

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA



**INDIVIDUO Y SOCIEDAD EN
FEDERICO NIETZSCHE**

T E S I S

**Para Obtener el Título de
LICENCIADO EN FILOSOFIA**

P r e s e n t a

HECTOR F. NORIEGA VALENCIA

México, D. F.

1978



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

1

1
1

1
1
1

A Alejandro Cadaval

I N D I C E

I.- INTRODUCCION

- § 1.- La Filosofía.
- § 2.- La Metafísica.
- § 3.- Razón y Sociedad.

II.- LA FILOSOFIA DE NIETZSCHE.

- § 1.- La Cultura.
- § 2.- La Crítica.
- § 3.- La Crítica de la Cultura.

III.- LA DIONISIACO Y LO APOLINEO.

- § 1.- La Trascendencia.
- § 2.- El Juego.
- § 3.- El Mundo.

EL LENGUAJE.

- § 1.- La Palabra.
- § 2.- El error.

LA VOLUNTAD DE PODER. *Tornio*

- § 1.- El Círculo.
- § 2.- El Conocimiento.

EL ETERNO RETORNO. *Metodo*

- § 1.- El Acontecer. ✓
- § 2.- El tiempo.

IV.- INDIVIDUO Y SOCIEDAD

§ 1.- El Hombre. *Teoria*

§ 2.- Zaratustra. *Metodo*

INDIVIDUO.

§ 1.- El Ser Social. *Teoria*

§ 2.- La Cultura.

§ 3.- El Conocimiento.

§ 4.- La Ciencia.

V.- CONCLUSIONES.

VI.- BIBLIOGRAFIA.

I.- INTRODUCCION.

El presente trabajo propone una aproximación a la obra - de Federico Nietzsche. Esto significa que en principio no es -- una exégesis de la misma de acuerdo a los postulados de la filo- sofía y no lo es de manera consciente, pues la aproximación im- plica la consecución de una tarea común; en este caso, lo más - cercana posible a la de un pensador que ha tenido profundas re- percusiones en toda la producción cultural posterior a su obra.

Los problemas que la tarea implica son pues dobles: los - unos de orden técnico y metodológico los otros. En el primer ca- so, el pensamiento de Nietzsche apunta, de manera constante, a- una afirmación: la de la vida, por sobre cualquier otro postula- do y más aún, a pesar de ello. La filosofía de Nietzsche es to- do un canto a la vida, a su dignificación, a su rescate del pan- teón en que ha sido sepultada por la moral, la ciencia, la filo- sofía. Aproximarse a la filosofía de Nietzsche implica pues, - suspender el juicio de estos campos. Recorrer con él el camino- de su propio pensamiento es decir: prescindir, en lo posible, - del erudito saber académico y comprender lo endeble de la sober- bia construcción levantada sobre lo que Nietzsche calificaría - de una humana, demasiado humana, debilidad.

Todo ello supone, tal vez una pérdida de rigor por cuen- to a la filosofía se refiere, riesgo que el presente trabajo no solo acepta, sino que propone como método si como rigor entende

mos la invariabilidad de los procedimientos.

No obstante, se ha jerarquizado de acuerdo a la filosofía la problemática expuesta y la labor de investigación en su respecto poniendo especial cuidado en utilizar lo menos posible de los argumentos ajenos al autor y al lector de su obra - en el supuesto previo de que la lectura de la misma representa, para éste último, una labor de aproximación expositiva más que de distanciamiento crítico.

En otras palabras, el presente trabajo propone una lectura de Nietzsche que participe de las tareas y fines de la obra misma con el acento puesto sobre un problema filosófico, - tal vez del problema filosófico por excelencia: el lugar del hombre en el acontecer.

El problema del hombre representa pues, un hilo conductor frente a la obra de Nietzsche y, al propio tiempo el asunto del trabajo y, por ese motivo la fundamentación filosófica de los argumentos de Nietzsche así como las propias conclusiones se encuentran a lo largo del propio trabajo.

En el orden metodológico, si bien la exposición de los principales problemas de la filosofía que reciben un tratamiento de parte de Nietzsche, están expuestos de manera sistemática y diferenciada, la propia estructura de la obra de Nietzsche y, en consecuencia la del presente trabajo, no permiten un tratamiento exhaustivo de los mismos en el supuesto de que,

para Nietzsche, importan más las consecuencias del pensamiento filosófico en la degradación de la vida que la fundamentación-
-errónea- del mismo.

Nuestra lectura de Nietzsche supone también las dificultades de aproximación a un cuerpo de doctrina cuya principal característica es el encubrimiento -aún en el caso de las numerosas interpretaciones y exégesis que se han hecho en su entorno-, en la que la profundidad de la reflexión se hace abismal, y, en muchos casos, da por supuestos, sin más justificación -- que la dignificación de la vida, cuestiones de crucial importancia para la comprensión de los densos pasajes.

Con todo ello, en la Introducción, se tratan aquellos -- problemas que sitúan al autor y su obra en el panorama de la filosofía propiamente tal, y aun esto delimitando la tarea de --- Nietzsche con respecto a toda otra filosofía, más bien que situándolo en la historia del pensamiento universal.

Nietzsche es, para el autor, un pensador metafísico. Y -- es este un supuesto que requiere de aclaración pues la metafísica parecería ser justo el campo a que se dirige la implacable -- destrucción de Nietzsche. Este puede ser un argumento fácilmente apoyado en una lectura superficial. En todo momento Nietzsche ataca con encono las ilusiones de absolutos y transmundos pero también lo hace con un sentido: devolver al hombre la dignidad de la vida degradada por tales ilusiones, esto es, su preocupa-

ción tiene un rasgo común, el hombre, es ontológica por sobre - cualquier otra cosa y sus argumentos también lo son. La obra en tera de Nietzsche es una ontología en cuya afirmación se destru yen otros tantos principios y fundamentos de la misma. Tal es - el camino seguido por el propio pensamiento metafísico de occi- dente a decir de Hegel: la marcha hacia su propia autonomía, mo vimiento dialéctico que legitima cada nueva crisis de sus funda- mentos.

Otro de los razgos primordiales del pensamiento de Nietzz che es el desenmasacaramiento -para usar de uno de sus términos- de la razón, insuficiente para dar luz sobre la realidad expre- sada -también de manera insuficiente- en el pensamiento concep- tual. De ahí, que sea otra de las directrices del trabajo, bus- car una forma de expresión mucho más directa y consecuente con- la obra que propone, que la expresada en los conceptos de la fi losofía tradicional.

No se intenta con ello reformar la filosofía, la meta, - muchísimo más realista, es de otra índole: permanecer fiel, en- lo modestamente posible, a las categorías (en el supuesto de -- que pueda llamarse así a las propuestas por Nietzsche) del pen- samiento nietzscheano.

Una vez apuntadas las divergencias, consignaremos, en la exposición de la filosofía de Nietzsche, los puntos medulares - de la misma, las convergencias. La cultura, una de las piedras-

angulares del sistema de pensamiento occidental, es la que, -- desde los primeros escritos atacará Nietzsche; la forma de su crítica se distingue de toda otra por dirigirse a los propios fundamentos, por denunciar que desde sus orígenes la cultura occidental ha introducido un error, el malentendido de que las intenciones humanas sean las normas de observancia universal y más aún, que en el centro mismo de la reflexión que la produjo había una falsificación de la realidad. Con el advenimiento -- del hombre teórico -Sócrates para Nietzsche- comienza el error. Consecuentemente, la destrucción de todo lo establecido será -- la condición previa de que arranque el nuevo hombre que predica Nietzsche para los siglos venideros.

La idea de destrucción de la cultura no es nueva en la filosofía. El pensamiento filosófico ha registrado en su historia otros muchos intentos de recomendar a partir de la crítica de los supuestos, Descartes, Kant y recientemente Heidegger lo han propuesto de manera explícita. Lo nuevo del planteamiento Nietzscheano no es pues la idea de la destrucción, sino la manera en que esta se efectúa, pues surge de una afirmación, la de la vida.

La filosofía de Nietzsche es esencialmente afirmativa, - pretende constituir un canto al hombre, a la vida, a la madre-tierra, pero una afirmación implica quitar todo aquello que se le opone, allanar el camino que habrá de recibir la semilla, -

es este el sentido de la crítica y ningún otro.

Con todas estas consideraciones proponemos, en lo que - sigue, una lectura de la obra de Federico Nietzsche que haga - evidentes los problemas de que se ocupa así como su tratamien- to.

§ 1. LA FILOSOFÍA.

La filosofía es esencialmente un saber inactual contem- plado desde la perspectiva de su creación -ha declarado más de una vez Heidegger-, un saber de características tales que es - capaz de construir su propio tiempo.

Esta característica propia del pensar filosófico es tam- bién, expresamente formulada por Federico Nietzsche e incluso- de manera más radical: Hay hombres que nacemos póstumos, me per- tenece el pasado mañana.

La prédica de Nietzsche, aunque surgida esencialmente - como crítica a la sociedad de su tiempo, hace de nuestro siglo una acusación tácita, es decir, se da también para los inicia- dos de los siglos venideros.

Hablar de la filosofía de Nietzsche implica referirse - pues, a un tiempo y un espacio propios, específicos, creados, - propiciados, anticipados de alguna manera por el desarrollo de sus obras y oscurecido, más aún, por la vida que las produjo.

Si bien, además de estas dos notas sobresalientes de la reflexión - su temporalidad ahora actual (y también en todo mo

mento) y su deliberado ocultamiento- habrán de ser otras muchas las barreras para la comprensión de sus enseñanzas.

Un método radicalmente distinto a todo otro conocido, -- profusamente utilizado por Nietzsche en su investigación, dista en mucho de poder ser equiparado al de la filosofía tradicional tanto en la forma como en el contenido.

Nietzsche opone su propia visión a toda la tradición del pensar conceptual de occidente. Pensar que para él se inicia -- con Sócrates.

Nietzsche hace de la filosofía presocrática un campo específico de investigación. Esto le conduce a reconocer la sabiduría trágica como el punto fundamental de todo conocimiento -- que aspire a ser tal; el instrumento con que ha de oponerse al pensar valorativo de occidente.

Esta oposición hace del método en cuanto a la forma una sucesión de aforismos excesivamente cargados de conceptos, en contraposición a la "voluntad de sistema" en múltiples ocasiones atacada.

En lo que al contenido se refiere, habrá que buscar siempre, entre líneas, rastrear su filosofía más allá del encubrimiento-deliberadamente propiciado y querido psicológico y/o estético. Habrá que estar siempre al asedio de una de las prosas más difíciles escritas en lengua alemana.

El método mismo, el desenmascaramiento y la consecuente-

destrucción de la tradición filosófica se presenta también, justo ahí, donde el rechazo a la tradición metafísica de occidente deberá ser superada, no a partir de sus propias argucias que en mascararían su pretendida superación, sino con la instrumentación de algo totalmente nuevo.

Nunca antes, como hasta Nietzsche irrumpe la individualidad de una existencia humana concreta en el campo del pensar filosófico, nunca sino quizá con aquel que Nietzsche reconoce como su maestro: Heráclito, el oscuro de Efeso, quien dice también, como siglos después habrá de decirlo Nietzsche, "me he -- consultado a mí mismo".¹

Nunca, como hasta Nietzsche, la necesidad biográfica de su interpretación =abusivamente frecuentada= se hace necesaria como un sano asidero en el torbellino de su propio pensamiento.

Nunca, también, el abuso de interpretaciones biográficas ha acumulado tal cantidad de opiniones a todo intento de exégesis de la obra, convirtiéndola por el hecho mismo, en algo ajeno distante en intención y contenido.

Cualquiera que sea el caso, tal es el riesgo aceptado, o más bien provocado por Nietzsche: juego incesante de ocultamientos y desocultamientos que fluye de la obra entera, que encubre y revela.

(1) Windelband, W. Historia de la filosofía. Editorial El Ateneo, México, 1960, p. 36.

Nietzsche introduce, en el confortable esquema del pensar conceptual de occidente, recién llegado a su culminación - con Hegel, una terrible sospecha: el pensar filosófico de occidente, se ha iniciado y desarrollado en el error, la filosofía toda, es cuando menos errónea, un espejismo que ve, en una actitud personal la verdad del mundo. "Todos (los filósofos) aparentan haber llegado a sus opiniones por el desarrollo natural de una dialéctica fría, pura, y divinamente imparcial (diferentes en esto a los místicos de toda clase que, más honrados y plomizos que aquellos, hablan de "inspiración", y, las más veces, un deseo íntimo que presentan de una manera abstracta, -- que pasan por la criba y que defienden con razones laboriosamente buscadas. Todos son abogados que no quieren pasar por tales. Las más veces son también los defensores astutos de sus prejuicios, que bautizan con el nombre de "verdades", muy alejados de la intrepidez de conciencia del que se confieza este fenómeno, muy alejados del buen gusto y la bravura que quiere también hacerle comprender a los demás, ya para poner en guardia a un enemigo o a un amigo, ya también por audacia y para burlarse de esa bravura".²

Nietzsche hace del pensar valorativo una acusación y -- del platonismo y cristianismo, una denuncia explícita, todo -- ello, en nombre de la voluntad de poder; el rescate del hombre,

(2) Nietzsche, F. Obras completas, T. IV, p. 365.

este hombre que se ha apartado de la tierra madre con la vana ilusión de los trasmundos. La obra entera de Nietzsche rinde tributo a la tierra, al surgimiento del hombre nuevo, infinito en el eterno retorno del acontecer temporal y libre por la muerte de Dios.

§ 2.- LA METAFISICA.

Hablar de metafísica en nuestro tiempo requiere una especial justificación por cuanto al concepto mismo pues metafísica es, ahora, sólo un concepto vacío de sentido y, las más - de las veces arbitrariamente mal interpretado.

La Metafísica es para Aristóteles la ciencia de las causas últimas y los primeros principios.¹

Como tal ha funcionado desde sus inicios en dos campos esencialmente delimitados. El primero supone los principios -- otro término tan devaluado como el primero-- es decir, aquel - interrogar fundamental que nos posibilita el acceso a la reflexión; y el segundo, que para los límites de la reflexión misma para hacerse mera especulación.

En cualquier caso, la Metafísica ha sido una parte (la más) importante de la filosofía. La filosofía misma se desarrolla a partir de la metafísica, es decir, en la reflexión crítica de sus principios.

(1) Aristóteles, Metafísica, Libro A.

La historia del pensamiento filosófico avanza de alguna manera, en la misma medida en que es capaz de someter a la crítica de sus propios fundamentos.

Las crisis² de la metafísica son otras tantas posibilidades de retornar a las tareas y fines a ella destinadas, no son sino momentos necesarios de su desarrollo.

La filosofía misma ha echado mano de la metafísica en tantas ocasiones como sus propios fundamentos lo han requerido pero también, y quizá con cierta frecuencia ha sufrido los excesos de la mera especulación en este tan frecuentado campo.

Cualquiera que sea el caso, bien se vea a la metafísica como el instrumento necesario del pensar reflexivo de la filosofía o bien represente solo el exceso de especulación, representa siempre, el impulso inicial que ha puesto en marcha a la filosofía y que se liga, indisolublemente a su historia.

(2) La "Crítica de la Razón Pura" es, en principio una crítica a la metafísica, pero al mismo tiempo, una legitimación de sus principios. La crítica de Nietzsche a este terreno no difiere de la de Kant, rechaza a la Metafísica a partir de un argumento metafísico. Nietzsche continúa pues, en la tradición de la metafísica a la que dirige su crítica.

Así pues, a los excesos de la especulación en el terreno reflexivo sigue una reacción que le concentra en sus posibilidades primeras incluso, en el más radical terreno de la crítica: desde la destrucción de la historia de la odontología requerida por Hediegger (cfr. Ser y Tiempo) hasta la pretendida superación por el análisis lógico (Carnap).

La interpretación filosófica de la historia de la filosofía tiene pues, desde Hegel, una determinada concepción que ve a través de todas sus transformaciones una sorprendente continuidad en cuanto a sus tareas y fines. Esta concepción ve en el desarrollo de la metafísica, en sus sucesivas transformaciones de forma y contenido, el sentido del camino del propio pensamiento metafísico para poner de relieve la conciencia de sí autónoma.

Hegel, con quien culmina la voluntad de sistema, es el primero en concebir la historia en un sentido moderno a partir de un punto de vista unitario, sistemático y totalizador. Hegel ve la historia de la filosofía como la marcha necesaria -- del espíritu absoluto hacia la comprensión de sí mismo a través de múltiples figuras. Esta concepción es "a-sumida" por -- los pensadores posteriores a Hegel; es negada, en lugar del es píritu absoluto se pone en el centro al hombre concreto como - protagonista de la historia pero, al mismo tiempo se conservó, se sigue pensando en una constante idea de "progreso" como finalidad de la historia.

Otras "a-sumsiones" han sido practicadas en el propio terreno de la metafísica, el siglo XIX, negó, una vez más el - sentido de la evolución y se dijo que el sentido de la histo-- ria era la rebelión del hombre, desestructurado de la conexión del ser y aquí, continua siendo el hilo conductor la marcha de

la metafísica hacia su autonomía.

§ 5.- RAZON Y SOCIEDAD.

La Alemania en la que Nietzsche nace y se desenvuelve, - se prefigura culturalmente caótica, las perspectivas proyectadas por Marx y Engels en esta sociedad no llegan a su realización. La burguesía no ha logrado la forma racional de las relaciones sociales, éstas se mezclan a las fundadas sobre el mercado y sus transacciones comerciales, sobre el dinero y el nuevo marco jurídico que las justifica. "Una cierta idolatría hacia la cultura hacía las veces de unidad, y esta cultura, obra de dos o tres siglos de espíritu burgués, era una cultura académica, abstracta".¹

Hegel había ya repensado la historia mundial desde una nueva perspectiva, había puesto de manifiesto dos mil años de conciencia espiritual como la inmensa tarea del espíritu en la comprensión de sí mismo. Pero Hegel había sido ya "asumido" -- por el estado prusiano, por sus detractores y discípulos, por el saber de la academia. El pensamiento metafísico era atacado, pero el sentido de tales ataques era fragmentario, asistemático, dirigido más bien a las formas que al contenido.

El desarrollo filosófico de la segunda mitad del siglo XIX nos muestra una filosofía que rechaza a la vieja metafísica,

(1) Lefebvre, H. op. cit. p. 52.

sin decidirse a liberarse de ella. El rechazo no es llevado nunca al extremo de una negación absoluta. La reflexión filosófica desemboca en planteamientos tales que, aún reconociendo la decadencia de la metafísica no plantean su superación.

Este es el contexto en que ha de plantearse la filosofía de Nietzsche. Con Nietzsche, el "quedarse a medias" de sus contemporáneos es radicalizado a un extremo tal que no solo en cuanto a la producción positiva, sino al problema fundamental que la ha provocado se encamina su destrucción.

Nietzsche no solo niega el "mundo más allá" que la metafísica pretende como verdadero, sino el rasgo fundamental de toda metafísica que es, para Nietzsche, el pensar racional valorativo.

El método mismo no supone una superación desde dentro, - es decir, a partir de los propios postulados de la metafísica.- El método se plantea también como radicalmente nuevo. La destrucción de la historia del pensamiento occidental se hará en nombre de categorías no tocadas en su tradición, no partícipes de la misma.

