

308913
18
24

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



LA VOLUNTAD DE PODER EN ASI HABLABA
ZARATUSTRA

T E S I S

Que para obtener el Título de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P r e s e n t a:

PATRICIA FERNANDA HERNANDEZ ARROYO

DIRECTOR DE TESIS:
DRA. ROCIO MIER Y TERAN SIERRA

MEXICO, D. F.

1997

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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.

A mis padres, Alfredo y Patricia

A mis hermanos, Alfredo, Federico y Gerardo

Agradezco a la Dra. Rocío Mier y Terán por haber aceptado dirigir este proyecto y por haberme tenido tanta paciencia;
a la Dra. Virginia Aspe por su interés, su ánimo y sus propuestas en el tema;
al Dr. Nicolás Grimaldi por sus valiosos comentarios;
a David Ezequiel Téllez por haberme proporcionado un fuerte material de estudio.
También quiero agradecer a Luis Xavier López Farjeat por su amistad y su apoyo;
y a José Galindo por ayudarme a terminar este trabajo.

ÍNDICE

Introducción	1
I. Antecedentes doctrinales	6
1. El último hombre: el nihilismo como etapa de transición	8
2. Anuncio del superhombre	12
3. La muerte de Dios	19
a) La transformación de la esencia del hombre	19
b) El conocimiento de la muerte de Dios	25
b.1 El trasmundo	25
b.2 El desprecio del cuerpo	28
b.3 La virtud	30
c) El camino del creador	33
d) El hombre frente a la muerte de Dios	38
II. La voluntad de poder	43
1. El creador y el tiempo	43
a) La voluntad creadora	44
b) El crear remitido a la realidad del tiempo	46
2. La desigualdad entre los hombres	53
a) La desigualdad	53
b) Los predicadores de la igualdad	58
3. La vida como lucha	63
4. La voluntad de poder	67
5. La voluntad de poder sometida al poder del tiempo	79

III. El eterno retorno	85
1. El tiempo	86
a) El espíritu de la pesadez	86
b) El instante y la circularidad del tiempo	89
c) El tiempo como eternidad	93
d) Superación de la idea del eterno retorno	97
2. El camino del tiempo	101
a) El más abismal de los pensamientos	101
b) El eterno retorno visto desde lo existente	103
c) El tiempo como repetición	107
d) Repetición de lo mismo	111
e) El hombre frente al tiempo	116
IV. La voluntad de poder y el eterno retorno	119
1. La apertura al mundo	120
2. Las nuevas tablas	130
3. El eterno retorno como liberación de la limitación de la voluntad de poder en el tiempo	139
4. El libre sometimiento de la voluntad a lo necesario: reconciliación entre libertad y necesidad	144
Conclusiones	148
Bibliografía	161

Introducción

Estudiar a un autor como Nietzsche no significa únicamente quedar atrapados por la atracción que provoca su modo de hacer filosofía, sino el darse cuenta que, si es un autor tan leído, no sólo se debe a su tono explosivo y seductor, sino a su capacidad de penetrar en las problemáticas fundamentales de su época y de la filosofía en general.

Escoger el tema de la voluntad de poder significaba comprender la crítica a las deficiencias de los grandes sistemas que habían coronado a la razón. Si antes en el ideal ilustrado el hombre le había otorgado a la razón el poder absoluto, ahora Nietzsche, habiendo perdido la confianza en su capacidad, le da todo el poder a la voluntad. La razón no alcanzó las expectativas que de ella se esperaban y, además, habían mutilado al hombre: lo despojaron de toda espontaneidad, de toda capacidad creadora, de la energía vital, del libre desenvolvimiento de sus pasiones y sentimientos, del impulso de la inmediatez de la voluntad, de la afectividad. Estando así en la contraparte del fin perseguido por la modernidad: la comprensión absoluta de la realidad a través de la sola razón, Nietzsche vuelve a mutilar al hombre pero ahora en sentido inverso: le arrebató a la razón y le otorga el puro impulso de la voluntad. En esto estriba toda la filosofía nietzscheana: en una continua y rotunda negación de todo lo anterior para afinar eternamente lo contrario. Esto muestra la incapacidad de conciliación que tenía Nietzsche. Que la razón no tuviera el alcance que le habían pretendido dar, no significaba que no tuviera de hecho ningún alcance, sino que simplemente había que regresarla al lugar que le correspondía. Ya desde su punto de arranque, Nietzsche deja ver lo visceral que puede resultar su filosofía: sin querer aceptar los puntos positivos del pasado histórico, se coloca del otro lado afirmando rotundamente el otro extremo. Si la razón había sido demasiado exaltada, la niega para exaltar en demasía a la voluntad; si cree que el vitalismo de la existencia se había perdido en aras de la búsqueda de Dios, niega absolutamente la

trascendencia para arrojar al hombre a ésta y única vida. Y así es en todo crítica ardientemente siempre desde la posición antagónica porque no puede concebir la filosofía más que como antagonismo.

Pero, gracias y a pesar de su modo tan apasionado de entender la realidad, supo meter el dedo en la llaga de los grandes problemas filosóficos. Y en esto considero estriba el mérito y la importancia de Nietzsche. No tanto en su modo de resolver dichos temas porque ya se vio que no intenta nunca una conciliación, sino que al irse al otro extremo, perdió asimismo la comprensión real del mundo. Sin embargo, no por eso deja de ser indiscutible la genialidad con que Nietzsche abordó los puntos álgidos de cuestiones álgidas como el tiempo, el movimiento, la infinitud, la trascendencia, el sujeto, la moralidad, el conocimiento... En esto creo que reside el valor que Nietzsche tiene como filósofo.

En lo que a este trabajo concierne, el tema escogido fue la voluntad de poder, un poco como pretexto para estudiar a Nietzsche y también para que conociendo el contraataque que hace el filósofo hacia los sistemas anteriores, comprendiera el antecedente de la realidad histórica actual que se mostraba como la consecuencia de haber perdido toda fe en la razón.

Elegí el libro de *Así hablaba Zaratustra* porque sabía que esta obra recoge las nociones fundamentales del pensamiento nietzscheano. Siendo una iniciada en Nietzsche, al estudiar el libro me di cuenta que ciertamente no era la mejor obra para comenzar una lectura de su pensamiento pues siendo su estilo aforístico, *Zaratustra* es además puramente metafórico. El libro de *Zaratustra* parece ser un pretexto para sentar metafóricamente lo que ya había escrito en otros libros de un modo más riguroso. Y, sin embargo, no deja de ser de suma importancia en la comprensión global de la filosofía de Nietzsche, pues abarca los temas principales: la muerte de Dios, el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno, dándoles una concatenación intrínseca sumamente fuerte.

Al ser el eterno retorno, en el libro de *Zaratustra*, la doctrina que engloba a todas las demás, la comprensión de la voluntad de poder se precipitó, mas bien, a su relación con el tiempo. De este modo se hizo necesario dedicar un capítulo entero a este tema. El orden que seguí en el desarrollo de las ideas es el mismo que lleva *Zaratustra*. En el primer capítulo se establecen los antecedentes doctrinales que hacen posible entender posteriormente lo que se concibe como voluntad de poder. El nihilismo es la etapa por la que se atraviesa al concebir un mundo sin Dios; pero gracias a esto es posible el anuncio del superhombre. Y finalmente se estudia cuál es la postura del hombre frente a la muerte de Dios: se opera en la esencia del hombre y en el modo de concebir la vida una transformación absoluta.

En el segundo capítulo se entra al tema de este trabajo. Habiendo sentado anteriormente que el mundo no debía ser entendido como hasta ahora, Nietzsche proclama su reconstrucción a partir de la sola voluntad. El hombre se vuelve creador y tiene la entera libertad para construirlo según su propio criterio. Exaltando la vida fuerte y poderosa, también establece que no todos los hombres tienen la capacidad de vivirla en su nuevo dinamismo y establece así la desigualdad entre los señores y esclavos. La voluntad de poder es la esencia de todo lo que existe y Nietzsche la concibe como lucha y contradicción. En esa pugna apela por la continua superación del hombre; sin embargo, la voluntad encuentra su límite en aquello a lo que está remitida: el tiempo.

En el tercer capítulo se toca exclusivamente la doctrina del eterno retorno, que es el modo en el que Nietzsche concibe el tiempo. El tiempo dejará de ser considerado en su modo ordinario, lineal y con la separación de las tres dimensiones que lo configuran: presente, pasado y futuro. Ahora se plantea un tiempo circular en el que cada punto representa simultáneamente el tiempo total, rompiendo asimismo con la distinción entre pasado y futuro. El tiempo es un tiempo eterno que encierra dentro de sí todos los posibles acontecimientos sin dejar cabida para la novedad. El

futuro se vuelve así la reiteración pura del pasado. El eterno retorno encierra la repetición de lo mismo.

En el cuarto capítulo ya se estudia la consolidación de la voluntad en el tiempo. Si el tiempo es concebido como eterno retorno, el tiempo dejará de ser un límite para la voluntad. La voluntad de poder tendrá que someterse a este modo de ser del tiempo, pero en eso consistirá su máxima liberación. Si el eterno retorno trae eternamente los mismos acontecimientos que desde siempre se han dado, la voluntad no puede querer otra cosa que lo que necesariamente habrá de darse. Nietzsche concilia así libertad y necesidad. La última y suprema voluntad del hombre es querer lo necesario.

En cuanto al apoyo en un estudioso de Nietzsche, tomé la interpretación de Eugen Fink. Además de la ayuda necesaria para abordar a cualquier filósofo, es doblemente necesario si se toma como objeto de investigación el libro de *Zaratustra*. Imposible leerlo sin el auxilio de otro autor que lo explique. Por tanto, las referencias a Fink serán continuas a lo largo de todo este trabajo y, por lo mismo, se notará una clara influencia de Fink sobre las matizaciones que le voy dando al desarrollo de las distintas ideas.

La estructura del trabajo es la siguiente: en el texto principal traté de exponer únicamente las tesis de Nietzsche para dejar el diálogo con el autor en las notas al pie de la página. Para su exposición sólo me basé en el libro de *Zaratustra* y en la comprensión que Fink tiene de él. Sin embargo, para establecer un diálogo con Nietzsche mas o menos fundamentado me apoyé en varios autores. De gran utilidad me fue el libro de Javier Hernández-Pacheco, *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, el cual, sorprendentemente, seguía la línea que yo le quería dar a este estudio. También me apoyé bastante en el libro de Jacinto Choza, *Conciencia y afectividad. (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, sobre todo en lo referente a la problemática de la pérdida del intelecto. La referencia a los clásicos es asimismo inevitable: Aristóteles y Santo Tomás que siguen siendo vigentes por el carácter

universal de su obra y de las problemáticas abordadas. San Agustín en las *Confesiones* me dio mucha luz en lo que concierne al tema del tiempo. Además de diversos artículos y otros autores que utilicé para temas específicos.

La pretensión de este trabajo era una mayor comprensión del autor escogido. Dicho entendimiento se fue logrando en su desarrollo, por lo que podría parecer, tal vez, algo reiterativo.

I. ANTECEDENTES DOCTRINALES

En el libro de *Zaratustra* se tocan las cuatro ideas fundamentales del pensamiento nietzscheano en el siguiente orden: el superhombre, la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno. Siguiendo la interpretación de Fink, reparar en el orden en el que se desarrollan estos temas es importante porque muestra el grado de importancia que Nietzsche da a cada uno.¹ Así, por ejemplo, la venida del superhombre la anuncia a todo el pueblo, la muerte de Dios y la voluntad de poder a unos cuantos y la doctrina del eterno retorno la proclama en su soledad. Este modo de publicar su pensamiento, dice Fink, es el que da la pauta para distinguir la superioridad de un tema sobre otro. Lo que significa que la idea culmen en la que se resuelven todas las demás nociones es en la teoría del eterno retorno. Podría decirse, incluso, que es la teoría del eterno retorno la que salva y fundamenta las tesis que Nietzsche menciona con anterioridad y esa es la razón por la que cierra con ella. No se trata tan sólo de una secuencia lineal de nociones en la que se deja para el final la más importante, sino que sucede así porque creo que, como más adelante veremos, sin la doctrina del eterno retorno se desmorona todo el pensamiento nietzscheano. Recurrir al eterno retorno se vuelve, finalmente, una necesidad del autor. Por lo tanto, no es que termine con la idea del eterno retorno, sino que termina y comienza con ella porque todo es sopesado de nuevo a partir de dicha doctrina.

Ahora bien, aunque al final todas las materias sean retomadas en el eterno retorno, no deja de ser relevante también por esta otra razón, el orden que Nietzsche da a sus temas. Y la razón es la siguiente: no es que haya planteado una secuencia arbitraria o puramente azarosa, sino que la ha dispuesto de este modo porque existe una concaetación intrínseca entre cada una de las ideas de tal modo que una lleva a

¹ Cfr. FINK, Eugen: *La filosofía de Nietzsche*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 98-100.

la otra pero no solamente en una dirección, sino también en sentido inverso. Por ejemplo: el anuncio del superhombre lleva a proclamar la muerte de Dios porque la condición intrínseca del superhombre es aquella en la que se encuentra libre de ultramundos para vivir en el "más acá" retomando el sentido de la tierra. Asimismo, y por esta misma razón, la venida del superhombre se da gracias a la muerte de Dios: porque Dios ha muerto es posible que resurja el hombre superior. Lo mismo sucede con la voluntad de poder. Tras la muerte de Dios se desencadena en el superhombre la acción de la voluntad de un modo autónomo porque se ha reestablecido su primacía con respecto a la inteligencia y porque se la ha privado del fin, lo cual desemboca naturalmente en una voluntad de poder. Pero asimismo, la muerte de Dios es posible por el descubrimiento de la voluntad de poder: la muerte de Dios resulta de la acción de la voluntad porque es ella la que ha negado a Dios.

Con estos ejemplos se intenta mostrar la relación que existe entre las ideas nietzscheanas y ya habiendo expuesto el orden en el que se desarrollan y la importancia de dicho orden, se puede prever el comienzo de este trabajo que sigue exactamente la misma secuencia del libro de *Zaratustra*. Así, aunque este libro comience en el prólogo anunciando la venida del superhombre, es posible su anuncio porque ya se sabe que "Dios ha muerto". Ahora bien, sólo se trata de un anuncio porque, tras la muerte de Dios, primero es necesario enfrentar y superar el nihilismo en el que se cae en un mundo sin Dios. El nihilismo se desencadena porque en la negación de Dios, Nietzsche lleva a cabo la absoluta destrucción del mundo. Es así que presenciaremos en esta primera parte, el desmoronamiento total de occidente para que posteriormente se proponga su reconstrucción. La etapa nihilista tiene que ser transitoria y es caracterizada por Nietzsche por el último hombre para que, ahora sí, motivado por la apertura total del mundo, dé el salto al superhombre.

1. El último hombre: el nihilismo como etapa de transición

Como se verá, en este primer párrafo comienza la reducción la cual tiene como base un mundo sin Dios. Y ahora demos espacio al relato de Zaratustra quien, después de haber estado en las montañas durante diez años, baja a la ciudad para llevarle a los hombres un regalo: anunciar la venida del superhombre. Durante el camino se encuentra con el viejo santo que se ha alejado de los hombres para alabar a Dios, pero vana es ya su alabanza, pues no ha oído que *Dios ha muerto*. Tras la muerte de Dios hay dos posibilidades: el último hombre y el superhombre.² El superhombre se muestra todavía como una esperanza cuya realidad es el último hombre.³ “la hora cósmica del último hombre es el momento de crear el superhombre, de salir al encuentro de él, que es la esperanza suprema”.⁴ Pero como el último hombre es esa instancia final cuya próxima realidad es su propia superación, aparece como una etapa de transición caracterizada por un nihilismo pasivo.⁵ Frente a la muerte de Dios se encuentra desairado y sin rumbo. Es el hombre que ha perdido todo idealismo y que ha abandonado su capacidad creadora porque ya no le interesa trascenderse a sí mismo, sino permanecer igual a todos: “todos quieren lo mismo, todos son iguales”.⁶ No hay ansiedad de transformación, de cambios ni de proyectos, no se atreven a nada y no quieren ya nada. Su deseo de innovación se ha extinguido, pero dice Zaratustra que “es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina”.⁷ Es la gente de la plaza que ya no se arriesga a vivir de modo entusiasta cayendo presa de una inercia que los

² Cfr. *Ibidem*, p. 80. Debido a que Fink va a ser el intérprete en el que me voy a apoyar para seguir las tesis de Nietzsche a lo largo de todo este trabajo y será la única obra que utilice del autor, mi modo de citarlo será el siguiente: FINK y la referencia a la(s) página(s).

³ Cfr. *Ibidem*, p. 78.

⁴ *Idem*.

⁵ Cfr. *Idem*.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich: *Así habló Zaratustra*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1989, 4ª reimpresión, 1994, p. 39.

⁷ *Idem*.

lleva en el cauce de la vida sin que ésta les incomode demasiado, pues todo les resulta cansado y aburrido. "La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse. La gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién quiere aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas".⁸

Para Nietzsche, éste es el hombre más despreciable por estar parado sobre un terreno infértil del cual no podrá brotar nada elevado porque en el fondo lo único que quiere es "la Nada".⁹ El nihilismo es justo el estado intermedio que se supera cuando, tras la muerte de los dioses, no consideramos el más acá como mundo desdivinizado, sino cuando este mundo sin dios comienza a resplandecer a la luz de una nueva experiencia del ser.¹⁰ El nihilismo es ese tiempo intermedio en que las antiguas estrellas se desvanecen y no se divisan todavía otras nuevas.¹¹ Y ya ha llegado el tiempo de esa realidad que se preveía de un modo aterrador aunque fuera el punto para dar el salto al superhombre. Temible etapa del hombre pequeño porque hundido en el vacío y desgastado de incertidumbres y anhelos, es el tránsito y la toma de conciencia del fin más alto que ya debe tener listo el camino para su aparición. Pero el último hombre, inmerso en la absoluta desesperanza y en un andar absurdo, no puede todavía vislumbrar que sin Dios no sólo hay vida, sino que es cuando en realidad comienza. "¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar! ... ¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo".¹² Sólo el superhombre vive la hora del gran desprecio sumiriéndose en él. Implica el rechazo de todo lo que se había entendido por felicidad, razón, virtud y

⁸ *Idem.*

⁹ Cfr. FINK, p. 78.

¹⁰ Cfr. *Ibidem.*, p. 183.

¹¹ Cfr. *Ibidem.*, p. 185.

¹² *Así habló ...*, pp. 38 y 39.

compasión. El hombre nuevo sentirá náusea por todo aquello y menospreciándolo se alejará de las falsas promesas sobrenaturales recobrando así, el *sentido de la tierra*.

La exhibición de un volatinero en el mercado¹³ representa finalmente el riesgo definitivo para el camino al superhombre. Es el hombre temerario que abre la puerta hacia la verdad nueva; y aunque el volatinero no es todavía el superhombre, no es tampoco el último hombre sin iniciativa alguna. Por el contrario, el volatinero expone su vida caminando sobre una cuerda tendida entre dos torres y ese acto no simboliza más que el desafío al mundo de la desidia nihilista, dando el paso a la toma de conciencia y al despertar ante un futuro que requiere de la valentía del hombre. Pero el volatinero muere a medio viaje. El bufón, que encarna el odio y el temor hacia lo venidero, le da muerte. Y sin embargo, tal aniquilamiento no es más que la resurrección de la esencia del hombre, del hombre creador. Y por eso Zaratustra venera al volatinero: "Tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada despreciable. Ahora pierdes a causa de tu profesión: por ello voy a enterrarte con mis propias manos".¹⁴ Porque fallece en nombre del peligro y en nombre de la transformación, figura ya el desprecio al último hombre y el anhelo a la superación. Pero no es más que un hombre que ha llegado a su fin; fin que, sin embargo, ha dado vida a la verdad nueva: Zaratustra no quiere ya hombres muertos aunque representen la senda necesaria; quiere compañeros vivos en donde esté latente el hombre creador, porque ante la muerte de Dios lo que debe seguir es la creación del futuro, del nuevo mundo.¹⁵ "Compañeros para su camino busca el creador, y no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes. Compañeros en la creación busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas".¹⁶

¹³ Cfr. *Ibidem*, pp. 34, 36, 40ss.

¹⁴ *Ibidem*, p. 41.

¹⁵ Esta sentencia es perfectamente coherente. Nietzsche sabe que al ser Dios fundamento de la verdad y de la realidad, una vez que lo niega todo ello se viene abajo; y al no haber ya nada el hombre aún tiene que seguir viviendo del único modo en que le queda vivir, es decir, creando. Por eso Nietzsche, para destruir todo: la moral, el conocimiento, la trascendencia, el sujeto..., en realidad, lo único que tiene que hacer es declarar la muerte de Dios.

¹⁶ *Así habló ...*, p. 45.

La verdad nueva es el hecho de que ésta no se debe anunciar al pueblo, sino a los eremitas solitarios que estén preparados para "oír cosas inauditas" y que tengan la fuerza de romper las tablas de los creyentes. A éstos se les llamará aniquiladores,¹⁷ pero en realidad son los cosechadores del porvenir. La verdad nueva no es para todos, es para unos cuantos: empieza la selección nietzscheana, no todos pueden ni son capaces de acceder al superhombre. "A los creadores, a los cosechadores, a los que celebran fiestas quiero unirne: voy a mostrarles el arcoiris y todas las escaleras del superhombre".¹⁸ Los demás, que se queden atrás sumergidos en su desgracia y en su cobardía; el hombre valiente continuará su marcha saltando "por encima de los indecisos y de los rezagados".¹⁹

El nuevo acontecimiento no es para quienes no busquen resplandecer, sino para los que quieren despegarse del hombre tímido que no añora su gloria y su libertad, y tan sólo esperan el anuncio del superhombre. "Yo amo a todos aquellos que son como gotas pesadas que caen una a una de la oscura nube suspendida sobre el hombre: ellos anuncian que el rayo viene, y perecen como anunciadores. Mirad, yo soy un anunciador del rayo y una pesada gota que cae de la nube: mas ese rayo se llama *superhombre*".²⁰

La aparición del nihilismo y del último hombre dan la pauta para saber que se acerca la venida del superhombre. Y una vez que se ha dejado atrás la supuesta desesperanza de un mundo sin Dios, entendiendo que sucede a la inversa, es decir, que es tras la muerte de Dios cuando renace la suprema esperanza de la vida, entonces, se ha dado ya el paso hacia el superhombre.

¹⁷ Cfr. *Idem*.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 46.

²⁰ *Ibidem*, p. 38.

2. Anuncio del superhombre

Una vez que se ha pasado por esa etapa de transición en la que se ha tomado conciencia de que en realidad no se ha perdido nada porque todo había sido producto de una mentira, se da el salto al superhombre y se recobra lo que para Nietzsche es la auténtica existencia. De tal modo que, habiendo negado el ultramundo, el superhombre se vuela hacia su origen que es la tierra y es ella la que le devuelve al hombre la libertad y la vida porque sólo el que se apega a la tierra gana asimismo la propia vida en la absoluta libertad. El superhombre se concibe como el "sentido de la tierra".

"El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!"²¹ El hombre siempre se ha trascendido a sí mismo en dirección a Dios; pero es de la tierra de donde ha sacado todas las representaciones con que ha llenado el mundo de la idealidad trascendente. "El hombre ha *usado* y ha *abusado* de la tierra para adornar la imagen del más allá".²² Ha usado demasiado de la tierra pero para abandonarla y adornar con sus virtudes una ilusión inexistente. Sin embargo, es el superhombre quien, conociendo la muerte de Dios, considera ese sueño como un reflejo utópico de la tierra y devuelve a la tierra lo que siempre le había pertenecido pero que había prestado. A la "Gran Madre"²³ le habían robado sus dotes para trasladarlos a un más allá ultramundano carente de sentido. El superhombre renuncia a todas esas creaciones supraterrrenales

²¹ *Ibidem*, p. 34.

