1979.
- ANDLER, CH., Nietzsche sa vie et sa pensée. 3 vols. Gallimard, París, 1958.
- BATAILLE, G., Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte. Trad. de F. Savater. Taurus, Madrid, 1972.
- BISER, E., Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana. - Trad. J. Elizaguirre. Sigueme, Salamanca, 1974.
- COLLI, G., Después de Nietzsche. Trad. C. Artal. Anagrama, Barcelona, 1978.
- COLLI, G., Scritti su Nietzsche. Adelphi Edizioni. Milano, 1960.
- CHASSAND, P., Nietzsche finalisme et histoire. Copernic, Paris, -- 1977.
- DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía. Trad. C. Artal. Anagrama, - Barcelona, 1971.
- DELEUZE, G., Spinoza, Kant y Nietzsche. Trad. F. Monge, Lábor, Barcelona, 1974.
- DELEUZE, J., Nietzsche o el viajero y su sombra. Trad. F. López - Castro. Eda, Madrid, 1975.
- FINK, E., La filosofía de Nietzsche. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Universidad, Madrid, 1976.
- FOUCAULT, M., Nietzsche, Freud y Marx. Trad. A. González Troyano. - Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1981.
- FOUCAULT, M., Nietzsche, la genealogía, l'histoire. In "Hommage a - J. Hippolyte". P.U.F., Paris, 1971.
- GAULTIER, J. DE, De Kant à Nietzsche. Mercure de France, Paris, -- 1960.
- GOBERT, G., Nietzsche critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion. Ed. Beauchesne, Paris, 1977.
- GRANIER, J., Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Aux Editions du Seuil, Paris, 1966.
- HABERMAS, J., La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. - Trad. C. García Trevijano y S. Cerra. Revista Teorema, Valencia, - 1977.

- HEIDEGGER, M., La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto". In "Sendas - perdidas". Trad. J. Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1960.
- HEIDEGGER, M., Nietzsche. 2 vols. Trad. P. Klossowski. Ed. Gallimard. Paris, 1971.
- HEIDEGGER, M., Qui est le Zarathoustra de Nietzsche? In "Essais et conférences". Gallimard, Paris, 1958.
- JANZ, C. P., Friedrich Nietzsche 1. Infancia y juventud. Trad. J. Muñoz. Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- JANZ, C. P., Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea. Trad. J. Muñoz e I. Segura. Alianza Universidad, Madrid, 1982.
- JASPERS, K., Nietzsche. Trad. E. Estiú. Sudamericana, Buenos Aires, 1963.
- JASPERS, K., Nietzsche y el cristianismo. In "Conferencias y ensayos sobre la historia de la filosofía". Trad. R. Jimeno Peña. Gredos, Madrid, 1972.
- JIMENEZ MORENO, L., Nietzsche. Labor, Barcelona, 1972.
- JIMENEZ MORENO, L., Estudio crítico a "El gay saber". Narcea, Madrid, 1973.
- JIMENEZ MORENO, L., Raíz y proyección de la "voluntad de poder". - In "Aporía" III/10 (1980) 7-18.
- JIMENEZ MORENO, L., De la muerte de Dios a la muerte del hombre. In "Fragua" 9 (1980) 11-21.
- JIMENEZ MORENO, L., Nietzsche o la cultura del león. In "Arbor" - CVIII/424 (1981) 33-43.
- JIMENEZ MORENO, L., Hombre, historia y cultura. Desde la ruptura - innovadora de Nietzsche. Espasa Universitaria, Madrid, 1983.
- KLOSSOWSKI, P., Nietzsche y el círculo vicioso. Trad. N. Sánchez y T. Wengeman. Ed. Barral, Barcelona, 1972.
- KORMAN, S., Nietzsche et la métaphore. Payot. Paris, 1972.
- LEFEBVRE, H., Nietzsche. Trad. A. E. de Gasc. F.C.E., México, 1972.
- LOEWITH, K., Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Kohlhammer, Stuttgart, 1956.
- LOEWITH, K., De Hegel a Nietzsche. Trad. E. Estiú. Sudamericana, - Buenos Aires, 1968.