II.- LA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

§ 1. LA CULTURA.

La concepción que Nietzsche tiene de la cultura alemana en que se forma y desarrolla, presenta como lo muestra ya desde la época de sus primeros escritos¹, un abigarramiento tal - que torna confuso el concepto mismo. Así, es la primera de las Consideraciones Intempestivas, el joven Nietzsche apunta ya a un ámbito cultural que exige la labor implacable de la crítica: "Cultura es, ante todo, una unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo. Pero tener muchos sabios y haber aprendido mucho es, ni un medio de cultura ni un signo de la misma, y, muchas veces se haya muy bien avenido con lo contrario de la cultura, la barbarie, esto es, la falta de estilo o la confusión de todos los estilos.

Pues bien, el pueblo alemán de nuestros días vive precisamente en esta caótica situación y ante todo se nos presenta este primer problema de cómo es posible que el pueblo alemán - con toda su ciencia no advierta esto y se regocije de todo corazón con su actual "cultura"².

Desde estos primeros escritos, Nietzsche nos muestra un

(1) Nietzsche, F. Obras completas traducción, introducción y - notas de Eduardo Ovejero y Maury. Editorial Aguilar, Buenos Aires 1962, T. 01, p. 9.

(2) Nietzsche, F. Obras completas. Edición cit. T. I, p. 12.

Consideraciones Intempestivas

pensamiento irreconciliable con el de su medio, una reflexión crítica, en grado tal, que comienza por rechazar incluso las herramientas culturales con que el medio lo ha provisto, para denunciarlas como ilusiones. }

A una visión sistemática de la Historia -pensada por Hegel- Nietzsche opondrá, posteriormente un estilo epigramático y oscuro.

Hegel y Nietzsche son como la afirmación que todo lo --- comprende y la negación que todo lo discute³. Mientras que Hegel lleva a cabo la inmensa tarea de la comprensión conceptual de la historia entera, que repiensa, hasta integrar todas las -valoraciones de la autointelección humana, que conjunta íntegramente en un sistema totalizador los temas antagónicos de la historia de la metafísica hasta conducirla a su culminación. Nietzsche piensa esta misma historia como la historia del error más -prolongado y dañino y, convencido de ello, como tal la ataca.

Por su parte, no pretende una superación de la metafísica que pueda conducirla a una forma más acabada, conservando su tradición; la crítica de Nietzsche no hecha mano del bagaje conceptual de la ontología para su superación. Esta, se dirige al centro de todo pensar conceptual del ser, se opone a la valoración de la realidad por el pensamiento. Esta inmensa tarea ten-

(3) Fink, Eugen. La Filosofía de Nietzsche. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Universidad, Madrid 1976, p. 10.

dra en principio la forma de una crítica de la cultura.

§ 2. LA CRITICA.

El estilo mismo de Nietzsche, la estructura de la reflexión se distingue en mucho de los productos culturales de su -- época. Todos sus escritos son confesiones personales no tienen ni la estructura ni el estilo de los tradicionales "tratados filosóficos", su lectura nos invita más a ocuparnos del autor que de su obra. De ahí que la mayor parte de sus interpretaciones - se dirijan, frecuentemente a una tendencia biográfica, a pretender la comprensión de la obra a partir del autor de la misma.

Por lo demás, Nietzsche mismo parece complacido en mostrarse solo a medias, en ocultar su reflexión, en enmascararla. La filosofía de Nietzsche está oculta en su obra. Esta más que manifestarla, la encubre. Aunque bien es cierto que de todo pensar filosófico puede decirse un poco lo anterior en Nietzsche - es más que manifiesto. Si bien la filosofía no es accesible en su mera expresión literaria, si no se encuentra ahí como un me-ro objeto para la aprensión inmediata, si esta hace las cosas - más difíciles como diría Heidegger- si entre el sentido natural de la palabra con que se expresa y el pensamiento expresado se da siempre una peculiar relación de tirantez, la filosofía de - Nietzsche no solo muestra este rasgo característico sino que se oculta en una obra que tiene múltiples frentes, que se hace su-ceptible a variadas interpretaciones. Más aún, que las provoca.

La filosofía de Nietzsche hay que buscarla debajo de su crítica de la cultura, de su psicología, de las múltiples máscaras que la ocultan: el agorero, el danzante, el predicador.

La filosofía de Nietzsche es esencialmente afirmativa.- Nietzsche pretende afirmar al hombre por sobre cualquier otro postulado pero toda afirmación supone al propio tiempo la negación de todo aquello que la contradice de ahí que, exteriormente el pensamiento de Nietzsche parezca la más disolvente de -- las críticas y lo es, pero solo en el sentido de que la afirmación primera tiene que destruir aquello que entre en contradicción consigo misma.

En este sentido, el pensamiento de Nietzsche se dirige, primordialmente al rechazo de toda metafísica pero aun este rechazo -en el que se incluye también el del concepto de filosofía- tiene una forma radicalmente nueva, se da en un campo completamente distinto. El rechazo no se plantea como una crítica al desarrollo insuficiente del problema del ser por parte de - la metafísica, la metafísica misma no es vista por Nietzsche - como ontología, sino como moral: "La metafísica es tomada por un proceso vital que Nietzsche escudriña en cuanto a su valor. Es un movimiento vital en el que se refleja, ante todo, estimaciones de valor, en el que se imponen "valores" que atrofian, - oprimen y debilitan la vida".¹

(1) Fink Eugen. Op. cit., p. 15.

La fundamentación a esta crítica del valor no sigue tam poco lo que tradicionalmente se denomina un planteamiento filosófico, la problemática de Nietzsche a este respecto se sitúa en una más congruente perspectiva propia, su llamada "óptica - de la vida", es decir, en un planteamiento con categorías propias, frecuentemente arbitrarias, por cuanto no haya discusión alguna en cuanto a su fundamento. Todo lo justifica la vida.

"Nietzsche que se siente profundamente extraño a la tradición del pensamiento conceptual del ser renuncia, tiene que renunciar a los medios y métodos de la filosofía clásica y por ese motivo su filosofía se oculta bajo estética y bajo psicología. Y al revés, como todos los conceptos estéticos y psicológicos empleados por Nietzsche se encuentran impulsados, para - decirlo de alguna manera, por la energía de la interrogación - filosófica, tales conceptos quedan excesivamente sobrecargados y por ello, expuestos a ser malentendidos".²

La filosofía de Nietzsche hay que buscarla oculta en su obra no expuesta en ella. No obstante, las consideraciones en el nivel de la filosofía tienen siempre una sorprendente continuidad de contenido, se sitúan en el terreno humano, en el más acá del hombre.

Con este carácter fundamental, su crítica a la metafísi

(2) Fink Eugen. op. cit. p. 12.

ca no procede de la esfera prefilosófica del pensar cotidiano - como podría sospecharse, no es "ingenua" sino todo lo contrario, el pensar mismo se revela en Nietzsche contra la metafísica.

Así, Nietzsche nos habla del filósofo como una "oportunidad" que toma la palabra. Los "sistemas" son criterios absolutamente referidos a quien los ha hecho posibles. Es la vida de cada pensador, su peculiar preocupación lo que se muestra y nada más allá.

§ 3. LA CRITICA DE LA CULTURA.

El rasgo característico y definitivo de la crítica de -- Nietzsche a la filosofía se centra -como ya dijimos- en relación a la noción de valor. No obstante, la problematicidad misma de este concepto permanece sin discusión.

Nietzsche pasa por alto el planteamiento ontológico del valor mismo y da por supuesto, sin más,⁶ que tras de todo sistema filosófico hay solamente consideraciones de este tipo.

La fundamentación del valor mismo se da, en última instancia, como prescindible en el supuesto de que será la vida - misma la que juzgue, con arreglo a categorías tan nuevas como - extrañas a la filosofía tradicional de la legitimación de cada sistema de la filosofía. Lo sano y lo mórbido, lo gregario y lo singular serán los polos en los que se concentre lo que enriquece la vida o la degrada.

Los sistemas de filosofía se someterán, en lo sucesivo,-

a un análisis practicado a partir de esta "óptica de la vida".

¿De dónde surge pues esta óptica de la vida? Nietzsche - parte de una peculiar manera de interpretar la tragedia griega. La peculiaridad reside en que su análisis se da a partir de una categoría estética como ensayo.

El centro del conocimiento se convierte así, no en un - proceso de reflexión conceptual sino en la intuición artística de la tragedia griega.

En el fenómeno de lo trágico ve Nietzsche la naturaleza de la verdadera realidad. La aprehensión inmediata de la misma se realiza sólo en la vivencia artística de lo trágico.

"El arte se convierte en el órgano de la filosofía con siderado como el acceso más profundo, más propio, como la inte lección más originaria, detrás de la cual viene, a lo sumo el- concepto".¹

Así, el pensar conceptual sólo tiene validéz cuando se- abandona a la más profunda captación de la realidad de la vi- vencia artística.

En este sentido, Nietzsche pretende una re-aprensión de la sabiduría trágica preconceptual, de la tradición de pensa- miento desvirtuada -a su manera de ver- por una serie de malen- tendidos malintencionados.

(1) Fink Eugen, op. cit. p. 25.

Con la interpretación de la vivencia artística como acceso inmediato a la realidad, Nietzsche se sitúa, además, en la tradición de la metafísica.

La tradición ha identificado también lo bello como parte del ser, solo que, en Nietzsche no se da en una intelección ontológica expresada -como tradicionalmente- en conceptos.

La realidad es pues auténticamente aprehendida cuando se repiensa lo que el arte expresa creadoramente. Por su parte, hay que entender que el arte queda situado como el centro del acontecer fundamental del ente y no solo como el concepto metafísico supremo. Es con esta primera categoría que Nietzsche expresa su experiencia ontológica.

"La afirmación trágica de la desaparición de la existencia tiene sus raíces en el conocimiento fundamental de que todas las figuras finitas son solo momentos en el movimiento de la vida; en la convicción de que el hundimiento del ente finito no significa su aniquilación total sino la vuelta al fondo de la vida de donde ha surgido todo lo individualizado".²

El planteamiento de la vivencia trágico prefigura, en Nietzsche el planteamiento ontológico tradicional del problema del movimiento. Nietzsche descubre también una contradicción entre la vida como proceso continuo infinito y la finitud del ente intramundano partícipe de este movimiento.

(2) Fink, Eugen, op. cit. p. 25.

Es en la tragedia griega entre la particularización del ente, las figuras finitas; y, el fundamento mismo, el fondo in forme del que surgen estas figuras particulares.

De la tragedia griega ha de tomar Nietzsche también las notas dominantes que dan razón de este movimiento: la antítesis fundamental entre lo dionisiaco y lo apolíneo.

III. LO DIONISIACO Y LO APOLINEO.

§ 1. LA TRASCENDENCIA.

Eliminado todo el telón de fondo de los "trasmundos" el acontecer fundamental del ente requiere de un ámbito de trascendencia. Trascendencia significa sobrepasar¹, esto como acontecer es peculiar del ser humano que tiene la necesidad de sobrepasar de la acción meramente individual a un código de significados que la hace significativa, que le da sentido.

Las acciones humanas no tendrían significado alguno sin este marco de referencia al que tiene que sobrepasar en cada caso.

La actividad humana tiene sentido solo como actividad trascendente. Sobrepasa el signo hasta el código de significados prefijado en los "valores", entendidos en su más amplia acepción, como campos del hacer humano que hacen significativa la actividad. Con ello, la trascendencia remite en primer término al mundo. El hombre ha de trascender al mundo en primer lugar, para fundar cualquier otro tipo de trascendencia, en virtud de que es el mundo el que da significado a sus acciones.

El ámbito de la trascendencia nos lo proporcionan dos nociones fundamentales: la voluntad de poder que afirmándose y postulándose a sí misma se "a-sume" en un movimiento circular: el eterno retorno de lo mismo.

(1) Heidegger, Martin. Su, Verdad y Fundamento. Mnte Avila. -- Editres, Caracas: 1969.

Ambas nociones son la médula de la metafísica de Nietzsche y nos ocuparemos de ellas en su oportunidad. Por el momento, para situar solo el sitio de la trascendencia hemos de -- apuntar a esta fuerza que se quiere a sí misma como tal en un acontecer circular.

El sitio de la trascendencia es el mundo. Con ello se señala que toda trascendencia se da en el mundo y que éste constituye, además, el espacio sobre el que hay que pasar en la actividad humana.

"La verdad es un error sin el cual determinada especie de seres vivientes no podría subsistir"¹.

El hombre, la única especie para la cual el error es -- una necesidad vital busca en este error (lo que la ciencia, el lenguaje, la moral) toman por verdadero, un fin y un límite -- de sí mismo a partir del cual puede representarse el proceso -- infinito-finito de la existencia en el movimiento circular del todo.

Pero este límite no le puede venir desde afuera porque entonces estaría comprendiéndose desde algo exterior y no a -- partir de sí mismo. El límite en que la finitud pueda experimentarse a partir de la infinitud circular del movimiento del ente.

(1) Nietzsche. F. Obras Completas. T. III p. 217.

En el mundo no hay en absoluto "cosas", esencias fijas e inmutables. Hay más bien un caos que se gobierna por la absoluta indiferencia del círculo que contiene en sí y es dueño de todos sus momentos.

Hay un fondo informe que como el fuego heracliteo produce formas particulares, individualizadas; que, no obstante, experimentan aún la necesidad de desintegración, de regreso al fondo informe de la vida. Esta es la embriaguez perfecta: Dionisos que representa la fuerza creadora, carente de finalidad, sin dirección alguna, que crea por superabundancia, por la lucidez delirante del círculo de la creación que se cumple en sí mismo.

En contraposición y concordancia, Apolo; la forma estable, presente, ha conjuntado la serie infinita de combinaciones azarosas que dan forma a las cosas particulares.

El equilibrio de tensiones -como el de la lira de Heráclito- palpita en la vida del todo. El proceso incesante de --movilidad y cambio de la voluntad de poder que se afirma a sí misma. En la dialéctica de lo dionisiaco y lo apolíneo acontece el ente y nada más allá.

"Este es mi mundo dionisiaco del eterno conservarse-a-sí-mismo, de eterno destruirse-a-sí-mismo, este mundo misterio de la doble voluptuosidad, este mi 'mas allá del bien y el mal', sin finalidad, sin voluntad, si acaso un eslabón no tiene bue-

na voluntad consigo mismo ¿Queréis un nombre para este mundo? - ¿Una solución para todos los enigmas? ¿Una luz para vosotros - los más ocultos, los menos miedosos, los más nocturnos? Este mundo es la voluntad de poder y nada fuera de eso. Y también - vosotros sois la voluntad de poder ¡Y nada fuera de eso!¹.

Esta es la estructura fundamental del mundo, un eterno-crearse y destruirse a sí mismo y es también el centro del - - acontecer del ente que somos nosotros mismos. Un juego que comprende la infinitud del movimiento desde la finita perspectiva que contempla el momento presente sin representarse aún el delirio del círculo que es eterno retorno de lo mismo.

La existencia toda es juego, equilibrio de tensiones, - lucha de contrarios en que se producen cosas particulares. El juego es una actividad primigenia del acontecer.

El sentido del juego se hace fundamental en la explicación de la libertad creadora del fondo dionisiaco de la vida.

El acontecer fundamental del ente es solo un libre azar de combinaciones posibles, una lucha entre lo dionisiaco y apolíneo, potencias antagónicas que gobiernan al universo.

En este sentido, Nietzsche se instala en la tradición - clásica del pensar del ser al considerar al universo ordenado - a partir de fuerzas antagónicas. El planteamiento -con varia-

(1) Nietzsche, F. Obras Completas. T. IV. p. 393.

ciones y matices- fue formulado por Heráclito y los llamados - presocráticos son también puntos de referencia de la interpretación nietzscheana.

Lo nuevo y fundamental del planteamiento de Nietzsche es el desprecio al conocimiento conceptual que proyecta el conocimiento humano en las cosas. Para Nietzsche, el arte es el único instrumento capaz de penetrar en el fondo dionisiaco de la vida oculto por los conceptos.

En el primero de los Discursos de Zarathustra¹, nos muestra Nietzsche de manera clara lo que es para él cambio de la liberación propia del hombre y por extensión del camino de la filosofía y la marcha de la Historia.

Este discurso es fundamental para entender el proceso de la historia del pensamiento y, al mismo tiempo el de la subjetividad hasta la conciencia de sí.

"Os voy a hablar de las tres transformaciones del espíritu de cómo el espíritu se transforma en camello, el camello en león y el león finalmente en niño.

El espíritu fuerte y sufrido soporta muchas cargas: su fortaleza quiere que se le cargue con los más formidables pesos...

...Todas esas cargas pesadísimas toma sobre sí el espí-

(1) Nietzsche, F. Obras Completas T. III

ritu sufrido: semejante al camello que va cargado al desierto, es decir, que marcha hacia su desierto.

Pero la segunda transformación se opera en lo más solitario del desierto: el espíritu se convierte en león, que quiere forjarse su libertad y ser el amo de su propio desierto.

Aquí, busca a su último señor, quiere ser amigo de su señor y de su dios, para luchar victorioso con el dragón.

¿Cual es el dragón al que el espíritu ya no quiere llamar señor ni dios? ¡Ese dragón se llama "tu debes"! ¡Pero el espíritu del león dice "yo quiero"!

...Crear nuevos valores no es cosa que pueda hacer el león pero proporcionarse libertad para nuevas creaciones, eso lo consigue el león con poder.

...Crearse el derecho para nuevos valores es la más terrible conquista para el espíritu sufrido y reverente.

...¿Pero decid, amigos míos que podrá hacer el niño que no puede hacer el león? ¿Y porqué se ha de convertir el león - carnicero en niño?

El niño es inocencia y olvido, un empezar de nuevo, un juego, una rueda que gira, un primer movimiento, una santa afirmación².

El espíritu marcha hacia la emancipación de si mismo a-

(2) Nietzsche, F. Obras Completas, Ed. cit. T.III, pp. 253-254.

través de estas tres figuras: el camello que intenta cargarse, sin más todo un mundo de valores creados. Es necesario ser camello para cargarse de un bagaje tan impositivo como el de la moralidad social que permite tan pocos cuestionamientos, aún cuando la necesidad de crítica salta a la vista.

En este momento surge la segunda figura: el camello se convierte en león. Exige pues participación activa en el proceso "Tu debes" resulta muy penoso de llevar, sobre todo si contrasta con la ligereza del yo quiero, pero "Yo quiero" continúa siendo aún una imposición desde fuera. Yo quiero pertenece a la exterioridad que me limita y norma. "

El ejercicio activo de mi libertad creadora exige una identificación con la absoluta indiferencia del proceso informe de la vida que sustenta al existente. Para crear, es necesario el olvido de la exterioridad es necesario hacerse niño.

El carácter creador exige de inocencia y olvido, una santa afirmación.

El principio mismo del juego es ejercicio de la libertad. Implica un impulso sin finalidad ni sentido; o quizá, con una finalidad y un sentido que se cumplen en sí mismos.

El ejercicio creador es actividad lúdica. Es él juego primigenio de lo dionisiaco y lo apolíneo. De la forma que quiere permanecer estable y de la estabilidad que necesita transformarse siempreen libre actividad creadora.