²² FINK, p. 81.

²³ Cfr. *Idem*. "La Gran Madre es la tierra de «anchos senos» de donde todo surge y hacia donde todo vuelve, porque es ella la que nos da la vida y la que en la muerte nos reabsorbe; y es donde la existencia humana adquiere «una estabilidad última»". En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche no usa esa expresión para referirse a la tierra, pero es evidente que tal es su significación. Sin embargo, en una ocasión, se refiere a "una mujer", que bien podría ser esa Madre del mundo que simboliza la tierra: "Valerosos, despreocupados, irónicos, violentos; así nos quiere la sabiduría: es una mujer y una siempre a un guerrero", p. 70.

y se vuelve a su madre tierra "con la misma pasión que antes dedicaba al mundo de los sueños".²⁴ Ante la muerte de Dios, el hombre recobra el sentido de su ser volcándose hacia su patria originaria y adhiriéndose a ella, pues es en virtud de la cual, que readquiere la verdadera razón de su existencia. Anteriormente, cuando los dioses estaban todavía vivos, el hombre era un engaño porque vivía en la mentira. Pero ahora, inmerso en la tierra, ha vuelto su cara hacia la verdad recuperando la suprema libertad. La libertad del hombre ya no es una libertad para Dios y tampoco es una libertad para la nada,²⁵ ahora basa su libertad en la tierra y la dirige a ella; y es aquí donde la existencia humana adquiere su dignidad real. Por fin, el hombre se ha escapado de la prisión que lo encadenaba en una situación de sumisión, obediencia y opacamiento de sí. Pero la tierra no quiere eso para el hombre; quiere la exaltación de su libertad y de su capacidad creadora. La tierra ha ocupado el lugar de Dios: donde se hallaba antes Dios se encuentra ahora la tierra. "En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con El han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla!"²⁶ Por eso, la máxima vivencia que pueden tener los hombres es la "hora del gran desprecio"; porque de todo lo precedente lo único que queda es despreciarlo. Es la hora de desechar lo que anteriormente se concebía por felicidad, razón, virtud, justicia y compasión pues todo ello no es mas que "pobreza y suciedad y un lamentable bienestar".²⁷ Hay que dotarlos de un nuevo sentido que sólo el superhombre es capaz de darles. Expresión que no hará más que enaltecer la vida y despreciar la muerte; pues los que hablan de ideas eternas e imprecaderas son despreciadores de la vida y moribundos.²⁸

²⁴ FINK, p. 81.

²⁵ Cfr. *Idem*.

²⁶ *Así habló*, pp. 34 y 35.

²⁷ *Ibidem*, p. 35.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 34. Todo el desprecio que Nietzsche tiene por la "otra" vida se centra en concebir los dos mundos como dialécticamente opuestos. Por eso para Nietzsche, pensar la trascendencia

Por tanto, decir que el superhombre es el *sentido de la tierra*, no es más que la afirmación de la vida. Nietzsche quiere reafirmar la existencia del hombre en su verdadera dimensión y el valor supremo por el que Nietzsche apela es el valor de la vida. Aquí es claro el vitalismo de Nietzsche. En realidad su intención no es otra que proclamar la intensidad de la vida y el arrojo que el hombre debe poner en ella. "Nietzsche es el defensor de los valores vitales, de la alegría de vivir, de la «frescura» y lozanía en el espontáneo apetecer".²⁹ Nietzsche quiere que el hombre sea en relación a la tierra y sólo si pertenece a ella es capaz de vivir. Por eso, el sentido del ser del hombre es el superhombre; pues es él quien ha regresado a la tierra y ha permanecido fiel a ella. "Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su

significa necesariamente opacar la vitalidad y el entusiasmo por "ésta" vida. Sin embargo, todo esto no resulta más que de una mala comprensión que tiene del platonismo y del cristianismo. Esta refutación a Nietzsche la trata extraordinariamente HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier: *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*. Herder, Barcelona, 1990. Todo el libro, como su nombre lo indica, tiene el tono de una apologética de la vida en relación a la trascendencia manteniendo que sólo en la eternidad aquella adquiere sentido. Reivindica así la concepción excluyente de Nietzsche. "Nietzsche se equivoca, por tanto, lo mismo en su apreciación del cristianismo como en su comprensión de los clásicos del pensamiento griego; y se trata del mismo error: considerar toda filosofía de la trascendencia como una desvalorización de lo histórico-sensible, cuando se trata, más bien, de su elevación al orden de lo divino", p. 21.

²⁹ HERNÁNDEZ-PACHECO, Op cit., p. 22. Este es indudablemente uno de los aspectos positivos de Nietzsche. Si algo busca defender es la entrega a la vida de acuerdo a su misma altura, es decir, con plena energía. Claro que esta suprema afirmación se hace en la definitiva negación de Dios. Lo que muestra, una vez más, la absolutización de la dialéctica entre immanencia y trascendencia. Pero esto se ve a lo largo de toda su obra y resulta uno de los principales problemas con el que Nietzsche se enfrenta y uno de los puntos a partir del cual se deriva todo su pensamiento, a saber, su imposibilidad de comprender un mundo cuyo principio se encuentra fuera de él. "El problema está en que la negatividad, ciertamente consubstancial a la noción de *horismos*, de ninguna forma puede ser interpretada, como lo hace Nietzsche, en el sentido de una dialéctica absoluta. Pues la diferencia que se da entre el mundo ideal o divino y el del devenir sensible, es la que separa principio y principiado, y no la existente entre dos realidades distintas. Dicho de otra forma, ambos mundos no solamente tienen algo que ver, sino que el segundo es impensable sin el primero, por la sencilla razón de que tiene en él su principio. En consecuencia la distinción, o si se quiere, la trascendencia del mundo ideal, no es absoluta, pues, ¿cómo podría ser principio de lo uno lo que es respecto de ello lo absolutamente otro? El principio está presente en aquello de lo que es tal principio, sin que podamos plantear entre ambos una alternativa contradictoria. Por ello, hemos de concluir que la trascendencia de la idea respecto del mundo ha de entenderse relativamente. Dicho con otras palabras: Dios no es lo *absolutamente Otro* y su trascendencia no es mera alteridad negativa", *ibidem*, pp 301 y 302.

ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre".³⁰

Sigue la exposición de Nietzsche. "En tanto no se conoce la muerte de Dios, las autosuperaciones del hombre se dirigen al más allá; son infidelidades a la tierra, ascetismo, desprecio del cuerpo, vencimiento de lo terreno, de lo sensible".³¹ "Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. Pero ¿os mando yo que os convirtáis en fantasmas o en plantas?"³² Nietzsche se refiere a que tal ser se encuentra desgarrado por una contradicción del más acá y del más allá, de lo sensible y lo espiritual.³³ Por un lado está el alma que tiende a mundos lejanos y fantasmales, y por otro lado está el cuerpo que, negado por el alma, existe tan sólo como una planta. Con el idealismo se crea una fisura irreconciliable en el hombre porque, queriendo ir hacia arriba despojándose de toda sensibilidad, el cuerpo lo jala hacia abajo. Y no logra el punto de equilibrio pues siempre existirá una pugna entre cielo y tierra; siempre habrá pugna entre lo imperecedero y lo percedero; pero el hombre constantemente busca permanecer de algún modo y si le dan esperanzas supraterrenas, en ellas buscará su ansia de infinitud. El idealismo quiebra el ser del hombre, pues con sus promesas de eternidad, sólo logra el deseo del hombre hacia ella, pero el hombre no puede desprenderse de su cuerpo que también lo configura. Por tanto, el hombre no está ni en un lugar ni en otro; está siempre a la deriva.³⁴ Esto es lo que provoca la

³⁰ *Así habló...*, p. 42.

³¹ FINK, p. 82.

³² *Así habló...*, p. 34.

³³ Cfr. FINK, p. 82.

³⁴ Volviendo a la misma objeción, la tierra y el cielo no son excluyentes. No se dan de un modo equívoco. Vivir de cara a la eternidad no significa, de ningún modo, negar la vida en este mundo, sino todo lo contrario. Al estar llamado el hombre a la infinitud, con los medios con que cuenta y con los que se debe valer son los medios que posee como persona en este mundo. A este respecto Hernández-Pacheco dice: "Se trata también de poner de manifiesto que el citado binomio, lejos de ser alternativo, se plantea como una coimplicación. De modo que, no sólo la vida representa una actividad trascendente en su esencia, sino que, además y como consecuencia, la negación de esta trascendencia impide lo que el mismo Nietzsche pretende, que es la absolutización de la vida en eso que tiene de propia", *Op. cit.*, pp. 18 y 19. Sin embargo, es importante entender el por qué de la acusación que

infidelidad a la tierra y la creencia en promesas vanas. "Pero la trasmutación del idealismo mediante la idea del superhombre significa la curación de la desgarradura que divide al hombre y lo escinde, representa una reconciliación en la que se desvanece la contradicción del cuerpo y alma".³⁵ Es decir, cambiando la mirada a la tierra, todo el ser se avoca a ella sin querer estar mirando a un lado y luego a otro. El hombre ya no aspirará a ultramundos y ya no dejará de vivir por estar preocupado en alcanzarlos. Eso ya no existe, ya no hay por qué voltear hacia arriba anhelando deseos que sólo provocan la angustia porque son inalcanzables. El hombre nuevo está parado exclusivamente sobre la tierra, no hay más, pues la tierra lo es todo. Sólo una cosa debe procurar el superhombre: su fidelidad a la tierra. "¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no".³⁶

Nietzsche enfatiza el carácter de "trascendencia" del hombre. Trascendencia se entiende en el sentido de que el ser humano no debe permanecer como tal puesto

hace Nietzsche a la trascendencia. Se refiere al problema de la finitud. Siendo finito, el hombre busca la infinitud porque está llamado a ella; pero por su misma finitud no la puede abarcar de un modo completo y surge entonces la desesperación ante la incapacidad de poseer lo que por naturaleza está llamado a poseer. En palabras de Hernández-Pacheco: "En su dinamismo, lo finito tiene que ir siempre adelantándose a sí mismo, para descubrir siempre también que el reto que tiene ante sí no es otro que el de una perfección que, en su infinitud, es inalcanzable", *ibidem*, p. 309. Esta contradicción de presentarse lo inalcanzable como lo que está llamado el hombre a alcanzar resulta para Nietzsche insuperable. Para Nietzsche, si en efecto dicha perfección no se puede llegar a abarcar, buscarla resulta absurdo y entonces hay que desecharla. Ya se verá cómo resuelve Hernández-Pacheco esta aporía con el tema del movimiento desde una perspectiva aristotélica. Otro modo de plantear la problemática a la que Nietzsche se refiere y la cual es incapaz de resolver de una manera complementaria, es en GRIMALDI, Nicolás: "Valores bajo sospecha", resumen de la conferencia llevada a cabo en el Coloquio Internacional: "Valores humanos: una propuesta rentable", noviembre, 1996, *Istmo* 228, enero-febrero, 1997. Refiriéndose a Platón: "El alma está en la materialidad del porvenir y tiene que hacerse parecida al modelo, hacerse parecida a la eternidad inteligible de su modelo. Es decir -comenta Grimaldi- el alma tiene originariamente que ser lo que no podrá ser nunca. Prosigue como el valor mismo de su vida lo que no encontrará nunca. Vive de su, y si me atrevo a decirlo, en otro sentido, de su mismo fracaso. El fracaso es el mismo dinamismo de la vida". Aquí se plantea una contradicción y, sin embargo, Grimaldi hace de la misma contradicción su propia solución; es decir, que seamos finitos llamados a la infinitud es lo que constituye al hombre como tal. Por tanto, la inquietud que provoca esa disyuntiva es lo que le da sentido y entrega a la vida y lo que le permite seguir moviéndose en ella.

³⁵ FINK, p. 82.

³⁶ *Así habló ...*, p. 34.

que él todavía no es la meta que Nietzsche está buscando, sino que tan sólo es el medio que lleva al superhombre, el cual, debe ser la suprema aspiración del hombre. La trascendencia del hombre significa lograr su fin último: cruzar el puente que conduce al superhombre. "El hombre es algo que debe ser superado".³⁷ La superación del hombre radica en el paso hacia el superhombre. "La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*".³⁸ Al hundirse en su ocaso, pasa al otro lado. Y "pasar al otro lado" es superarse a sí mismo y llegar al superhombre.³⁹ La trascendencia consiste en considerar al hombre tan sólo como parte del camino para llegar a su destino último. Si el hombre no desprecia lo que es como tal y como tránsito hacia algo más, jamás podrá cruzar el puente que lo lleve a configurarse como lo que en realidad debe ser. "Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla".⁴⁰ El gran venerador es el que, rechazando lo anterior, alaba la tierra.

Para atravesar el puente se requiere de gran valentía porque es un camino peligroso y estremecedor: debajo del puente no hay más que un precipicio en el que el hombre caerá si desfallece y no llega al otro lado. "El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse".⁴¹ Es aventurado porque se precisa de un decir sí a la vida, de una afirmación de la existencia en su turbulenta realidad. Por eso, sólo los seres valerosos y fuertes que se han aferrado a la tierra y que han reconocido su condición de hombres en ella, son los que pueden saltar hacia la meta suprema. "Yo amo a

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibidem.*, p. 36.

³⁹ Cfr. FINK, notas del trad., Andrés Sánchez Pascual, cita 4, pp. 435 y 436. Y se dice que, "al hundirse en su ocaso, como el sol, pasa al otro lado (de la tierra, se entiende, según la vieja creencia)".

⁴⁰ *Así habló*, p. 36.

⁴¹ *Idem.*

quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre".⁴² El paso implica dejar todo el pasado atrás y mirar sólo al frente hacia un futuro que se abre inagotable y lleno de vida. Se trata de un reto a la vida y de su aceptación tal cual se presenta aterradora y poderosa estando a la misma altura del superhombre. Es decir, hay una increíble conmesuración entre la potencia de la vida y la grandeza del superhombre. Sólo el superhombre es capaz de enfrentarse a su fuerza siempre afirmativa; y la vida sólo se puede mostrar en su desnudez al único que puede mirarla sin retroceder, al superhombre. Y esos son los hombres que ama Zaratustra, los que tienen la osadía de hundirse en su ocaso para no quedarse entumidos en una realidad inerte y que viendo frente a frente la meta, no la pierden de vista hasta llegar a ella. "Yo amo a los que no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado".⁴³ Se trata de los hombres de espíritu y corazón libre que lo único que buscan es reconquistar su libertad clamando a quien se las puede dar; la tierra también regresa al hombre lo que había perdido cuando la había abandonado, le devuelve la suprema libertad con la que debe afirmarse en la auténtica existencia. El superhombre es el *sentido de la tierra*, el vigoroso asentimiento de la vida, la trascendencia del hombre finalmente consumada, el preludeo y la puerta de entrada para "pensar nuevamente la esencia del hombre desde su relación con las verdades fundamentales de la voluntad de poder, de la muerte de Dios y del eterno retorno".⁴⁴ "El superhombre, como suprema posibilidad humana, sólo puede realizarse tras la muerte de Dios. El superhombre es la transformación de la misma esencia del hombre; es el transmutador de la negación en afirmación, creador de futuros desde su recreación de pasados y sujeto de la voluntad de poder".⁴⁵ En esta nueva dimensión del hombre como aquel que recupera

⁴² *Idem.*

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ FINK, p. 79.

⁴⁵ GARCIA, Ma. Luisa: "Dos caras del eterno retorno de Nietzsche: crítica y afirmación", *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, año XXV, México, 1992, p. 219.

la vida en la tierra se planteará su significación con respecto a la muerte de Dios. El superhombre que se ha liberado de Dios, va a ser contemplado ahora a partir de los cambios que trae consigo esa liberación.

3. La muerte de Dios⁴⁶

a) *La transformación de la esencia del hombre*⁴⁷

La ausencia de Dios provoca necesariamente una radical modificación en la concepción humana. Zaratustra va analizando cómo se han llevado a cabo esos cambios y cómo se comporta el hombre frente a las distintas situaciones por las que atraviesa. Se comienza por pensar al hombre desde su relación misma con Dios cuando se encuentra todavía apegado a su mandato. Estas son las clases de hombres que Nietzsche simboliza con la figura del camello. Pero cuando éste se ha liberado de Dios, se transforma en león y encuentra el camino abierto aunque todavía no es capaz de ejercer su potencia creadora que se logra únicamente cuando el león se ha transformado en niño. Éste recupera la auténtica dimensión del hombre frente a la muerte de Dios. Pasemos a exponer con detalle cada uno de estos momentos y el significado que adquieren respecto a la transformación de la esencia del hombre.

Y retomando la exposición, se abre aquí la nueva perspectiva del hombre por la muerte de Dios, es decir, "la transformación por la que se pasa de la autoalienación a la libertad creadora que se conoce a sí misma".⁴⁸ "Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño".⁴⁹ El camello significa el hombre que se carga voluntariamente con las cosas más pesadas de todas pues en él habita

⁴⁶ Los siguientes subincisos girarán en torno a esta idea central.

⁴⁷ Este inciso estará basado en el primer discurso de la primera parte de *Así habló Zaratustra*: "De las tres transformaciones", pp. 49-51.

⁴⁸ FINK, p. 83.

⁴⁹ *Así habló*, p. 49.

todavía la veneración a la omnipotencia de Dios y ante la sublimidad de la ley moral.⁵⁰ Es el espíritu fuerte y paciente que quiere agradar a Dios demandándose la vida más difícil; quiere ser digno ante la mirada del Ser supremo sacrificándose a sí mismo. "¿Qué es lo más pesado, héroes? así pregunta el espíritu paciente, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije".⁵¹ Es el hombre que está bajo el peso de la trascendencia; no desea tener facilidades, desprecia la ligereza de la vida ordinaria y pequeña,⁵² quiere demostrar su fortaleza y su incondicional entrega a la pesada carga con la que lo oprimen las leyes de la divinidad; quiere respetar y cumplir todos los mandamientos rigurosos sin vacilar en ningún momento; quiere realizar el deber que le corresponde como el espíritu dispuesto a vivir la voluntad del Ser que rige su vida y que reclama todo lo que oprime pesadamente, pero la pesadez no le importa porque sabe que está cumpliendo con su deber: "quiere su deber y todavía más, quiere obedecer a Dios y someterse al sentimiento de la vida que pende sobre él; en la obediencia y en el sometimiento tiene el espíritu respetuoso la grandeza que le es propia".⁵³ La sumisión y la profunda lealtad ante Dios caracterizan a este ser semejante al camello que va cargando las cosas más pesadas de todas. Rodeado por un mundo de rígidos valores preestablecidos, se acata voluntariamente al mandamiento del "tú debes".

Y es aquí que, cuando el camello corre al desierto con su carga, se transforma en león: "Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto".⁵⁴ Se da la inversión del idealismo cuando el espíritu respetuoso arroja de sí las cargas que lo abrumaban y reta a su "último dios", la moral objetiva,⁵⁵ para convertirse en su enemigo y pelear

⁵⁰ Cfr. FINK, p.83.

⁵¹ *Así habló ...*, p. 49.

⁵² Cfr. FINK, p. 84.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Así habló ...*, p. 50.

⁵⁵ Cfr. FINK, p. 84.

contra él consiguiendo así la victoria de su libertad. Se da cuenta de su alienación anterior y ahora lucha contra el dragón milenar, contra los valores que resplandecen como un deber inalterable y universal, y que no permiten ningún indicio de desobediencia porque ello significaría la violación de la verdad objetiva. Pero el espíritu toma conciencia de la mentira de la imposición de la moral idealista y trascendente y, cansado de ella, se emancipa de sus cadenas creándose su libertad. El hombre "libera la libertad que en él dormía",³⁶ supera el estado de aletargamiento en el que la libertad se encontraba reprimida y sin poder ponerse de manifiesto en su auténtica dignidad como potencia creadora. Pero esta libertad del león que se ha rebelado contra el "tú debes" impositivo de Dios y de la moral objetiva, no es todavía lo último; "esto es sólo la libertad negativa, la *libertad de*, pero no es todavía la *libertad para*".³⁷ "Crear valores nuevos, tampoco el león es aún capaz de hacerlo: más crearse libertad para un nuevo crear, eso sí es capaz de hacerlo el poder del león".³⁸ Lo que ha logrado el león es liberarse de toda esa idealidad ilusoria que

³⁶ *Idem*

³⁷ *Idem*. Se empiezan a ver las consecuencias de la muerte de Dios. Si Dios muere, la objetividad de la moral también. La moral terminará siendo meramente subjetiva. Esto también se debe porque se ha anulado el conocimiento y con él, toda aspiración a la verdad pues si Nietzsche ha destruido todo, es evidente que la conmensuración entre la realidad y el hombre se perdió asimismo. Siguiendo la interpretación de CHOZA, Jacinto: *Conciencia y afectividad. (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 1991; la posibilidad de conocer la realidad en cuanto tal viene dada por el *nous*, "principio de realidad", el cual, por ser tal, es capaz de medirla, (es decir, conocerla). Es evidente, por tanto, que el conocimiento radica en la parte ración-intelectiva y que a través de él puede haber una adaptación a ella. Ahora bien, el principio de realidad es el que forma la conciencia moral, lo que significa que la moralidad se funda en el conocimiento, es decir, de un modo objetivo. "Porque la realidad es lo más placentero, y como garantía del mantenimiento de esa situación natural verdaderamente conocida, surge la conciencia moral, es decir, el *saber* acerca de la situación natural, y acerca de lo que *se debe hacer* para mantenerla y mejorarla. La situación natural es aquella en la que, precisamente por estar dotado de intelecto (principio de realidad), el hombre no llega a ser Dios pero se le parece. Y el mejoramiento de esa situación viene dado por todo aquello en virtud de lo cual el hombre puede parecerse aún más a Dios, a saber, una potenciación del principio de realidad (intelecto) que es *eo ipso* una potenciación de la felicidad. He aquí el origen de la conciencia moral y su vinculación con la religión", p. 207; efr. también, pp. 168-175 y 214. Es claro que en Nietzsche el *nous* ha desaparecido y la voluntad a venido a declararse como absoluta. Por tanto, se ha perdido la instancia que permite el conocimiento y, por consiguiente, la fundamentación de la moral objetiva. Si la voluntad se encuentra de modo inminente, lo único que queda es la suprema afirmación de su poder sobre la realidad. El intelecto sólo se podría entender como derivado o al servicio de la voluntad.

³⁸ *Así habló ...*, p. 50.

desgasta y atormenta al espíritu, ha negado la trascendencia de los valores antiguos que por milenios habían regido, acabó con todo ese mundo opresivo y autoalienante que obligaba a esconder la libertad; pero todavía no es capaz de proyectar nuevos valores, le falta aún la total soltura de la creatividad. Acaba de salirse del mundo del engaño y ahora se sabe libre, pero es incapaz de vislumbrar para qué quiere esa libertad. El león dice "yo quiero", "pero todavía hay demasiada lucha y demasiada defensa en ese *yo quiero*".⁵⁹ Al recuperar su voluntad y su individualidad las quiere a ellas todavía demasiado, sin tener todavía la fuerza e iniciativa para volcarlas hacia afuera. El espíritu, en su segunda transformación, reconquistó la libertad diciendo "no" a lo que le antecede, pero le falta el "sí" activo ante el porvenir. "Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león. En otro tiempo el espíritu amó el «tú debes» como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león".⁶⁰

Sin embargo, la nueva voluntad requiere todavía de la eficacia para una nueva proyección de valores. Esta la tiene sólo el niño. "Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí".⁶¹ La esencia originaria y real del hombre con su

⁵⁹ FINK, p. 84.