- MASSUH, V., Nietzsche y el fin de la religión. Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- MONTENARI, M., Che cosa ha veramente detto Nietzsche. Ubaldini Editore, Roma, 1975.
- MONTENARI, M., Su Nietzsche. Editori Riuniti, Roma, 1961.
- NOËL, G., Nietzsche. 3 vols. Aubier Montaigne. Paris, 1971.
- PASQUALOTTO, G., Nietzsche: atrimo immenso e con-sentire. In "Nuova Corrente" XVIII (1981) 271-312.
- REBOUL, G., Nietzsche critique de Kant. P.U.F., Paris, 1974.
- REY, J. M., Filologia di Nietzsche. In "Nuova Corrente". XVIII/85 - (1981).
- SAVATER, F., Conocer Nietzsche y su obra. Dopesa 2. Barcelona, 1977.
- SAVATER, F., La tarea del héroe. Taurus, Madrid, 1981.
- SCHMIDT, H. J., Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild. Verlag Anton Hain. Meisenheim am - Glan, 1969.
- SIBUEL, G., Schopenhauer y Nietzsche. Trad. J. Pérez Bances. F. Beltrán, Madrid, 1915.
- STANBAGE, J., Nietzsche's thought of Eternal Return. The Johns -- Hopkins University Press. Baltimore and London, 1982.
- VAHINGER, H., La voluntad de ilusión en Nietzsche. Trad. T. Orduña. Revista Teorema, Valencia, 1980.
- VALANIER, P., Nietzsche y la crítica del cristianismo. Trad. E. González Navarro. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982.
- VARIOS, En favor de Nietzsche. Taurus. Madrid, 1972.
- VATEMO, G., Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione. Bompiani, Milano, 1979.
- WEIN, H., Nietzsche sin Zaratustra. Trad. A. Sánchez Pascual. In -- "Revista de Occidente", Agosto-Septiembre 1973.

III. OTROS ESTUDIOS RELACIONADOS CON EL TEMA

- ALQUIE, P., La morale de Kant. Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1968.
- ARGAN, G. C., El arte moderno. 2 vols. Trad. J. Espinosa Carbonell. Fernando Torres ed., Valencia, 1970.
- ASTRADA, C., Nietzsche y la crisis del irracionalismo. Dédalo, Buenos Aires, 1960.
- BATAILLE, G., El culpable. Trad. F. Savater. Taurus, Madrid, 1973.
- BATAILLE, G., La experiencia interior. Trad. F. Savater. Taurus, Madrid, 1973.
- BATAILLE, G., Teoría de la religión. Trad. F. Savater. Taurus, Madrid, 1978.
- BARTH, K., Verdad e ideología. Trad. J. Bazant. F.C.E., México, Buenos Aires, 1951.
- BLANCHOT, M., El diálogo inconcluso. Trad. Pierre de Placo. Monte-Avila, Caracas, 1970.
- BLANCHOT, M., La risa de los dioses. Trad. J. A. Doval Liz. Taurus, Madrid, 1976.
- BONNER, P., Johann Wolfgang von Goethe. Trad. E. Garzón. Valdés. - Inter Naciones, Bonn, 1981.
- BRIOW, M., La influencia romántica. 2 vols. Trad. F. Santos Fontela. Barral, Barcelona, 1971.
- BORGES, J. L., Historia de la Eternidad. In "Prosa Completa". Vol. I, Bruguera, Barcelona, 1980.
- CAMUS, A., El hombre rebelde. Trad. S. Baldessan. Losada, Buenos Aires, 1973.
- CAMUS, A., El mito de Sísifo. Trad. L. Echávarri. Losada, Buenos Aires, 1973.
- CASSIRER, E., El problema del conocimiento. Vol. III. Trad. W. Roces. F.C.E., México, 1957.
- CASSIRER, E., Kant, vida y doctrina. Trad. W. Roces. F.C.E., México 1968.
- CIORAN, E. M., Breviario de podredumbre. Trad. F. Savater. Taurus, - Madrid, 1972.
- CIORAN, E. M., Del inconveniente de haber nacido. Trad. E. Seligson. Taurus, Madrid, 1975.