El juego rechaza, incluso desde su más ingenuo planteamiento todo carácter de problema. La actividad libremente creadora es, justamente lo más alejado posible al problema. Ahí -- donde hay juego creador de valores desaparece la aporía.

§ 2. EL JUEGO.

El solo enunciado del juego como actividad primigenia -- no solo como actividad de la subjetividad que se comprende a sí misma en el punto más alto de las tres transformaciones y -- constituye, por ello la verdadera esencia humana, nos permite -- representar no solo el cambio de Nietzsche y el sentido de su crítica, sino también, el de su propia filosofía y, por extensión el de la tarea de toda filosofía verdaderamente tal.

Nietzsche ha tenido que cargar con el bagaje conceptual propio de su época, ha impuesto el "yo quiero" al "tu debes", -- el sentido de la prédica se sitúa ahora, en aquella afirmación creadora, una rueda que gira, un recomenzar.

Pero este olvido y esta santa afirmación del niño que -- juega se contrapone también a uno de los pilares de la filosofía: nihil est sine ratione, reza el principio de razón suficiente, y este enunciado ha sostenido al pensar racional desde sus inicios. El juego que es indiferencia y olvido de sí, suce -- de sin razón, acontece en sí mismo. La razón se hace incapaz -- de mostrarnos el acontecer, antes bien representa, en cierto --

sentido, una ilusión engañadora, es el vapor coloreado que engaña los sentidos. Es ella la que ha creado todos los trasmundos, la que ha legitimado el error, como necesario para la supervivencia de la especie.

La marcha de la filosofía contempla también, de alguna manera estas tres figuras.

Es primer camello, se ha convertido en león deberá hacerse ligera y danzarina, la filosofía del mediodía que aununcia la indiferencia del juego primigenio de la vida.

§ 3. EL MUNDO.

"La virtud es para ellos, todo lo que amasa, todo lo que domestica; así consiguieron hacer del lobo un perro y del hombre, mismo el mejor animal doméstico del hombre.

Nosotros ponemos nuestra silla en el centro -esto dicen- sus muecas- a igual distancia del gladiador moribundo que de las placenteras cerdas.

Pero eso es mediocridad aunque se llame moderación"¹.

Esto es para Nietzsche, el síntoma de la mediocridad. Pero esta es concebida en relación con el mundo. Toda grandeza humana lo es en el sentido que frecuenta en mayor o menor medida el sitio de su trascendencia: el mundo.

(1) Nietzsche, F. Obras Completas, Ed. cit. p. 139.

La virtud empequeñecedora es un símbolo de la pobreza - de mundo que sufre la existencia.

La trascendencia misma exige pues al mundo como condición necesaria y, en tal sentido no puede haber para el ser humano algo como "pérdida de mundo", pues este posibilita su modo peculiar de existencia. Sin embargo, el carácter mundano de la existencia humana puede experimentar una perversión también peculiar, un apartarse del mundo que puede realizar solo en -- cuanto ser mundano.

Esta existencia, ciega para el mundo, es una existencia que no se tiene a sí misma. "El mundo y el sí mismo se hallan vinculados como un arco tierante, cuando más esté el hombre -- abierto al mundo, tanto más sí mismo es"².

Si el sentido de la trascendencia y el sitio al que conduce es el mundo, habrá que descartar desde luego a Dios, como el lugar a que ha de conducir la trascendencia.

Para que toda trascendencia sea realmente, es necesario que previamente haya acontecido la muerte de Dios.

En la muerte de Dios se da la liberación del hombre, el encuentro con el "sí-mismo" que marca el lugar de su trascendencia con el mundo. Su liberación de los trasmundos posibili-

(2) Fink, E. La Filosofía de Nietzsche. Alianza Universidad, - Madrid, 1976. p. 174.

tó la participación en el juego primigenio de la vida, su reen-
cuentro consigo mismo.

El auténtico sí mismo del hombre es la liberación que -
trae consigo el conocimiento de la muerte de Dios. Pero este -
llegar-a-ser-sí-mismo no es por ello, un auto conservarse y --
mantenerse como mismo, sino que se da como un movimiento que -
juega, que se trasciende al mundo.

La trascendencia es ahora libertad y su esencia más ori-
ginaria y auténtica, como proyección de nuevos valores y de --
nuevos mundos es concebida como juego.

La muerte de Dios como esencia inmutable, garante de to-
do el acontecer y sentido último de este, ha puesto de mani- -
fiesto un nuevo campo a la libertad humana, le ha dado, en el-
juego su carácter de aventura.

Así, la creatividad humana se pone de manifiesto en el-
juego que transformará al hombre en superhombre.

Esta transformación no es sino el ejercicio de la liber-
tad creadora del juego, un rescate de la autoalineación de - -
Dios y los trasmundos, es decir, la estimación axiológica del-
hombre como proyección lúdica de nuevos valores.

Con la muerte de Dios, las cosas han quedado iluminadas
por la luz del mundo. Así, todo lo existente, lo presente ha -
dejado de tener una facticidad única a la que daba sentido el-
absoluto Dios para iluminarse con múltiples repeticiones como-

eterno retorno. "Las apariciones que manifiestan al existente-
no son ni interiores ni exteriores: son equivalentes entre sí-
y remiten todas a otras apariciones, sin que ninguna de ellas-
sea privilegiada"³.

De esta manera, la muerte de Dios ha hecho que las co--
sas no esten ya inexorablemente separadas y divididas sino que
remiten a una serie total de apariciones posibles.

El ser-sí-mismo de la existencia es el delirio de la li
bertad creadora.

"El avestruz corre más rápido que el más rápido corcerl,
pero también hunde pesadamente su cabeza en la dura tierra: --
así le sucede al hombre que no sabe todavía valorar.

La tierra y la vida le parecen pesadas y eso es lo que-
quiere el espíritu de la pesadez. Sin embargo, el que quiere -
ser ligero como un pájaro debe amarse a si mismo: así es como-
enseño yo"[§].

Al crear, el hombre se libera del espíritu de pesadez -
que de otra manera lo oprime, este espíritu mantiene al hombre
sujeto en la alineación, deja caer sobre el la carga del Dios-
trascendente, lo hace esclavo de los trasmundos. Por el contra

(3) Sartre, Jean Paul, El Ser y la Nada. traducción de Juan --
Valmar. Editorial Losada, Buenos Aires, 1968, p. 11.

(§) Nietzsche, Obras Completas, Ed. Cit. T. III, p. 357.

trario, la creación le posibilita la ligereza que alza al vuelo.

EL LENGUAJE.

§ 1. LA PALABRA.

"¡Que dulzura en la palabra y en los sonidos! Las palabras y los sonidos ¿no son el arco iris y los puentes ilusorios tendidos entre seres separados para siempre?

Cada alma pertenece a otro mundo para cada alma toda alma es un trasmundo.

Entre las cosas más semejantes es donde mienten los más bellos espejismos, pues los abismos más estrechos son los más difíciles de saltar.

Para mí ¿Como habría algo fuera de mí? ¡No hay noyo! pero todos los sonidos nos hacen olvidar eso ¡que dulce es poder olvidarlo!

Los nombres y los sonidos ¿no han sido dados a las cosas para que el hombre se reconforte en ellos? el lenguaje ¿no es una dulce locura? Al hablar, el hombre danza sobre las cosas"¹.

La sabiduría trágica que nos presenta Nietzsche en El Origen de la Tragedia nos descubre la antítesis fundamental entre las figuras particularizadas y el fondo primigenio, informe del que han surgido y al que tienden infinitamente a volver.

Esta antítesis se hace aún más fundamental cuando el en

(1) Nietzsche, Obras Completas, Ed. cit. T III p. 268.

te finito ha de hundir sus raíces en el fondo infinito del --
 acontecer para captarlo. Esta es la antítesis entre lo dioni--
 siaco y lo apolíneo captado por el saber trágico y desvirtuado
 por la palabra.

El punto de vista que se opone a la visión trágica del-
 acontecer es para Nietzsche el socratismo y con ello entiende-
 el predominio de lo lógico sobre la realidad, expresado por el (
 lenguaje, la violación de la realidad por el pensamiento que -
 se hace incapaz de ver la vida que fluye desde siempre y sirve
 de decorado atrás de los fenómenos.

El pensamiento conceptual oculta en la fijeza de los --)
 símbolos del lenguaje la vida que construye y destruye las for(
 mas particularizadas. El pensamiento es incapaz de dar razón - (
 de tal devenir y lo que es más grave: lo oculta, lo inmoviliza)
 en la palabra.

La sabiduría trágica que penetra este fondo oculto de -
 las cosas las sabe símbolos, coincidencias misteriosas de lo -
 individual con lo universal en el que acontece la presencia pu
 ra de una potencia que atraviesa el mundo dominándolo: la vo--
 luntad de poder.

La vida misma no es una corriente omniabarcante. Es más
 bien un fluir, la lucha constante de los contrarios, el antago
 nismo de todo lo existente particularizado contra todo lo de--
 más.

La vida no es sino polaridades y tensiones en las que - todo lucha contra todo.

En el eterno juego indiferente de la vida se crean las diferencias que otorgan mismidad a las cosas, que pone límites a la cosidad pero, estos mismos límites son movibles.

"¡Oh Zaratustra! -Dijeron entonces los animales para -- los que piensan como nosotros, las cosas mismas son las que -- danzan: todo viene y se da la mano y rie, y huye y vuelve a ve nir.

Todo va, todo vuelve; la rueda de la existencia gira -- sin cesar; todo muere, todo vulve a florecer; el ciclo de la-- existencia se prosigue eternamente.

Todo se rompe, pero todo se vuelve a unir de nuevo; ater namente se reconstruye el mismo edificio de la vida. Todo se se para, todo se saluda de nuevo, el anillo de la existencia per manece eternamente fiel a sí mismo.

A cada momento comienza la existencia; alrededor de ca da "aquí" se despliega la esfera del "allí". El centro ésta en todas partes. El sendero de la eternidad es tortuoso"².

El acontecer fundamental del ente, circular, tiene su - centro en todas partes. La facticidad única ha sido destruida- con la muerte de Dios que es al mismo tiempo la prédica de la-

(2) Nietzsche, F. Obras Completas, Ed. cit. p. 268.

voluntad de poder que no quiere nada fuera de sí misma y el --
anuncio del eterno retorno.

Este acontecer no ha sido captado por el intelecto, este necesita mentir, requiere hacer de la "verdad" un error necesario para la especie.

La mentira captada por el intelecto tiene su base en la inoprimibilidad conceptual de la vida fluuyente. El intelecto - se pone al servicio de la voluntad de vivir, necesita de una - ilusión que sostiene la vida.

El intelecto tiene como naturaleza más general el encubrimiento, la astucia que facilita la lucha por la vida.

En contraposición, la visión trágica se funda en la desaparición de la existencia y tiene sus raíces en el conocimiento fundamental de que todo lo finito son solo momentos en el movimiento de la vida. Surge de la convicción de que la desaparición del ente finito no tiene nada que ver con la aniquilación del mismo, en el sentido de acabamiento sino que es, más bien, una vuelta al fondo de la vida de donde ha surgido todo lo individualizado.

Existencia significa lucha de contrarios, juego entre - lo dionisiaco y lo apolíneo, eterno devenir, devenir eterno.

El mundo trágico se rige por la ley inexorable de la -- decadencia de todo aquello que, desde el fondo informe de la - vida, desde el fundamento mismo del ser ha surgido, particula-

rizado, a la vida fluyente del todo.

En este sentido, en el phatos trágico, la redención de la facticidad única de la que Dios es garante ha cedido el lugar a una forma de existencia más ligera que hace también ligeros los límites mismos de la cosidad, que los pone en movimiento. Las cosas no son nada más que sus apariciones.

§ 2. EL ERROR.

Se ha repetido que el ser humano es la especie que ha hecho del error una necesidad vital. Tal necesidad surge de la violación de la realidad fluyente por el pensamiento fijo, la fijez del pensamiento se da en el lenguaje es decir, tiene -- ahí su sitio.

"En el mundo inorgánico falta el malentendido, la comunicación parece perfecta, en el mundo orgánico comienza el -- error.

En el mundo orgánico intercambio y asimilación son necesarios, el malentendido es posible porque el intercambio y la asimilación se efectúan mediante la interpretación. Del titubeo a la certidumbre de las condiciones de existencia. Esto solo puede obtenerse al precio de una larga experiencia de lo se mejante y lo diferente, o sea de la identidad. Es entonces -- cuando aparecen los puntos de referencia, la repetición y fi--

nalmente los signos comparables"¹.

La necesidad de identidad de lo particularizado existente del hombre ha de introducir el error que le permita, mediante la representación de la estabilidad de lo cambiante la asimilación y el intercambio con lo demás existente particularizado.

Así, el ser humano ha elaborado un código, el más evolucionado de interpretación, el lenguaje, mediante el cual danzamos sobre las cosas, esto es, primariamente pasamos sobre --- ellas.

Por lo demás, la vida orgánica misma es un caso fortuito, producto del azar cósmico -basta para ello echar una mirada a las teorías del origen de la vida- la vida inorgánica no conoce el error: dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno -serán agua. La vida orgánica, producto del error, necesita del mismo para su subsistencia, el punto más evolucionado del --- error, será también el más evolucionado de la vida orgánica: - el hombre. Este no es más que un resultado de lo fortuito, el lugar de encuentro de un conjunto de fuerzas individualizadas y estables durante el intervalo que configura la vida humana.- Fuerzas que por lo demás no aspiran sino a desindividualizarse.

(1) Klossowski, P. Nietzsche y el círculo vicioso, Ed. Barral, Barcelona, 1972 p. 101.

La pulsión hacia la desindividualización de las fuerzas da al hombre la conciencia de su finitud. Así, el tiempo se le muestra en una forma doble: la una es la visión temporal del sufrimiento, que constituye una estructura fundamental de la existencia humana. Este tiempo del sufrimiento del corazón es la elegíaca experiencia básica de la caducidad de lo existente. Nada es permanente, todo es flujo y cambio.

La mirada del sufrimiento ve en el tiempo ve la caducidad del instante único e irrepetible, el camino hacia la nada.

Nietzsche no pasa por alto este saber elegíaco del sufrimiento, pero lo considera un saber coartado, parcial. La visión más profunda es la que proporciona el placer, la embriaguez dionisiaca como un modo de la existencia abierta al mundo, una forma de comprensión superabundante es decir, la experiencia de la eternidad.

La conciencia de la finitud, la visión propia del sufrimiento, ha creado el error de lo permanente. El sistema de signos nos invade y no sobrevivirá a la desaparición.

En este sistema es en el que somos tal cosa y no otra.- El cuerpo quiere hacerse comprender por medio del lenguaje, -- una construcción de signos falsamente fijos que habrá de descifrar la conciencia que es ya, un lugar del código que invierte, falsifica lo que el signo pretende expresar. Pensamos por el lenguaje. De ahí que Nietzsche insista: no podremos desembara-

zarnos de Dios mientras sigamos pensando en la gramática.

La sospecha de que el lenguaje engañe en la fijeza de los símbolos la representación de la realidad fluyente se hace, ahora, una acusación. Al hablar, danzamos sobre las cosas, es decir, no las señalamos en absoluto, no nos referimos a ellas; antes bien, las ocultamos.

A la violación de la realidad por el pensamiento corresponde así, una pasividad fundada en la fijeza engañadora de los signos del lenguaje que no captan, ni pueden hacerlo, el sentido primigenio del juego entre dionisos y apolo. Pensamos según el lenguaje.

De ahí también, para Nietzsche, que las ideas no sean sino solo los reflejos de la historia del alma, que los sistemas no sean sino una especie más o menos encubierta de libro de memorias, de documentos personales y que tengan, justo por ello, muy poco que ver con la verdad, son únicamente huellas de la vida.

Los sistemas filosóficos son testimonios en que una personalidad da testimonio de sí misma aún cuando no se haga expreso este carácter "Todos (los filósofos) aparentan hablar llegado a sus opiniones por el desarrollo natural de una dialéctica fría, pura y divinamente imparcial (diferentes en esto a los místicos de toda clase, que, más honrados y plomizos que aquellos, hablan de "inspiración" y las más veces, un deseo in

timo que presentan de una manera abstracta, que pasan por la criba y defienden con razones laboriosamente buscadas"².

Las ideas no pueden ser pues verdades o falsedades, sino solamente síntomas de la vida. La validez del sistema no se dará por su verdad o falsedad sino de acuerdo a aquellas categorías a las que volveremos más adelante:

lo sano y lo mórbido, lo gregario y lo singular, según dignifique o degrade la vida.

Respecto al código de signos no somos sino una sucesión de estados discontinuos en la que nos engaña el lenguaje con sus símbolos fijos pero, solo podemos percibir aquel principio de identidad que nos iguala con nosotros mismos, en tanto nos referimos a este código y no obstante que nuestra existencia se da como discontinuidad. Así, se establece una especie de antagonismo entre el devenir y la conciencia.

La conciencia no sería otra cosa sino el inventario cifrado del código de signos con el que nos relacionamos afuera, el lugar donde nos engaña la fijeza del lenguaje. Ser consciente supone utilizar de este inventario de signos. De acuerdo con ello, podemos tener re-presentaciones de lo que ha tenido lugar o de lo que podrá tener.

Las palabras son más erróneas aún, como abreviaciones--

(2) Nietzsche, Obras Completas, Ed. cit. T III p. 463.

de los signos representan para la conciencia los únicos vestigios de su continuidad³, es decir, la representación errónea - de que algo puede ser duradero, idéntico.

La continuidad se da para la conciencia en una esfera - donde se hace necesaria la representación errónea de lo verdadero y por ello, lo falso, como algo estable⁴, idéntico, condi - ciones ambas en las que solo podemos suponer concordancia en- - tre los signos y lo que se supone que estos designan.

El código de los signos requiere de esta estabilidad pa - ra asegurarse el significado. Pero, lo que sucede, más bien, - es que la significación escapa a ambos campos, esta se funda - en la unidad de la conciencia, engañada por la fijeza del len- - guaje, que aísla las representaciones de los signos para rela- - cionarlas con lo que tiene en el instante de más parecido.

Solo por ello podemos representarnos también el olvido, - es decir, el ocultamiento de los signos con los que se ha de--

(3) Klossowski, P. Nietzsche y el círculo vicioso. Ed. Barral. Barcelona 1972 p. 128.

(4) La discusión en torno a la "verdad" de una afirmación cien- - tífica dada ha mudado de sentido gracias a la lógica dia- - léctica. La verdad se ha hecho relativa, da lógica diafec- - tica enuncia como ley fundamental la de los cambios cuanti - tativos a los cualitativos. Cuando los cambios en un obje- - to dado son numericamente significativos lo hacen diferente. (cfr. Lefebvre, H. Lógica Formal Lógica Dialéctica, Siglo- - XXI Editores, México 1969).

signado un conjunto de hechos en un momento del acontecer. Este ocultamiento se da en un movimiento hacia otro momento que ha absorbido todas las designaciones posibles para el agente.

La tarea del pensar se ve pues circunscrita por el código de signos cotidianos, de ahí que Nietzsche rechace todo pensamiento integrado en la función de pensar en el lenguaje como incapaz de proporcionar un saber sobre el acontecer del ente.