⁶⁰ *Así habló*, p. 51. Evidentemente esta crítica va dirigida a Kant. Como se sabe, Kant fundamenta la moralidad en el deber por el deber mismo. Esto es, la persona no sólo debe cumplir con su deber, sino que debe cumplirlo movido sólo por el respeto a ese deber. Kant hace así, abstracción de todo interés, deseo o sentimiento. El valor moral de la conducta humana no debe estar subordinada a ninguna otra cosa que no sea el respeto a la ley. Por tanto, el imperativo categórico va en contra de todo lo que haga depender una decisión moral en un interés ajeno a la moral. El imperativo categórico manda algo de un modo absoluto sin subordinarlo a ninguna otra cosa: "debes porque debes". Sólo los imperativos categóricos son leyes morales universales y necesarias. Frente a esto Nietzsche ataca principalmente dos puntos. En primer lugar, los valores no pueden ser universales porque dependen de las condiciones de la vida y varían con ellas. Y en segundo lugar, el haber expulsado la afectividad significaba para Nietzsche la completa deshumanización. Para una mejor comprensión del antagonismo que se presenta entre Nietzsche y Kant ver el siguiente libro en el cual me basé para esta nota aclaratoria: REBOUL, Olivier: *Nietzsche, crítico de Kant*, traducción de Julio Quesada y José Lasaga, Antrophos, Barcelona, 1993. Lo que Nietzsche no toleraba era la pretensión kantiana de una moral absoluta y la descalificación de los instintos y pasiones para su cumplimiento.

⁶¹ *Así habló*, p. 51

libertad readquirida en su auténtica dimensión como creadora de nuevos valores y de nuevos mundos, es aludida con la metáfora del juego.⁶² “La naturaleza de la libertad positiva es juego. La muerte de Dios pone de manifiesto el carácter de aventura y de juego de la existencia humana. La creatividad del hombre es juego. La transformación del hombre en superhombre (...) es una metamorfosis de la libertad finita, su rescate de la autoalienación, y la libre aparición de su carácter de juego”.⁶³ En el juego se significa la feliz realización del espíritu infantil que hace uso de su libertad al modo como quiera proyectarse ante lo nuevo. Jugar es la afirmación de la propia voluntad, es la total soltura del espíritu en la creación de infinitas posibilidades según lo dicte su libertad. Tiene frente a sí un mundo completamente abierto, ante el cual, a todo puede decir “sí”, si así lo deseara. No hay limitaciones ni restricciones, ahora el hombre puede poseerlo todo según su propia creación. Lo único que queda es la voluntariosa afirmación de una voluntad finalmente liberada. Muy lejos ha quedado el mundo de los viejos valores; ahora lo que rige es la valoración del propio “yo” según su proyección auténtica de valores nuevos. “Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo”.⁶⁴ El crear es un juego en el que cada uno impone sus propias reglas y su propia voluntad; cada quien crea según cada quien quiera.⁶⁵ He aquí al espíritu liberado de Dios, al espíritu

⁶² Cfr. FINK, p. 85.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ *Así habló ...*, p. 51. Refiriéndose a estas palabras de Zaratustra CABADA, Manuel: *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, Barcelona, 1994, comenta: “Con estas rápidas pinceladas describe Nietzsche, de manera extraordinariamente sugerente y profundamente simbólica, el espíritu humano tranquilamente centrado en sí mismo, que ya no pugna contra nada ni contra nadie, porque ya no es sino él mismo. De ahí su naturaleza esencialmente afirmadora -dado que no hay nada que negar- y creadora desde lo más hondo de su propio ser”, pp. 266 y 267.

⁶⁵ Aquí ya se comienza a vislumbrar el carácter de lo que va a ser la voluntad de poder. En el juego es como ésta se manifiesta de un modo totalmente arbitrario pues la acción se rige por el puro impulso espontáneo del hombre descalificando la supeditación a la razón. Aquí es evidente que se pierde la concepción tradicional de los actos humanos. “Como el hombre es señor de sus obras por la razón y la voluntad (...), se llaman actos humanos los que proceden de la voluntad deliberada”, STO. TOMÁS: *S. Th.*, I-II, q.1, a.1, c. También: “Lo que desencadena el movimiento tiene que ser la

creador como la auténtica esencia del hombre transformado; ya no hay muros ni puertas que cierren el camino del verdadero creador: el superhombre ha tumbado todo y ahora camina triunfante con la libertad y la voluntad en sus manos. Ya no quiere seguir el paso de voluntades etéreas; ahora quiere seguir la proyección de la única voluntad: su voluntad. En Nietzsche, "la «inocencia» simbolizada por el niño está en relación con todo un lento proceso de desaparición de la vivencia del Dios cristiano, divinidad ésta que –según Nietzsche– ha llenado de sentimientos de culpabilidad al hombre. Por ello el simbolismo de la niñez, como meta final de las transformaciones del espíritu humano, está estrechamente ligado al advenimiento del ateísmo: «el ateísmo –escribe Nietzsche en su *Genealogía de la moral* (1887)– y una forma de *segunda inocencia* se implican mutuamente»⁶⁶.

Ahora que ya se ha llevado a cabo la completa transformación del hombre que se caracteriza por la recuperación de su absoluta autonomía en el libre juego de la voluntad, Nietzsche hace una visión retrospectiva de la consideración de distintas nociones bajo la mirada de un mundo todavía divinizado con la intención de trazar, simultáneamente, la otra cara de las ideas, es decir, su concepción a partir de un mundo ya desdivinizado para marcar la pauta de lo que de ahora en adelante serán los elementos con los que ha de contar el hombre nuevo; y, también, para que a partir de esta nueva perspectiva se pueda conocer, una vez más, la muerte de Dios. Las ideas a analizar serán las siguientes: el trasmundo, el desprecio del cuerpo y la virtud. El trasmundo no se menciona sino para ser negado y exaltar exclusivamente este mundo; el desprecio del cuerpo será también negado y se pondrá en primer plano la dimensión corporal; y el concepto de virtud tradicional, es decir, lo que desde siempre se ha concebido como virtud será igualmente rechazado para proclamar que la virtud es lo que cada uno considera como tal o lo que a cada uno le

conjunción del conocimiento y el deseo", CHIOZA, Op cit., p. 189. La razón es quien debe presentar a la voluntad su objeto de deseo.

⁶⁶ CABADA, Op. cit., p. 267.

conviene. Pues bien, esto también forma parte de lo que implica un mundo sin Dios y representa el nuevo modo de vida del hombre liberado.

b) *El conocimiento de la muerte de Dios*⁶⁷

b.1 El trasmundo

Como se mencionó más arriba, en este inciso se verá, en primer lugar, el trasmundo como el supuesto descanso de la fatiga que implica este mundo. Sin embargo, Nietzsche advierte que se trata de una falsa esperanza porque ha sido producto de una ilusión ya que lo que realmente existe es la tierra y es, por tanto, a lo único a lo que nos debemos atener.

⁶⁷ Sigo la interpretación de Fink acerca del conocimiento de la muerte de Dios según una triple visión: la virtud, el trasmundo y el desprecio del cuerpo. Cfr. FINK, p. 86. Me interesa hacer hincapié en la opinión de Reboul según la cual si Nietzsche polemiza contra Dios, lo hace a causa de la moral: "Se ha insistido en demasía sobre la muerte de Dios; pero si Nietzsche es ateo lo es a causa de la moral: *Todo ese absurdo residuo de fábula cristiana, esas telas de araña conceptuales, esa teología apenas si nos importa; sería mil veces absurdo que levantáramos el meñique para abatirlas. Pero combatimos este ideal (...)* (VP, I, 406)", Op. cit., p. 109. Y muestra más adelante lo que Nietzsche considera lo nocivo de esa moral: "Dios: una invención que resume en un ser supremo toda la calumnia contra la vida. El más allá: una invención para descalificar el mundo. La inmortalidad del alma: una invención para denigrar el cuerpo, la cultura, ¡hasta la higiene! El pecado: un instrumento de tortura contra los instintos", *idem*. Lo que a Nietzsche le molesta es que, según él, la moral cristiana hace del hombre débil y fracasado el ideal de la humanidad y por tanto, convierte al hombre fuerte en el peligro que contradice ese ideal. Por el momento no voy a polemizar con Nietzsche acerca de su manipulada concepción del cristianismo y de su generalización de los tipos de hombres. Pero si quisiera hacer notar, por otro lado, siguiendo con el tema de la negación de Dios y dejando a un lado las aseveraciones viscerales de Nietzsche del ideal proclamado por la cristiandad, que si bien Nietzsche fue el heraldo de la muerte de Dios, no lo fue en modo alguno como el portavoz de una noticia que hiciera eco en el vacío al resultar lo suficientemente escandalosa y novedosa para el hombre. Creo que si tomamos en cuenta que Nietzsche es, como él mismo se autodenominó, el "profeta del futuro", debemos también tomar en cuenta que él ya se había percatado de la transformación que comenzaba a operarse en el mundo, la cual se distinguía por un modo de concebirlo al margen totalmente de Dios. Por tanto, si bien es Nietzsche quien lo hace explícito en la palabra, son los hombres quienes lo hacen patente con su actitud. Lo que sucedió fue que el grito de Nietzsche pudo haber resultado, tal vez, todavía demasiado prematuro; sin embargo, esto no excluye que la nueva nietzscheana haya sido tan sólo nietzscheana, porque lo que finalmente intentaba era trazar el modo de ser de la realidad. Y si que fue un gran visionario porque como dice LUKÁCS, Georg: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, traducción de Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1983; que, según Nietzsche, Dios murió asesinado por los hombres, lo cual "significa que el mundo moral de comportarse del hombre en nuestro tiempo excluye la existencia de Dios", p. 293.

Es así que Zaratustra confiesa que él mismo proyectó en otro tiempo su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos.⁶⁸ Pero se trataba de un sueño para apartar la vista del sufrimiento y perderse a uno mismo porque todo ello no era más que obra humana. “¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses! Hombre era, y nada más que un pobre fragmento de hombre y de yo: de mi propia ceniza y de mi propia brasa suirgió ese fantasma, y ¡en verdad! ¡no vino a mí desde el más allá!”.⁶⁹ La creación de ultramundos nació a partir del mismo hombre. Se trata de imágenes tomadas de la propia tierra transportadas a “aquel mundo” como añoranza del supuesto descanso de este mundo.⁷⁰ El agotamiento y la necesidad de acabar con él, creó el mundo que proporcionaba seguridad en la incertidumbre y paz en el sufrimiento. “Sufrimiento fue, e incapacidad, lo que creó a todos los trasmundanos; y aquella breve demencia de la felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos. Fatiga, que de *un solo* salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los

⁶⁸ Cfr. *Así habló ...*, “De los trasmundanos”, pp. 56-59.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁷⁰ Aquí cabría mencionar cierta reminiscencia de Feuerbach aunque con una clara diferencia respecto de Nietzsche. También para Feuerbach Dios es un producto del hombre pero como desdoblamiento de su propia esencia: Dios no es sino la esencia divinizada del hombre motivada por la necesidad y la desgracia. El hombre idealiza en Dios su propia imagen porque, consciente de su infelicidad e insatisfacción, (Dios) representa el ser en plenitud. La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre. Los deseos inalcanzables del hombre son transportados a un mundo perfecto simbolizado por Dios. Por su parte, Nietzsche considera que Dios es una invención del hombre pero no como proyección de su esencia, sino como lo absolutamente otro representando el descanso en este mundo. En Nietzsche, las imágenes de Dios no son tomadas del hombre sino de la tierra. Sin embargo, sea como sea, ambos autores llaman a dejar esos mundos porque son fruto de un autoengaño provocando la desvirtualización de esta vida. Con respecto a Feuerbach, cfr. COLOMER, Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*, Herder, Barcelona, 1990, pp. 101-105. Para Feuerbach el ateísmo y la negación de Dios no son más que la afirmación del hombre. “Yo niego a Dios, esto quiere decir para mí, yo niego la negación del hombre”, *ibidem*, p. 104. *Vorwort zum ersten Gesamtausgabe (S.W., vol. II)*, p. 411. También: “Yo niego solamente para afirmar: niego el fantasma de la religión sólo para afirmar el ser real del hombre”, *ibidem*, p. 105. *Vorlesungen über das Wesen der Religion (S.W. vol. VIII)*, p. 29. Estas aseveraciones bien podrían ser de Nietzsche. Ya hablamos dicho en las págs. 13 y 14 de este trabajo que el superhombre como el sentido de la tierra se debía entender como una apología del hombre en esta vida llevada a cabo en la absoluta negación de Dios.

dioses y todos los trasmundanos".⁷¹ El débil, incapaz de enfrentarse a este mundo tal cual se aparece, cansado de seguir luchando y desesperanzado, ingenió la suprema esperanza en un mundo eterno e imperecedero; y así, aunque este mundo se extinguiera, aquél aparecía permanente y dotado de una falsa felicidad. Pero el débil no sólo es tal, sino sobretudo es ignorante, pues no sabe que ese mundo es una mentira, una "nada celeste". Todos ellos, no son más que predicadores de la muerte porque niegan el verdadero sentido de la existencia y sucumben en caminos de la nada. Sin embargo, toda aquella fantasía la han tomado del polvo del mismo mundo del que querían escapar. Todo es fruto de un autoengaño. "Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentora: ¡pero incluso estos dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y de la tierra!".⁷² Pero Nietzsche, enojado contra ese engaño, llama la atención para dejar todo aquello y para vivir libremente bien parados sobre la tierra sin dejarse llevar por sueños que aturden y entorpecen el camino del hombre. Nietzsche quiere que el hombre se fortalezca en su verdadera existencia que es el *sentido de la tierra* y desecha todo lo que pueda parecer un camino fácil. "Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseñé a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra!"⁷³ Ahora el hombre tiene que resurgir orgulloso dueño de su exclusiva creación que no lo lleva a parajes inalcanzables, sino que lo mantiene en su tierra inmediata y le permite tocar con sus manos el sentido de su propia creación. Con la tierra que tiene delante va moldeando su mundo circundante, no necesita más.

⁷¹ *Así habló ...*, p. 57. Nietzsche exagera. En realidad no se quiere llegar al descanso de un solo salto porque se sigue inserto en el mundo, lo cual imposibilita por completo el descanso total. Sin embargo, lo que se busca es el sosiego de este mundo en el otro, es decir, en Dios. Pero por ningún motivo se quiere la negación de esta vida en la absolutización de la trascendencia, sino la afirmación de esta con respecto a la otra; pero no en su sólo momento (porque ya se sabe que eso no es posible), sino en la continuidad de la vida.

⁷² *Así habló ...*, p. 58.

⁷³ *Idem.*

El haber creído en un trasmundo que aparecía impalpable, había llevado a negar todo lo que no lo fuera, es decir, todo lo que fuera palpable y visible. Por tanto, entre otras cosas, se llegó a despreciar el cuerpo que, en tanto que materia, representaba una limitante que distraía en el camino hacia la trascendencia. Pero una vez que se manifestó lo que en realidad significaba el trasmundo, creación propia del hombre, se regresa al hombre de nueva cuenta a este mundo en donde todo se puede ver y tocar. Por tanto, se recupera la auténtica dimensión del cuerpo, que es lo que finalmente relaciona al hombre con este y único mundo. Para adherirse al sentido de la tierra hay que hacerlo en el cuerpo. El cuerpo es la tierra del hombre y su desprecio significaría la negación de la vida. Para vivir la auténtica vida, hay que vivirla en contacto con la tierra a través del cuerpo. Es así que ahora corresponde ver el significado del desprecio del cuerpo y el de su recuperación.

b.2 El desprecio del cuerpo

Con la muerte de Dios se niega también el desprecio del cuerpo porque una vez que el hombre ha sido arrojado a la tierra, se da cuenta que para estar en concordancia con ella tiene que concebirse primordialmente como cuerpo. Es sólo a partir del cuerpo como el hombre se manifiesta y va formando su propio yo; porque si el sentido de la vida es ahora el sentido de la tierra, el cuerpo es lo único que es parte de esa tierra. El desprecio idealista del cuerpo es "una voluntad de decadencia que se desconoce a sí misma".⁷⁴ Pues es el cuerpo el que va haciendo al yo; por tanto, si se desprecia el cuerpo, se niega el propio sí-mismo. "Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón, esa no dice yo, pero hace yo".⁷⁵ La esencia constitutiva del hombre es el cuerpo porque a partir de él se va configurando como tal. Todo lo demás procede del cuerpo. "Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra

⁷⁴ FINK, p. 86.

⁷⁵ *Así habló ...*, p. 60.

cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo (...) Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a lo que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón”.⁷⁶ El sí-mismo habita en el cuerpo y es el cuerpo.⁷⁷ Por tanto, el que lo desprecia, reduce el ser casi a la nada. Pero sólo el que pone al cuerpo como su “yo”, es capaz de crear por encima de sí y dar el paso hacia el superhombre. El que habita con el cuerpo sano enalteciéndolo como su mismo ser, puede hablar del sentido de la tierra; en cambio, quien lo menosprecia, al no poder negarlo del todo, habita en él como en algo enfermo e impuro y es incapaz de apegarse a la tierra. “Con más honestidad y con más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y rectangular: y habla del sentido de la tierra”.⁷⁸ Los despreciadores del cuerpo se quedarán estancados sin poderse trascender. “¡Yo no voy por vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacia el superhombre!”⁷⁹ Zaratustra proclama la

⁷⁶ *Idem*. Si en Nietzsche la razón es derivada, se pierde evidentemente la primacía de la inteligencia y la superación del hombre a partir de ella. Nietzsche proclama justamente lo contrario: exaltar como lo propio del hombre las actividades del cuerpo (pasiones, instintos), las cuales, según él, habían quedado reprimidas. En este sentido, el planteamiento nietzscheano se muestra como la antítesis del planteamiento clásico. La concepción antropológica del último, parte de “la tesis según la cual entre la realidad del individuo y la plenitud de esa misma realidad concreta, existe una diferencia que ha de salvarse mediante la propia operatividad, y que el éxito en la tarea de cubrir esa diferencia no está garantizado *a priori* de ninguna manera”, CHOZA, Op. cit., p. 22. Ahora bien, ¿cuál es esa operación que garantiza la plenitud humana? No es una operación de índole biológica; pues, “de entre todas las instancias operativas hay algunas que son más propias y específicamente humanas, porque sólo se dan en el hombre y porque precisamente en virtud de ellas el hombre es hombre. En concreto, la más específicamente humana y la más *fundamental*, es el intelecto (...) Lo que significa plenitud del sujeto, tiene que consistir, por tanto, en un vivir que *fundamentalmente* corra por cuenta del intelecto”, *ibidem*, p. 23. “Aquello que le es propio a cada cosa es, por naturaleza, mejor y más placentero para cada cosa; por consiguiente, para el hombre, la vida de acuerdo a la razón es mejor y más placentera ya que la razón, más que ninguna otra cosa, es el hombre. Por consiguiente, esta vida es también la más feliz”, ARISTÓTELES: *Ethic. Nic.*, X, 7, 1178a 5-8. Por tanto, la plenitud se logra según la operación de la facultad exclusiva del hombre: la inteligencia; la cual es separada. Se ve la contraposición respecto de Nietzsche. En primer lugar, la inteligencia no es separada porque procede del cuerpo y en segundo lugar éste se vuelve el principio fundamental del hombre; es así, que su actividad propia será el desencadenamiento de la afectividad sin referencia a la razón.

⁷⁷ Cfr. *Así habló...*, p. 61.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 59.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 62.

afirmación del cuerpo para quien quiera crear por encima de sí y llegar al superhombre.

De este modo, una vez que el hombre se ha apegado a la tierra y ha reconocido su cuerpo como lo constitutivo de su ser, es capaz de abrirse a la creación de su propia virtud porque las anteriormente proclamadas se desvanecieron junto con la muerte de Dios. El juego de la libertad del superhombre se extiende también al campo de la virtud.

b.3 La virtud

En este inciso se intentará mostrar la crítica que hace Nietzsche a la virtud en tanto que se impone como un modo de ser y que, por tanto, representa un límite para el hombre-niño que quiere manifestar su propia y única voluntad.

Los que predicán la virtud antes de la transformación del hombre a partir de la muerte de Dios, lo hacen como un sueño de la vida en el que el hombre no ha despertado todavía y se encuentra prisionero de la apariencia de trascendencia habiendo olvidado su propia esencia creadora.⁸⁰ Nietzsche, en cambio, manifiesta una nueva virtud o la virtud concebida de un modo nuevo. La virtud de cada hombre, debe ser de *cada* hombre; no debe ser común a nadie, pues, de lo contrario, se convertiría junto con su virtud en pueblo y en rebaño.⁸¹ Lo que me hace virtuoso es

⁸⁰ Cfr. FINK, p. 86.

⁸¹ Cfr. *Así habló...*, p. 63. Es importante aclarar a qué es a lo que Nietzsche se refiere exactamente en este punto. Es evidente que la virtud se posee de un modo individual y que es exclusiva de cada hombre. Esto es precisamente a lo que se refiere la virtud en sentido clásico cuando dice que no cabe virtud en universal pues es de cada uno. Es muy probable que Nietzsche no conociera la concepción clásica de virtud en lo que se refiere a su modo de posesión. Sin embargo, parece ser que es justamente en esto en lo que, sin ninguna intención, se encuentra de acuerdo con la noción tradicional. Nietzsche sabe perfectamente que la virtud va constituyendo el ser de cada hombre con independencia de los demás; pero no es esto lo que Nietzsche ataca. Lo que detesta son las virtudes en sí, es decir, que se hayan concebido como el camino que lleva a Dios, o sea, al otro mundo. La crítica de las virtudes resulta, una vez más, otro modo de afirmar la negación de Dios. Si Dios existe todo se encuentra preestablecido: Dios es el que establece la pauta de la acción humana y el orden en el mundo. Por tanto, la virtud es ya concebida en función del acercamiento con Dios. Esto es precisamente lo que Nietzsche no quiere porque el hombre, al poseer la virtud de tal modo, está negando una vez más de modo indirecto este mundo, porque lo que quiere es alcanzar el tras mundo a

sólo lo que me hace virtuoso a mí y a nadie más. La virtud del superhombre debe ser demasiado alta como para que comparta su nombre con las demás. Se trata de la virtud propia y originaria de cada hombre que cuando quiera hablar de ella, para evitar la familiaridad de los nombres, deberá expresarse del siguiente modo: "Este es *mi* bien, esto es lo que yo amo, así me agrada del todo, únicamente así quiero *yo* el bien. No lo quiero como ley de un Dios, no lo quiero como precepto y forzocidad de los hombres: no sea para mí una gula hacia super-tierras y hacia paraísos. Una virtud terrena es lo que yo amo: en ella hay poca inteligencia, y lo que menos hay es la razón de todos".⁸² El concepto de virtud es totalmente unívoco. No se trata ya de la virtud que hace a los hombres buenos, sino de la que cada uno considera como su propio bien; y aún más, esa exclusividad es precisamente lo que hace que la virtud sea tal.⁸³

través de la posesión de dicha virtud y también porque, al encontrarse establecidas los tipos de virtudes, representan una limitante para el hombre. Se entiende, para el hombre por el que Nietzsche clama. Así, por ejemplo, si tradicionalmente se considera la caridad como virtud y varios hombres la poseen, si bien cada uno la posee de modo exclusivo, la virtud de la caridad será común a esos hombres o, dicho de otro modo, lo que los hará semejantes entre sí será la posesión de dicha virtud. Ahora bien, esto es lo que Nietzsche quiere eliminar porque presupone la adhesión a un concepto de virtud ya instaurado y a la que todos se tienen que apegar si quieren entrar al otro mundo. Pero ahora que se ha negado a Dios, se han desvanecido también todas las virtudes, entonces el hombre ya no tiene que apegarse a nada, sino ser él mismo el creador de su propia virtud. Y a esto es a lo que Nietzsche se refiere cuando dice que la virtud debe ser de cada hombre y no común a nadie, pero no en relación a la posesión de la propia virtud, sino en relación a la instauración de la virtud misma. Lo que cada uno considere como virtud, será virtud. Se ve claramente que la crítica de la virtud es un modo indirecto de exaltar la potencia creadora del superhombre. El hombre sin Dios es un hombre liberado de todo modelo de acción exterior a él. La autonomía del hombre se reafirma de modo recalcitrante: su único criterio es sí mismo. Con esto se comienza a vislumbrar la arbitrariedad en la que va a caer el mundo nietzscheano: cada hombre es su propia ley. Lo que a continuación se seguirá exponiendo acerca de la virtud, deberá entenderse según las aclaraciones que hemos hecho. En conclusión, Nietzsche no critica el modo de posesión de la virtud, sino la concepción de las virtudes mismas.