- CIORAN, E. M., La tentación de existir. Trad. F. Savater.aurus, Madrid, 1973.
- CIORAN, E. M., El asiago demurgo. Trad. F. Savater.aurus, Madrid, 1974.
- CIORAN, E. M., Contra la historia. Trad. E. Selligson. Rusquets, Barcelona, 1977.
- COLLI, G., El nacimiento de la filosofía. Trad. C. Manzano, Rusquets, Barcelona, 1977.
- CURRAS RABADE, A., Sobre el criterio de verdad en Leibniz. In "Anales del Seminario de Metafísica" II (1967) I^o-II^o.
- CURRAS RABADE, A., Consideraciones sobre la lengua universal leibniziana. In "Anales del Seminario de Metafísica" IV (1969) 7-37.
- CURRAS RABADE, A., Leibniz. Lógica y Metafísica. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1971.
- CURRAS RABADE, A., El principio de continuidad en la teoría leibniziana del método. In "Anales del Seminario de Metafísica" VIII (1972) III-150.
- CURRAS RABADE, A., La doble articulación del discurso en la Ética de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador. In "Anales del Seminario de Metafísica" X (1975) 7-61.
- CURRAS RABADE, A., Hume: Realidad, creencia, ficción. In "Anales del Seminario de Metafísica" XI (1976) 51-61.
- CURRAS RABADE, A., Heidegger: el arduo sosiego del exilio. In "Anales del Seminario de Metafísica" XII (1977) 39-74.
- CURRAS RABADE, A., Dios, sustancia y razón en Leibniz. In "Anales del Seminario de Metafísica" XIV (1979) 12-17.
- ELIADE, M., El mito del eterno retorno. Trad. R. Anaya. Alianza Ed., Madrid, 1979.
- FEUERBACH, L., La esencia del cristianismo. Trad. J. L. Iglesias. Síguena, Salamanca, 1975.
- FEUERBACH, L., Resis provisionales para la reforma de la filosofía. Trad. E. Subirats. Labor, Barcelona, 1976.
- FOUCAULT, M., Microfísica del poder. Trad. J. Varela y F. Alvarez-Uría. La Piqueta, Madrid, 1978.
- FREUD, S., Lo siniestro. In "Obras Completas". Trad. L. López Callesteros. Biblioteca Nueva, Madrid, 1973. Vol. III.

- FROMM, E., Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Trad. Florentino M. Torres. F.C.E., México, 1974.
- GARDINER, P., Schopenhauer. Trad. A. Saiz Sáez. F.C.E., México, 1975.
- GINZO, A., Feuerbach y su interpretación de la Reforma protestante. In "Religión y Cultura" XXV/III (1979).
- GINZO, A., La secularización immanente a la Reforma: Lessing y Hegel. In "Religión y Cultura" XXVI/II5 (1980).
- GINZO, A., En torno a la filosofía de la religión de Hegel. Introducción a la versión castellana de "El concepto de religión" de G. W. F. Hegel. F.C.E., México, Madrid, Buenos Aires, 1981.
- HAAR, M., Nietzsche. In "La filosofía en el siglo XIX". S. XXI Editores. Vol. VIII. Trad. E. Bustos, etc., Madrid, 1980.
- HEGEL, G. W. F., Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. J. Gaos. Alianza Universidad, Madrid, 1980.
- HEIDEGGER, M., Arte y Poesía. Trad. S. Ramos. F.C.E., México, 1958.
- HEIDEGGER, M., Introducción a la Metafísica. Trad. E. Estiú. Nova, - Buenos Aires, 1972.
- HEIDEGGER, M., ¿Qué significa pensar? Trad. H. Kahemann. Nova, Buenos Aires, 1970.
- HEINE, E., Alemania. Trad. Max Aub. U.N.A.M., México, 1972.
- HOELDERLIN, F., Empédocles. Trad. F. de Azúa. Labor, Barcelona, 1974.
- JANKÉLEVITCH, V., L'irreversible et la nostalgie. Flammarion, Paris, 1974.
- KANT, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von - Karl Vorländer. Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1965.
- KANT, I., Kritik der praktischen Vernunft. Herausgegeben von Karl - Vorländer. Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1974.
- KAUFMANN, W., Tragedia y filosofía. Trad. S. Oliva. Seix Barral, Barcelona, 1978.
- KLOSSOWSKI, P., Tan funesto deseo. Trad. M. Armiño. Taurus, Madrid, 1980.
- LAPLANTINE, F., Le philosophe et la violence. P.U.F., Paris, 1976.
- LUCRECIO, De rerum natura. Trad. E. Valentí. 2 vols. Alma Mater, Barcelona, 1961.