La certeza depende pues de una ilusión, de un error sin el que una determinada especie de seres vivientes no podría -- subsistir.

Por tanto, la tarea esencial de la filosofía será para Nietzsche la captación de la sabiduría trágica que nos revela la lucha originaria entre los principios antagónicos de dionisos y apolo. Las tensiones entre el fondo vital informe de la vida que todo lo construye y todo lo destruye y la luminosidad de las figuras externas, estables. La Filosofía es la visión de la lucha entre sociedad e individuo, entre cosa-en-si y fenómeno, entre la forma estable y lo informe fluyente.

"Vivir ¿no es precisamente la espiración de ser diferente a la naturaleza? (la filosofía) Crea siempre el mundo a su imagen; no puede hacer otra cosa, pues la filosofía es ese instinto tiránico, esa voluntad de dominación, la más intelectual de todas; la voluntad de "crear el mundo", la voluntad de la causa primera"⁵.

(5) Nietzsche, F. Obras Completas, Ed. cit. T. III p. 467.

Pensar en el lenguaje, fijar en esencias estables el -- juego primero de la vida es introducir el error, situarnos fuera de nosotros mismos. Somos solo aquello que nos solicite el-código cotidiano de los signos integrados en la con-ciencia, - en el con-saber valorativo que nos presta un marco de referen-cia. En la subjetividad no sabremos lo que designa el sujeto - pues es afuera donde se nos muestra el ámbito referencial.

Es la palabra de afuera, la de los sabios y las institu-ciones la que nos garantiza la continuidad. El orgullo del ani) mal que ha inventado el conocimiento se ha vuelto contra sí -- mismo, le ha perdido en la exterioridad del signo, el lenguaje } es una seducción que encubre el fondo de la vida.

El hombre falsea al mundo en tanto que lo piensa es de-cir, en tanto que con anterioridad a toda posible experiencia-proyecta la fijeza de las categorías y desvirtúa con tal pro--yección la estructura de la cosa, es decir, la pre-imagina; la falsedad consiste justo en creer que esta estructura imaginada por el hombre en la proyección de las categorías es la verdadera estructura de la cosidad.

En la misma medida en que el conocimiento humano aspira el saber por las categorías, se ha apartado de la realidad.

Así, todo conocimiento está orientado por ficciones. Ba) sado en tales ficciones, el hombre se relaciona con las cosas- como otra mas, particular y limitada. Para Nietzsche la verdad }

solo es posible en la intuición abierta del mundo del devenir. }

Nietzsche permanece extraño a la especulación del pensamiento y se sitúa en la intuición, su pensamiento se desarrolla a partir de una fundamental experiencia poética.

"Nietzsche se encuentra bajo el dominio de la poesía, o mejor, desgarrado por su antagonismo. Pero su adivinación mística está emparentada con el pensamiento especulativo en la medida en que, al igual que este, se adelanta a los fenómenos que hay que dilucidar"⁶.

Las categorías que falsean la realidad, que la violan por el pensamiento representan la antropomorfización del método de conocimiento que permite una situación estable pues de-- tiene el devenir en la fijeza de sus límites. Las categorías --ovbio es decirlo-- no tienen ninguna validez objetiva, son solo ficciones. La cosa, no es más que un producto del pensamiento humano y nada más.

La esencia humana se proyecta en todo, se trasciende y al hacerlo no ve que la concepción que tiene acerca de sí mismo es ya un error y una necesidad biológica para el hombre en tanto que le proporciona un sólido asidero en el devenir incesante.

(6) Fink, Eugen. op. cit. p. 16.

LA VOLUNTAD DE PODER.

§ 1. EL TIEMPO.

En la segunda parte de Así habló Zaratustra, este empren de el viaje que habrá de conducirlo a la visión del enigma, a la revelación -pues tal es el sentido- del eterno retorno de - lo mismo y con él, a la concepción medular del tiempo de su -- metafísica.

Esta segunda parte menciona expresamente lo que como -- poder que domina al mundo se encuentra en todo momento presente en el juego primigenio de la libertad humana.

Esto es la voluntad de poder. La voluntad de poder es - un planteamiento que se sigue de la idea del hombre trasforma do por la muerte de Dios, del niño que juega, que crea.

Sin más trasmundos, el hombre como trascendente ha de - superarse a sí mismo, pero esta trascendencia puede darse solamente por cuanto que es en este ente en el que la esencia universal de la vida en cuanto tal: la voluntad de poder, se conoce y puede conocerse a sí misma.

Por su parte la figura en que se conoce la voluntad de poder exige el conocimiento de la muerte de Dios y viceversa.

La voluntad de poder es un término que expresa la fuereza misma y esta se quiere a sí misma como poder es decir, no - representa -ni quiere- nada fuera de sí nada externo a sí misma.

Esta fuerza misma se ha manifestado en la especie humana como una figura particular pero incluso en el mundo inorgánico, la vida que se quiere a si misma como poder se manifiesta en la afirmación misma de la vida.

Su propia naturaleza -el eterno "a-sumirse" y postularse a si misma- exige que se desintegre la figura particular en que se conserva, la fuerza como actuante requiere siempre de un nuevo nivel de concentración, necesita siempre exceder este nivel alcanzado como parte fundamental de su naturaleza.

Con ello, la voluntad de poder se presenta como un principio de desequilibrio pues tiende a desarticular todo lo estable y duradero en tanto que esto es, por sí mismo, solo una -- ficción, un engaño. La vida fluyente del todo, única realidad verdadera tiene la misma estructura de la voluntad de poder, - es la voluntad de poder.

El acontecer fundamental del ente se expresa a través - de la fuerza misma, siempre actuante, de la voluntad de poder - que representa al antagonismo de los contrarios, su lucha, latensión de la antítesis Dionisos-Apolo, es la expresión de esta antítesis, la conservación, en una unidad coherente de la movilidad que expresa la fuerza misma.

§ 2. EL CONOCIMIENTO.

La voluntad de poder se reconoce en la figura de la - -

fuerza y da comienzo en el conocimiento.

En lo que el hombre llama "conocimiento" actúa ya la vo-luntad de poder es decir, el proceso mismo del conocer se encuentra moldeado por esta voluntad. De ahí que no podamos dar razón de ella con aquel instrumento que identificamos como 'co-no-cimiento' puesto que, como moldeado por ella no puede revelarnos más que de manera in-suficiente y pre-juiciosa la natura-leza del agente moldeador.

El conocimiento de la voluntad de poder debe dársenos - en una intuición resultante de un estado de abierto al movi-mi-ento fluyente de la vida del todo, a aquel mundo dionisiaco-del eterno construirse-a-sí-mismo y del eterno destruir-se-así mismo, a la movilidad que, por su parte expresa en la voluntad de poder misma.

El saber de la sabiduría trágica es, nuevamente, el úni-co capaz de perforar lo creado por el poder para contemplar, - más allá de esto la vida fluyente del todo. La sabiduría trági-ca ve más allá del conocimiento en que actúa la voluntad de po-der, es la crítica a todo co-nocimiento.

Hay que hacer notar que el conocimiento en el que actúa la voluntad de poder es el conocimiento del ente, el conoci-miento empírico y después, aquel del conjunto de categorías so-bre las cuales proyectamos nuestro esquema de las "cosas", - - cuando pensamos al ente en cada cosa particular como algo con-

una esencia singular. La esencia singular se da pues, en cuanto que la voluntad de poder así lo quiere, en tanto fuerza que se manifiesta como esa "singularidad" y que se afirma como la vida que puede.

El principio de "singularidad" es el fundamento de la división y particularización del existente. Las cosas se nos presentan en el espacio y el tiempo; están ahí juntas, pero -- justamente en la medida en que las percibimos separadas unas de otras. El espacio y el tiempo juntan y separan a la vez.

Lo que nombramos como "cosas" es una pluralidad inacabable de realidades distintas, movibles, cambiantes separadas pero sin embargo juntas en la unidad del espacio y el tiempo.

La coherencia de la cosidad de la que participan las cosas que percibimos individualizadas se debe a la fuerza misma que actúa sobre cada caso, la fuerza que se quiere afirmar en su mismidad como vida que puede conservarse, como afirmación - misma de la vida y, al mismo tiempo, esta fuerza misma exige, - de acuerdo con su más íntima naturaleza, exceder siempre el nivel a que ha llegado por lo que solo puede aspirar a desarticuarse a sustentar nuevamente el fondo primigenio de la que surge individualizada.

La "cosa", la sustancia, es una ilusión, un producto de la voluntad de poder que como conocimiento desvirtua, violenta, captura la realidad cambiante.

Nuestro conocimiento, en el que actúa ya la voluntad de poder, falsifica, transforma en vapor coloreado la realidad, - convierte engañosamente la corriente incesante del ser en cosas permanentes que subsisten al cambio, que permanecen -gracias siempre a la voluntad- de poder en la transformación en sus estados.

En tanto que la voluntad de poder es la causa de toda manifestación estable de la existencia y permanece como el sustento de toda aspiración pudiente de la vida desaparecen el sentido y la finalidad de la existencia. Una acción causada por una relación de fuerzas que produce la manifestación del existente, suprimen de manera radical las nociones de "causa" y "efecto" en tanto que el poder, la fuerza misma no se encuentra en la conservación de sí en este caso particular, sino que exige ser excedida de nivel en cada caso.

La relación de las fuerzas puede cambiar -y de hecho lo hace- como producto del mero azar. El azar mismo es el que produjo la figura en que se conoce: el hombre.

"El distinguir entre lo "verdadero" y lo "falso" el establecer hechos en general, es radicalmente distinto del poder creador, del crear, del forjar, del dominar, del querer, cual corresponde a la esencia de la filosofía. Poner un sentido en las cosas es una función que constituye siempre un residuo, in condicionalmente, supuesto que en dichas cosas no se encuentra

ningún sentido. Así sucede con los sonidos, pero también con los destinos del pueblo; estos podrían recibir las más distintas interpretaciones, las más diversas direcciones para los fines más diversos.

"Pero el grado más alto es el asignar un fin y forjar -- sobre este la realidad efectiva: así, la interpretación del -- hecho y no solamente su elaboración mental"¹.

Dar un sentido y una finalidad a la existencia no sirve para nada ya que la existencia desde la perspectiva de los destinos humanos se las inventa a partir de los individuos y las sociedades, la finalidad y el sentido les es proporcionada de de las más diversas interpretaciones para los más diversos fi nes. Por lo demás, el querer solo concierne al agente. El poder pertenece a la vida y representa un grado de fuerza acumulada y acumulante arrastra al agente en sus ascensiones y caídas, - al revés de sus gradaciones.

El hombre no quiere la voluntad de poder en el sentido de una elección posible, sino que la voluntad de poder se quiere a sí misma en esta figura particular.

El conocimiento de la voluntad de poder -en la que ella actúa es lo que coloca al hombre en una ambigua situación con respecto al ente: "En último término, el hombre no encuentra en

(1) Nietzsche, F. Obras Completas, Ed. cit. T. IV p. 263 (602)

las cosas sino lo que el mismo ha puesto en ellas: este volver a encontrarse se llama ciencia, introducir se llama arte, religión, orgullo. En ambas cosas aunque fueran juego de niños se debería continuar con buen ánimo, los unos, para volver a encontrar, los otros -nosotros- para introducir"².

La apariencia visible contradice esta visión intuitiva, pues podemos percibir cosas diferenciadas unas de otras. El mundo se nos aparece como una multiplicidad inacabable de cosas aún cuando lo que éstas sean no lo veamos en ellas. Por el contrario vivimos en una "pre-intelección" de la cosidad cuando, mediante la experiencia notamos algo en determinadas cosas. El ser humano puede comportar-se en este mundo de cosas en tanto que es un "pre-ser-se-ya-en-el-mundo" en tanto que se "pre-es" visto desde el momento presente.

Pero precisamente esta estructura "apriórica" de la cosa a la que nosotros nos acercamos mediante las categorías previamente proyectadas en una falsificación, una convención fija establecida por el conocimiento para posibilitarse a sí mismo un conocimiento del ente.

Esto quiere decir que desde sus inicios miente en el conocimiento la interpretación categorial, que solo encontramos en las cosas aquello que previamente hemos proyectado que-

(2) Nietzsche, F. Obras Completas, Ed. cit. T Iv p. 233 (603)

"solo oímos las preguntas a las cuales somos capaces de hallar una respuesta"³.

Por el lado opuesto, la verdadera realidad es el devenir, pero no un devenir de algo que está ya fijo, sino un puro fluir imperturbable, un movimiento continuo, una rueda que gira, todo ello nos lo ocultan las cosas, la tarea del conocimiento no es pues un volver a encontrar lo que estérilmente hemos dejado señalado, sino un introducir-se en el movimiento -- eterno del devenir.

(3) Nietzsche, F. Obras Completas Ed. cit. T. III p. 122 (196).

EL ETERNO RETORNO.

§ 1. EL ACONTECER.

El ente, lo existente es múltiple, no infinito, pero el tiempo en el que transcurre no lo es.

"La entidad de fuerza que obra en el universo es determinada, no es "infinita" ¡Guardémonos de tales excesos de concepto! Por consiguiente el número de posiciones, variaciones, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es ciertamente enorme y --prácticamente "incalculable" pero siempre determinada y nunca infinito. Pero el tiempo en que esta fuerza se desarrolla es infinito, es decir, esta fuerza es eternamente igual y eternamente activa; hasta este momento ha transcurrido ya un infinito, es decir, ya se han verificado todos los posibles desarrollos de dicha fuerza. Por consiguiente, también todos los desarrollos momentáneos deben ser repeticiones, así pues, lo que esta fuerza produce y lo que de ella nace y así, sucesivamente hacia adelante y hacia atrás. Todo ha sido ya infinito número de veces, en cuanto el conjunto de todas las fuerzas reproduce sus evoluciones. Ahora bien, precindiendo de esto, no podemos decir si se ha producido algo igual. Parece ser que el conjunto de las fuerzas -- aún en las cosas más pequeñas forma siempre nuevas cualidades, -- de suerte que no puede haber nunca dos combinaciones de fuerza -- exactamente iguales" ¹.

(1) Nietzsche F. Obras Completas T III p. 13.

El tiempo infinito, eterno, es el lugar donde acontece - el movimiento limitado (aunque incalculable) del existente de - ahí que, cuando todas las cosas han pasado tengan que comenzar un nuevo curso, tienen que repetirse y tiene que haberse repeti- do ya infinitas veces. La ley del eterno retorno es la modali- dad de la existencia y la voluntad de poder su esencia, esta -- ley opera en la absoluta indiferencia es decir, sin ninguna in- tervención del querer a no ser que el querer mismo derive de -- ello.

El acontecer circular se encierra en esta alternativa o- todo vuelve porque cada tuvo nunca sentido alguno o bien el sen- tido solo llega al existente por el retorno de todo sin princi- pio ni fin.

El movimiento circular no representa nada por sí mismo - solo anuncia que el único sentido posible de la existencia es - ser existencia.

El eterno retorno es la manera en que el universo se ex- plica así mismo, explicación que se hace necesaria en cuanto al sentido del tiempo.

§ 2. EL TIEMPO

¿"Ves este pórtico enano? -continúe- tiene dos caras. -- Hasta aquí conducen los caminos. que nadie ha recorrido por com- pleto.

Esta larga calle en declive se prolonga eternamente y esta otra que va hacia arriba es también una eternidad.

Estos dos caminos se contradicen; precisamente sus cabezas chocan pero en este pórtico se reunen.

En el frontispicio del pórtico está escrito su nombre: "Instante".

Y si alguno siguiera estos dos caminos, yendo cada vez -- más lejos ¿crees tú, enano, que estos caminos serían contradictorios?.

"Todo lo que se extiende en línea recta miente" -murmuró con desprecio el enano-. Toda verdad es curva. El tiempo mismo es un círculo.

"¡Espíritu de la pesadez! -exclamé con ira- no tomes las cosas tan a la ligera, o te dejo donde estas, cojitranco; recuerda que yo fui quien te hizo llegar a estas alturas.

¡Piensa en este momento! -proseguí- desde este pórtico -- del momento se extiende hacia atrás una calle sin fin; detrás de nosotros dejamos una eternidad.

¿Acaso no deba haber recorrido esta calle todo lo que -- "puede" correr? ¿Acaso no se ha realizado ya todo lo que puede -- suceder?.

Y si todo se ha realizado ya ¿que piensas enano de este-- momento? ¿No habrá estado ya aquí otra vez este mismo pórtico?.

¿Y no están ligadas más a otras todas las cosas de tal --

forma que este instante se lleva tras de sí todo lo venidero; - por consiguiente, se lleva también a sí mismo?.

Pues todo lo que puede correr ¿No tiene que volver a recorrer otra vez su largo camino?.

Y esta despaciosa araña que se arrastra a la luz de la luna, y este mismo rayo de luna y tu y yo, que estamos juntos - en este pórtico ¿no hemos estado aquí otra vez?.

¿Y no tenemos que recorrer de nuevo este largo camino -- que se extiende ahora ante nosotros en cuesta, este camino lúgubre y largo? ¿no es necesario que volvamos a recorrerlo eternamente?" 2.

Es en el pórtico "instante" en el que se juntan los dos caminos y desembocan en lo ilimitado. Lo pasado es lo fijo, lo futuro permanece todavía abierto.

En el instante chocan y se contradice, pasado y futuro - parecen de naturalezas distintas y se relacionan en el instante de manera contradictoria.

La concepción del tiempo que Nietzsche maneja en esta metáfora se refiere al tiempo intramundano, aquel que se conciba como una sucesión de instantes.

El infinito de ambos caminos los hace circulares: todo lo que se extiende en línea recta miente, ha dicho el enano. To

(2) Nietzsche, F. Obras Completas T. III p. 333.

dos los acontecimientos deben haberse dado ya en el tiempo. La misma eternidad del pasado exige que se suponga que ya ha acontecido todo lo que pueda acontecer o no sería realmente eterno, este carácter necesita que en el instante haya transcurrido ya un tiempo total. La doctrina del eterno retorno se basa en la fundamental eternidad del curso del tiempo.

El carácter irreversible de tiempo no es sino la voluntad que proyecta su impotencia del querer que no puede remontar el curso del tiempo, que no pueda querer hacia atrás -lo cual implica, por su parte que el tiempo consagra como hecho cumplido lo querido-.

El eterno retorno suprime las identidades estables. Con la revelación del eterno retorno se da a su vez la disolución de toda finalidad y sentido. Es decir, si todas las cosas vuelven en un acontecer circular todo obrar voluntario equivale a un no-obrar en la realidad. El sentimiento de eternidad del deseo se confunde, en un instante las representaciones de una vida anterior y una posterior no pertenecen a uno más allá, a una subjetividad individual que accedería a ella, sino a la misma vida-vivida, experimentada por diferencias individuales. El eterno retorno no es así, más que una forma de ser.

Lo que en el fondo se quiere significar con eternidad se situa infinitamente más allá de todo el acontecer en el existente, más allá de todos los sucesos y hechos temporales, por --

encima de todo contenido temporal del tiempo, es el mundo.