⁸² *Así habló...*, pp. 63 y 64.

⁸³ A este respecto cfr. contrariamente la concepción clásica de virtud la cual, basada en la naturaleza humana, se define como un bien para el hombre. "El modo o la determinación del sujeto en relación a la naturaleza de la cosa pertenece a la primera especie de cualidad, que es el hábito y la disposición; por lo que dice el Filósofo (*Ésticos*, VII, 3, 246a 13), cuando hablamos de los hábitos del alma y del cuerpo que son «disposiciones de lo perfecto a lo mejor; y por perfecto entiendo aquello que está dispuesto en relación a su naturaleza», *S. Th.* q. 49, a. 2, c. Por tanto, la virtud no deriva de la "razón de todos" al modo como lo entiende Nietzsche, sino de la naturaleza humana y la libertad. Sin

Antes, la virtud se alcanzaba por el dominio de las pasiones; pero ahora, Nietzsche ha invertido totalmente su derivación: las virtudes surgen de las pasiones. "En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que tus virtudes: ellas han surgido de tus pasiones".⁸⁴ Si antes el hombre luchaba contra sus pasiones para someterlas y convertirse en virtuoso, si antes la dificultad para serlo era la presencia de las pasiones que atormentaban; ahora ese infierno termina pues ya no es más que el paso hacia la virtud. "Al final todas tus pasiones se convirtieron en virtudes, y todos tus demonios en ángeles".⁸⁵ La exaltación de la pasión tiene como recompensa la virtud.⁸⁶

Nos damos cuenta que, al replantear estas nociones de trasmundo, desprecio del cuerpo y virtud, Nietzsche lo hace con la intención de manifestar las consecuencias de un mundo sin Dios y la feliz liberación del hombre creador. La muerte de Dios significa, definitivamente, el giro completo en la concepción de la existencia. Como Nietzsche sabe que en Dios termina fundamentándose todo, sabe igualmente que al negarlo, todo se viene abajo, lo cual, por cierto, es su objetivo. Así, deja un mundo totalmente abierto y libre para el juego creador del superhombre. "En esta triple visión de la virtud, el trasmundo y el desprecio del cuerpo se expresa

embargo, es preciso remontarnos un poco más: en Nietzsche se ha perdido la concepción de "naturaleza humana" porque para él significa determinación, con la cual está peleado si la exaltación de la vida es pura creación. Nietzsche no entiende que el hombre actúa por un bien y que por ello debe ordenar sus operaciones en relación a la perfección de su naturaleza generando, por repetición, las virtudes. No lo entiende porque esa predisposición significa suprimir el impulso creativo del hombre. Por eso dirá que, en adelante, las pasiones generarán las virtudes. Para abordar de un modo completo el tema de las virtudes ver *Ethic. Nic.*, II y VI y *S. Th.*, I-II, qq. 49-60.

⁸⁴ *Así habló ...*, p. 64.

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ Si Nietzsche ha puesto la primariedad en el cuerpo, los actos propios del hombre son los que tienen relación directa con él y, por tanto, de carácter sensible. Es así que las "virtudes" coinciden con la exaltación de las pasiones. Por el contrario, el planteamiento clásico considera que las pasiones deben estar sometidas al gobierno de la razón y de la voluntad y en ese dominio se genera la virtud. Cfr. *Ethic. Nic.*, VII. Retomando lo que se había dicho del hombre cuyo fin se alcanza fundamentalmente por medio del intelecto, el deseo orgánico provoca su descontrol al punto de anularlo. "He aquí, pues, una de las formas en que la vida humana puede fracasar. Si el trayecto entre la existencia y la plenitud del hombre ha de ser cubierto fundamentalmente por la actividad del intelecto, en la misma medida en que el descontrol del deseo orgánico bloquea el intelecto, queda interceptado el itinerario hacia la culminación en plenitud propia del hombre"; CHOZA, Op cit., p. 27; cfr. también pp. 25-34.

el conocimiento de la muerte de Dios. La misma visión guía la interpretación de la muerte, la guerra, la amistad, el amor: todas las relaciones humanas fundamentales son invertidas, examinadas y sopesadas de nuevo. La balanza de la existencia no se encuentra ya ahora en la mano de Dios; a partir de su muerte todo ofrece un aspecto nuevo; la tierra es el último criterio; la gran prueba y el gran examen de todas las cosas humanas se realizan con fidelidad a ella".⁸⁷ El nuevo criterio es totalmente opuesto al anterior. La tierra es la antítesis del cielo. Lo que antes era condenable, ahora es motivo de veneración. Si el hombre guiaba su vida en relación a la recompensa divina, ahora fija su vista en su voluntad apegada a la tierra. Si "aquel mundo" era la auténtica vida y ésta un pasaje para llegar a él, ahora los que hablan de ultramundos predicán la muerte y el sentido de la tierra reafirma la verdadera existencia. Si el hombre se constituía por cuerpo y alma, ahora lo constituye el cuerpo siendo el alma derivada. Si el sabio y virtuoso es el que dominaba sus pasiones, ahora es el que las deja aflorar. En fin, Nietzsche ha contrapuesto de modo absoluto todos los valores. Habiendo destruido el valor supremo, todo lo demás perdió su sitio. La transmutación de todos los valores es la consecuencia instantánea de la muerte de Dios. Dios era el punto directriz, pero matándolo se ha acabado también con el orden y la razón de las cosas. La tierra es el nuevo punto a partir del cual el hombre debe guiar su existencia; pero el sentido de la tierra es el sentido de cada hombre, y el sentido de cada hombre es la afirmación de la vida según su propia creación y la creación es el juego deliberado de una libertad liberada.

*c) El camino del creador*⁸⁸

Frente a esta nueva perspectiva de vida, el modo de ser del hombre también se ha transformado. En un mundo en el que todo se ha derrumbado, la actividad se

⁸⁷ FINK, p. 86.

⁸⁸ Para desarrollar este inciso me basaré en los siguientes discursos de Zaratustra: "Del camino del creador", pp. 101-104; "De las moscas del mercado", pp. 86-89 y "De las mil metas y de la única meta", pp. 95-97.

limita a la creatividad. Por eso, corresponde ver a continuación la posición del hombre en tanto que creador.

"Cuando se lo concibe en su esencia, el hombre es el *creador*".⁸⁹ Y ahora que con la muerte de Dios todos los valores han perdido su solidez, el hombre tiene que recuperar su esencia creadora en la proyección de nuevos valores. "Valorar es crear: ¡oidlo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas".⁹⁰ La valoración viene dada según la propia creación. Y aunque los valores fueron anteriormente tumbados, el hombre necesita valorar para seguir en el camino de la existencia. En esa necesidad se recupera la libertad creadora y se va modelando la propia vida. "Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar la nuez de la existencia estaría vacía. ¡Oidlo creadores!"⁹¹ Es decir, el sentido de la existencia lo va dando el creador de los valores. La nueva vida pertenece a los creadores, a nadie más. Por eso Nietzsche llama al hombre nuevo para que llene de sentido el mundo que se le abre inmenso ante él. Recuperada la esencia del hombre en su libertad creadora, se recupera asimismo la existencia. La vida ya no es andar en caminos señalados, sino señalar el propio camino,⁹² y eso implica destruir lo edificado. "Cambio de los valores es cambio de los creadores. Siempre aniquila el que tiene que ser un creador".⁹³ El creador ya no es Dios ni el pueblo o el rebaño, ahora es el superhombre, el individuo que se llergue liberado de creaciones pasadas y listo para comenzar su propia creación. Recorre su existencia aplastando lo que no es obra suya. La creación es individual y el mundo le pertenece por entero. "Creadores lo fueron primero los pueblos, y sólo después los individuos; en verdad,

⁸⁹ FINK, p. 86.

⁹⁰ *Así habló ...*, p. 96.

⁹¹ *Idem*.

⁹² Una vez hecha la destrucción, ahora le corresponde al hombre la construcción del mundo a partir de la sola voluntad. "A medida que se consuma la pérdida del intelecto y su coincidencia con lo real, se establece que el sentimiento, el desco, o la voluntad, es aquello en virtud de lo cual el ser humano coincide con lo real, aquello por lo que el hombre se inscribe en la realidad, con lo cual la afectividad asume las funciones del intelecto", CHOZA, Op. cit., p. 305.

⁹³ *Así habló ...*, p. 96.

el individuo mismo es la creación más reciente".⁹⁴ A partir de la muerte de Dios, la valoración unánime del pueblo pertenece todavía al viejo mundo. Ahora el individuo impone para sí sin hacer caso de la muchedumbre. El creador se vuelve solitario y se aleja del grito de los que claman a una sola voz. Esa gente todavía no entiende que únicamente la expresión del individuo es la que cobra sentido en la vida presente. Pues "el pueblo comprende poco lo grande, esto es: lo creador".⁹⁵ Los inventores de nuevos valores tienen que huir a la soledad para apartarse del ruido de los grandes hombres que predicán los mundos ideales y de los pequeños y mezquinos, que con sus gritos siguen alabando esa mentira. "Todo lo grande se aparta del mercado y de la fama: apartados de ellos han vivido desde siempre los inventores de nuevos valores".⁹⁶ El creador se encuentra por encima de los demás, es extraño a las masas y a los tumultos; por eso su camino lo lleva al aislamiento y "a salirse de todas las comunidades de vida, de toda alianza, de todo amor y de toda compasión; el aislamiento nos reduce al propio *si-mismo*".⁹⁷

El camino que marcha a la soledad lleva a buscar el sí mismo.⁹⁸ Pero se trata de un camino arduo y difícil pues implica el cambio de la conciencia del rebaño a la propia. Para ello se requiere de fortaleza, porque es el paso hacia al aislamiento y su permanencia en él. Y resulta sumamente doloroso andar en la soledad, pero ese es el precio del camino del creador; por ello se requiere de hombres firmes y valientes. "¿Eres tú una nueva fuerza y un nuevo derecho? ¿Un primer movimiento? ¿Una rueda que se mueve por sí misma? ¿Puedes forzar incluso a las estrellas a que giren a tu alrededor?"⁹⁹ El creador, que busca ganarse a sí mismo, tiene que seguir ahora su propio movimiento, pues de lo contrario se perdería en el giro unísono e indistinguible de la masa. Se requiere de una excesiva potencia creadora para

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 96 y 97.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 86.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 87.

⁹⁷ FINK, p. 86.

⁹⁸ Cfr. *Así habló ...*, p. 101.

⁹⁹ *Idem*.

conducirse siempre por sí mismo y para mantener la rueda en una constante agitación. Para ello debe abandonar por completo toda ansia de elevarse y toda ambición vacía.¹⁰⁰ Sin embargo, habrá momentos en que la soledad pese demasiado, y aparecerán sentimientos que quieran matar al solitario; pero él no es el que tiene que morir, sino que el solitario se convertirá en asesino de sus propios sentimientos que lo debilitan y lo aterran. Zaratustra lo advierte: "Mas alguna vez la soledad te fatigará, alguna vez tu orgullo se curvará y tu valor rechinará los dientes. Alguna vez gritará «¡estoy solo!» (...) Hay sentimientos que quieren matar al solitario; ¡si no lo consiguen, ellos mismo tienen que morir entonces! Mas ¿eres tú capaz de ser asesino?"¹⁰¹ El camino del creador es el más terrible de todos y sólo el superhombre es capaz de andar sobre él. Es el hombre egoísta y solitario que no ama más que su propio querer y a nadie fuera de él. A quien se encuentre en el camino, no deberá tenderle la mano, sino darle la vuelta y pasar de largo; pero no debe caer en la tentación de la compasión y la entrega de sí al otro, que su entrega es sólo para sí mismo. Nietzsche prevé esta posibilidad: "¡Y guárdate también de los asaltos de tu amor! Con demasiada prisa tiende el solitario la mano a aquel con quien se encuentra".¹⁰² Pero al ser este recorrido un arduo viaje que requiere de la tenacidad y del olvido de los demás, no todos tienen derecho a la búsqueda de sí. "¿Libre te llamas a ti mismo? Quiero oír tu pensamiento dominante, y no que has escapado de un yugo. ¿Eres tú alguien al que le *sea licito* escapar de un yugo? Más de uno hay que arrojó de sí su último valor al arrojar su servidumbre. ¿Libre de qué? ¿Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para* qué?"¹⁰³ Nietzsche no se contenta con la pesadez que abrumba todavía al hombre liberado del yugo de la moral que deprime la vida; sino que quiere al hombre superior liberado totalmente de esa carga y que vaya manifestando su existencia a través de la energía creadora de nuevos valores. La *libertad para* demuestra ya a una

¹⁰⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 101s.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 102.

¹⁰² *Ibidem*, p. 103.

voluntad desmesurada y poderosa deseosa de imponer la finalidad del mundo y de sí misma.¹⁰⁴ El hombre superior es pura *libertad para*, es el asentimiento exclusivo de

¹⁰³ *Ibidem*, p. 102.

¹⁰⁴ Habiendo liberado al hombre de todo lo que representaba una limitante, ahora no es eso lo que importa, sino lo que le corresponde hacer con todo el camino abierto: ¿libre para qué? Pero, ¿realmente se da una pauta que determine hacia dónde se debe dirigir la voluntad? Nietzsche ha acabado con todo y ahora el hombre tiene que reconstruir el mundo, pero, ¿a partir de qué? El criterio es la creación, pero, no se puede crear desde la nada y hacia la nada o, ¿es eso lo único que queda? El nihilismo hace, una vez más, acto de presencia. Pero, diría Nietzsche: es justo en esa nada donde se encuentran todas las posibilidades del hombre. Por tanto, es preciso superarla y lanzarse a la creación la cual, por lo mismo, resultará inédita de modo absoluto. Esa era la pretensión de Nietzsche, reducir a tal punto la concepción del mundo hasta llegar a un nihilismo para que a partir de ahí comenzara la construcción de un mundo absolutamente original. Evidentemente la nada para Nietzsche significa la total amplitud, pero no se dió cuenta que también podía significar su contrario: lo completamente cerrado, la nada en su más estricto sentido que implica un mundo carente de principio y de teleología. "Si el deseo de saber es voluntad de la nada, resulta indiscernible de la voluntad de ceguera. Por su parte Nietzsche llega a una voluntad absolutamente ciega y ciegamente absoluta que no tiene ni puede tener ningún objeto, o que, por tener como objeto la nada o la ceguera, es absolutamente antecedente de la verdad científica, de los valores éticos y de la cultura histórica. Considerar tales elementos como verdaderos en sí es considerarlos como no antecedidos por la voluntad, lo cual es falso. Creer en la verdad es un error o una mentira porque es no advertir que la verdad es la nada, que el carácter antecedente de la voluntad es absoluto. El deseo natural de «saber» se reduce a voluntad, y la voluntad es voluntad de nada", CHIOZA, Op. cit., p. 276. ¿Hacia dónde se dirige la tendencia de la voluntad si no hay objeto cognoscible en la concepción nietzscheana? Es por eso que la voluntad termina por resolverse en la pura praxis basada en la construcción a partir de la sola y "libre" espontaneidad, lo cual significa "la reducción de su finalidad a su pura eficiencia", *idem*. Es así que "si todo saber es saber práctico, en sentido absoluto, no puede haber finalidad (...) Pues bien, si la finalidad no puede faltar nunca, la actividad práctica no regulada por un fin es imposible, y si la actividad lúdica o la actividad artística se definen por la ausencia de esa regulación, tales actividades son formalmente imposibles (...) Por otra parte, si todo saber es saber práctico en sentido absoluto, la actividad práctica regulada por un fin inamovible es imposible, y entonces toda actividad es necesariamente lúdica o artística. Pero si toda actividad es necesariamente gratuita, y cabe definir la actividad lúdica o artística por la ausencia de necesidad en lo gratuito, tales actividades son formalmente imposibles (...) Declamamos que en el planteamiento aristotélico de la política, a pesar de su finalismo naturalista, y -cabe añadir ahora- precisamente por él, hay margen para la actividad lúdica o artística en cuanto que una parte de la actividad política está regulada por una finalidad inamovible y otra no está regulada por finalidad alguna", *ibidem*, pp. 258 y 259. Por tanto, el planteamiento de Nietzsche es imposible. Si no hay finalidad no hay nada porque no existe la causa que mueve y así, no se puede crear por crear. No se puede porque significa justamente la paralización del movimiento. Con lo cual se ve que la libertad de Nietzsche es una libertad encadenada porque, aunque aparentemente tenga frente a sí infinitas posibilidades, si no existe ninguna determinación no hay poder que mueva a la voluntad. "Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran", *Ethic. Nic.*, I, 1, 1094a 1-3. El bien es lo que nos mueve a actuar; es así que el bien es el fin por el que el hombre actúa. "Todo agente, necesariamente, actúa por un fin (...) Porque si el agente no estuviera determinado por algún efecto, no haría ni una

la vida que renace después de la ruina de Dios y es la negación de la muerte en la que por milenios había caído el hombre. La recuperación de la vida es la conquista de la exuberante voluntad creadora que se abre paso delimitando e inventando el juego de su existencia. El camino del creador pertenece al hombre superior que se encuentra a sí mismo en la soledad porque no necesita de los demás y porque le estorban. Es el superhombre resuelto y arrojado que concibiéndose esencialmente creador, se lanza en la plenitud de su poder hacia la conquista del futuro. Es libre para crear lo nuevo y consciente de ello, no desaprovecha el infinito imperio que se aparece delante de él. "Aún está la tierra a disposición de las almas grandes. Vacíos se encuentran aún muchos lugares para eremitas solitarios o en pareja, en torno a los cuales sopla el perfume de mares silenciosos".¹⁰⁵

*d) El hombre frente a la muerte de Dios*¹⁰⁶

Habiendo recuperado el hombre toda su potencialidad creadora sin ninguna limitante para que vaya en búsqueda de nuevos caminos, Nietzsche quiere que con toda esa fuerza viva en una continua autosuperación demostrando así la liberación de Dios. Para ello, es preciso mantener la fidelidad a la tierra y dotarla de un sentido humano. El ser-sí-mismo no es autoconservarse y automantenerse a sí mismo de modo estático, sino que es movimiento que busca trascenderse a sí mismo.¹⁰⁷ No se trata de buscar quedarse con lo que ya se es, sino por el contrario, se trata de buscar el constante cambio y el anhelo insaciable de acumular todas las riquezas y que cada una lo vaya configurando de un nuevo modo. Por eso, la virtud más alta y resplandeciente es la virtud que hace regalos;¹⁰⁸ pues es la virtud que no deja al

cosa ni otra; por consiguiente, para que produzca un determinado efecto debe necesariamente estar determinado a alguno que tenga naturaleza de fin", *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 2, c.

¹⁰⁵ *Así habló ...*, p. 84.

¹⁰⁶ En el desarrollo de este inciso me basaré en el último discurso de la primera parte, "De la virtud que hace regalos", pp. 118ss. Cfr. FINK, pp. 86 y 87.

¹⁰⁷ Cfr. FINK, p. 87.

¹⁰⁸ Cfr. *Así habló ...*, p. 118.

hombre suspirante de renovadas joyas, sino que siempre va llenando su alma de un fresco y original tesoro. Es la virtud que quiere poseerlo todo sin que nada se le escape porque no quiere que nada se encuentre fuera de su alcance. Este es el egoísmo del creador que es puro derroche de sí. "En verdad, semejante amor que hace regalos tiene que convertirse en ladrón de todos los valores; pero yo llamo sano y sagrado a ese egoísmo. Existe otro egoísmo, demasiado pobre, un egoísmo hambriento que siempre quiere hurtar, el egoísmo de los enfermos, el egoísmo enfermo".¹⁰⁹

El egoísmo rico es el que nunca quiere conservarse a sí mismo, sino que quiere siempre transformarse en una vida más plena y poderosa. Este impulso de la vida humana hacia un poder más alto y superior, la vida creciente y ascendente, "ésta búsqueda de sí en autosuperaciones y autodominios siempre nuevos es la verdadera forma de ser del hombre liberado de Dios, del Creador".¹¹⁰ El hombre liberado de Dios busca llevar su vida siempre más arriba; quiere para sí mismo la continua autotranscendencia y aventajar continuamente lo que va siendo. No se conforma jamás con lo que tiene, sino que va sondeando veredas nuevas que lo lleven cada vez más a una existencia colmada de fortaleza y vigor. En cambio, el egoísmo pobre es aquel en donde no brilla el anhelo de una constante plenitud, sino que siempre tiene lo mínimo y por eso se encuentra hambriento. El egoísmo rico nunca deja que le falte nada, jamás se encontrará hambriento pues siempre se anda prodigando para sí todo el poder para la conquista incesante de su propio ser. La virtud de la elevación es la liberación del hombre que siempre busca caminos más altos y se va ensanahando en ellos orgulloso de ir pisando sendas en las cuales no había estado. "Cuando vuestro corazón hierve, ancho y lleno, igual que el río, siendo una bendición y un peligro para quienes habitan a su orilla: allí está el origen de vuestra virtud. Cuando estáis por encima de la alabanza y de la censura, y vuestra

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 119.

¹¹⁰ FINK, p. 87.

voluntad quiere dar órdenes a todas las cosas, como la voluntad de un amante: allí está el origen de vuestra virtud".¹¹¹ El corazón del creador no se detiene ante lo desconocido, sino que en su "sí-mismo" fortalecido, lo asecha para domarlo. El peligro tampoco lo espanta, sino que es el incentivo para correr tras él y tomándolo de las manos acabar con el temor que causa. El hombre superior desprecia todo lo fácil y estar a un lado de los que buscan la vida cómoda. El "sí-mismo" humano creador va tras la nueva virtud que es poder y un pensamiento dominante.¹¹² La nueva virtud es la voluntad avasalladora que camina triunfante sin recelo y no se detiene ante nada. Es la voluntad que sólo quiere su querer y que a través de él va estableciendo su propio rumbo.¹¹³

Por último, con el poder de esta nueva virtud, Nietzsche nos advierte la fidelidad a la tierra para dotarla de un sentido humano. Ya bastante virtud se ha perdido volando hacia las "paredes eternas". "Conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando; sí, conducidla de nuevo al cuerpo y a la tierra: ¡para que sea la tierra su sentido, un sentido humano!"¹¹⁴ La virtud cobra significado permaneciendo en el lugar que le corresponde y no lanzándose hacia cielos lejanos. El gran camino errado del hombre es el idealismo con su prédica moral, metafísica y religiosa.¹¹⁵ "De cien maneras han hecho ensayos y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Sí, un ensayo ha sido el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros! No sólo la razón de milenios, también su demencia se abre paso en nosotros. Peligroso es ser heredero".¹¹⁶ Es preciso, por tanto, no dejarse llevar por esos fantasmas

¹¹¹ *Así habló*, p. 120.