- MAHT, A., El entusiasmo y la quietud. Antología del Romanticismo - alemán. Tusquets, Barcelona, 1969.
- MONNEBOT, J., Les lois du tragique. P.U.F., Paris, 1969.
- MUNOZ MILLANES, J., El "concepto" de alegoría. In "Linguística e - Letteratura" VI/2 (1981).
- OTTO, W., Los dioses de Grecia. Trad. R. Berga y A. Munguía. Ed. - Universitaria, Buenos Aires, 1971.
- PALOP JONQUERES, P., Nietzsche y la tragedia. In "El Basilisco", nº 2. Universidad de Oviedo, 1978.
- RABADE ROMEO, S., Estructura del conccer humano. 2ª edición G. del Toro, Madrid, 1969.
- RABADE ROMEO, S., Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura". Gredos, Madrid, 1969.
- RABADE ROMEO, S., Hume y el fenomenismo moderno. Gredos, Madrid, - 1975.
- RABADE ROMEO, S., La concepción kantiana de la razón en la dialéctica trascendental. In "Anales del Seminario de Metafísica" XIII - (1978) 9-28.
- RABADE ROMEO, S., Método y pensamiento en la modernidad. Narcea, - Madrid, 1981.
- RABADE ROMEO, S., Kant: perfiles de una actitud crítica. In "Estudios filosóficos" (1981) 9-31.
- SCHOPENHAUER, A., El mundo como voluntad y representación. 3 vols. Trad. E. Ovejero y Mauri. Aguilar. Madrid, Buenos Aires, México, - 1960.
- SCHOPENHAUER, A., Sobre el libre albedrío. In "Los dos problemas - fundamentales de la ética". Trad. V. Romano García. Aguilar, Buenos Aires, 1970.
- SCHOPENHAUER, A., El fundamento de la moral. In "Los dos problemas fundamentales de la ética". Trad. V. Romano García. Aguilar, Buenos Aires, 1965.
- SCHOPENHAUER, A., Sobre la voluntad en la naturaleza. Trad. M. de Unamuno. Alianza Ed., Madrid, 1970.
- STERNER, M., El Único y su propiedad. Trad. E. Subirats. Labor, - Barcelona, 1974.
- SOBEJANO, G., Reflejos de Nietzsche en el mundo contemporáneo. In "Revista de Occidente" Agosto-Septiembre 1973, pp. 256-373.

TRIAS, E., Drama e identidad. Bajo el signo de la interrogación. Barral, Barcelona, 1974.

TRUIGNON, P., Circulus vitiosus: deus-circulus: vitiosus deus. Trad. J. Rubio Tovar. In "Revista de Occidente", 1974, pp. 188-205.

TRUIGNON, P., El elemento romántico. De Goethe a Schopenhauer. In "La filosofía del siglo XIX". Historia de la Filosofía dirigida por Y. Belaval. Vol. VIII. Trad. E. Bustos, J. Jiménez, etc. Siglo XXI, Madrid, 1980.

VARIOS, Giorgio Colli. Incontro di studio. Franco Angeli Editore, -

VIVES, V., Historia general moderna. 2 vols. Montaner y Simón, Barcelona, 1976.

ZUBIHI, X., Naturaleza, Historia, Dios. Editora Nacional, Madrid, - 1974.