"El tiempo está siempre más allá de lo que acontece, está más allá de todo contenido temporal dado; es, por así decirlo, siempre mayor que lo que acontece dentro de él. Todo lo que acontece tiene el carácter de lo único, el paso irretornable -- del río del tiempo, el mismo de Heráclito" ³.

La voluntad no puede pues, querer hacia atrás, si no que debe sujetarse al curso del tiempo. Tiene que unirse a su transcurrir, y querer siempre hacia el futuro, nuncia hacia el pasado. La voluntad de poder tiene su fundamento en este acontecer-temporal.

La voluntad de poder solo puede querer el futuro, nunca el pasado que se encuentra fijo, inmóvil, que presupone un querer cumplido y como tal escapa ya a toda intervención de la voluntad, a lo sumo, la voluntad puede reconocerlo, admitir desde su perspectiva la inmutabilidad del mismo y esto hace posible -- una toma de posición de la misma voluntad con respecto al pasado que puede requerer su voluntad libre, aceptar el querer cumplido como inmutable, realizar con su aceptación voluntaria una reconciliación entre libertad necesidad ⁴ mediante una libre elección de lo necesario.

(3) Fink, E. op. cit. p. 121.

(4) El acto de requerer el querer cumplido por la voluntad es el principio básico del psicoanálisis que de manera general remueve las barreras creadas por la coacción para aceptar los hechos pasados en su significación voluntaria.

El azar es lo que revela al individuo la figura del acontecer circular, el sentimiento de vértigo que tiene Zaratustra-- después de la revelación está dado por aquel "una vez para siempre" en que se ve sorprendido por la serie de las innumerables-- veces en que "una vez para siempre" vuelve a repetirse. En el -- nivel de la conciencia se pierde el sentido y la finalidad, éstas se encuentran en el eterno retorno de lo mismo es decir, en todas y en ninguna parte pues no hay ningún solo punto en el -- que el círculo no pueda ser a la vez comienzo y fin.

La repetición de las múltiples representaciones no sur-- gen del tiempo, no se dan a partir de éste sino que más bien -- son el tiempo. Nietzsche intenta pensar a la vez eternidad y -- tiempo, darle a éste una dimensión de profundidad que se situe-- por encima de su carácter fenoménico de unidad y factividad.

La unicidad del tiempo es solo apariencia; lo que parece un proceso único es ya una repetición infinita y lo que se pre-- senta como camino recto miente, en realidad es solo un giro circular que no percibimos por cuanto nuestra perspectiva finita -- no nos lo permite, las diferencias del pasado, presente y futuro son para Zaratustra una misma cosa "el centro está en todas partes".

Para el tiempo no es solo esta consideración espacial es decir, el lugar donde se encuentran las cosas, el sitio donde -- comienzan y acaban.

El tiempo es lo que comienza y acaba, es lo que da unidad coherente y disuelve al existente, es lo que posibilita la existencia de algo así como cosas, es lo que construye y destruye,-- es el juego primigenio, dionisiaco del mundo.

Con una hipótesis tal, Nietzsche transforma su planteamiento del Eterno Retorno de lo mismo fuera del esquema de la metafísica tradicional.

La esencia del hombre es también existir, encontrarse en el cauce del tiempo que todo lo construye y todo lo destruye. -- Pero el hombre adopta una actitud frente a él, puede proyectarse.

El hombre se caracteriza como comprendiéndose a sí mismo temporalmente lo que quiere decir que el hombre puede proyectarse hacia el futuro. En cuanto que el hombre se ocupa de posibilidades abiertas, se pre-es desde el momento presente, desde siempre. Pero este pre-ser-se-es-ser-ya-en-el-mundo las posibilidades proyectables se determinan desde el pasado. El proyecto y la determinación del pasado se determinan recíprocamente.

Pensar el eterno retorno como la esencia del tiempo del mismo mundo implica la determinación de la superación del pasado y el eterno retorno de todo lo superado y una y otra vez. Conservar el ánimo incluso en presencia de esta nueva revelación es la reconciliación entre necesidad y libertad.

La existencia en el ámbito espacio-temporal se da solo una

vez, la muerte es el final del camino que habremos de recorrer-- sobre la tierra y es también lo que nos revela la conciencia de la propia finitud, esta conciencia hace que el hombre que conoce su fugacidad viva tenazmente su interioridad, somos solo aquí y ahora.

Nietzsche intenta pensar, sin embargo, la eternización de lo perecedero y esto lo hace no colocando a la eternidad después del tiempo, es decir, después de la muerte.

Para ilustrar un poco este planteamiento, recurriremos al problema de la muerte tal como lo plantearán Heidegger en el Ser y el tiempo. La muerte --según Heidegger no es solo un mero instante que no está aun ahí. Heidegger llama a ese instante externo y ahora todavía pendiente de dejar de vivir y declarar que --este dejar de vivir no me atañe a mi mismo en cuanto "ser-ahí" ⁵ que se comprende así mismo pues dejar de vivir puede ser un acontecimiento absolutamente inconsciente. Es un suceso externo que me acontece.

Frente a este acontecimiento, la muerte del ser-ahí es --saber que yo estoy aquí y ahora constantemente amenazado por mi fin. Al decir esto, al "correr al encuentro de mi muerte" se abre a mi mismo mi finitud experimento que soy finito porque puede tener a cada instante un fin. Experimento la muerte como límite --

(5) El ser ahí es para Heidegger el término que designa la forma de existencia propia del ser del hombre.

externo a partir del cual me puedo hacer presente mi finitud como sentido de mi ser-ahí.

Aquí, el tiempo infinito es solo comprendido a partir de la conciencia de mi propia finitud. Nietzsche piensa más bien el tiempo como eterno en el que la muerte solo tiene cabida en lo estable, en lo que lo único es lo repetido.

La repetición no contradice en su planteamiento la unicidad, sino que precisamente la eterniza le presta un ámbito de -- profundidad infinita a la facticidad de la existencia.

El éxtasis del eterno retorno de lo mismo contiene la superación de la identidad individual en una serie de individualidades a recorrer, es decir, querer ser otro distinto de quien se es a fin de devenir quien se es.

La muerte de Dios abre al alma todas las posibilidades -- identidades en la medida en que la despoja de una facticidad única. El eterno retorno aporta la necesidad de todas las realizaciones posibles: "yo soy en el fondo todos los nombres de la historia".

Con la enunciación de la doctrina del Eterno Retorno, -- Nietzsche se encuentra en el borde de lo que para él es decible, comunicable. Se ha situado frente a una frontera de logos, razón y método.

"Su incapacidad para explicar conceptualmente su doctrina del eterno retorno pone de relieve no solo una insuficiencia-

individual sino la insuficiencia de la tradición filosófica en la que el autor se encuentra. Nietzsche se revuelve, ciertamente contra la metafísica transmitida, pero al hacerlo permanece todavía ligado a ella, opera con los medios intelectuales de la metafísica" ⁶.

No obstante, Nietzsche continúa la investigación para -- llegar finalmente a la confesión siguiente: no hay ni sujeto ni objeto, ni querer ni finalidad ni sentido; no solo en el origen, sino ahora y siempre.

Todo es un acontecer circular pero no sin sentido, este le viene, precisamente de perforar el conocimiento que la voluntad de poder ha condicionado para llegar a ver en el fondo primordial de la vida.

La voluntad de poder y el eterno retorno son dos instituciones esenciales que Nietzsche pone en el centro de su concepción, en ella se relacionan de manera contradictoria. La voluntad de poder es la que presta coherencia al ente individualizado, le da forma, el eterno retorno destruye toda forma posible, la voluntad de poder no puede sino proyectarse al futuro y aceptar incondicionalmente el pasado, el eterno retorno convierte - al futuro en una repetición y por lo tanto lo identifica con el pasado.

(6) Fink, E. op. cit. p. 109.

Esta contradicción no solo no afecta a la verdad de ambos planteamientos sino que es más bien intencional, es el reflejo de la contradicción primigenia de la vida, el reflejo de la única - verdad de la vida misma.

El hombre liberado por la muerte de Dios en el que se conoce la voluntad de poder y a quien ha sido - por azar- revelado el eterno retorno de lo mismo es un ser tal que pretende coherencia para sí mismo, una forma estable que proyecta a todas las cosas, que engaña en la fijeza de la construcción del código de -- signos pero que se dirige por la misma razón al fondo informe de la vida, que se encuentra amenazado por el caos y el delirio, -- "es un ser que habita en un doble reino, la luz y el ocultamiento" ⁷. Que sabe del acontecer fundamental y se engaña en las cosas estables.

(7). Ibid.

IV.- INDIVIDUO Y SOCIEDAD.

§ 1. EL HOMBRE.

Fink² señala tres períodos diferenciados en la filosofía de Nietzsche. El primero de ellos, lo caracteriza como una "metafísica de artista", y lo sitúa desde El Origen de la Tragedia hasta Ecce Homo.

De acuerdo con esto, en este primer período, el pensamiento de Nietzsche se caracteriza en el nivel de la filosofía, por presentarnos, en el centro de toda la problemática y como legitimación última de la misma al arte.

La obra más representativa de este período es El Origen de la Tragedia y en ella se desarrolla el planteamiento fundamental que habrá de colocar al arte como el centro de la reflexión verdaderamente tal. El arte es en El Origen de la Tragedia el sitio de la comprensión del ser, por encima del conocimiento conceptual, que ha ocupado en la tradición de la filosofía de accidente este lugar privilegiado.

El pensamiento conceptual mismo es algo que debe ser legitimado por la vivencia de la sabiduría trágica que es capaz de penetrar más allá de la fijeza engañadora de los signos que aprende el conocimiento de los conceptos.

(1) Fink, Eugen. op. cit.

En el inicio de todo conocimiento, Nietzsche ve al hombre que lo ha producido. Todo sistema es, antes que nada, producto - de la preocupación de un hombre particular al que mueve un interés particular en un cierto sentido. Este "cierto sentido" es -- el que produce una serie de signos que no son sino el reflejo -- "sublimado" de una vida humana.

Nietzsche sabe que no podemos renunciar al lenguaje, ni-- a las intenciones subyacentes en cada sistema, ni al conocimiento, ni al querer, pero sostiene, también, que podemos apreciarlo de un modo distinto al usual, es decir, pretende un nuevo querer y una nueva intención, propios también de un nuevo hombre al que previamente ha liberado de la ilusión de los "trasmundos" con la muerte de Dios, un nuevo hombre en el que se ha afirmado la vo-- luntad de poder como comprendiéndose así misma, al que el divi-- no azar le ha revelado el eterno retorno como el acontecer funda-- mental del ser.

La mirada de Nietzsche se dirigirá siempre a la búsqueda de este hombre nuevo cuya esencia postula -si bien vagamente- en cada una de las fases de su evolución.

Así, en el primer período, si el arte es el que revela al hombre la verdadera esencia del mundo, será el artista, el genio, el creador el que tenga la misión de revelarlo, el individuo -- por excelencia.

El concepto de creador tiene en Nietzsche un doble senti-

do: creador es el que induce al otro y experimenta en sí mismo - algo que no es todavía, el que produce, crea, un conjunto de --- fuerzas capaces de modificar al existente, de revelarlo. .

Creador es aquel que combate por su propia existencia, -- por su posición relativamente única con respecto al ente, el que considera esta posición propia como mejor que la del gusto general al que desprecia como un engaño. Creador es el que muestra - en el acto mismo de la creación las fuerzas primigenias de la -- vida.

Pero el creador desprecia y puede despreciar este gusto - general solo en tanto que la visión de la sabiduría trágica le - hace penetrar en el mundo oculto para quienes se confían en el - pensar conceptual. El arte ve lo que el pensamiento oculta.

En contraposición, el científico se mueve entre conceptos inventados en el lenguaje, proyectadas por él sin darse cuenta - que son solo metáforas vacías.

El lenguaje encubre en la misma medida en que nos oculta- la movilidad de las cosas, desde el momento en que, nombrándolas pasamos más allá de su esencia sin señalarla siquiera, en la medida en que danzamos sobre ellas.

El poeta, el artista crea, incluso en el nivel del lenguaje mismo. El poeta es aquel cuya 'poiesis' se orienta, solo a ser un vehículo por el que habla el fondo primigenio de la vida.

El lenguaje del poeta señala pues la poesía hace del ---

lenguaje un código de signos en movimiento, un conjunto de señales cuya transparencia adivina y muestra el fondo de las cosas, - las señala, no las nombra.

La poesía sabe que la pluralidad del existente se da solo en el mundo de la apariencia, que en realidad todo es uno.²

El concepto encubre el verdadero sentido del ente en tanto que pretende esencias fijas en las cosas, inmutables y permanentes en el devenir. De ahí que el arte como intuición inmediata, resplandeciente, luminosa de la imagen misma sea lo primordial. El arte señala, no pretende aprisionar en una esencia fija, en el nombre, la movilidad del acontecer.*

El artista, el genio tiene un lugar de privilegio, es el hombre que se caracteriza por lo sobrehumano, que tiene como -- tarea una misión cósmica, que constituye un destino.

Lo sobrehumano del genio representa, sobre toda otra noción, una nueva modalidad de la verdad y la nueva modalidad --- consiste en un permanente estado de abierto al mundo dionisiaco del eterno cambio y a anunciarlo mediante la palabra, el pincel, la música.

El genio, el creador, se convierte así en un instrumento del fondo dionisiaco de la vida que ve su creación positiva en-

(2) El planteamiento de la multiplicidad como solo apariencia - es en realidad de Shopenhauer: la distinción entre cosa-en-sí y fenómeno, entre voluntad y representación. Esta misma concepción, tomada de un cierto "psicologismo" aparece en - el Origen de la Tragedia como distinción entre sueño y embriaguez.

la creación de este ente particular.

El principio fundamental de todo conocimiento implica, - para Nietzsche la creación, la libertad de introducir el "más - sutil de los errores", el individuo en el centro del proceso -- cognoscitivo.

"En un apartado rincón del universo, en el que centellean innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que - animales astutos inventaron el conocimiento. Este fue el minuto más activo mentiroso de la historia universal" ³.

El conocimiento es un ardid de la vida para conservarse, para reconocerse como limitada y fundada, para oponer una forma estable en este sentido se introduce una apreciación falsa, un error pero, el más sutil de los errores es capaz de penetrar -- hasta el fondo creativo de la existencia.

A partir de Ecce Homo, Nietzsche inicia una nueva re--- flexión, los antiguos temas son sometidos a una implacable au-- tocrítica y esta le lleva a invertir radicalmente sus postula-- dos: el arte es considerado ahora como una dañina ilusión que - hay que destruir, la ciencia ocupa ahora el lugar que antes le perteneciera.

La intuición artística es ahora la falsificación, la ilu

(3) Nietzsche, F. Obras Completas, Ed. cit. T V, p. 845.

sión de los sentidos, el nuevo camino es la reflexión crítica, - la desconfianza de todo conocimiento que no pueda medirse por - los métodos "positivos" de la ciencia.

A un primer período romántico seguirá uno positivista en el que hace irrupción el hombre teórico, en el que el hombre -- ocupa el centro de preocupación de Nietzsche, un período teñido de antropología.

Por otra parte, el Nietzsche "positivista" de este período es solo aparente. La crítica al arte y al genio responde más bien a una necesidad de liberarse de las pasadas dependencias a Shopenhauer y Wagner. Humano, demasiado Humano polemiza contra Shopenhauer y su metafísica tan encarnizadamente como El Origen de la Tragedia le había rendido incondicional homenaje, lo nuevo del planteamiento es ahora el método que Nietzsche mismo describe como un "desenmascaramiento psicológico" mediante el cual llega a la "destrucción" de los conceptos "trascendentales" de la moral por el elemento humano, demasiado humano, que hay detrás de cada pretención universal.

La filosofía que se expresa en este segundo período es - solo una filosofía externa que se presenta como la luz del mediodía. Un pensamiento dirigido más bien a las regiones ópticas, exteriores que deja sin tocar el fondo de las cuestiones, sin - plantearse lo siquiera.

Con la "Gaya Ciencia", la filosofía del mediodía que --

Nietzsche predica se hace ligera, riente, solo luminosidad externa.

Esencialmente la caracteriza una desconfianza que no se detiene ante ningún saber, una ironía disolvente y desatada contra todo lo santo, lo bueno, lo permanente en la sociedad.

Una duda que se hace instrumento de la crítica al conocimiento con pretensiones de científicidad dentro de todo lo cual subsiste, la misma postura irónica y de disolvencia frente a la ciencia misma a la que opondrá posteriormente, una nueva verdad.

El concepto de hombre que se maneja en este período podemos definirlo más que por una definición precisa, por lo que no es.

El desenmascaramiento metódico de este período se dirige en el terreno de la concepción del hombre a la destrucción de las formas tradicionales de la "grandeza" humana para proponer así una nueva imagen del grande hombre.

El santo, el sabio y el artista, son implacablemente atacados en el centro de su obra, como otras tantas malignas impotencias que el "desenmascaramiento" muestra.

La idea del hombre por excelencia la encarna ahora el "espíritu libre" que perfila una metáfora de la liberación misma de Nietzsche con respecto a sus ataduras con Wagner y Schopenhauer.

El espíritu libre es el lugar en el que el modo de ser de

la grandeza se reconoce como autoalienada. En el espíritu libre se gesta la desenajenación de la grandeza en el sentido de que el hombre se hace consciente de que todas las creaciones responden a otros tantos esquemas humanos, que la admiración que se pone en tal o cual producción positiva ha sido puesta ahí por él mismo. El hombre ha olvidado que ha sido él el que ha hecho las distinciones de la grandeza, que es él el que ha hecho lo santo, el arte, la religión, y que tales distinciones solo subsisten -- mientras que el sí mismo desconoce su oculta capacidad creadora.

Es espíritu libre no es sino la conciencia de sí que como creadora se libera de todas las ataduras. El esquema no responde a una actitud, sino a un estado permanente en el que el hombre llega a ser consciente de sus posibilidades.

Para esta liberación es necesaria la destrucción de toda la idea de trascendencia de los valores, la condición de esta liberación exige que el hombre se haga consciente de que él mismo quien ha proyectado la trascendencia (en el caso de que la haya) de los valores mismos, que no son nada más allá.

La conciencia de las posibilidades ocultas, le revela al espíritu libre su capacidad de proyectar valores, de invertirlos todos, de crear nuevos. Tal capacidad será dada por la reflexión.⁴

(4) La reflexión tiene aquí una cierta semejanza con el concepto hegeliano de conciencia de sí, es decir aquel grado del pensar el dialéctico del concepto de ser en el que el yo se conoce en la cosa, el sujeto en el objeto, en el que desaparece la extrañeza entre ambas esferas.

La liberación implica ser-sí-mismo, de manera tal que este ser-sí-mismo no esté dado por la suma de las condiciones sociales de existencia, que el sí-mismo no participe del ser-social que continúa mostrándole los límites del obrar. Cada sí-mismo debe ser su propio límite puede crear valores.

En la tercera fase del desarrollo de la filosofía de Nietzsche el concepto de hombre sufrirá una nueva transformación, la ironía y desconfianza de Nietzsche hacia las regiones del saber que con el pretexto de la cientificidad del conocimiento le llevan a la destrucción de las formas tradicionales de la grandeza humana y a la conciencia de sí creadora como la nueva modalidad de la misma, llegan a una fase superior.