¹¹² *Cfr. Idem.*

¹¹³ En este "sí-mismo" creador que busca la prepotencia de la vida, "prefigura ya la idea básica que domina la segunda parte de *Así habló Zaratustra*: la idea de la «voluntad de poder». La voluntad de poder está vista todavía desde el hombre, es decir, como autosuperación creadora, propia de la existencia que juega libremente", FINK, p. 87.

¹¹⁴ *Así habló*, p. 121.

¹¹⁵ *Cfr. FINK*, p. 87.

¹¹⁶ *Así habló*, p. 121.

recordando que Dios ha muerto y que ante su destrucción se debe ser creador para establecer de nuevo el valor de todas las cosas. Se debe ser luchador y profundo domador de las innumerables posibilidades libres que se le presentan al hombre superior delante de sí. "Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos: mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. Inagotados y no descubiertos continúan siendo siempre para mí el hombre y la tierra del hombre".¹¹⁷ Con la muerte de Dios, el terreno de juego de la libertad resulta inabarcable. "Es el poder, en su ejercicio, el que se adueña del mundo al afirmarlo. Dios, como contradicción de este poder, como la idea que debilita toda voluntad, queda entonces contradicho en la eficacia de la acción finita. Todo intento logrado, todo éxito, es entonces demostración fáctica de su inexistencia, y todo instante feliz en la historia resulta realización del ateísmo. Felicidad es así rebelión de la voluntad, afirmación de sí por encima de los propios límites, y en cada uno de éstos, superación del último límite, que es Dios".¹¹⁸ Es por eso que ya no hay límites ni preceptos que encadenen el libre juego de la voluntad que busca el camino ascendente. Ya no existe el ojo que mira todo y que a cada paso sojuzga nuestros actos. Ahora cada uno es su propio juez; cada uno ensanchará su voluntad según su propio capricho sin ningún temor de haberse sobrepasado en algo pues ya no hay fronteras que impidan el paso hacia lugares prohibidos. Todo queda absolutamente abierto y en esa apertura soy yo quien decidiré por donde caminar. La voluntad es libre de jugar según lo dicte su propio querer. La voluntad renovada aparece potente y avasalladora queriendo abarcar todos los caminos que la lleven a su propio crecimiento, a la plenitud ascendente en una continua trascendencia.

En la negación de Dios, Nietzsche no pone al hombre en su lugar: "no diviniza ni idolatra la existencia finita".¹¹⁹ En el lugar de Dios, coloca la tierra.¹²⁰ Y

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ HERNÁNDEZ-PACHECO, Op. cit., pp. 295 y 296.

¹¹⁹ FINK, p. 88

¹²⁰ Cfr. *Idem.*

es el superhombre el sentido de la tierra. "*Muertos están todos los dioses; ahora queremos que viva el superhombre. ¡Sea ésta alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad!*"¹²¹ El superhombre "es la contradicción de lo divino, el resultado de su muerte, como absolutización de un reino histórico en el que la voluntad finita puede afirmar absolutamente lo que el mundo le ofrece, en un esfuerzo por realizar históricamente su perfección, que se va haciendo real como fruto del trabajo".¹²² Y este es el gran mediodía: el camino hacia la más alta esperanza, hacia una nueva mañana en donde brilla la aurora del futuro inagotable del superhombre.

El superhombre y la muerte de Dios constituyen la puerta de entrada para plantear el tema de la voluntad. El hombre liberado de Dios se reafirma en absoluta autotranscendencia para dar el paso hacia el superhombre y concebirse fundamentalmente en la suprema voluntad que se convierte así en una voluntad de poder. La potencia que adquiere se debe manifestar en la incesante creación apegada al sentido de la tierra y al tiempo que se presenta como infinito y absoluto.

¹²¹ *Así habló*, p. 123.

¹²² HERNÁNDEZ-PACHECO, *Op. cit.*, p. 292.

II. LA VOLUNTAD DE PODER

1. El creador y el tiempo

En el capítulo anterior se vio la obra destructiva de Nietzsche teniendo como base la negación de Dios para que a partir de ahí, todo lo demás también quedara fuera. Con la muerte de Dios surge la más alta esperanza del hombre que se consolida en el salto hacia el superhombre, el cual, debe devolver a la tierra todo lo que le había sido robado incluyendo la misma vida del hombre. El superhombre se convierte así en el "sentido de la tierra". Y una vez devuelto a su patria originaria, al encontrarse parado en un mundo vacío, el hombre superior tiene la tarea de recrearlo dándole un sentido humano. Pero al haber proclamado Nietzsche el desenvolvimiento y la exaltación de las pasiones, con lo único que se cuenta es con la fuerza de la voluntad la cual, al regirse únicamente por sí misma, se convierte en una voluntad de poder. Y entramos, así, al tema de este capítulo. Veremos como el dinamismo de la voluntad de poder se plantea de tal modo que logre desenvolverse en una existencia de absoluto movimiento porque la vida se constituye en el puro devenir. Sin embargo, en ese incesante cambio, Zaratustra se da cuenta que el poder infinito de la voluntad queda coartado por la infinitud del tiempo. Esto se convierte en la tragedia nietzscheana pero que logra resolver con la doctrina del eterno retorno. En cuanto a la voluntad, ella es la que va a llevar a cabo la construcción del mundo con el solo asentimiento de su querer en la creación. La voluntad se convierte así en una voluntad creadora pues el único modo de afirmarse a sí misma es creando. La actividad se reduce a la creación frente a un mundo que aparece abierto de infinitas posibilidades pero que, a pesar de eso, es incapaz de abarcarlas todas porque el tiempo termina por marcarle su fin.

a) *La voluntad creadora*

Aquí veremos cómo la voluntad tiene que manifestar toda su creatividad para reconstruir un mundo que, por lo mismo, le pertenece. Pero el creador tiene que ser como el niño que juega y no conoce reglas. Es por eso que el hombre que se ha transformado en niño es el creador. Y a partir de él, nada irá más lejos que su voluntad creadora, pues ahora el mundo va a ir adquiriendo sentido según lo vaya creando. El mundo no aparece como algo establecido y listo a lo que el hombre tenga que apegarse sin más; sino que se abre totalmente inédito para el creador que, con su voluntad potente, se lanza a trazar nuevos proyectos. Por eso, lo primero que tiene que ser creado es el mundo para que sobre él se desplace el hombre creador según su propia voluntad. "Y eso a lo que habéis dado el nombre de mundo, eso debe ser creado primero por vosotros: ¡vuestra razón, vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amor deben devenir ese mundo!"¹ Crear el mundo es crear el marco de acción de una voluntad absolutamente autónoma e ilimitada capaz de moverse en infinitas direcciones pues el mundo nuevo ha dejado de ser cerrado y asfixiante. El mundo se presenta totalmente abierto a la realización de todas las posibles creaciones aún desconocidas de una voluntad liberada.² El mundo se va creando según se va ejerciendo el poder de la voluntad del hombre libre. Todo se configurará de nuevo a partir de la creación misma del hombre y lo que no se puede crear, no puede existir en el mundo del creador; por eso, Zaratustra niega una vez más a Dios: "¿Podrías vosotros *crear* un Dios? ¡Pues entonces no me habléis de dioses!"³ La voluntad creadora debe ser una voluntad de verdad en donde todo sea

¹ *Así habló ...*, p. 132.

² "A medida que se consuma la pérdida del intelecto y su coincidencia con lo real, se establece que el sentimiento, el deseo, o la voluntad, es aquello en virtud de lo cual el ser humano coincide con lo real, aquello por lo que el hombre se inscribe en la realidad, con lo cual la afectividad asume las funciones del intelecto", CHOZA, Op. cit., p. 305. Si la voluntad asume las funciones del intelecto el conocimiento ya no va a darse a modo de coincidencia entre éste y la realidad, sino a modo de construcción. El conocimiento será entonces perfecto pues si el hombre tiene que crear el mundo, al ser éste manifestación de su propia interioridad ya no habrá nada que quede fuera de su alcance. Además de que también el mundo será suyo. La posesión se da asimismo de un modo perfecto.

³ *Así habló ...*, p. 131.

transformado en "algo pensable para el hombre, visible para el hombre, sensible para el hombre";⁴ el parámetro es sólo el hombre y su fidelidad a la tierra fuera de todas las cosas impensables como lo es Dios. En el momento en que el hombre es consciente del absurdo de la existencia de Dios, recupera su estatuto como tal y su libertad creadora; y sólo entonces, es capaz de crear el mundo. Pues si hubiera Dios, "la libertad quedaría coartada en su ámbito de juego por las prescripciones, mandamientos y prohibiciones. Dios es una contradicción de la libertad humana. Cuando ésta se comprende a sí misma, no puede soportar ya el pensamiento de Dios".⁵ Dios sería el ojo siempre presente de las condenas y restricciones de una libertad encadenada; el actuar estaría siempre condicionado por las leyes divinas y la voluntad no estaría en manos del propio hombre, sino en las manos del Ser Supremo que dicta los caminos para la libertad. Esto, para Nietzsche, resulta insoportable: "Si hubiera dioses, ¿cómo soportaría yo el no ser Dios!"⁶ Lo que Nietzsche reclama es la absoluta posesión de la propia voluntad no sólo en el ámbito de pertenencia, sino en tanto que su desenvolvimiento sea según las propias reglas del hombre; y aún más, sólo se posee la libertad si se ejerce según el propio querer.⁷ Es por eso que Dios es

⁴ *Ibidem*, p. 132.

⁵ FINK, pp. 88 y 89.

⁶ *Así habló...*, p. 132.

⁷ Esto también se entiende en un sentido clásico según el cual *la libertad es la capacidad de la voluntad de moverse por sí misma*. El hombre libre es aquel que actúa por propia autodeterminación. "La elección libre es la causa de su propio movimiento, porque por su libre elección el hombre se mueve a sí mismo al acto", *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3um. Por tanto, el hombre es dueño de sus actos. Ahora bien, y es aquí donde reside la diferencia con Nietzsche, el planteamiento clásico establece que *la libertad humana tiene su último sentido en la vida moral* porque ha de moverse *al bien que la razón le presenta*. "Pero en cuanto a la determinación del acto, siendo que el acto deriva del objeto, el intelecto mueve a la voluntad ya que el bien en sí es aprehendido como un aspecto especial contenido en la verdad universal", *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 2, ad 3um. La verdad universal, en cuanto primer principio formal, es el objeto del intelecto, cfr. *ibidem*, c. Por tanto, la libertad debe tender al bien el cual es presentado por la razón. En Nietzsche, para empezar, no hay conocimiento porque ya no hay nada que conocer y porque la razón ha perdido su lugar original y su capacidad de aprehender la realidad. Debemos recordar a modo histórico que ya "desde Schopenhauer, y sobretudo desde Nietzsche, asistimos a un proceso en que el pesimismo irracionalista va minando y destruyendo la convicción de que existe un mundo exterior objetivo y de que el conocimiento imparcial y concienzudo de este mundo puede ofrecer la solución a todos los problemas provocados por la desesperación. El conocimiento del mundo va convirtiéndose aquí, cada vez más marcadamente, en

una traba para el hombre, pues si existiese, la voluntad habría que manifestarse según el querer divino y no según el querer humano. Dios oprime al hombre e impide que todo el inmenso caudal de su voluntad se manifieste. Si el hombre se libera de Dios, se libera también de los límites de su libertad. El hombre sin Dios es el hombre nuevo que se reconoce a sí mismo en la omnipotencia de su voluntad creadora. La voluntad creadora del hombre es la sola medida para la creación del mundo. Habiendo descubierto su posición como creador, el ser actúa caprichosamente frente a una perspectiva que se le presenta totalmente inédita. La voluntad comienza a jugar creando y crea jugando queriendo lo que quiera.

b) El crear remitido a la realidad del tiempo

Ya que se ha establecido la voluntad como creadora al margen de toda posible limitante, aquella recuperación de su infinito campo de acción se manifiesta también en la afirmación única del tiempo histórico pues es en él en donde se debe desenvolver. La negación de Dios significa asimismo la redención del tiempo

una *interpretación del mundo* progresivamente arbitraria", LUKÁCS, Op. cit., p. 70. Por tanto, en Nietzsche el bien no se presenta de un modo objetivo regulado por el apego de la razón a la realidad, sino que si la libertad se ejerce según el propio querer debe entenderse que la acción de la voluntad no debe estar supeditada a nada sino a su propia pulsión, es decir, al criterio único de la interioridad de cada hombre. Y esta es propiamente la nueva moral. En el capítulo anterior se había dicho que ante la destrucción de Dios había que valorar nuevamente todas las cosas creándolas. Pues bien, esta valoración proclamada por Nietzsche es la vida "moral" por la que se debe regir un mundo sin Dios. La moral no es objetiva, sino totalmente subjetiva para salvar la absoluta originalidad entre cada hombre. Ese es finalmente su objetivo último. "Nietzsche no renuncia totalmente a la moral: eso sería renunciar a vivir (...), pide que el ideal sea de cada uno «para distinguirse, no para volverse semejante a los otros» (VP, I, 289)", REBOUL, Op. cit., p. 64. Por lo que la diferencia de Nietzsche con el planteamiento clásico parte de que en éste el conocimiento es objetivo, lo que hace que la moral se fundamente en ciertos principios básicos inamovibles y universales. Es así que la libertad de la voluntad no se rige por sí sola, sino en cuanto que se supedita a la razón que le presenta su bien. Por el contrario, ya se vió que en Nietzsche el conocimiento es interpretación a modo de creación, por tanto, no hay una razón universal de bien y finalidad. Es así que si las reglas del actuar no están de algún modo determinadas objetivamente, entonces la libertad se regirá tan sólo del deseo de la voluntad, de la propia voluntad. Los principios de la vida "moral" los va marcando cada individuo: la moral se vuelve así subjetiva. Pero entonces cabría preguntarse que si la moral no es objetiva, ¿puede existir propiamente la moralidad? La respuesta a esta pregunta rebasa por mucho las expectativas de este trabajo.

percedero en donde el ser debe cobrar sentido superando cada meta finita lograda. Al pasar constantemente por encima de cada acción, el hombre se da cuenta que no sólo ella es finita, sino que él mismo participa también de la caducidad. Y así, al estar inserto en el tiempo y sólo en el tiempo, todo termina de modo absoluto. Por tanto, la voluntad creadora no sólo es la reconquista de la auténtica libertad, sino que es también la recuperación de la dimensión del tiempo. Frente a la idea metafísica de Dios, el tiempo había quedado desvalorizado pues se consideraba como algo banal y como mero fenómeno.⁸ En un mundo con Dios, la idea del trasmundo era la cara primordial del verdadero vivir, en donde el tiempo se disolvía en lo eterno e impercedero. El tiempo en esta vida era tan sólo el paso para su anulación: el tiempo se desvanece y lo único que permanece es el lugar intemporal de la morada divina que debía ser la meta del hombre. Vivir de cara a Dios era vivir de cara a la negación del tiempo y al anhelante encuentro de un tiempo discontinuo. Por eso Nietzsche niega una vez más a Dios. "Dios es un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho y que hace voltearse a todo lo que está de pie. ¿Cómo? ¿Estaría abolido el tiempo, y todo lo percedero sería únicamente mentira?"⁹ El ser del hombre liberado se realiza en el tiempo proyectando toda su capacidad creadora hacia la dimensión del tiempo que permanece siempre delante. El crear está remitido a la realidad del tiempo, se proyecta hacia futuros lejanos y la voluntad se adelanta dejando sus esperanzas en el tiempo aún no recorrido. El tiempo tiene que ser real, si no lo fuera, la historia dejaría de tener sentido, y el camino del hombre en el tiempo y las metas proyectadas por él no poseerían ningún significado.¹⁰ Es por ello que la muerte de Dios representa "la desaparición de la negación del tiempo y el reconocimiento de éste como dimensión verdadera de todo ser".¹¹ El tiempo es la

⁸ Cfr. FINK, p. 89.

⁹ *Así habló...*, p. 132.

¹⁰ Cfr. FINK, p. 89.

¹¹ *Idem.* Más adelante en este mismo inciso dentro del texto, se expondrá una crítica a Nietzsche en relación a su intento desesperado por salvar el tiempo con el fin de salvar asimismo la intensidad de la vida que se presenta precisamente como única en la facticidad del tiempo. Ahora bien, si hay algo

dimensión real en donde el ser cobra sentido y en donde se manifiesta en toda su plenitud. Fuera del tiempo el hombre es nada, porque en la búsqueda de lo intemporal, se pierde en el abismo de la muerte sin afirmarse en la auténtica existencia. La vida recorre su camino en el cambio que transcurre en el tiempo, y siempre tiene que ser movimiento hacia el futuro y no paralización para poder vislumbrar lo inmóvil; eso es una farsa. La vida no es jamás una continua pausa para poder descansar en lo inamovible; muy al contrario, es justamente la negación de esa pausa que impulsa al cambio constante para la superación del tiempo pasado. "Malvadas llamo, y enemigas del hombre, a todas esas doctrinas de lo Uno y lo

que resulta sumamente paradójico es el intento de resguardar lo que por su misma esencia es de modo absoluto irrecuperable. Por tanto, si Nietzsche ha arrojado la vida al tiempo para recuperarla en su completa vitalidad, lo que ha hecho no ha sido sino hacerla terminar siempre y en cada momento. Sin embargo, parece que en Nietzsche no hay contradicción alguna respecto a esta consecuencia porque justo lo que ha querido rescatar es lo perecedero. Pero, ¿no estamos abusando de la realidad y del lenguaje al decir que se quiere "rescatar lo perecedero"? Nietzsche se ha lanzado a defender como posible lo que por esencia es imposible: plantear el rescate de lo perecedero resulta tan absurdo como plantear la anulación o finitud de lo imperecedero. Con esto no decimos que lo que Nietzsche buscaba era una mera simpleza porque evidentemente, él se da cuenta de esta aporía. Sino que ya se sabe que, ante todo, esto es producto de la lucha por salvaguardar el entusiasmo por esta vida. Pues bien, Nietzsche en efecto se percató de que al medir la existencia exclusivamente en el tiempo, ésta ha quedado arrojada en el juego del devenir, el cual hace finito todo lo que en él deviene. Nietzsche quería salvar la caducidad pero en realidad no hay nada que salvar y todo que perder. Como una solución a este problema, porque evidentemente no se conforma con la total finitud del mundo, Nietzsche recurrirá a la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Por otro lado, nosotros sabemos por experiencia que el tiempo es justo lo que se nos escapa de las manos mas, sin embargo, buscamos retener de algún modo lo que en él acontece pero no en el tiempo mismo, pues ya se sabe que eso es imposible, sino en la eternidad; porque además, lo que se quiere guardar no se quiere conservar por mas tiempo, sino por siempre. A modo de adelanto citaré a Hernández-Pacheco planteando esta problemática a la que Nietzsche se enfrenta: "El mundo, como lo distinto de Dios, queda afirmado en la negación de la trascendencia, pero queda afirmado efectivamente también como lo absolutamente otro, en esa exaltación de su finitud que representa la temporalidad. El mundo se hace entonces absoluto fluir, en el que la esencia de lo que pretendemos afirmar se muestra de nuevo como la negatividad de lo que consiste en pasar. Lo que quería ser entusiasta afirmación de «esta vida» contra la «otra», termina entonces en la afirmación de una vida que nos ha engañado al «presentarse» como «ésta», cuando en realidad consiste en hacerse continuamente «otra» en el pasado, fuera de nuestro alcance, como una nueva trascendencia irremisible (...) Y ello ocurre precisamente en el intento de afirmar inmanentemente, como contradicción de la trascendencia, un presente distinto de toda eternidad, es decir, un presente que es temporalidad pura, pero que por eso mismo se escapa siempre de la voluntad que así lo quiere, en su eterno transcurrir y pasar", Op. cit., p. 293.

Lleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero. ¡Todo lo imperecedero –no es más que un símbolo! Y los poetas mienten demasiado”.¹²

El hombre poderoso que ha recuperado su voluntad creadora, nunca debe sentirse satisfecho de sí, pues la satisfacción le durará tan sólo el instante antes de que pase a formar parte del pasado. El cauce del creador es el tiempo que se desgasta en cada momento que se da y desaparece. “Su crear consiste en edificar y construir, en proyectar metas finitas y en superarlas”.¹³ La libertad del creador se realiza en la proyección hacia posibilidades futuras pues las metas logradas son siempre finitas y temporales; por tanto, el creador sólo debe aspirar a superar lo que su voluntad ha conseguido en el tiempo, y sólo debe querer pasar por encima de cada una de las acciones que el tiempo ha hecho finitas.

Entiendo que el hombre libre de Dios se encuentra arrojado en el ajetreo incesante del devenir que lo obliga a transitar a su ritmo para que en ningún momento deje de ser. “De tiempo y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos; ¡una alabanza deben ser y una justificación de todo lo perecedero!”¹⁴ La actividad creadora no deja ni un sólo instante de ejercerse en las sucesivas despedidas del término alcanzado; habiendo logrado algo, lo niega inmediatamente para renovarse en nuevos planes. “¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo perecedero”.¹⁵ “En el tiempo, el creador construye constantemente por encima de sí mismo; destruye lo que era y busca lo que todavía no es”.¹⁶ Esa permanente lucha para buscar la realización del propio ser excediendo la finitud coartante de toda acción y prohibiendo, ante la posibilidad de la fatiga, el reposo de la voluntad, resulta gracias a un esfuerzo sumamente potente que abriga su única esperanza en vislumbrar la siguiente meta a conseguir. Y así es como la voluntad renovada le va

¹² *Así habló ...*, p. 132.

¹³ FINK, p. 90.

¹⁴ *Así habló ...*, p. 132.

¹⁵ *Ibidem*, p. 133.

¹⁶ FINK, p. 90.

dando forma a su destino: ante todo busca construirlo creándolo; pero estando siempre enfrente no hay un recorrer terminable, sino el inagotable caminar hacia él en una nueva transformación y en otra nueva transformación, y así sucesivamente. "En verdad, a través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de parto. Muchas son las veces que me he despedido, conozco las horas finales que desgarran el corazón. Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decirlo con mayor honestidad: justo tal destino – es el que mi voluntad quiere".¹⁷

Además de la realidad del tiempo finito y de la acción creadora de la voluntad para superar cada meta, el hombre "acepta la caducidad y, por tanto, su propio fin. Al estar instalado en el tiempo, al volverse así al ámbito terreno de juego de todas las cosas, el superhombre experimenta y conoce su finitud".¹⁸ No se trata tan sólo de que el hombre entre en el juego del devenir con su voluntad incansable, sino que él mismo es esa finitud y acabamiento que caracteriza a la vida en la que se mueve. Se es en la medida en que se está inserto en el tiempo; y el superhombre sabe que, por más que busque exceder la acción pasada que se ha extinguido, él se va extinguiendo a su vez porque es imposible sobreponerse a la realidad del tiempo que siempre termina por llegar a su fin.

Aquí considero que aparece una auténtica paradoja. ¿Qué gana el ser del creador con luchar incansablemente para ir superando cada meta finita, si él de antemano es finito y entre más avance en el tiempo, más cerca está de su propia finitud? Si el hombre es finito, ¿por qué busca Nietzsche tanta superación? ¿Será porque de algún modo busca permanecer aunque, de hecho, niegue lo permanente? ¿En dónde radica la recuperación que ha hecho Nietzsche del tiempo, si cada instante debe ser negado por el posterior, al punto de considerarlo un tiempo muerto? ¿En dónde está el tiempo si lo que Nietzsche proclama es su continua

¹⁷ *Así habló...*, p. 133.