Así, en Así Habló Zaratustra, el genio, el artista, el espíritu libre y el enunciador del nuevo hombre-Zaratustra- son la síntesis de todas las notas definitorias del "Hombre" de Nietzsche.

La forma de la obra, danza en simbolismo y parábolas nos surgieren un tanto, más aún, si tomamos en cuenta la estructuración del personaje, la nueva imagen del hombre.

Zaratustra es el poeta, el que crea la verdad, aquel cuya actitud fundamental consiste en orientarse, permanentemente a la captación de la verdad misma del universo: el juego dionisiaco-apolíneo de la vida.

§ 2. ZARATUSTRA.

[Con Zaratuſtra Nietzsche llega a una ſíntesis final de su concepto de hombre. En cada figura de su desarrollo hay una nota sobresaliente y, a pesar de todas las transformaciones (algunas tan radicales que niegan la figura anterior, como el caso del -- artista negado por el espíritu libre) constante: el hombre por -- excelencia debe crear, abrirse el juego de la existencia, producir las fuerzas capaces de integrarse al juego creador del todo.

Crear significa pues, participar del modo de ser de la -- grandeza en el hombre. Para llegar hasta Zaratuſtra hay que recorrer otros tantos estadios en la grandeza,] el camino a seguirse fija de la manera siguiente: la muerte de Dios que posibilita la participación humana en el juego infinito de la libertad creadora. La muerte de Dios implica, alejarnos de los ídolos a los que nos acogemos sobrepticiamente. ¹.

La muerte de Dios implica todavía esta liberación de la -- libertad creadora, no todavía, el genio, sabedor de la muerte de la muerte de Dios ha de alejarse también de aquellos esquemas -- que el ser-social ha preconizado como "La Verdad", "La Moral", -- "La Felicidad". Para reconocer en ellos solo proyectos humanos, -- en el más amplio sentido del término, esto es, lugares en el que el hombre ha puesto solo lo que quería encontrar, esto le posi-

(1) Esta condición es también fundamental en Heidegger como necesidad previa al planteamiento de la pregunta que interroga por el ser.

bilita una nueva apertura, la del dominio de sí, la conciencia-- de sí-mismo como creador de nuevos valores.

El tercero estadio es aquel en el que el hombre conciente- de sí mismo y liberado por la muerte de Dios se abre a la verdad del universo mediante la apertura al fondo primigenio del univer- so.

El poeta -Zaratustra- es la transparencia que enseña el - acontecer fundamental del universo.

El cualquier caso, el concepto de hombre es en Nietzsche- ambiguo, oscuro. Oscila entre dos nociones límite: el rebaño y - la individualidad, el creador y la masa. El individuo oscila en este amplio campo en la misma medida en que el genio, el espíri- tu libre, el poeta no son sino individuos de excepción, algo más que el individuo en sí mismo.

Con doto, la individualidad concreta representa con res-- pecto al rebaño, a la masa una polaridad que es, nuevamente el-- reflejo, de la primigenia lucha de contrarios, motor del univer- so. El instante de la creación individual se contrapone de igual manera al de la conservación de la especie. La individualidad -- disgrega lo que el espíritu de rebaño tiende a conservar.

INDIVIDUO.

§ 1. LA LIBERTAD.

El individuo es antes que cualquier otra cosa, esencialmente creador. Si el individuo de excepción (el genio, el sabio-el poeta) lo es como característica definitoria, la individualidad concreta participa también de este rasgo fundamental.

Con ello se quiere señalar que, para Nietzsche, la creación es un proceso eminentemente individual que implica la presencia de una nueva realidad -un ángulo nuevo de visión- que la colectividad, el ser-social no ve.

Así, el individuo es una fuerza, es decir, una determinada pulsión en la que la espiritualidad excede siempre de sí misma, es superabundante, hasta volcarse en una finalidad que, una vez realizada excede hacia otras tantas nuevas finalidades.

Este movimiento por su parte -pues a toda creación se le debe entender como movimiento que transforma- no se da nunca en un sentido imperativo, de manera tal que el individuo pueda colocarse como la dirección de un nuevo orden, o que el excedente de fuerza creadora se dirija a la conservación de la individualidad como forma superior. En todo caso, la fuerza se comporta, en relación así mismo como carente de finalidad y sentido. Al crear corresponde un arbitrario azar que refleja la eterna indiferencia del movimiento continuo de la creación universal del

todo. Así, el individuo es la serie de individualidades que ha--
recorrido como pre-existencia hasta el momento presente.

La pre-existencia del individuo significa solamente que -
puede asumir un comportamiento frente al ente, que puede orien--
tarse, mediante este comportamiento en el mundo del ente. Que --
puede comportarse de manera diferente a las cosas mismas.

Por lo demás, el ser-sí-mismo revelado como espíritu li--
bre requiere de un obrar trascendente. Es decir, necesita hacer
se autoconciente para reconocer en el santo, el sabio, el artis--
ta, las formas alienadas de la grandeza, y crear, superandose --
así mismo, nuevas formas.

La trascendencia que ha eliminado de sí a Dios exige de--
la existencia la capacidad de obrar para sí, no para el más allá.

El individuo como esencia creadora del universo muestra -
la trascendencia por cuanto que en él la esencia universal de la
vida en cuanto tal, la voluntad de poder que afirmándose se cono
ce y puede conocerse a sí misma.

El individuo representa una coincidencia de lo universal--
en lo particular en el que puede manifestarse la esencia pura de
la voluntad de poder como la potencia que atraviesa al mundo do--
minándolo.

En tanto que un movimiento azaroso de la voluntad de po--
der, el individuo requiere de la trascendencia como forma parti--
cular de ser a fin de re-actualizar, de hacer una vez más presen

tes todas aquellas condiciones, oportunidades, posibilidades que constituyen su propia conciencia como horizonte propio a partir del cual puede interiorizarse mediante un movimiento que, recorriendo todas las individualidades posibles, las hace suyas sin necesidad de vivir la experiencia directa de las mismas.

Solo haciendo consciente su propio carácter azaroso, fortuito, el individuo podrá re-presentarse la totalidad de los casos fortuitos que contribuyen a su experiencia presente y podrá concebir la circularidad del acontecer, una necesidad de retorno en el círculo en la que podrá situar su propia individualidad -- con respecto a todas las otras. La individualidad es solo un momento espacio-temporal de la existencia del todo, un equilibrio que permanece estable haciendo posible, una falsa representación. La representación de que con el equilibrio se alcanzará una finalidad, que se hace engañosa en cuanto que la finalidad alcanzada es solo el punto de partida de nuevas finalidades proyectadas.

La creación como obrar fundamenal del individuo representa el acontecer arbitrario (carente de finalidad y sin sentido) del universo, incomprensible para las formas sociales de pensar y sentir.

El individuo quiere afirmarse, representa la voluntad de poder comprendiéndose a sí misma en un estadio de su evolución, pero en ese momento, el individuo se da cuenta de que es en un instante diferente del que fué un momento antes, y distinto del-

que será en el momento siguiente, de que no hay individuo, de -- que sus condiciones de existencia son las de innumerables individuos. Así, aprende que todo conocimiento que participa del conocimiento institucional participa del ser social, que es éste el que le proporciona un marco de referencia, que le legitima en el grosero error de la especie.

En este momento, el individuo representa el olvido de toda experiencia anterior basada en la asimilación de los supuestos que ha creado el rebaño para garantizarse la existencia. El individuo redescubre una nueva condición de existencia fuera del acontecer social que engaña en la conservación de sus estructuras: crea.

Sin embargo, en este error de la especie, sin el cual no habrá posibilidades de existencia, el individuo puede, según la intensidad de las nuevas condiciones de existencia descubiertas desarticular las instituciones mismas.

La realidad misma puede pues desarticularse en la medida en que el individuo pueda conducir su experiencia a la acción, - cambiando el curso de los acontecimientos.

El obrar individual buscará siempre una instancia fuera-- del código de signos establecidos por la conciencia social, en - este obrar se encierra una finalidad pero esta finalidad no es - más que la imagen provocada por un esquema de fuerzas experimentadas fuera del código de signos convencionales. De esta manera-

en la dialéctica social se da el poder nivelador del pensamiento del rebaño que quiere conservarse y el disolvente de los casos - particulares.

El individuo ejerce la libertad creadora hacia posibilidades futuras. En un marco finito y temporal, se trasciende en este obrar construyendo y destruyendo constantemente, destruyendo - lo que era y construyendo lo que todavía no es, es decir, la realización de la libertad de creador se realiza tomando en serio - al tiempo, proyectándose de manera temporal en metas finitas que constantemente son superadas.

El creador es aquel niño de la primera parte de Zaratus--tra, el creador de valores que necesita de la ingenuidad, que representa un volver a empezar, una rueda que gira.

El individuo no es pues el hombre de trabajo que encuen--tra las nuevas posibilidades de la existencia a partir de la - - praxis transformadora del trabajo, es el niño que juega, que - - crea por superabundancia, por azar.

El individuo, el creador se relaciona con las cosas de manera originaria, se situa en el acontecer de manera distinta a - todo otro ente, esto es, creando.

2. LA CREATIVIDAD.

El individuo es una forma modesta y aún inconsciente de - la voluntad de poder aquí, al individuo le parece ya suficiente-

el desembarazarse de una preponderancia de la sociedad (sea del estado de la iglesia). Se pone en contraste no como persona, sino solamente como particular; representa a todos los particulares - contra la colectividad" ¹.

El acontecer espacio-temporal de la colectividad pretende, sobre todo conservarse, permanecer inmutable. La colectividad tiene a preservar la especie, el animal de rebaño necesita de esta colectividad estable para asegurarse la subsistencia.

La estabilidad del acontecer social se prefija en la moral, el lenguaje, el "sentido común", el individuo creador trasciende a la colectividad en cuanto que sus producciones se sitúan más allá de todo este orden.

La individualidad capta el acontecer social como anacrónico porque el mismo no puede situarse en el espacio-tiempo de la comunidad porque necesita crear, también de manera acrónica - un nuevo espacio-tiempo para lo que aún no es y, denuncia con ello, el anacronismo de las convenciones en que descansa el orden social.

En el acontecer social el individuo representa, por así decirlo, el punto de vista de la colectividad en contra de la colectividad misma, es decir, representa a todos los particulares contra la colectividad.

"Cuando se ha llegado a una cierta independencia se quiere

(1) Nietzsche, F. Obras Completas T IV. p. 301.

más: se hace una selección según el grado de fuerza; el individuo no se pone desde luego como igual, sino que busca a sus iguales, separa de sí a otros. Al individualismo sigue la formación de los miembros y de los órganos, las tendencias afines se reúnen y obran como poder; entre estos centros de poderíos hay roce; guerra; reconocimiento de fuerzas recíprocas, compensación - aproximación, fijación de un cambio de prestaciones. En conclusión: una jerarquía" ².

La individualidad representa un caso excepcionalmente desarrollado de la voluntad de poder, una fuerza superabundante - que, sin embargo, es considerada dentro del ser social, no al -- margen de este.

Para el individuo es posible crear, ver, más allá del engaño en que se fundan las producciones sociales, más allá del -- error del rebaño, pero el individuo necesita ser social como con dición de existencia. El prototipo del hombre en Nietzsche no es considerado nunca al margen del rebaño, sino desprendiéndose de él por el acto de la creación por su posibilidad de ver en el ser social los fermentos de su destrucción, representando, algunas - veces, el desquiciamiento de este orden social, predicando uno - nuevo.

Por lo demás el individuo aislado es capaz de detectar un

(2) Ibid.

tiempo y un espacio anacrónicos en la colectividad, pero todavía porque la conciencia de la colectividad habla en él, porque sigue siendo el inconsciente de la conciencia colectiva el que le permite la expresión; así, el individuo como finalidad de la voluntad de poder pertenece aún a la óptica falsa de la conciencia -- colectiva, de ahí que tenga que desenajenarse de las formas "sociales" de la grandeza, hacerse consciente de sí, sí mismo espíritu libre.

Este espíritu libre, ligero, que nos muestra la "filosofía del mediodía" no es sino la conciencia de sí de las formas "sociales" de la grandeza humana; el individuo considerado al -- margen de la sociedad es una abstracción.

Por su parte, no es la sociedad la que puede, según un -- procedimiento crear individualidades, el individuo surge como la vida pudiente, como un exceso de fuerza de la voluntad de poder.

"El hombre fuerte, poderoso en los instintos de una fuerte salud, dirigiere sus acciones como digiere sus alimentos; se aligera pronto de las comidas pesadas; pero en las cosas esenciales le guía un instinto innato y severo, que le impide hacer lo que le perjudica como lo que no le place" ¹.

Entre el nivel de la conciencia colectiva, del poder nivelador del pensamiento del rebaño se da la fuerza disolvente de la individualidad cuya acción no puede vislumbrarse en el nivel-

(1) Nietzsche, F. Obras Completas. Ed. cit. T IV. p. 347.

de la conciencia colectiva, sino hasta que ésta ha recibido el impacto de estas fuerzas actuantes.

El método de Nietzsche para la crítica llevada a cabo en la filosofía se centra a partir de esta individualidad creadora de acuerdo con un esquema categorial expresado en lo sano y lo mórbido, lo gregario y lo singular. En el esquema mismo todas las categorías son intercambiables.

La fuerza creadora primigenia -no hay que olvidarlo- se da como lucha de contrarios entre dos instancias fundamentales, lo dionisiaco como eterno devenir sin finalidad ni sentido y lo apolíneo como permanencia de la forma. La voluntad de poder como fuerza sustentadora de lo existente particularizado y el - - eterno retorno como acontecer perpetuo en el fondo informe de la vida, como salud que afirma la vida por encima de todos los trasmundos y enfermedad que se aparta de la vida misma desgraciándola en virtud de un más allá ilusorio creado por debilidad, entre la individualidad que se sabe fuerte y quiere el cambio - y la colectividad que quiere preservarse en la debilidad de la permanencia.

SOCIEDAD.

1.- EL SER SOCIAL.

La voluntad de poder es la fuerza primordial que se conoce y puede conocerse a sí misma en la afirmación de la vida, el individuo, de acuerdo con ello representa un excedente de fuerza, la medida que da razón de la fuerza individual como "excedente" es el poder nivelador del pensamiento gregario.

El pensamiento de la especie, el propio del hombre del rebaño es un determinado quantum de fuerza que se ha inventado a sí misma una finalidad y un sentido.

Como hemos visto, para Nietzsche el universo representa una determinada cantidad de energía a la que otras tantas fuerzas mantienen en movimiento (circular) constante. El individuo representa un esquema de fuerzas creadoras que como tales están totalmente desprovistas de finalidad y de dirección por cuanto la creación misma es la producción libre del juego primigenio que domina al universo.

De esta manera, el individuo representa un comportamiento "anacrónico", es decir fuera del tiempo presente con respecto a la formación de las sociedades. Estas se presentan ahí - - donde el poder quiere conservarse como conservación de sí.

"Solo los individuos se sienten "responsables". Las multitudes han sido creadas para hacer cosas para las cuales no tienen valor los individuos. Precisamente por esto, todas las -

comunidades, sociedades, etc., son cien veces más sinceras y más instructivos sobre la esencia del hombre que el individuo que es demasiado débil para tener el valor de sus instintos".¹

La individualidad asume un comportamiento, es responsable de sus acciones; no así la colectividad en la que este obrar se diluye, se pierde frente a los marcos referenciales del ser social.

La conciencia colectiva nivela, en ella los esquemas de -- fuerzas actuantes tienen una finalidad definida: la conservación del 'orden' es decir, de una ficción de estabilidad que garantiza la continuidad de la especie, que le da un sentido a la misma.

De esta manera, las formaciones soberanas, los estados y -- las sociedades no tienen ningún otro propósito sino el de enmascarar la ausencia de finalidad y de sentido de su soberanía mediante la finalidad manifiesta de su creación.

La formación de la sociedad responde a un instinto gregario y surgen como consecuencia del hecho de que una totalidad -- quiere conservarse contra otra totalidad. "La sociedad tiene la -- virtud de no considerarse nunca más que como el medio de los fuertes, del poder, del orden"¹.

La sociedad continúa representando un esquema de fuerzas -- en la que se conserva la voluntad del fuerte, del grande hombre,-

(1.) Nietzsche, F. Obras Completas, T. IV, p. 381

(1.) Nietzsche, F. Obras Completas, T. IV. p. 282.

un lugar en el que la colectividad diluye la "responsabilidad" de la existencia dentro de marcos estables de referencia (la --moral, la ciencia, la religión).

Nietzsche ve, en la formación de las sociedades la domesticación del instinto individual y al mismo tiempo, la garantía de permanencia de espíritu de rebaño.

Nietzsche rechaza la fijeza de una conciencia colectiva que ve en ella un instinto mórbido de conservación que contradice el sustrato de la fuerza que quiere siempre algo que excede su momento presente. Así, en las formaciones sociales hay una --"exterioridad" instalada en el agente, y expresada en un código --fijo de signos utilizados como valores de cambio en la sociedad de que provienen.

El pensamiento social conlleva un comportamiento legitimado por el código cotidiano de los signos que le garantiza estabilidad, es decir, finalidad y sentido al obrar del rebaño.

El pensamiento descansa en la exterioridad de un código de signos que engaña al introducir una finalidad en el acontecer indiferente del todo.

En este sentido, el hombre social es la enfermedad de la naturaleza, pues realiza una selección inversa a la propuesta --por Darwin, la sociedad conserva al hombre del rebaño y desarticula de sí a la individualidad creadora que ve en la fijeza de la conservación un símbolo de debilidad, de decadencia.

La sociedad ha creado mecanismos que nivelan la capaci--

dad creadora de la individualidad, así, para Nietzsche la moralidad, la religión, la ciencia, han sido formas de dirigir el gusto en favor de los mediocres, medios para arruinar al individuo de excepción, el más sutil de los errores de la naturaleza.

"Hablo en lenguaje figurado, predicadores de la "igualdad", que haceis bailar a las almas. Para mí sois tarántulas -- que quieren vengarse secretamente.

Pero yo quiero sacaros de vuestro escondite y exhibiros a la luz del día; por eso me río de vosotros en vuestras caras con carcajadas de las alturas.

Por eso desgarró vuestra tela, para que la rabia os haga salir de vuestro agujero de mentiras y vuestra venganza surja -- detrás de la palabra "justicia".

Que el hombre sea redimido por la venganza; este es el puente que me conduce a mi suprema esperanza; el arco iris después de la tempestad.

Otra cosa es, en verdad, lo que se proponen las tarántulas. "Lo que nosotros llamamos justicia consiste en que el mundo se llene de las inclemencias de nuestra venganza". Así se dicen unas a otras.

"Queremos vengarnos e injuriar a todos los que no son -- nuestros iguales". Así se prometen los corazones de tarántulas.

"El hombre de la virtud ha de ser, de ahora en adelante. voluntad de igualdad; y lanzaremos nuestros gritos contra todo lo que sea poder.