¹⁸ FINK, p. 90.

anulación en la negación de cada acción finita para afirmarse en la próxima? Nietzsche afirma el tiempo negándolo, se queda justo sin lo que él más quería poseer. "Ahora bien, él es también consciente –y ésta es la tragedia de su filosofía– de que afirmar el tiempo como esencia de la vida, supone introducir la negatividad en esta misma esencia. Pues, tan pronto como queremos afirmar «esta vida» como definitiva, en la medida en que incluimos el tiempo en dicha afirmación, «esta» vida se nos hace inmediatamente «otra»: la que ya pasó".¹⁹ La única dimensión del tiempo rescatable es el futuro; sin embargo, éste es precisamente lo que nunca es; el futuro es tan sólo la perspectiva inmediata o mediata del presente. Es verdad que el futuro es la esperanza que mueve al presente hacia adelante, pero si el presente se disuelve en un pasado que termina por rechazarse, ¿en dónde queda la visión del futuro? Es increíble que Nietzsche haya hecho de la recuperación del tiempo finito su propia destrucción. La temporalidad del tiempo finito pierde todo su sentido sin referencia a la infinitud. El pasado, el presente y el futuro terminan siempre diluyéndose agotadoramente si no hay algo que los sostenga inmóviles en el moviente camino del devenir. Y si a pesar de su titánico esfuerzo las tres dimensiones del tiempo nunca pueden llegar a ser, el mismo tiempo acaba siendo la frustración de una realidad malograda. Y si el juego del ser se desarrolla en el tiempo y es el tiempo mismo, parecería que su realización es una continua muerte o una continua batalla por encontrar la vida, pues al ser imposible que el tiempo se presente absolutamente, lo único que percibe el hombre es el fantasma del tiempo negado de antemano.²⁰ El superhombre de Nietzsche se encuentra, en efecto, en el

¹⁹ HERNÁNDEZ-PACHECO, Op cit., p. 208. Dice con anterioridad: "Querer como definitivo lo históricamente dado, es decir, lo que hay, y ello con exclusión de toda trascendencia transhistórica, significa afirmar, absolutamente también, el tiempo como su carácter más específico. Ahora bien, el tiempo es aquello que precisamente nos impide la afirmación definitiva de lo que tiene su esencia en la caducidad, es decir, en pasar, en estar siempre dejando de existir. Es más, precisamente es la caducidad lo que se hace definitivo en esta afirmación", p. 207.

²⁰ "Lo que se quiere hacer ver aquí es que su intención de afirmar absolutamente la finitud, en su contraposición contra la trascendencia, no es tampoco dialécticamente estable y termina por negarse a sí misma. Por ello, a fin de estabilizarse este esquema, Nietzsche tiene que recurrir a la noción de eterno retorno", HERNÁNDEZ-PACHECO, Op. cit., p. 294. Ya San Agustín habla hablado de la

torbellino del devenir; torbellino que acaba por eliminar al tiempo y al mismo ser del superhombre. Para que sea, el hombre necesita reconocerse en algo permanente, que si no, pierde toda dimensión de sí mismo y de toda realidad. En cada superación, el hombre de Nietzsche no busca más que su propio reconocimiento sin que en algún momento lo logre, pues su presente afirmación es su consecuente negación. El

dificultad de definir el tiempo. Y la dificultad de saber exactamente lo que es deriva justo de lo que es, a saber, continuo acabamiento. Es por eso que en las meditaciones que lleva a cabo San Agustín para aclarar su concepción, reiteradamente llega a concluir que parece que el tiempo es lo que no es, aunque de hecho sepa que hay tres tiempos. "¿Qué es entonces el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé. Sin embargo, con toda seguridad afirmo saber que, si nada pasase, no habría tiempo pasado, y que si nada sobreviniese, no habría tiempo futuro, y que si nada hubiese, no habría tiempo presente. Aquellos dos tiempos, pues, el pasado y el futuro, ¿cómo son, puesto que el pasado ya no es, y el futuro no es aún? En cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, al presente, lo que le hace que sea tiempo es que va a dar al pasado, ¿cómo decimos también que él es, si la razón por la que es, es que no será, de modo que, en realidad, no podemos decir en verdad que el tiempo es, sino porque tiende a no ser?", *Confesiones*, XI, 14, 17. Pues bien, si el tiempo parece ser lo que no es porque no podemos retenerlo, he aquí la complicación de abandonar la realidad al tiempo; parece así que la realidad se vuelve incontenible por su misma finitud. Sin embargo, no se puede decir que el tiempo no es en absoluto; lo que hay que averiguar es el modo de ser del tiempo. Pero si ahora estamos hablando del tiempo, lo hacemos para introducir la noción que está íntimamente ligada con él, a saber, el movimiento. El movimiento es lo que acontece dentro del tiempo. *El tiempo es la medida del movimiento*. Por lo tanto, lo que en este momento queremos destacar no es el tiempo en sí, sino en tanto que mide el movimiento, la imperfección, la finitud; y lo que interesa es la relación directa de este tema con el hombre porque en tanto que imperfecto, está llamado a la perfección, la cual es alcanzada a través del movimiento y la acción, (no voy a entrar en este momento a consideraciones morales que ya han quedado suficientemente esclarecidas en las notas del capítulo anterior). Lo que quiere decir que si el hombre busca la perfección entendida como infinitud, eternidad, Dios; no todo en el hombre es tiempo porque el movimiento no sólo es movimiento sino triunfo sobre el tiempo o el logro de haber alcanzado ya cierta eternidad. Por tanto, si el hombre está llamado a la perfección, su principio y su fin no están dentro del tiempo sino fuera de él. Por consiguiente, el hombre no es puro movimiento porque, si ciertamente se va perfeccionando en esta vida y lo hace a través del movimiento y en el tiempo, no logra la perfección en el movimiento mismo (aunque de hecho ya signifique cierta perfección porque es el camino para alcanzarla), sino en tanto que el movimiento se ha consumado. Ahora bien, una vez que el movimiento ha terminado y se ha alcanzado su fin, el tiempo deja de regir, ya que si el movimiento que lleva a su actualización sucede en el tiempo, la actualización misma queda fuera de él porque se considera como una perfección adquirida. Por tanto, cada fin que el hombre alcanza va perfeccionando su ser para que vaya saliendo un poco del tiempo y se vaya constituyendo en la eternidad. Lo alcanzado por el movimiento ha quedado fuera del movimiento.

Todo esto para mostrar el problema que se presenta en Nietzsche al haber anulado toda eternidad para insertar a la realidad en el tiempo haciendo de ella exclusiva y puramente movimiento. La vida es puro movimiento, es el incesante fluir del devenir que caracteriza la existencia. Más adelante volveremos sobre este tema.

superhombre es el hombre más desesperado que en la creencia en un futuro lejano finca todo su ser; mas sin embargo, el futuro acaba retrotrayéndose a un pasado inexistente. Parece como si la apariencia del tiempo terminara por consumir definitivamente las energías del creador.

Sin embargo, volviendo a Nietzsche, en el modo de ser del creador ve la afirmación de la auténtica existencia. El creador ha recuperado la libertad y con ella la autoafirmación de su propio destino. El querer con la propia voluntad, no es más que el resultado de la liberación de las cadenas de un mundo con Dios. El hombre ya no se quedará absorto en la contemplación de lo eterno, sino que vivirá el tiempo en el tiempo realizándose en la continua superación de sí mismo.

2. La desigualdad entre los hombres

a) *La desigualdad*²¹

En el capítulo anterior se dejó claro que el hombre creador era aquel que aceptaba su finitud y junto con ella la finitud de sus propios actos ya que se encuentra inserto en un tiempo apabullante que todo lo hace precedero. Sin embargo, a través de este devenir, Nietzsche cree haber recuperado el tiempo real y el cauce auténtico de la vida; es decir, en la nueva concepción nietzscheana del tiempo, se ha mantenido completamente al margen toda vida y toda temporalidad que hagan referencia a una realidad supraterrena. El tiempo debe ser pensado de

²¹ Aunque en este inciso no se entre directamente al problema de la igualdad, sin embargo, es un preámbulo necesario que el mismo Nietzsche hace en los capítulos "De los virtuosos", pp. 143-146 y "De la chusma", pp. 147-150, en donde comienza a establecer las marcadas diferencias que hay entre los virtuosos fieles al sistema milenarista y la nueva virtud del superhombre, así como la distancia en la altura que el hombre nuevo tiene que mantener con respecto a la chusma para que no se contagie de su veneno. En estos dos capítulos, si bien no explicita la forma de ser de la voluntad de poder, si deja bien claro como es que no tiene que ser, caracterizando las diversas manifestaciones de "los virtuosos" y de "la chusma". En el capítulo siguiente, "De las tarántulas", pp. 151-154, ya entra de lleno al tema fundamental de la igualdad proclamando su necesaria negación para que los hombres con voluntad de poder fuerte se distingan cuánto más de los hombres con una voluntad de poder débil. El hombre fuerte debe subir hacia lo más alto y marcar la diferencia entre los hombres que por su flaqueza, se quedan abajo.

modo mundano como presente, pasado y futuro en continuo movimiento sin ninguna relación a inmovilidades trascendentes. Esta es una manera más de negar toda forma de idealismo y toda posible concepción metafísica, arraigándose únicamente en el fruto que da la tierra. Tomando en cuenta esto y la buena nueva nietzscheana, se comienza a delimitar las diferencias entre los que permanecen atados en el absurdo y los que han dado el salto al camino del superhombre.

Y para abordar el tema de la desigualdad, Nietzsche retoma la noción de virtud dejando claro, una vez más, que ya no es lo que antes se entendía por ella, sino la misma energía que impulsa al movimiento; sin embargo, deja bien establecido que no todos los hombres son capaces de poseer dicha fuerza. Nietzsche ataca fuertemente los conceptos de "recompensa" y "castigo" que se manejan alrededor de la noción de virtud pues piensa que se desvaloriza a la virtud misma actuando en torno a lo que pueda resultar de ella y no en torno a su propia fuerza. Esta actitud no es más que la hipocresía de la gente que ante el temor de lo que se califica como "bueno" o "malo", quiere entrar dentro del parámetro de lo bueno y sentirse capaces de señalar lo malo. La indignación de Nietzsche surge del reclamo de los virtuosos por ser remunerados: "¡Vosotros queréis ser pagados además, virtuosos! ¿Queréis tener una recompensa a cambio de la virtud, y el cielo a cambio de la tierra, y la eternidad a cambio de vuestro hoy? ¿Y os irritáis conmigo porque enseño que no existe ni remunerador ni pagador? Y en verdad, ni siquiera enseño que la virtud sea su propia recompensa".²² Haciendo una transpolación psicológica del virtuoso idealista, Nietzsche comienza a rechazar todo sentido de moralidad universal e inamovible y a insinuar que es fuera de ella donde debe estar parado el creador y la potencia de su voluntad. La virtud no debe significar más que la energía de lucha del hombre nuevo; y como cada acción tiene que ser superada, la virtud no tiene ningún fin que se traduzca en retribución, sino al contrario, es tan sólo la fortaleza para seguir andando. "Y semejante a la estrella que se extingue es toda

²² *Así habló ...*, p. 143.

obra de vuestra virtud: su luz continúa estando siempre en camino y en marcha – ¿y cuándo dejará de estar en camino?”²³ La defensa de la nueva concepción de virtud que hace Nietzsche es el golpe destructor de la virtud antes proclamada y, negándola, va trazando el modo de ser de la voluntad de poder. El hombre creador es virtuoso no por el “bien” que pueda adquirir por medio de la virtud, sino por la fuerza que alberga para seguir actuando. De hecho, la acción del creador no puede ser calificada como “buena” o “mala”, sino que se justifica por sí misma en tanto que signifique un escalón de ascenso. Por eso, la virtud ni siquiera puede ser fin en sí misma, pues en cuanto ha dado origen a una acción, dicha acción tiene que sobreponerse con otra; y es, por tanto, un medio necesario del creador. “Así la luz de vuestra virtud continúa estando en camino aunque ya la obra esté hecha. Esta puede estar olvidada y muerta: su rayo de luz vive todavía y camina”.²⁴

Se muestra un giro que lleva a la negación de la moralidad en el sentido tradicional; y en esa nueva forma de ser se ubica el camino del creador. Lo que se consideraba como virtud sólo es motivo de desprecio pues no debe haber hombres buenos ni malos, sino simplemente debe existir la virtud como la fuerza interna que empuja a la acción de la voluntad. El hombre “virtuoso” de Nietzsche es aquel que ha aceptado la muerte de Dios junto con todas sus consecuencias. Por tanto, es el que ha revalorado el sentido de la tierra recuperando un mundo que hay que crear a través de la ilimitada libertad devuelta y es el que se ejerce con todo el poder de la voluntad para restaurar los caminos pasados. He aquí al virtuoso. Sólo el hombre nuevo de Nietzsche puede ser virtuoso.

Asimismo, el que quiera ser creador tiene que separarse de “la chusma” quien convierte todo lo que toca en impuro. Por tanto, el cauce del superhombre debe ser solitario para que no se contagie de los “húmedos corazones” de la chusma. La chusma es aquella que apegándose a las leyes y preceptos de las tablas anteriores, no

²³ *Ibidem*, p. 144.

²⁴ *Idem*.

quiere sino seguir el camino que indican sin tratar de buscar la menor diferenciación entre un ser y otro. A la chusma no le interesa la liberación de la voluntad pues su querer se apega al querer comúnmente establecido estando todos llamados a lo mismo. La falta de posesión de su propia voluntad y la falta de originalidad es lo que a Nietzsche le molesta sobremanera.²⁵ Los hombres no deben querer lo mismo inclinándose a seguir una sola voluntad milenaria pues no deben buscar ser iguales entre ellos; sino al contrario, se debe tratar de alcanzar la diferenciación. Pero ya que la chusma por ser tal no entiende de esto, Zaratustra llama a los que quieran prepararse en el camino del hombre auténtico para volar hasta lo más alto y reencontrar el manantial del placer del cual no bebe la chusma.²⁶ "¡Aquí en lo más alto brota para mí el manantial del placer! ¡Y hay una vida de la cual no bebe la chusma con los demás!"²⁷ En esta elevación hacia la altura, Nietzsche empieza a mostrar la desigualdad que debe haber entre los hombres porque es evidente que el hombre superior no se debe confundir en lo más mínimo con el inferior. Tiene que existir una marcada diferencia que ya se comienza a observar: no todos los seres son capaces de soportar el peso de la altura; para ello, hay que querer estar solo y hay

²⁵ Entiéndase, no es que el hombre no posea su voluntad, sino que no la impone de un modo absolutamente libre sin referencia a la razón y a normas morales objetivas.

²⁶ Cfr. *Así habló...*, p. 149. Es perfectamente claro que Nietzsche está trazando dos modos de vida diametralmente opuestos. Por un lado están los hombres superiores que se han rebelado contra la ley milenaria y ahora deben seguir su propio camino en la creación, lo que afirma la negación y el distanciamiento de lo anterior. Y por otro lado, están los hombres inferiores que siguen apegados a las normas y leyes desde siempre establecidas, lo que significa para Nietzsche su rotunda negación a la vida. Ahora bien, lo que a Nietzsche le interesa es el camino que va ejerciendo el superhombre en la suprema construcción del mundo. Por tanto, de quien realmente trata es del hombre superior, y todo el que no entre en ese parámetro será un hombre débil porque su moral será considerada contraria a la moral del creador. Dice Lukács: "Nietzsche no trata en modo alguno, como los neokantianos, los positivistas, etc., de fundamentar una ética valedera para todos los hombres. Por el contrario, su ética es sólo, expresa y conscientemente, para la clase dominante: junto a ella y por debajo de ella, hay otra moral cualitativamente distinta, la de los oprimidos, que Nietzsche niega y combate apasionadamente", Op. cit., p. 288. Pues bien, creo que si Nietzsche está haciendo tan patente y tan grande la diferenciación entre los dos tipos de hombres, lo hace para reiterar una vez más que lo que él en realidad quiere salvar es la vida del hombre en su auténtico dinamismo. Y si plantea y defiende únicamente la ética del superhombre es porque considera que sólo ella puede afirmar y salvaguardar la existencia y porque cualquier otro tipo de ética significaría la muerte.

²⁷ *Así habló...*, p. 149.

que soportar el lastre de la incertidumbre pues se trata de fincarse únicamente en un futuro que se presenta limpio para ser creado: "En el árbol Futuro construimos nosotros nuestro nido".²⁸ Se trata de proyectarse hacia adelante en una perspectiva ajena a la de los que no anhelan crecer hacia arriba. El camino del superhombre se fortalece en la soledad de su altura y en la conciencia de saberse por encima de los demás. No quieren compartir su morada con los débiles que no tienen sed de lucha, sino que quieren estar únicamente entre los que tienen el valor de ensanchar el poder de su voluntad. "Pues ésta es *nuestra* altura y nuestra patria: en un lugar demasiado alto y demasiado abrupto habitamos nosotros aquí para todos los impuros y para su sed".²⁹ La grandeza y la fortaleza del hombre nuevo es la que marca la diferencia con los demás. "Y cunl vientos fuertes queremos vivir por encima de ellos, vecinos de las águilas, vecinos de la nieve, vecinos del sol: así es como viven los vientos fuertes".³⁰

Zaratustra llama al hombre fuerte no sólo a separarse de lo bajo para subir a lo más alto, sino a tomar conciencia de que son superiores de todos los demás. El que se aleja de la chusma es el que se ha alejado, antes que nada, de toda la mentira que hasta entonces había regido y de la farsa que llamaba a seguir un mismo camino apegándose a unas leyes que aprisionaban la libertad del hombre impidiéndole que se abriera paso según su propio querer. La chusma son todos los títeres del idealismo y de una falsa metafísica; y los que se han separado de ella hasta llegar a la altura son los que han descubierto la mentira milenaria y han negado sus vanas promesas. El hombre que se ha desprendido del peso del pasado es el hombre que ha recuperado su poder anhelante de un futuro abierto a su propia creación. Se comienza a vislumbrar, por tanto, el modo de ser de la voluntad de poder y la desigualdad que ella misma va marcando.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

b) *Los predicadores de la igualdad*¹¹

En el párrafo anterior se destaca sobretudo que el hombre fuerte debe ascender cada vez más alto para lograr su propia superación y también para que vaya marcando mas la distancia que lo separa de la chusma. Ahora se verá que es esa gente débil la que despierta el espíritu de venganza pues, al querer también ella el poder, se da cuenta de su incapacidad de poseerlo y de elevarse a la altura de los poderosos. Es entonces cuando los débiles reclaman la igualdad entre los hombres pero no lo hacen en razón de la justicia, sino a causa de su misma inferioridad. Por el contrario, entre más fuerza tengan los poderosos, cuanto más querrán mantener la desigualdad. Así, "en las tarántulas ve Nietzsche el símbolo del espíritu de venganza".³² Las tarántulas son los predicadores de la igualdad que ante su impotencia vital quieren vengarse de todas las formas de vida poderosa.³³ El débil, desesperado de su incapacidad de llegar a ser fuerte, prefiere proclamar la igualdad entre los hombres, disfrazando de este modo su espíritu de venganza. Basado en la desigualdad, Nietzsche está polemizando sobretudo "contra el cristianismo, con su concepción de la igualdad de todos los hombres ante Dios. Aquí se coloca Nietzsche en violenta oposición a la tradición occidental, a la concepción tradicional de la justicia".³⁴ Lo que Nietzsche quiere enfatizar es el poder de los hombres valerosos

¹¹ Como se había dicho en la nota 21, es en el capítulo llamado "De las tarántulas" donde propiamente Nietzsche explicita el tema de la desigualdad. En dicho capítulo me basaré para desarrollar este inciso.

³² FINK, p. 92.

³³ Cfr. *Idem*.

³⁴ *Idem*. La oposición de la concepción tradicional de justicia va también en contra de las corrientes modernas: la Revolución Francesa, el socialismo y la democracia, como lo menciona Fink en la misma página. Sin embargo, he mencionado en el texto únicamente la refutación al cristianismo porque me parece que es la más significativa debido al tono global del libro de *Zaratustra*; de hecho, todo el libro está basado fundamentalmente en un violento ataque al cristianismo. Por lo demás, todas estas ideologías modernas que reclaman la igualdad están basadas de algún modo en principios cristianos. Contrariamente a esta opinión Lukács, como buen marxista, afirma que el verdadero eje de la filosofía nietzscheana gira en torno a la lucha contra el socialismo y la democracia y que es esa crítica la que le da una cohesión sistemática a su pensamiento; cfr. Op. cit., pp. 262, 264, 271, 296-298. Si Nietzsche polemiza en contra del cristianismo lo hace indirectamente porque de él derivan los principios que llevan al socialismo. "La idea central no puede ser más clara: del cristianismo nació la Revolución francesa, de éste la democracia y de la democracia el socialismo. Por consiguiente,

que han sabido aceptar y afrontar un mundo sin Dios, en contraste con la debilidad de los temerosos que no han sido capaces de replantearse el cauce de su vida sin las leyes divinas que hablan sido siempre el punto de guía y que, al no ver ninguna perspectiva futura, siguen insertos en un nihilismo agotante o en el fantasma de la moral milenaria. Así, "cuanto más poderosa sea una vida influyente y creadora, tanto más introducirá la desigualdad de los hombres precisamente en su nuevo sistema de valores, tanto más implantará una jerarquía y una nobleza de alma. Y al contrario: cuanto más débil e impotente sea una vida, tanto más insistirá en la «igualdad» de todos, tanto más intentará rebajar los únicos, las excepciones, a su ordinariéz y a su mediocridad: tanto más verá en la grandeza el crimen contra la igualdad: tanto más querrá vengarse de los hombres de vida poderosa, a quienes todo les ha ido bien".³⁵ Por tanto, entre más importancia y poder vaya adquiriendo una persona, cuanto más va a querer distinguirse de los demás; se reconocerá en su grandeza precisamente debido a la pequeñez de los otros; y entre más fuerza vaya adquiriendo, más débiles y más insignificantes verá a los que están abajo. En efecto, el exceso de poderío, lo va distanciando de los demás. Y por el contrario, entre más frágil sea la vida de un hombre, tanto más intentará reclamar la igualdad de todos, porque no es sólo que se sepa diferente a los demás, sino que sobretodo conoce su inferioridad. El hombre poderoso, en su superioridad, le ha hecho conocer cuán por debajo de él está; y ante su inconformidad, el débil encuentra como único recurso abogar en nombre de la justicia una igualdad que debe reinar en todos los hombres. "La voluntad de igualdad no es, por tanto, más que la impotente voluntad de poder de los desafortunados. Nietzsche intenta realizar aquí un desenmascaramiento: lo que se presenta como idea de justicia es sólo voluntad encubierta de poder, que se oculta y que abusa del prestigio de la virtud, de la respetabilidad, de la moralidad para conseguir triunfar".³⁶

cuando Nietzsche se presenta como el Anticristo, a lo que en realidad a lo que aspira es a destruir el socialismo", p. 299.

³⁵ FINK, p. 92.

³⁶ *Idem.* Como más adelante veremos, la voluntad de poder es la vida de todo lo existente y por consiguiente tanto el débil como el poderoso son voluntad de poder. Ahora bien, si la vida se

Los hombres inferiores, en la imposibilidad de dejar de serlo, demandan como justo lo que ellos mismos no querrían si fueran superiores: la no desigualdad. De este modo, Nietzsche pone en boca de los predicadores de la igualdad: "Y 'voluntad de igualdad' - éste debe llegar a ser en adelante el nombre de la virtud; ¡y contra todo lo que tiene poder queremos nosotros elevar nuestros gritos!"³⁷ Aunque no sean poderosos, es el anhelo de poder lo que los lleva a exigir la igualdad, porque en el fondo, todo hombre desea ser grande. "Vosotros predicadores de la igualdad, la demencia tiránica de la impotencia es lo que en vosotros reclama a gritos la «igualdad»: ¡vuestras más secretas ansias tiránicas se disfrazan, pues, con palabras de virtud!"³⁸ El hombre inferior esconde su impotencia de ser fuerte con prédicas de igualdad; pero es tan sólo la exteriorización del poder frustrado porque él también quisiera ser poderoso. Por tanto, a lo que llaman virtud y justicia es la cubierta de los deseos de venganza y de las ansias fracturadas de ascender; pues si fueran fuertes, ellos mismos querrían distinguirse de los débiles. "Y si se llaman a sí mismos «los buenos y justos», no olvidéis que a ellos, para ser fariseos, no les falta nada más que - ¡poder!"³⁹

Lo que Nietzsche hace con respecto a los hombres inferiores es, como se mencionó más arriba, un desenmascaramiento que revela el manejo psicológico de los deseos escondidos detrás del grito de igualdad. Esto significa que aunque no todos los hombres sean poderosos, de hecho, todos aspiran a serlo. Sin embargo, considero que lo que en realidad resulta importante es, en efecto, la desigualdad que marca Nietzsche entre los hombres. Existen hombres poderosos y existen hombres

caracteriza por conseguir a través de la lucha la continua elevación y sobredominio, ¿qué pasa con la voluntad del débil que nunca puede alcanzar la altura del poder? "¿En qué se distingue la voluntad de poder del fuerte de la del débil? En que el débil desea un poder que no tiene", REBOUL, Op. cit., p. 94. La voluntad de poder del fuerte se ejerce como debe ejercerse, es decir, como poder; en cambio, la voluntad de poder del débil es una "impotente voluntad de poder" porque no ejerce el poder, sino que busca ejercerlo y ante su incapacidad, proclama la igualdad entre los hombres.

³⁷ *Así habló ...*, p. 152.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibidem.* p. 153.

débiles. Pero Nietzsche necesita de los débiles para enaltecer la superioridad de los poderosos. El superhombre de Nietzsche no pertenece, por ningún motivo, al grupo de los hombres inferiores: Zaratustra no quiere seres inferiores, al contrario, proclama la liberación del poder de la voluntad. Sin embargo, necesita de los hombres inferiores para poder trazar la superioridad de sus hombres; si todos fueran poderosos, dejarían de serlo, ya que no serían poderosos con respecto a alguien o simplemente todos serían iguales. Si todos los hombres fueran poderosos, dejarían de serlo en el momento justo en el que todos llegaran a serlo; es decir, existe tácitamente la imposibilidad de que absolutamente todos los hombres sean poderosos porque la posesión del poder hace una referencia directa a su carencia. Si hay hombres que poseen el poder y se les distingue justamente por ser tal, es decir, hombres poderosos, es porque hay quienes no son poderosos y se distinguen justamente por su contrario: la debilidad. La igualdad entre los hombres anularía instantáneamente la "cualidad" de ser poderoso, pues se perdería la relación necesaria con su opuesto. Pero Nietzsche no quiere trazar la diferencia entre los hombres poderosos,⁴⁰ sino la diferencia entre los hombres poderosos y los débiles. Nietzsche detesta a los hombres inferiores, pero sin ellos, sus hombres no serían poderosos. Hay, evidentemente, un manejo clarísimo de la dialéctica la cual posibilita la estructura del pensar nietzscheano.⁴¹ Me parece que la dialéctica es el

⁴⁰ Es importante observar que por el momento Nietzsche sólo está interesado en delinear bien la distancia que existe entre los poderosos y los débiles; pues de hecho, los hombres fuertes son los que han pasado "al otro lado" siguiendo las enseñanzas de Zaratustra. Sin embargo, más adelante se verá que, aunque no lo mencione explícitamente, existe una lucha por el poder entre los mismos hombres superiores. Ningún hombre que conoce su fuerza querrá compartirla con nadie. La dialéctica nietzscheana del devenir enseña que para querer subir más alto, unos a otros se tienen que oponer, cfr. *Así habló Zaratustra*, p. 154; y sólo los hombres poderosos son los que tienen la fuerza para lograrlo.

⁴¹ Ya se había dejado ver esta necesidad dialéctica cuando Zaratustra habla acerca de la chusma: se sorprende profundamente al darse cuenta cuán indispensable es: "Y el bocado que más se me ha atragantado no es saber que la vida misma necesita enemistad y muerte y cruces de tortura: Sino que una vez pregunté, y casi me asfixié con mi pregunta: ¿Cómo? ¿La vida tiene necesidad también de la chusma?", p. 148. En esta cita también es clara la dialéctica existente en la vida. En *La genealogía de la moral* existe un pasaje que podría apoyar la opinión de la necesidad dialéctica para establecer la superioridad de los hombres poderosos. Cabe advertir, sin embargo, que el aforismo en donde se

método que permite a Nietzsche fundamentar su filosofía. Los hombres poderosos no lo serían si todos fueran poderosos, sino que lo son gracias y con respecto a los débiles. "Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser yo mezclado ni confundido. Pues a *mi* la justicia me dice así: «los hombres no son iguales». ¡Y tampoco deben llegar a serlo! ¿Qué sería mi amor al superhombre si yo hablase de otro modo?"⁴² Si todos los hombres llegasen a ser iguales, el superhombre dejaría de existir. Para que el superhombre sea, tiene que existir la diferencia con los demás.

Ahora bien, que Nietzsche comience por trazar la diferencia que existe entre los hombres significa el modo para marcar, posteriormente, la rivalidad en la misma vida. Nietzsche, preocupado por entender el mundo y la secuencia de la existencia, en realidad lo que le interesa es la dialéctica y la lucha que existe en ella. Y esto corresponde tratarse en el siguiente inciso.

encuentra dicho pasaje se refiere al tema del resentimiento (tema que no se toca en este trabajo). Pero aún así, me parece que citarlo es importante para poner en boca del propio autor la tesis aquí propuesta porque como se verá, el resentimiento surge asimismo dialécticamente. "Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores –este *necesario* dirigirse hacia afuera en lugar de volverse hacia sí– forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, –su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, –su concepto negativo, lo «bajo», «vulgar», «malo», es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto «¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!»", tratado primero "Bueno y malvado", "bueno y malo", af. 10, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1994, p. 43. En primer lugar, la moral de los esclavos no surge como propia afirmación, sino en la negación de lo que se encuentra fuera. En segundo lugar, aunque la moral del noble brote espontáneamente diciéndose sí a sí mismo, surge en él su concepto negativo, lo "bajo", de su concepto positivo, "nosotros los nobles". Y aunque Nietzsche diga que dicha diferenciación brota posteriormente y de un modo pálido, no lo hace sino para poner de manifiesto lo *indiferente* que le resulta al hombre superior la vulgaridad del inferior. Sin embargo, esa indiferencia no es en modo alguno indiferente porque en todo momento Nietzsche se encarga de establecer la tajante distinción existente entre unos y otros. A Nietzsche le interesa dejar bien claro que los nobles son totalmente opuestos a los demás hombres.

⁴² *Así habló ...*, p. 153.

3. La vida como lucha

Nietzsche establece ahora el modo de ser de la vida manifestando que lo esencial en la contradicción es que constituye el devenir de la existencia. La voluntad de poder es esa vida que se define como lucha y se revela de modo auténtico en el cauce del creador. "Mas esta diferencia que subsiste en lo humano, esta diversa concepción de la «justicia», no es ahora lo esencial. Constituye sólo el paso de Nietzsche de la lucha de las valoraciones humanas, de la disputa de las ideas sobre el bien y el mal, a la lucha en la vida en cuanto tal. Y esto significa: a la *voluntad de poder*".⁴³ En realidad, todo este juego dialéctico de la desigualdad humana es un preámbulo para mostrar la contradicción y lucha que existe en la misma vida. Lo que mueve a la superación es la pugna que existe en el camino de la vida y entre los que caminan en ella. El motor de la acción es la contradicción que reina en los elementos de la existencia. "Bueno y malo, y rico y pobre, y elevado y minúsculo, y todos los nombres de los valores: ¡armas deben ser, y signos ruidosos de que la vida tiene que superarse continuamente a sí misma! ¡Hacia la altura quiere edificarse, con pilares y escalones, la vida misma: hacia vastas lejanías quiere mirar, y hacia bienaventurada belleza – *¡por eso necesita altura!* ¡Y como necesita altura, por eso necesita escalones, y contradicción entre los escalones y los que suben! Subir quiere la vida, y subiendo, superarse a sí misma".⁴⁴ La esencia de la vida empuja hacia la superación para subir cada vez más alto. Pero quien entra al juego de la vida, entra al torbellino que ella implica y acepta que sólo de ese modo se puede vivir. La vida es una continua lucha que no es posible dejar porque ella misma te envuelve una vez más en el juego de la rivalidad para seguir avanzando. La contradicción y la guerra definen el modo de ser de la vida.

⁴³ FINK, p. 92.

⁴⁴ *Así habló ...*, p. 153, 154.

Sin embargo, pienso que con respecto a esto cabe la siguiente reflexión ¿Cuáles son los elementos que mueven a la acción en el devenir de la vida? Parece ser que los medios de la existencia que conllevan a la actividad son los mismos móviles que siempre han existido, con la diferencia que ahora están puestos en abierta contradicción para que en la negación se logre el movimiento. Es decir, Nietzsche maneja una vez más, a través de la dialéctica, el devenir de la existencia. Aunque Nietzsche haya promulgado la recuperación de la libertad para crear un nuevo mundo que aparece totalmente abierto ante nosotros, y aunque para ello haya desechado los valores milenarios que habían creado un mundo de mentiras; sin embargo, retoma dichos valores junto con sus contravalores para empezar y continuar el movimiento de la creación en la vida. Nietzsche detesta los valores tradicionales y enaltece los opuestos; pero como la vida es lucha y contradicción, necesita de aquéllos para negarlos afirmando sus propios valores, consiguiendo así, el movimiento ascendente. Valores y antivalores son igualmente necesarios en el río de la existencia. Entre ambos se lleva a cabo la lucha que empuja al movimiento. Para avanzar un escalón más, afirmo uno negando el contrario.⁴⁵ En esto consiste el ascenso en el camino de la vida: en oponerse unos a otros para que el choque produzca el movimiento. “¡Divinamente queremos *oponernos* unos a otros en nuestras aspiraciones!”⁴⁶

Ahora bien, en cuanto a lo que la “vida” significa en el sentido de querer su propia superación, es el aspecto fundamental de lo que se denomina con la palabra

⁴⁵ En este sentido, me parece que Nietzsche no pudo ser tan original como quería. Al derrumbar la “mentira milenaria” para recomenzar la creación del mundo, lo único que hace Nietzsche es decir “todo está permitido”. Pero ese todo incluye lo que siempre ha existido y dentro de él no hay absolutamente nada nuevo que Nietzsche pudiera aportar. Muy al contrario, con lo único que cuenta Nietzsche es precisamente con ese “todo”. Lo que hace simplemente es abrir infinitas posibilidades y batir el orden en el que estaban establecidos los valores. Pero ni si quiera él mismo es capaz de destruir los valores “anteriores”, pues de lo contrario, el devenir de la vida carecería de esa alteridad que la constituye para poder andar en ella. El mundo nuevo de Nietzsche no es tan original, es tan sólo la apertura de lo que antes estaba cerrado; pero que aún cerrado, estaba ya desde siempre dentro del mundo.

⁴⁶ *Así habló ...*, p. 154.

vida.⁴⁷ "Lo viviente, en el sentido de lo orgánico, es sólo un ámbito parcial de lo existente (...) Lo que la «vida» es, es cosa que tiene que ser pensada también en múltiples aspectos. Uno de ellos, central, es precisamente el de vida y tierra. La tierra vive. La tierra regala su existencia a todo lo que existe. Todas las cosas –ya sean hombres, o animales, o simples piedras de campo- son productos de la tierra, creaciones de su vida que engendra y da. Y esta vida de la tierra es para Nietzsche la voluntad de poder. Desde el hombre creador re-piensa Nietzsche la creatividad, la voluntad de poder de la tierra misma".⁴⁸ Por tanto, si la voluntad de poder es vida, la voluntad de poder se manifiesta en todo lo viviente, pues es la vida que lo sustenta. La voluntad de poder es esa fuerza que permite a todo lo viviente vivir y luchar para vivir. La voluntad de poder es la vida que se va abriendo camino en esa contradicción que la distingue. Todo lo que tiene vida es voluntad de poder.

Sin embargo, siendo coherentes, Nietzsche tiene que afirmar que sólo el hombre creador es capaz de manifestar la creación de la voluntad de poder o de la vida. Esto quiere decir, que no es a través de todos los hombres que se permite vislumbrar el modo de ser de la vida, sino sólo a través de los que se entregan al auténtico curso de la vida en su batalla que requiere de una voluntad de poder fuerte y liberada. Únicamente los hombres superiores que han retomado su voluntad creadora, son capaces de reflejar la vida en su pureza. La vida es aquella que mediante la contradicción, busca ascender y continuamente superarse, para que en ningún momento deje de ser vida o caiga en la agonía de la muerte. Así debe ser la vida del superhombre: el juego constante de la creación hacia la altura, queriendo

⁴⁷ Cfr. FINK, p. 93.

⁴⁸ *Idem*. Antes de que Fink defina lo que la vida es para Nietzsche, aclara que, de hecho, Nietzsche explicita poco el concepto sin que por ello deje de ser claro: "El concepto fundamental de «vida» de Nietzsche está poco explicitado en conceptos puros; se alude a él con imágenes siempre nuevas. La intuición central de Nietzsche no consigue llegar a una estructuración conceptual elaborada. Y, sin embargo, tal intuición no es vaga ni confusa, como se le reprocha". Por otra parte, aunque la voluntad de poder sea la vida de la tierra, yo sólo me voy a enfocar en la consideración de la voluntad de poder como vida dejando a un lado la tierra. Me parece que lo importante es eso: la voluntad de poder es la vida misma.

siempre su propia superación, y la superación de su superación, sin jamás poder descansar, porque correría el peligro de salirse del carril de la vida y penetrar en el abismo de la muerte. Es por eso que sólo el hombre superior es capaz de transmitir la esencia de la vida en su autenticidad, pues es él quien la vive tal cual es. El hombre inferior tienen una voluntad de poder débil; por tanto, es incapaz de dar a conocer la entraña real de la existencia. El hombre débil no recorre su vida en la misma frecuencia del impetuoso ritmo de la voluntad de poder. Y si por su misma fragilidad no le es posible insertarse en el devenir de la existencia, me pregunto si verdaderamente está viviendo, o si se está continuamente muriendo, o si está sobreviviendo en ese torbellino que lo aplasta, o por último, si simplemente está mostrando la vida en su debilidad; que, sin embargo, parece ser que es la parte de la vida que se debe negar. La voluntad de poder tiene que revelarse con toda la fortaleza inabarcable que la distingue, y sólo el hombre superior es capaz de hacerlo. Para él no hay salida, pues la vida en su esencia misma es esa incesante inquietud hacia la altura a través de una permanente superación. Y solamente el hombre superior es capaz de representarla en su originalidad, porque es el único que ha recobrado la libertad; la cual, en la potencia de cualquier acción, refleja su absoluto sobredominio. La voluntad, al ser liberada, arranca su movimiento con toda la fuerza que había estado guardada. Al quedar la acción de la libertad abierta completamente a todo, se muestra en toda su pujanza para trasladarse en la vida según su propia voluntad. El cauce del creador es el cauce que revela el auténtico modo de ser de la existencia.

Por tanto, considero que si la voluntad de poder es la vida de todo lo que existe, es sólo a través de la voluntad de poder del hombre donde se puede ver lo que la vida es en su esencia; pero sólo a través de la voluntad de poder del superhombre quien, gracias a su libertad liberada, es capaz de luchar por el sobrepoder que reclama la existencia. Porque el hombre es libre es capaz de trasladarse en el devenir de la vida según su propia voluntad; es decir, la libertad es la que da al hombre el

poder de dominarlo todo y la fuerza para enaltecer la realidad de la voluntad de poder. Sólo el hombre, a través de la libertad, puede aspirar a ir subiendo cada vez más alto y conseguir cada salto afrontando la lucha que habita en la existencia por medio del triunfo del poder sobre la contradicción. La libertad es la puerta que permite al hombre buscar y querer en todo momento imponer el poder de una voluntad que camina aplastante. La libertad del hombre de Nietzsche puede querer lo que quiera, y si manifiesta el modo de ser de la existencia, sólo querrá ascender dominando. La vida como lucha se refleja en la voluntad de poder del creador que se abre paso enérgicamente jugando y ascendiendo mediante la contradicción en la que está inserto. Es así que la voluntad de poder toma forma en la potencia creadora del superhombre.

4. La voluntad de poder⁴⁹

Aunque se dejó claro que la voluntad es la vida misma que se manifiesta como contradicción, Nietzsche añade que la vida se tiene que vivir como lucha por el sobredominio; es decir, vivir no significa tan sólo dejarse llevar por el cauce de la existencia, sino sobrepujar por el poder y la continua superación. Por tanto, la voluntad de poder es la médula de lo existente, pero no únicamente como vida, sino como vida que busca el poder. La voluntad de poder es la esencia de lo que existe. Todo lo existente en la movilidad de la vida nos ofrece la visión de la voluntad de poder. La vida en su *movilidad* es la voluntad de poder.⁵⁰ Pero la voluntad de poder es mucho más que la voluntad de vivir. Y esto no es más que un ataque directo a Schopenhauer:⁵¹ "No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó

⁴⁹ Aunque los párrafos anteriores hayan girado en torno a este tema, en este inciso se van a terminar de redondear algunas ideas enfocadas ya directamente a la voluntad de poder, basándome en el capítulo fundamental "De la superación de sí mismo", pp. 169-173.

⁵⁰ Cfr. FINK, p. 99.

⁵¹ Cfr. *Ibidem*, p. 95.

hacia ella la frase de la 'voluntad de existir': ¡esa voluntad no existe! Pues lo que no es no puede querer; más lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia! Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino –así te lo enseño yo– ¡voluntad de poder! Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla ¡la voluntad de poder!”⁵²

Por tanto, creo que esto se entiende del siguiente modo. Aunque la voluntad de poder sea la vida de todo lo que es, la vida de la voluntad de poder no sólo tiende a vivir, pues de hecho ya vive; tiende más que nada a vivir sobrepujando el poder intrínseco de la vida misma pero en su *nueva* concepción. Es decir, la voluntad de poder es vida al igual que la voluntad de vivir; pero la noción schopenhaueriana parece una tautología porque para Nietzsche se queda sumamente corta: el añadido que le falta a la vida (que de hecho ya la posee) es vivir en la lucha por el dominio. Vivir no sólo es vivir, sino que es empujar hacia arriba pugnando siempre por el poder.⁵³ El “vivir” es demasiado poco para Nietzsche, pues parece tan sólo como

⁵² *Así habló ...*, p. 172.

⁵³ Intentar establecer en este punto la diferencia de la voluntad de poder respecto de la voluntad de vivir, resulta sumamente confuso pues en realidad parece que no hay ningún añadido por parte de Nietzsche. En cuanto a su dinamismo, lo que Schopenhauer entiende por voluntad de vivir es lo mismo que lo que Nietzsche entiende por voluntad de poder. Nietzsche toma la concepción de Schopenhauer del mismo modo como éste la concebía. En efecto, para Schopenhauer la “voluntad de vida” es el “núcleo de la realidad misma”; la “voluntad de vivir” “se manifiesta en todas las dimensiones de la realidad, del mundo, desde lo inorgánico hasta el hombre”, CABADA, *Op. cit.*, p. 19. Y el modo de manifestarse de la voluntad de vivir “dará lugar a una cadena ascensional de seres en las fuerzas de la naturaleza, en el reino vegetal, en el animal y en el reino humano, seres todos ellos que, empujados por un ímpetu ciego e irresistible, luchan entre sí para imponerse y dominar lo real. Esta laceración, esta lucha sin pausa y sin final se agudiza por un lado en la acción consciente del hombre para subyugar y explotar la naturaleza, y por el otro, en el choque entre los diversos egoísmos indomables”, REALE, Giovanni: *Historia del pensamiento filosófico y científico* III, Herder, Barcelona, 1988, p. 213. Lo que me interesa hacer notar es que también en Schopenhauer la voluntad es vida a modo de lucha por el dominio y que es la contrariedad de los propósitos de cada individuo, el egoísmo, lo que mueve a la acción. La realidad concebida por Schopenhauer es también una realidad que lucha por mantenerse en la existencia imponiéndose sobre lo demás. ¿Cuál es entonces la diferencia respecto de la voluntad de poder? ¿Se trata tan sólo de un cambio de nombre? “El cambio de «la voluntad de vivir» a «la voluntad de ser poderoso» es sólo un cambio de metáforas: ambas están usadas simplemente para indicar el movimiento general de la naturaleza”, SANTAYANA, George: “Nietzsche y Schopenhauer”, traducción de Vicente E. Quintero, *Casa del*

tiempo. Nietzsche hoy, UAM, vol. VIII, número 82-83, febrero-marzo, 1989, p. 47. Parece ser que lo que a Nietzsche le molesta de la "voluntad de vivir" es justo lo que he citado más arriba en el texto, a saber, que "ser o vivir es siempre algo previo a querer", CABADA, Op. cit., nota 7, p. 260. En efecto, llamar "voluntad de vivir" a la vida misma no es decir nada acerca de ella. En cambio, llamarla "voluntad de poder" es añadirle la afirmación voluntaria queriéndola como lucha. Habiendo hecho estas aclaraciones, podemos decir que la diferencia con Schopenhauer podría estribar en la reiterada insistencia que hace Nietzsche de la vida como constante autosuperación y como la permanente inquietud que quiere la pugna para avanzar cada vez más. En el ejemplo de Santayana, sería lo siguiente: "Una bellota caída al suelo no trata de perseverar en el estado en que se encuentra, sino que desarrolla, absorbe los elementos circundantes y los transforma en substancia propia, la cual cambia también su forma; aquí, pues, tenemos una voluntad de crecer, no simplemente una voluntad de vivir o conservarse uno mismo; de hecho, como Nietzsche dijo elocuentemente, aquí no hay una voluntad de perecer", art. cit., p. 47. Sin embargo, aún así, ambos autores conciben la vida como imposición y dominio. Pero como hemos dicho, el cambio a la voluntad de "poder" enfatiza el carácter de lucha y crecimiento de la vida, lo cual muestra una cualidad típica de la obra de Nietzsche: la fascinación que sentía hacia las cosas nuevas y "que su corazón se henchía con la imagen del futuro", *idem*. Ahora bien, en donde sí hay una clara distinción entre ambos autores es en la posición que toma cada uno frente a la vida. La separación real de Nietzsche respecto a Schopenhauer se da justamente en este punto. Ya se sabe que para Schopenhauer la voluntad se expresa como deseo siempre frustrado e insatisfecho provocando, por tanto, dolor y aburrimiento. La liberación del hombre consiste entonces en suprimir estos males negando la voluntad de vivir. Y el camino para erradicar de un modo absoluto la voluntad de vivir, o el dolor, es el camino de la ascesis. Aquí es donde Nietzsche se da la media vuelta: ante el incesante fluir del devenir se debe afirmar la existencia. Nietzsche realiza "una ofensa decidida contra todo lo que tenga que ver con una actitud negativa o pasivamente pesimista ante la vida", CABADA, Op. cit., p. 341. La lucha de la existencia no se debe negar, sino se debe querer esa misma lucha: ahí reside el optimismo de Nietzsche. Nietzsche no soporta la actitud cobarde de Schopenhauer la cual conlleva, además, una moral de compasión, autonegación y sacrificio. En *La genealogía de la moral* Nietzsche dice en relación a esto: "Lo que a mí me importaba era el valor de la moral, -y en este punto casi el único a quien yo tenía que enfrentarme era mi gran maestro Schopenhauer, al cual se dirige, como si él estuviera presente, aquel libro, la pasión y la secreta contradicción de aquel libro (pues también él era un «escrito polémico»). Se trataba en especial del valor de lo «no-egoísta», de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarle como los «valores en sí», y basándose en ellos dijo no a la vida y también a sí mismo. ¡Mas justo contra esos instintos dejaba oír su voz en mí una suspicacia cada vez más radical, un escepticismo que cavaba cada vez más hondo! Justo en ellos veía yo el gran peligro de la humanidad, su más sublime tentación y seducción -¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?-, justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, la fatiga que dirige la vista hacia atrás, la voluntad volviéndose contra la vida, la última enfermedad anunciándose de manera delicada y melancólica: yo entendía que esa moral de la compasión, que cada día gana más terreno y que ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos, era el síntoma más inquietante de nuestra cultura europea, la cual ha perdido su propio hogar, era su desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo de europeos?, ¿hacia -el nihilismo?...", prólogo, af. 5, ed. cit., p. 22. En efecto, querer negar la vida significa para Nietzsche querer la nada. En Nietzsche, el valor supremo es la vida porque es en ella donde se manifiesta el poder de la voluntad, por tanto, lo único que hay que hacer es buscar todos los medios para afirmarla y, volviendo sobre lo mismo, esto no significa otra cosa que querer la misma movilidad de la existencia.