Predicadores de la verdad, el delirio tiránico de vuestra importancia pide a agrandes voces "igualdad"; así se disfraza de virtud vuestra concupiscencia tiránica"²

La sociedad protege pues la debilidad de los mediocres, de los débiles, de ahí que sea necesidad para el hombre de rebaño, - de ahí que sea también un estado mórbido aquel poder nivelador - de la conciencia colectiva que destruye la excepción. La morbosidad es enmascarar como virtuoso el espíritu de venganza con respecto a lo super abundante, al poder, a la fuerza misma.

La sociedad como liberadora del poder, exime de "responsabilidad" a sus miembros, convirtiéndolos en mero instrumento de su propia conservación, haciendolos desarrollar, mediante la división del trabajo es decir, mediante aquel mecanismo en el que, los miembros del rebaño, ya no responsables de la existencia individual, se complementan en la tarea de la conservación colectiva, desarrollan almas incompletas y por lo tanto, de más utilidad para la conciencia social.

"Una división del trabajo de las pasiones dentro de la -- sociedad: de modo que los individuos y las clases educan almas - incompletas, pero por eso mismo las más útiles. En qué medida, en cada tipo de la sociedad, algunos afectos han llegado a ser casi casi rudimentarios (por el mayor desarrollo de otras pasiones)"³.

(2.) Nietzsche, F. Obras Completas, T. IV, p. 286.

(3.) Ibid.

La conciencia social nivela las pasiones de manera tal - que las pone al servicio de la conservación de la igualdad que garantiza la supervivencia del rebaño.

Pero la supervivencia misma representa un fin en sí, es decir un estado cuya consecución, hace de la sociedad misma un instrumento. Así, el poder de propagación de la especie, se vuelve contra aquella estabilidad que ha permitido su propagación.

El espíritu de igualdad que condujo al rebaño a pensar - la sociedad como única forma de supervivencia, engendra a sus propios destructores en un estadio de desarrollo en que la consecución del fin ha introducido un elemento extraño, es decir, - ha hecho de la conciencia social misma, un instrumento para la conservación de la ilusión de la permanencia. Así, se crea la moral: "La moral es esencialmente el medio de crear algo y hacerlo duradero a costa de los individuos, o por la esclavitud de los individuos"⁴.

La moral representa así, una exterioridad que no concierne al agente como ejercicio de su libertad creadora que se sitúa en el espacio-tiempo de la conciencia social a costa de la individualidad. De ahí que la libertad del juego, sin finalidad ni sentido le revela al hombre que ha sido el mismo el que proyecta esta exterioridad y pueda autoliberarse incorporándola-

(4.) Nietzsche, F. Obras Completas, T. IV, p. 285.

como conciencia de sí.

La igualdad social, la ilusión de la estabilidad exterior, hace violencia a la vida misma. "La vida misma no reconoce solidaridad alguna, ninguna "igualdad de derechos", entre las partes sanas y las partes enfermas de un organismo; éstas últimas deben ser amputadas o el todo sucumbe. Compasión con los decadentes, - igualdad de derechos para los fracasados; si esta fuera la más honda inmoralidad; sería la contranaturaleza misma como moral"⁵.

Los valores supremos de la filosofía que descansan en una actitud moral no son más que síntomas mórbidos de la impotencia, o más aún, el enmascaramiento del espíritu de venganza representado en las tarántulas predicadoras de la igualdad, una conspiración que degrada la vida pudiente apartándola de la tierra, colócala en la exterioridad.

La evolución de las sociedades, la lucha de clases, se da en Nietzsche como un antagonismo entre la exterioridad representada por los valores y la interioridad del individuo que proyecta una "transvaluación" de los mismos, es decir que realiza un cambio en el ángulo de visión de los mismos.

La marcha de la historia transcurre para Nietzsche como cambios en la proyección trascendental de los valores, teniendo siempre en consideración que detrás de esta proyección está el

(5.) op. cit. p. 286.

juego primigenio de la vida.

Llegar hasta el conocimiento de la vida que ha producido los valores es, para Nietzsche el principio de una nueva posición valorativa pues podrá reconocer a la vida misma según su fuerza o debilidad, según dignifique a la vida o la degrade.

Las valoraciones decadente, débiles, solo existen en las formaciones sociales. En la individualidad se reconoce la voluntad de poder como un excedente de fuerza.

§ 2. LA CULTURA.

En cuanto instrumento al servicio de la conservación de la estabilidad, la sociedad misma se ve comprometida a una transformación que no le permitirá existir más por sí misma, sino que, se verá obligada a descomponer su estructura institucional, anteriormente un fin, en un conjunto de medios para garantizar la permanencia. De acuerdo con eso, la conciencia social como instrumento no podrá formar al rebaño también como instrumento para fines propios en tanto que ella misma se ha transformado en el instrumento de la conservación estable del código de signos. Por ello, un nuevo esquema de fuerzas, eliminadas en cuanto instrumentos es decir, fuera del proceso de producción, ha acumulado con conjunto de fuerzas disponibles para formar un tipo de humanidad diferente.

La muerte de Dios, la comprensión de la finitud a partir de la revelación del acontecer como eterno retorno abrir una --

nueva perspectiva a la individualidad y cerrar las posibilidades a la especie en cuanto que todo lo que era inteligible para ella como otras tantas falsificaciones expresadas en los valores, se vuelven oscuras, inciertas, angustiosas para la individualidad - que puede desarticular dichas falsificaciones desenmascarándolas. Esta es la explicación de todo proceso revolucionario.

La tarea para Nietzsche no consiste consecuentemente en - hacer una labor de arqueólogo en la historia de la metafísica -- occidental. Ello supone una legitimación de la misma, un reconocimiento de sus supuestos.

Nietzsche desconoce radicalmente a toda sociedad fundada - en la igualdad niveladora de los valores, pues ellos mismos se - han expresado en la noción de cultura.

La cultura por su parte, se ha basado, en la tradición oc - cidental a partir del pensar conceptual, y, este concepto es el - que ha dado origen a la sociedad moderna en la que ha desapare-- cido el cultivo vivo del hombre, la cultura vivida.

§ 3. EL CONOCIMIENTO.

La cultura, el sustrato de producciones humanas permanen - tes y en todo caso definitorias de una sociedad es, justamente - lo contrario de lo que Nietzsche supone como "creatividad indi - vidual".

La cultura solo puede darse como función social, no hay - nada parecido a una "cultura individual", en el caso de que así -

fuera esta sería una aberración.

El cultivo de la cultura se dirige siempre a la participación de los componentes sociales en un conjunto congruente de -- conocimientos, de producciones identificadas y ordenadas en campos definidos del hacer social: el arte, la ciencia, la moralidad, el gusto y la voluntad pública.

Todo pensamiento que participe de la cultura ha de inermarse en mayor o menor grado en este marco social de referencia para fungir como tal. En contraposición, el cultivo que Nietzsche nos propone se dirige a la excepción, a aquel proyectarse en la apertura creadora del devenir, o más aún, al mundo como último sentido (y también primero) de la existencia.

La cultura social - en la inteligibilidad que no hay ninguna otra - conlleva siempre un sentido didáctico, una actitud manifiesta: formar, toda manifestación cultural pretende ser aprendida y enseñada. En Nietzsche es la propia creatividad individual la que toma la tarea de aprender al mundo de manera inmediata, no la palabra que encierra en conceptos la movilidad de la realidad.

Si pensamos en esta palabra institucional, la que habla -- en la cultura como producto de la misma, la de los cánones, el -- pensamiento de Nietzsche sería más bien el silencio que señala. La cultura institucional es en cierta forma un obstáculo para que se de el caso excepcional en la sociedad, función que es para Nietzsche la única de utilidad de la misma.

En la misma medida en que la cultura pretende asentar un -

critério de validez total, igual para todos, constituye un freno para el surgimiento del caso excepcional. Este espíritu nivelador de la cultura en la diversidad de sus propios productos constituye la barbariem es, en la interioridad, lo contrario de lo que se muestra en el exterior.

La cultura es una servidumbre para el rebaño. Para Nietzsche la filosofía occidental se alimenta aún de la decadencia de sus principios, la "novedad" del "desarrollo" de la misma corresponde a una cierta especulación mercantil de lo adquirido con -- respecto al conocimiento, a la moral, a la ciencia, a las costumbres. A cada conmoción producida en la sociedad por los casos excepcionales corresponde un balance en este respecto ¿qué es posible aún rescatar del bagaje cultural puesto en crisis, así, la -- "cultura" occidental continúa justificándose a sí misma a partir de sus propios y decadentes postulados. Las producciones sociales que la constituyen son las que se miden con referencia a la cultura, ésta solo se modifica, en rigor no se destruye.

En el momento en que la cultura llega a saturarse de sus propios productos, en el que su abigarramiento es tanto que no tiene ya ni siquiera un concepto definido de lo que puede caer dentro de su ámbito propio, en este momento se inicia la decadencia de la misma, pero no de manera tal que pueda ser negada de raíz, sino de la más decadente conservación de sus productos -- "salvables". En contraposición a esta cultura disuelta, que permite solo una participación tangencial e incompleta, Nietzsche --

habla de una cultura "vivi^{da}", individual en la que no podría darse ningún asentamiento gregario; En este el resultado de un caso particular, es decir, una aberración según el concepto tradicional de cultura.

Es contra este concepto contra el que Nietzsche luchará incansablemente, contra la barbarie y decadencia de la cultura de su época y toda otra que enajene, que diluya al hombre en -- sus producciones.

En la cultura, ve Nietzsche una cierta culpabilidad, la de haber permitido a la moral cristiana introducir el engañoso y -- desde el punto de vista de la vida-- malsano concepto de -- "igualdad social", que supone la mentira de una cultura que no conocería las desigualdades sociales, cuando en realidad es la desigualdad social la que la hace posible; Así mientras que la cultura constituya una esclavitud, el problema de la culpabilidad subsistirá con ella.

Contra la cultura del rebaño, Nietzsche dirigirá su lucha y lo hará, en nombre de lo más individual que él encuentra en el universo social: los afectos. El instrumento de que se -- servirá para su lucha será el de la cultura de los afectos.

Por lo demás una cultura de los afectos en sentido estricto no podrá ser elaborada sino hasta que se pueda rescatar de ellos toda aquella servidumbre que con respecto a los produg tos del lenguaje, habla todavía en ellos.

Esencialmente, nuestros afectos representan un movimien-

to producido por un estímulo en la conciencia, como participante de esta conciencia colectiva, nuestros afectos se encuentran más o menos condicionados por los marcos de referencia en que se expresa la conciencia es decir, los términos del lenguaje. De ahí que se haga necesario desembarazarse de las esencias fijas expresadas en el lenguaje para que, el impulso que expresa un afecto pueda hacerse pensamiento que hable por sí mismo.

El abigarramiento de la cultura, la superposición de valores, la multiplicidad de las tonalidades de las producciones sociales han hecho que la conciencia olvide lo que representa ella misma, que no pueda ya hacerse consciente de la propia vacuidad expresada en la multiplicidad de designaciones para un solo y mismo objeto, es decir, la cultura se convierte en este movimiento en su contrario, es la barbarie.

Contra la cultura decadente, fija, totalizadora y acabada, Nietzsche predica el movimiento vivido de la creación individual un proceso vital en el que se cultiva el individuo, en que vive su cultura. Es decir, el proceso vivenciado en el sentido trágico de la vida, el cultivo de la sabiduría trágica que es capaz de penetrar más allá del vapor coloreado que oculta la realidad y que la fija en concepciones estables. El cultivo de la sabiduría trágica desemboca en la cultura de los afectos pues esta representa el juego primordial entre dionisos y apolo es decir, la dialéctica de la vida.

De esta manera, Nietzsche tiene que confiarse a las in--

tuiciones, el impulso primario de la conciencia antes que a la elaboración conceptual de los pensamientos, pues estos proyectan en las cosas aquello que quieren encontrar en ellas.

Los afectos representan la libertad en el ejercicio que se orienta en el mundo del ente, son también la aprensión inmediata del mundo, pero no en la fijación de un concepto manipulable, sino en el movimiento constante del juego.

Contra la fijeza de la cultura institucional decadente, Nietzsche opone la movilidad vivida de la sabiduría trágica.

El superhombre no es un individuo propiamente, sino más bien un estado individualizado. Es la forma en que Nietzsche, que niega toda finalidad a la existencia, le proporciona un horizonte, un camino a seguir en la superación, es la forma en que Nietzsche sustituye las azarosas condiciones de la existencia por la iniciativa creadora de la individualidad.

El superhombre es también la manera de justificar la formación de las sociedades en cuanto que, solo el surgimiento del caso excepcional en el seno de la sociedad le proporcionaría un sentido a la misma.

Así, de manera general, las formaciones sociales tienen su justificación última en el individuo. La marcha de la historia la dan los individuos, pero no a la manera del historicismo que abstrae todo el entorno social. Para Nietzsche, hay también un movimiento contradictorio entre el individuo y la sociedad, el equilibrio de este estado significa un estancamiento de la histo

ria, la desarticulación de la sociedad por la iniciativa individual prova el surgimiento del caso individual.

§ 4. LA CIENCIA.

La labor de la conciencia se dirige a la exterioridad -- hasta el momento en que como espíritu libre se convierte en conciencia de sí.

Desde el momento en que la conciencia puede desenajenarse de las formas institucionales se individualiza, se dirige a sí misma.

Desde el momento en que reconoce en la cultura la exterioridad engañosa que organiza y da una jerarquía a sus impulsos se rompe la cohesión del yo, se le revela la naturaleza infinita de sus componentes, productos del más puro azar. En esta revelación se da la iluminación del eterno retorno: el sentido-circular del acontecer del ente.

El conjunto de azarosas condiciones que forman una existencia individual tienden infinitamente a la trascendencia de estas condiciones, a sobrepasarlas por el acto de la creación y trascenderlas con respecto al mundo.

La individualidad se lanza así, a la búsqueda de condiciones nuevas. Nietzsche apunta más allá del conocimiento conceptual, a una síntesis infinitamente más basta que la que da la conciencia.

El conocimiento se da solo en cuanto la voluntad de po--

que se quiere: a sí misma y quiere conocerse aparece el conocimiento y éste aumenta en proporción a la afirmación de la voluntad de poder, es decir, a su relación con la fuerza.

Pero la voluntad de poder como fuerza actuante es decir, - en movimiento continuó, tiende a desarticular en una figura "superior" el estadio de fuerza adquirido, esto es, el comportamiento mismo de la voluntad de poder tiende siempre a romper el equilibrio de un estado determinado, por esta razón, el conocimiento deberá participar también de ésta característica en tanto que es la voluntad de poder lo que le permite producirse. Sin embargo - Nietzsche encuentra que el comportamiento es el instrumento de conservación de la especie. Atendiendo a esto, se presenta una discordancia entre ambos factores: entre la fuerza excedente de la voluntad de poder y la seguridad que proporciona el conocimiento.

Una vez más, esta discordancia fundamental no hace sino remitirnos al planteamiento que enuncia la lucha de los contrarios como fondo sustentador del ente, esta contradicción no es, sino el reflejo de aquel antagonismo primigenio, sustentador del universo.

La voluntad de poder y el conocimiento no son pensados -- por Nietzsche como una relación inmediata de causa efecto. La -- voluntad de poder actuante, posibilita el conocimiento en esta -- figura particular pero no se detiene en la misma. Al detenerse -- de la voluntad de poder corresponde un momento del conocimiento

pero éste no es, de acuerdo con ello un fin, sino que se mantiene siempre en el nivel de los medios, planteando y perfeccionando las hipótesis surgidas a partir de las comprobadas en la investigación.

La investigación misma es por su parte también un medio, no un medio de adquirir el conocimiento, sino un medio para la conservación de la especie. La investigación, el proceso y sus posibles resultados son el reflejo de la personalidad que las promueve.

Como opuesto (y complementario) a la voluntad de poder el acontecer circular del tiempo como eterno retorno de lo mismo se opondría también al conocimiento en tanto que éste aumenta con la voluntad y proporciona esencialmente un instrumento de conservación para el rebaño.

El eterno retorno que suprime toda finalidad pues el círculo contiene en si todos sus momentos, hace que el conocimiento se mantenga siempre en el nivel de los medios de la conservación de la especie, de ahí que la "verdad" científica sea perfectible, que admita aproximaciones sucesivas, de acuerdo siempre a la intensidad de la fuerza que actúa en el poder de la voluntad.

Cuantas más hipótesis "prueba" la ciencia, más de ellas se plantean a partir de lo "descubierto" es decir, mientras más conoce de la realidad, más sabe que ignora.

Para la especie, para el animal de rebaño es una necesidad vital proveerse, permanentemente del conocimiento, pues éste se-

dirige en todo caso al de sus propias condiciones de existencia. El animal de rebaño aspira al conocimiento por economía propia: pretende asegurarse la existencia por la mayor cantidad posible de tiempo.

De esta manera, situado el conocimiento en el nivel de los medios de conservación de la especie, éste trabaja consecuentemente, contra toda individualidad. En cuanto se apoya en la creencia falsa de la permanencia de los acontecimientos se pone al servicio de las formas más bajas de la permanencia: la chusma, el populacho, el rebaño. Una vez más, para Nietzsche no importa la "humanidad", sino el hombre.

La especie humana, aquella para quien el error de ha convertido en una necesidad vital es un producto azaroso de las condiciones de la naturaleza. El azar de combinaciones que lo hicieron posible adquiere, por el hecho mismo, un carácter diferente: puesto que el universo carecía de la intención de esta producción, en cuanto se afirma como tal, no se reconocerá en lo sucesivo como azar, sino que tratará de crearse una necesidad. La condición humana necesita olvidar que la oscilación que, venciendo la posibilidad de la nada, le instaló en el ser es reversible: esto es, que el retorno a la nada es una posibilidad siempre presente y cierta de la propia condición humana.

El movimiento que ha colocado al hombre en el ser se inicia y termina en la nada. Este movimiento no es por lo demás intencional la naturaleza carece de toda intención, de todo - -

sentido. El hombre producto del azar quiere ahora afirmarse como necesario e introduce para ello en la naturaleza una finalidad - un proceso de desarrollo que ha culminado su evolución con la -- propia condición humana, se coloca una vez más, en el centro de acontecer. Tal es el orgullo del animal que ha inventado el conocimiento, tal es también el engaño del mismo.

La función de la ciencia se hace clara: hacer de la intención humana la medida de la intención del universo, para ello -- inventa un fantasma, la ciencia.

La ciencia en sentido estricto no "conoce" los fenómenos- los describe de acuerdo a la intención humana de una manera confortable, eficaz, en cuanto permite al hombre "apropiarse" ventajosamente de su medio, introducir en él una intención: su propia supervivencia.

Las leyes científicas pretenden una permanencia (casi) manipulable, un punto de apoyo para la utilización del medio. Pero la ciencia ha creado por ello una esfera de entes externos con - respecto a la naturaleza y al hombre contruidos para garantizar el bienestar, la permanencia y asegurar la seguridad razonable - de la especie humana, que se han vuelto en contra del hombre mismo, que lo han des-humanizado que le hacen percibir la insufi- - ciencia de la razón, la presencia del caos y la nada atrás de -- las propias construcciones,

Así. desde hace mucho tiempo subsiste una sospecha que la ciencia no quiere reconocer: que el principio de realidad del --

que se siente fundante ha entrado en discordancia total con los productos que ha desarrollado y que éstos destruyen toda noción¹ de seguridad

La ciencia misma no solo es insuficiente, sino tendiosa, falsificadora, la manipulación que hace de los fenómenos introduce solo aquello que ella misma se ha fijado. El investigador encuentra en las cosas aquello que previamente ha puesto en ellas.

² La reconstrucción de los procesos introduce un elemento que no -

-
- (1) Los modernos conceptos de la ciencia tales como "entropia" suponen un ángulo de visión radicalmente distinto de aquel que suponía la ciencia positiva del siglo XIX. Las consideraciones sobre el azar el cálculo de probabilidades, la estadística, parecen contradecir los postulados mismos de la -- "ciencia" que ha entrado francamente en crisis de fundamentos. La teoría de la Relatividad en la Física y el teorema de Godel y las geométricas no euclídeas han demostrado la insuficiencia de las construcciones científicas para "explicar" el universo. En el primer caso la han hecho relativa, aproximada, en el segundo han destruido la ilusión de "exactitud" de la ciencia teórica por excelencia, en ambos y todos los demás ejemplos antes descritos, el azar forma parte importante de las hipótesis de la ciencia, no se encuentra fuera, sino que "determina.", para decirlo de alguna manera los fenómenos tanto como las "leyes" rígidas que suponen en todo efecto una causa y viceversa. Por lo demás, los productos de la ciencia -la tecnología- se han hecho ajenos a la misma y, las más de las veces en franca oposición a sus postulados. El criterio de eficacia y exactitud propios de la ciencia no son ya ineficaces sino que se han vuelto contra la propia seguridad del principio de realidad que ella enunciaba.
- (2) En este otro de los postulados fundamentales de la ciencia-modernamente concebida: el principio de indeterminación propuesto por Heisenberg que supone que el investigador mismo interviene de manera no predecible en los procesos observados.

esta presente en los mismos; la intención, los fanstasmas de la ciencia que le dan un sentido, una medida, una "verificación", - pero ésto no se encuentra en el fenómeno mismo, sino en la intención del que lo verifica, es pues externo.

La ciencia propone una "verdad" sospechosa, puesta al servicio exclusivo de la conservación de la especie la ciencia misma es sospechosa, discutible y resulta más aún cuando se le opone a esta visión una nueva, diferente a la que propone cuando se le ve a partir de la "optica de la vida", cuando se hace realmente liberadora, cuando no tiene necesidad de mentir para conservar, cuando en resúmen, no se convierte en un fin, sino se sabe un medio para propiciar la excepción, no para conservar lo medio cre, la especie.

Esta ciencia nueva que no se subordina a los fines que inhiben su propia creatividad es en Nietzsche parte importante de la "transvaluación de todos los valores".

V. CONCLUSIONES.

La Ontología ha pensado tradicionalmente el ser del ente como diferente de lo que a Nietzsche le parece que debería ser.- Para Nietzsche el pensamiento de la filosofía separa a este ser-imperfecto que se manifiesta en las cosas de otro que es, por el contrario perfecto, inmutable, absoluto y cuya función sería, -- justamente, legitimar las imperfecciones propias de áquel otro.

Con este planteamiento la filosofía comienza destruyendo la "seguridad" del entendimiento común que fija el problema del movimiento ¹ en la alternativa única del ser y la nada.

El planteamiento básico de la filosofía occidental establece una diferencia ontológica entre un ser auténtico y uno inauténtico. Al primer correspondería Dios, la causa primera, el motor inmovil, la cosa-en- sí; en una palabra, un más allá de la factividad mundana no aprehensible para el hombre y que proporciona un sustento a su conocimiento en la medida en que se muestra más o menos veladamente en las cosas particulares.

La diferencia ontológica es el terreno propio de la ontología, constituye su terreno de investigación.

La concepción nietzscheana de la filosofía ve este postulado como decisivo, lo fundamental en la filosofía anterior es -

(1) Es decir, de la movilidad del ente finito que no es y en un momento llega a ser, para en otro más, dejar de ser.

esta diferencia repetida a lo largo de toda su historia en variantes de la misma; mundo verdadero y mundo aparente son para Nietzsche las secuencias de tal distinción.

La diferenciación piensa también una división en el ser del ente de manera tal que queda también dividido entre ser auténtico y ser inauténtico. La diferencia se enuncia así como -- ser verdadero y no verdadero, como "fenómeno" y "esencia".

La diferencia supone también que el existente todo no -- tiene el mismo rango de ser, que supone gradaciones, categorías, que se distingue según un rango de ser del que participe.

La escala de ser que da razón de este rango se mide a -- partir de la distancia entre el ser más elevado, más ser, que es, en la tradición occidental de pensamiento "El absoluto" o "Dios". El ente en total es medido pues con referencia a esta forma ideal de ser.

Nietzsche dirige su lucha justo contra esta concepción fundamental de la ontología y se lanza a la destrucción de los trasmundos en nombre de un hombre nuevo, libre y autoconciente que deberá reconocer en el planteamiento de la diferenciación ontológica solo una creación del hombre mismo, un límite que él mismo se ha puesto, obra humana en última instancia y nada más allá.

El más aca, lo terreno, la mundanidad del hombre y las cosas, es decir, el mundo espacio-temporal que constituye el escenario de nuestro hacer no está ya, para este nuevo hombre, de

valorizado como algo provisional, transitorio, superficial e -- inauténtico, no es ya la copia mala de la realidad del más allá. Para el hombre nuevo este es el mundo y no hay nada más allá -- que no haya sido puesto anteriormente por su propio pensamiento.

El verdadero mundo no está situado más allá del espacio- y el tiempo humanos como la esencia, la cosa-en-si que solo podamos concebir por el pensamiento. El nuevo hombre de Nietzsche ha dado un fundamento existencial a la ontología y ha traído -- con ella el espíritu y la libertad a la tierra, a formar parte- de la misma, a identificarse con ella.

La idea del mundo verdadero allende el mundo del acontecer espacio temporal del hombre es para Nietzsche el peor de -- los errores que ha cometido el hombre y este error, reiterada-- mente sostenido le ha conducido a un apartamiento constante de la realidad, a la confusión de la misma en nombre de la "verdad" de la ciencia.

De esta manera, la ciencia y la verdad se han convertido en una mistificación, en una falsificación de la realidad que -- tiene la necesidad de continuar mintiendo, de continuar inven-- tando los fantasmas de que se sirve para proporcionar seguridad al animal de rebaño.

La ingenua confianza en la verdad y la ciencia se han -- convertido así en un error mucho más profundo y sostenido que -- aquel en el que se centra el sentido común: la confianza en los sentidos.

La ontología de Nietzsche, descubierta a partir de la -- "transmutación de los valores" es la lucha contra la ilusión de los trasmundos que degrada la mundanidad humana en comparación con la del más allá.

El planteamiento ontológico de Nietzsche quiere ser una inversión del tradicional que sostiene una idea del ser auténtico apartado del tiempo, libre del movimiento del devenir y lo inauténtico como temporal, perecedero, finito. Nietzsche proclama y enseña la no-diferencia del existente, deshecha de la filosofía la idea de una facticidad única inmutable en los casos para mostrar el eterno movimiento de las cosas.

La crítica de Nietzsche a las formas tradicionales de la ontología no llega a una superación de la misma en un planteamiento conceptual, antes bien, elige como salida una expresión "existencial" una prédica humana al rescate de la misma humanidad, que llega a su culminación en "Así Habló Zaratustra".

La crítica de Nietzsche aún cuando no es un planteamiento filosófico tradicional que muestre las insuficiencias o falsificaciones de la ontología con respecto a la pregunta fundamental que la habrá de poner en marcha, no es tampoco ingenua ni en modo alguno inofensiva, es filosofía de la existencia es decir, actitud existencial que se orienta sobre nuevos caminos abiertos a la reflexión a los que a lo sumo faltará aún la palabra.

Nietzsche quiere con su prédica "existencial" liberar la enorme productividad incosciente del individuo, obligarle a tomar conciencia de su posición en la creación de los valores.

La existencia humana se trasciende en la medida en que ha proyectado con anterioridad los puntos de vista bajo los --- cuales le salen luego al encuentro todas las cosas y ella misma. Así, Nietzsche no se centra en el acto aislado de valorar sino en las potencialidades ontológicas fundamentales y previas a el acto mismo.

El planteamiento de Nietzsche invierte la metafísica en general pero solo como actitud existencial. Para invertirla -- realmente no sólo le faltarían numerosos análisis críticos de sus postulados sino, de manera mucho más radical porque le falta aún la palabra, el lenguaje en que expresar lo destruido. -- Nietzsche opera con un lenguaje que continua siendo aún metafísico, que ha sido tomado de la tradición metafísica misma. El lenguaje es también intelección del ser, es decir se encuentra lleno de ficciones, de falsificaciones, de conceptos gramaticales interpretados erróneamente de la realidad. Así, lo que Nietzsche propiamente quiere con la "transmutación de todos los valores" es algo todavía indecible en el código de los signos, pero de ninguna manera representa un más allá, sino que puede ser mostrado, señalado, como una comprensión existencialmente nueva del mundo y la totalidad del ente.

Por lo demás, como ya no existe el trasmundo, como el nuevo absoluto es la nada, el nuevo conocimiento de este estado de cosas sujeto aún a la antigua valoración es el nihilismo, un estado mediador de la transvaluación, que se supera cuando no se considera al mundo de más acá como abandonado por los dioses, sino cuando este mundo se ilumina, sin Dios, con una nueva experiencia del ser.

En el nihilismo se expresa el nacimiento de una nueva era del mundo, una cesación y un comienzo. El cristianismo significó en este sentido el fin del mundo antiguo no solo histórico-temporalmente sino como aniquilación de todas las formas más nobles de la vida por la enfermedad de la moral.

El método de la transvaluación es por demás peligroso, mediante el desenmascaramiento se cierra a la realidad efectiva de los fenómenos, se limita en su propio método en tanto que no podemos pensar que el que tal método utiliza se entregue sin prejuicios a los fenómenos y pueda describirlos fielmente. No hay cosas en absoluto a las que se dirija el pensamiento y por lo demás este no puede dirigirse "ingenuamente" a ellas. El pensar no es una función metafísica subjetiva, sino que pertenece al bagaje de la práctica social, a los medios de la voluntad de poder que obra en las cosas.

Solo hay cosas mismas ahí donde el ser-ahí se pre-es, donde se ha prepensado la coecidad de las cosas. Lo que existe solo

existe a la luz de los conceptos ontológicos.

Las "cosas" son otras tantas ficciones creadas por el -- hombre mismo a partir del yo, que se convierte así en el modelo-radical de todas las ficciones pues transponemos la aparente estabilidad de esta entidad a la estabilidad de las cosas. Así, todo esquema de co^osidad es una creación a imágen del sujeto, las - cosas se relacionan con sus propiedades como el yo con sus acciones.

Si el hombre ha inventado el engaño del conocimiento, los valores, las categorías, ha de tener como falsificador una ins--tancia real individual sin ser sólo una figura particular de la-voluntad de poder pero, como vimos anteriormente, es la voluntad de poder la que, queriéndose reconocer a si misma, inventa las - ficciones.

Podemos pensar pues que el planteamiento de Nietzsche es, algunas veces insuficiente, pero tal insuficiencia es solo el reflejo de la insuficiencia de la tradición conceptual de occiden-te misma que se mueve desde siempre en sus propias ficciones, que no ha permitido la palabra al pensamiento de Nietzsche que se debate más allá del concepto, y se manifiesta como una actitud vi-tal, una apertura al mundo.

En así Habló Zaratustra, la poesía se convierte en la salvación provisional de este pensar nuevo que trata de apartarse - de la metafísica pero que no puede todavía expresarse con pala--

bras. La filosofía se convierte así en una actitud vital, una práctica creadora y no una falsificación teórica del mundo.

El planteamiento y desarrollo de la filosofía de Nietzsche tiene, lo mismo que su exposición, una peculiar manera de expresarse. Los problemas planteados responden muy pocas veces a las formas tradicionales, es decir, el tratamiento de las hipótesis nunca tiene una fundamentación exhaustiva y, las más de las veces, el posible fundamento se da por supuesto. No obstante, esto no quiere decir, de ninguna manera que no se trate de un planteamiento filosófico: en todo momento la producción del autor se ha distinguido como filosofía.

¿Cuál es pues la filosofía de Nietzsche? La respuesta -- participa también de la tradición filosófica de occidente. La filosofía de Nietzsche es un pensamiento que intenta la dignificación del hombre y de la vida por sobre cualquier otra cosa.

Los desarrollos de el problema fundamental esto -- es la dignificación del hombre ya mencionado, se han expuesto en lo que antecede. Así, la introducción nos mostró la posición de Federico Nietzsche frente a la tradición e historia de la filosofía, pero sobre todo en aquellos puntos en que se hace nueva, revolucionaria del pensamiento de su época, cuando nos muestra, la absoluta insuficiencia de la razón para dar luz sobre el hombre y sus producciones, los malentendidos que esta misma razón, humana, demasiado humana ha introducido en el universo,

Y ¿Cual es pues el valor de las producciones humanas? La cultura, ese monumento erigido a la vanidad de la especie, a -- las mesquindades de su condición que requiere del error para -- subsistir, es el punto culminante de todos los malentendidos, de todos los errores. A la cultura pues, habrá de dirigirse despiadadamente la crítica de Nietzsche.

La crítica misma supone una peculiar estructura: es esencialmente afirmativa. El Nietzsche destructor es el que más fácilmente se adivina, el iconoclasta, el profeta del caos. Mucho menos se advierte el poeta, el dignificador de la causa del hombre, el cantor de la tierra que sin embargo es el que ha iniciado la tarea.

Lo propio de los planteamientos nietzscheanos se expone en también categorías propias: Dionisos y Apolo, la embriaguez perfecta y la perfecta forma. El inmenso poder de lo negativo -- que construye y la destrucción permanente de la forma estable: -- Dionisos el primero, el segundo Apolo, que se mezcla y complementan en el eterno movimiento de los contrarios que gobiernan el eterno devenir de todo. La rigidez del pensamiento conceptual desaparece en la filosofía de Nietzsche para hacerse movimiento, y este aún lo más libre y danzarín: el acontecer del ente se expresa en el juego, un olvido y una posibilidad creadora. Un proceso creativo que equipara al hombre con dios, que lo hace superhombre.

El lenguaje será también una de las primeras señales - que Nietzsche advierte como engañosas. La palabra que se expresa en signos fijos miente. En el universo no hay lugar para la rigidez, todo fluye y se completa en el círculo eterno de la lucha de los contrarios. El lenguaje miente como miente -- también la "verdad" de los filósofos, la "igualdad" y "justicia. símbolos de la impotencia humana que no sucumbre al -- avasallador movimiento del todo.

En todo caso, nuestro trabajo ha tratado de mostrar solo el esquema de lo que habrá de construir el individuo, no concluir una obra que continúe un proceso circular que se cierre sobre sí mismo.

V. BIBLIOGRAFIA

Nietzsche, Federico.

Obras Completas. Tomo I. Consideraciones Intempestivas. Humano Demasiado Humano.- Traducción, Introducción y Notas de Eduardo Ovejero y Maury. Editorial Aguilar -- Buenos Aires 1962.

Nietzsche, Federico.

Obras Completas. Tomo II, Aurora. Tratados Filosóficos. Filosofía General. Traducción, Introducción y Notas de Eduardo Ovejero y Maury. Editorial Aguilar, Buenos Aires 1962.

Nietzsche, Federico.

Obras Completas. Tomo III. El Eterno Retorno. Así Habló Zaratustra. Más allá -- del Bien y el Mal. Traducción, Introducción y Notas de Eduardo Ovejero y Maury. Editorial Aguilar, Buenos Aires 1962.

Nietzsche, Federico.

Obras Completas, Tomo IV. La Voluntad de Poder. El Ocaso de los Idolos. Hecce Homo.

Traducción, Introducción y Notas de Eduardo Ovejero y Maury. Editorial Aguilar, -- Buenos Aires 1962.

Nietzsche, Federico.

Obras Completas. Tomo V. El Origen de la Tragedia. Obras Póstimas de 1869 a 1873. La Cultura de los Griegos. Correspondencia. Traducción, Introducción y Notas de Eduardo Ovejero y Maury. Editorial Aguilar Buenos Aires 1962.

Heidegger, Martin.

El Ser y el Tiempo. Traducción de José Gagos. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1977. Quinta Reimpresión.

Heidegger, Martin.

Sendas Perdidas, Traducción de José Rovira Armengol. Editorial Losada, Buenos Aires 1969. Segunda Edición.

Heidegger, Martin.

¿Qué es Metafísica? Introducción de Enzo Pacci. Traducción de Xabier Zubiri. Editorial Siglo Veinte, Buenos Aires 1974.

Mondolfo, Rodolfo.

Heráclito, Textos y Problemas de su Interpretación. Traducción de Oberdon Canetti. Siglo XXI. Editores, México 1966.

Lefebvre, Henri.

Nietzsche. (Col Breviarios núm. 226) Traducción de Angeles H. de Gaos. Editorial-Fondo de Cultura Económica, México 1972.

Lefebvre, Henri.

Hegel, Marx, Nietzsche. Traducción de Mauro Armíño. Editorial Siglo XXI, México -- 1976.

Fink, Eugen.

La Filosofía de Nietzsche. Versión de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, - Madrid 1976.

Sartre, Jean Paul.

El Ser y la Nada. Traducción de Juan - Valmar. Editorial Losada, Buenos Aires 1968. Segunda Edición.

Windelbrand, Wilhelm.

Historia General de la Filosofía. Traduc

ción de Francisco Larroyo. Editorial, Mé
xico 1976.

Deleuze, Gilles.

Nietzsche y la Filosofía. Traducción de-
Carmen Artal. Editorial Anagrama, Barce-
lona 1971.

Heidegger, Martin.

Ser, Verdad y Fundamento. Traducción de-
Eduardo García Belsunce. Monte Avila. E-
ditores, Caracas 1968.

Schultz, Walter.

El Dios de la Metafísica Moderna. Traduc-
ción de Filadelfo Linares. Editorial Fon-
do de Cultura Económica, México 1971.

Nicol, Eduardo.

Metafísica de la Expresión. Editorial --
Fondo de Cultura Económica. México 1974.

Nicol, Eduardo.

Los Principios de la Ciencia. Editorial-
Fondo de Cultura Económica. México 1974.

Sartre . Jaspers, Heidegger y otros

Kierkegaard Vivo. Traducción de
Andrés Sánchez Pascual. Alianza
Editorial, Madrid 1966.

De Muralt, André.

La Idea de la Fenomenología. --
Traducción de Ricardo Guerra. -
UNAM, México 1963.

Jaeger, Werner.

Paideia. Los Ideales de la Cultu
ra Griega. Traducción de Joaquien
Xirau y Wenceslao Roces. Fondo de
Cultura Económica. México 1967.

Klossowski, Pierre.

Nietzsche y el Círculo Vicioso .
Traducción de Néster Sánchez y -
Teresa Wangeman. Editorial Seix
Barral, Barcelona 1972.

Laski, Harold J.

El Liberalismo Europeo (Col. - -
Breviarios núm 81) Traducción de
Victoriano Miguelez. Fondo de Cul
tura Económica, México 1977. Quin-
ta reimpresión.