una permanencia estática en la existencia en la que irremediamente se está inserto. Por eso Nietzsche proporciona una nueva comprensión de la vida a través de la voluntad de poder; la cual, precisamente, quiere su continua superación. La vida no sólo tiene que ser vivida, sino que tiene que ser superada. *Tiene que ser ese constante movimiento voluntario que busca su ascenso en el dominio sobre lo demás. En la vida todos luchan por el poder; incluso el más débil. "En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor. A que sirva al más fuerte, a eso persuádele al más débil su voluntad, la cual quiere ser dueña de lo que es más débil todavía: a ese solo placer no le gusta renunciar".*⁵⁴ Mas ese deseo de poder no se busca sólo por tener el poder, sino que a través de su posesión se va ascendiendo hacia la altura que reclama la misma vida porque la voluntad de poder es afirmación de la vida.⁵⁵ Y la vida es lucha y acumulación de poder, por tanto, el que tenga el dominio sobre los demás está por encima de los demás; es decir, gracias a ese dominio se ha superado a sí mismo alcanzando cierta altura por medio de los otros. "Y este misterio me ha confiado la vida misma. «Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo»".⁵⁶

⁵⁴ *Así habló ..., p. 171.*

⁵⁵ La voluntad de poder es la esencia que "supone la creación de un querer entendido como acumulación de poder desde una inocencia que expresa la más alta afirmación. Sólo desde esa inocencia la voluntad puede engendrar. Es el único camino del ser. Voluntad y poder entrelazados constituyen, para Nietzsche, el «instinto fundamental», lo originario (...) La voluntad de poder es movimiento creador. Es la apertura a la verdadera creación, liberadora y portadora de alegría (...) «Voluntad de poder, sin duda, pero poder como *capacidad* afirmadora", GARCIA, art. cit., pp. 221 y 222. Recordemos que, como se dijo en el capítulo anterior cuando se habló acerca de las transformaciones que se llevan a cabo en la esencia del hombre, sólo el que se ha transformado en niño es capaz de crear en la absoluta inocencia porque ya está completamente liberado de todo límite. Por eso aquí se hace hincapié que sólo desde la inocencia la voluntad puede manifestarse. Ahora bien, si bien García defiende que la voluntad de poder es primordialmente capacidad afirmadora y de hecho, como sabemos, Nietzsche es ante todo un apologista de la vida que busca siempre su definitivo asentimiento, no debemos olvidar, sin embargo, que la vida es rivalidad y pugna en la contradicción y, por tanto, es el movimiento continuo que intenta en todo momento ascender a costa de lo que sea. Por consiguiente, es verdad que la voluntad de poder quiere la vida, pero la quiere justo como ella se caracteriza, es decir, en el vaivén de la lucha.

⁵⁶ *Así habló ..., p. 171.*

La vida, por lo tanto, es inquietud, movimiento; y todo lo que vive se encuentra arrojado en la alteridad que reina en el juego de la vida. La rivalidad que es intrínseca a la vida, es la que pone en movimiento a la voluntad intentando negar al otro para avanzar. "En el juego de la vida mora la diferencia, que pone límites y crea hostilidades entre todos los seres individuales. Pero los límites están en movimiento; lo uno intenta dominar a lo otro; la voluntad de poder no es la tendencia a detenerse en una posición de poder ya conquistada; sino que es siempre voluntad de sobreponder y de sobredominio".⁵⁷

A este respecto considero que si la voluntad de poder se detuviera en una escala sobre la que ya ha triunfado, en ese mismo momento podría ser aplastado por otro, o perdería ventaja en el juego ascendente de la vida, o simplemente dejaría de estar viviendo en el sentido nietzscheano del término. El que está inserto en la vida no puede parar ni un sólo instante porque quedaría fuera del juego. La vida consiste en la entrega suprema e incansable al curso del devenir que lleva consigo lucha y contradicción y, en la pugna, busca siempre la victoria y el poder sobre lo vencido. Es así que Zaratustra dice: "Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, ése adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tengo que caminar yo!* Sea cual sea lo que yo crea, y el modo como lo ame, pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad".⁵⁸ La voluntad de poder es el camino del antagonismo en donde no importa contra quien se tenga que luchar mientras permita subir otro escalón. La voluntad de poder es la fuerza inagotable de la vida, la cual, en el hombre, busca también su ininterrumpida elevación "a productos de poder cada vez más altos".⁵⁹ La lucha reinante en la vida es la batalla a la que el hombre se tiene que afrontar para realmente vivir. La vida no sólo es vida, es voluntad de poder y dominio sobre la vida. La existencia es puro movimiento, no hay cesación pues en el

⁵⁷ FINK, p. 95.

⁵⁸ *Así habló...*, pp. 171 y 172.

⁵⁹ FINK, p. 92.

instante en que se detuviera quedaría fuera de ella, por eso, no hay un sólo momento que permita el descanso.⁶⁰ la contradicción lo imposibilita por completo pues es ella

⁶⁰ Lo que aquí me interesa tratar es el tema del movimiento. En Nietzsche la realidad se reduce a la pura movilidad, pero es preciso aclarar que, si esto es así, se debe como consecuencia de haber afirmado absolutamente la vida en la tierra. Ahora bien, que Nietzsche haya puesto a la realidad en el plano exclusivo del movimiento resulta a primera vista alarmante; pero en realidad, si tomamos en cuenta lo que esto significa, tal afirmación no resulta tan descabellada. Ya desde Aristóteles el tema del movimiento adquirió una posición determinante porque si su intención era conocer la realidad, se percató que la actividad era un "peculiarísimo indicio" de ella. De ahí la importancia de abordar el tema del movimiento porque es justamente lo que caracteriza a la realidad. Nietzsche entiende esto perfectamente y se da cuenta, por tanto, que la inmovilidad significa la muerte o el quedar fuera de la existencia (sin entrar por el momento a la explicación última de Aristóteles en el motor inmóvil que es a su vez la realidad suprema). Es por eso que Nietzsche, al considerar la existencia como el valor definitivo, proclama absolutamente el movimiento para permanecer en ella. El descanso o la quietud son inconcebibles porque sólo manifiestan aniquilamiento, el estar fuera de este mundo, y fuera de esta vida ya no hay nada. Pero, ¿no tiene cierta razón en decir que después de cada logro el hombre debe desear una nueva creación y otra nueva creación y estarse autosuperando continuamente? ¿Qué significaría entonces la vida cuando la voluntad dejara de desear? Nietzsche quiere hacer de la vida la constante innovación para hacer de ella misma la vida más feliz ejerciendo la voluntad en el tiempo. Es lo que dice Grimaldi en el artículo anteriormente citado: "Donde no hay nada más que esperar, la conciencia se aburre, desea cualquier cosa, algo por venir, falta el sabor del tiempo. En este sentido, en una primera aproximación, el valor sería la improvisación, la embriaguez de zarpar, el trance de la aventura, el impulso de la vida". Nietzsche sabe que la vida termina cuando se ha perdido el entusiasmo por seguir en ella y cuando se ha caído en una inercia en donde no cabe nada nuevo. La vida es continuidad pero no en un continuo permanecer sino en un continuo cambio. Es por eso que lo que siempre debe querer la voluntad es la transformación, no importa cuál sea esa transformación, lo importante es justamente estarse transformando perpetuamente. Sigue diciendo Grimaldi: "Todo deseo es deseo del no sé qué, deseo de la transición, no de un objeto, que sería una inmediatez, sino deseo de la pura transición, del puro paso, del puro cambio, de la pura mediación. Resumen: no es la meta la que suscita el deseo, es el deseo el que se propone una meta para tener algo que desear. Así es como lo que deseamos no es el fin, acabamiento, desvanecimiento del deseo; *lo que deseamos es sentir la vida del porvenir en el presente, es cumplir el mismo ejercicio del tiempo*; lo que deseamos es la exultación de la mediación es, en otras palabras, la misma intensidad de la vida". Es así que para Nietzsche el fin de la actividad es la actividad misma; si el fin quedara fuera de ella, repito, caeríamos en la muerte. Pues bien, es en este punto en el que se podría decir que ambos autores todavía coinciden, donde justamente se separan. He querido establecer hasta ahora cierto paralelismo para poner de relieve la importancia de la concepción nietzscheana de la realidad y para dejar ver que Nietzsche no estaba del todo errado. Sin embargo, tampoco quiero dejar de hacer notar sus deficiencias. En efecto, para Grimaldi estamos caracterizados por una exigencia de lo sobrenatural y ante ello lo único que nos queda es la abnegación porque "lo espiritual es absolutamente irreductible a todo lo natural". Pero en la abnegación debemos intentar alcanzar la infinitud a través del movimiento, del trabajo. Por tanto, si el hombre se mueve, lo hace porque es el modo de proseguir la inmediatez aunque no la alcance. Es decir, el hombre debe "cumplir lo infinito en lo finito" porque a pesar de que nunca pueda poseerlo, su valor no estriba en ello sino en ser él mismo poseído por el infinito, es decir, por Dios. La vida es así, continua tendencia a Dios porque si el movimiento no logra su posesión, si logra que seamos poseídos por él. Es por eso que por nuestros

solos actos no podemos acoger a Dios, pero sí podemos ser acogidos por él. He aquí lo que le da validez al dinamismo que define la existencia. La realidad justificada únicamente por sí misma queda totalmente descalificada. Porque, ¿qué valor tendrían entonces nuestros actos si no fueran recogidos por la eternidad? Ninguno. Es así que a Nietzsche la realidad se le va de las manos porque entiende que el movimiento termina definitivamente consigo mismo porque no hay más vida y realidad que ésta. Las consecuencias son funestas. Al haber quitado a Dios, despojó asimismo toda teleología y por ello el movimiento termina con él: no hay más fin que el movimiento mismo. Rectificar a Nietzsche significa revalorizar la realidad en la trascendencia, para que así el movimiento sea más que movimiento y no se pierda absolutamente. El fin del hombre no es el movimiento sino lo que se logra por medio de él y, como siempre estamos en búsqueda de la perfección, siempre estamos en actividad, por lo que la actividad resulta también el fin del hombre, pero no en tanto que actividad, sino en tanto que ella es el modo del finito de alcanzar lo infinito. "Y así, todo movimiento logrado es una relación dinámica hacia su fin, en la que este fin está realmente anticipado, de modo que lo que define al móvil, constituyendo su movimiento, es precisamente esa relación dinámica hacia el fin. Es cierto que hay aquí una contradicción: se trata en definitiva de decir que estar llegando no es haber llegado y, sin embargo, es un llegar", HERNÁNDEZ-PACHECO, Op. cit., p. 311. Y también es cierto de que a sabiendas de que jamás se llega, no puedo nunca dejar de intentar llegar. ¿Pero por qué sucede esto? Porque el hombre es precisamente esa inquietud. "Lo real finito no puede renunciar a ese fin infinito, por la sencilla razón de que su ser es en el origen un cierto movimiento, en el que está ya anticipado ese fin divino, de modo que esa anticipación es precisamente aquello que lo define. Lo imperfecto está determinado por la perfección de que carece y a la que no puede renunciar porque es la suya propia, aquella a la que tiende originalmente en la medida en que ella es su principio", *ibidem*, pp. 313 y 314. Y si el hombre sigue en movimiento a pesar de que conoce su propia contingencia, lo hace justamente al saber que el movimiento la supera porque nada en él se pierde. La reivindicación del movimiento consiste en entender que su fin se encuentra fuera de él pero a la vez en él, porque él mismo es anticipación de ese fin. Y, por tanto, aunque la acción se dé en el tiempo, su valor supremo es la feliz posesión de la eternidad y perfección, porque además es así como se salva. Es por eso que en Nietzsche el haber desacreditado la trascendencia significó la pérdida de toda immanencia. El tiempo y el movimiento se eliminan sin referencia a algo que sea no-tiempo y no-movimiento. Es así que Aristóteles termina formulando el motor inmóvil como explicación última de la realidad. (Respecto al tema del primer motor en Aristóteles, cfr. *Met.* XII). Porque, como dice Hernández-Pacheco, "Aristóteles, en toda su revalorización de la immanencia sustancial del mundo, en ningún momento pretende oponer este mundo dialécticamente a la trascendencia del primer motor, ni negar ésta. Por ello (...) la que en modo alguno es «esta vida» es la existencia temporal que tenemos entre manos; mejor dicho, que no tenemos, porque el tiempo es -como ya dijimos- lo que precisamente hace que esa vida se nos escape, convirtiéndola siempre en la «otra», en la que ya pasó y se nos fue para siempre. Afirmando la vida finita dialécticamente, es decir, en contra de la trascendencia, estamos afirmando con ella su finitud, que es precisamente lo que la separa del fin en que tiene su perfección, y entonces nos encontramos que se nos va de las manos lo que queremos afirmar. Es precisamente su esencial conexión con la trascendencia lo que hace posible la afirmación absoluta de la vida finita. Nietzsche, siguiendo los malos consejos de una falsa moral, que él acepta, considera que esta afirmación es ilícita y que sólo la negación de la relatividad histórica, es decir, la supresión de toda trascendencia transtemporal como fin de los tiempos, nos permite substancializar lo que deviene. Pero se encuentra ahora con que eso que él ha declarado lícito en un acto de rebelión, se ha convertido, en su desconexión con la perfección que garantizaba esa posibilidad y en virtud de ese acto de rebelión, en imposible", *ibidem*, pp. 327 y 328. Pues bien, la pretendida defensa de Nietzsche de esta vida en contra de la trascendencia afirmando que ésta significa la absoluta desvalorización de la existencia, resulta un verdadero fracaso. Habiendo propuesto la reivindicación de la vida en el

misma la que empuja continuamente a la acción. Querer vivir, es también querer la lucha y la oposición. No hay salida: la vida es ese vaivén constante que empuja a la elevación a través del dominio. La voluntad de poder se afirma a sí misma en la permanente superación que implica la negación del otro para domoñarlo. La vida de la voluntad de poder exige la fuerza y la agotante inquietud por mantenerla para no ser arrastrado en el hostil río del devenir.

La voluntad de poder es, pues, la vida, pero en una nueva acepción. "Sin embargo, como en *Así habló Zaratustra* Nietzsche parte de la vida humana y pasa luego al concepto -que permanece oscuro- de la vida en general, no resulta fácil ver cuál es el alcance de principio que tiene la idea de la voluntad de poder (...) Al pensar Nietzsche realmente la idea de la voluntad de poder, cae en una gran aporía. Esta es pensada primero desde la voluntad de poder. Más la voluntad de poder es el principio de la vida ascendente. Y ésta es vista, a su vez, ahora en la figura de la vida humana ascendente".⁶¹ La voluntad de poder representa la esencia de todo lo existente en su movilidad; y es así, que la voluntad de poder es la misma vida de todo aquello que la posee. Por tanto, la voluntad de poder no sólo se refiere a la forma de vida del hombre, sino a la forma de vida de todo aquello que tiene vida. Sin embargo, cuando Nietzsche comienza a hablar del desenvolvimiento propio de la voluntad de poder, lo hace únicamente a través del hombre. Esto es, si la voluntad de poder es vida ascendente en la contradicción del devenir, parece ser que sólo el hombre es capaz de *querer* ese ascenso y lograrlo, manifestando así, la acepción auténtica de la voluntad de poder.

movimiento y en el tiempo como definitivos, lo que se hace definitivo es su total anulación. Es decir, aquello que en cuanto tal no es en modo alguno recuperable, sólo puede ser recogido en algo que fuera de ello sea recuperable. Es por eso que el principio y el fin del hombre, el principio y el fin del tiempo, el principio y el fin del movimiento no están en ninguno de ellos aunque se prosiga dentro de ellos (lo que, como hemos dicho, les da cierto carácter de fin), sino que el principio y el fin se encuentran en Dios. Lo que no quiere decir que Dios esté fuera completamente, sino que estando en el hombre como principio, el hombre tiende a él como su fin (aunque de hecho no lo alcance pero, como ya también se dijo, ese no es el objetivo del movimiento, sino el ser alcanzados por Dios).

⁶¹ FINK, pp. 95 y 96.

Por eso dice Fink que es difícil ver su alcance de principio. Por un lado, refiriéndonos únicamente a toda vida aparte del hombre, la voluntad de poder es la energía que impulsa al movimiento, es la agitación propia de cada viviente, en donde a pesar de que haya un "empuje" a seguir viviendo, está ya determinado a ser según su modo de ser. Es decir, las plantas y los animales, por ejemplo, no pueden *querer* pujar por el sobredominio subiendo cada vez más alto. En primer lugar, porque ya están determinados según su modo de ser; y en segundo lugar, porque precisamente por eso no pueden *querer*, sino que tan sólo pueden ser aquello que en su posibilidad intrínseca son. En todos estos seres, la voluntad de poder es el movimiento que conserva en la existencia, pero no hay propiamente una vida de lucha, porque no *puede* haber lucha; lo único que hay es la continuidad de la vida en una movilidad establecida. Por eso, aunque Nietzsche se afane en establecer una voluntad de poder como la incesante carrera hacia arriba a través del dominio sobre lo demás, sólo logrará expresarla por medio del hombre. Sólo en el hombre se logra vislumbrar el verdadero cauce de la voluntad de poder. Es por eso que Nietzsche, en el momento de explicar la esencia propia de la voluntad de poder, tiene necesidad de remitirse al hombre y manifestarla a través de él.

Por tanto, creo que aunque en Nietzsche el carácter de principio de la voluntad de poder se remite a toda la realidad, tan sólo en el hombre alcanza a revelarse verdaderamente. El hombre es el único ser que *puede* llevar a cabo la tendencia a la superación de un modo constante en la lucha contradictoria con lo demás. Al no estar determinado según sus actos teniendo un panorama totalmente abierto de infinitas posibilidades, es el viviente original que propiamente puede vivir la rivalidad que permite el ascenso hacia la altura. Gracias a la libertad, el hombre *quiere* su propia superación lográndola por medio de los caminos que él va escogiendo: en el hombre no hay caminos determinados, sino que se va deslizando libremente ganando el terreno que le pertenece si ha conseguido imponer su dominio. Todos, hasta el más débil, pelean por ganar poder en la contienda implícita

de la existencia. La vida es lucha, todo se opone con todo, pero donde propiamente hay oposición es en el hombre: la voluntad de poder pone al hombre frente al hombre; y es en esa alteridad donde se produce el movimiento que lleva a la superación y al sobredominio ascendente. La voluntad de poder busca el modo constante de sobresalir, pero para ello, tiene que *querer* elevarse hacia la altura, y sólo se puede ascender en la medida en que se quiere. Es decir, la voluntad en su propio automovimiento, es el principio de movilidad que empuja al sobrepoder. En el *querer*, se origina el movimiento que lleva al ascenso. Y sólo el hombre puede *querer* al no estar determinado según un único modo de ser. Quiere en la medida en que no es y en la medida en que busca ser. Por tanto, es el único viviente que puede *vivir* plenamente la vida ascendente de la voluntad de poder. La estricta contradicción del devenir de la existencia se encuentra exclusivamente en el hombre en una vida en donde no sólo se lucha, sino que *se quiere* la lucha porque es el principio que permite la elevación.⁶²

⁶² Es preciso intentar aclarar este punto. Lo que se está queriendo decir no es por ningún motivo que la voluntad de poder no sea la tendencia que constituye la movilidad de toda la realidad, sino que si Nietzsche termina explicándola siempre en el hombre, entonces parece ser que es en él donde se manifiesta verdaderamente. Ahora bien, la lucha que caracteriza a la voluntad de poder se presenta de hecho en todo lo existente. "Nietzsche concibió la idea de que todo en el mundo es Voluntad de Poder o juego de fuerzas que se suprimen entre sí; así, la fuerza pulsionante del pájaro que vuela sofoca la pulsión débil de la fuerza que expresa al tallo de la flor que emerge, o la fuerza del hombre superior pulsiona golpeando, humillando, vejando al hombre que pulsiona una fuerza débil", OROZCO, José Manuel: "Consecuencias de la idea de *la muerte de Dios* en el pensamiento contemporáneo", *Estudios*, ITAM, no. 28, primavera, p. 57. Hablamos dicho, sin embargo, que donde propiamente podía haber lucha era en el hombre porque el resto de la realidad no podía querer la lucha ya que, por su modo de ser, su modo de actuar se encontraba determinado. Empero, procurando penetrar más a fondo en el pensamiento nietzscheano nos damos cuenta de una gran aporía, a saber: que es precisamente el determinismo lo que justifica las relaciones de lucha y no sólo en la realidad ajena al hombre sino en el hombre mismo. Si la planta toma de la tierra los minerales que transforma en nutrimento, si el vuelo del pájaro sofoca el aire abierto en donde se encuentra la flor, si el tigre persigue y caza al venado para su propia subsistencia, *del mismo modo*, el hombre fuerte se vale del débil para cumplir sus propósitos. Y esto se justifica por sí mismo porque la realidad es simplemente como debe ser; es decir, así como en el reino animal y vegetal el más fuerte se aprovecha del débil para sobrevivir, ocurre exactamente lo mismo en el hombre pero no como un abuso deliberado, sino como el comportamiento necesario de su realidad. Existen de hecho hombres poderosos que nacieron para mandar y hombres débiles que nacieron para obedecer. Evidentemente, para que Nietzsche pudiera defender esto, tuvo que haber extendido el determinismo también al campo de la actividad humana sustentándolo con una artimaña filosófica al suprimir el sujeto y abogar por el solo

movimiento. En uno de los aforismos más importantes no sólo de *La genealogía de la moral* sino de toda la obra nietzscheana, es donde aparece muy claramente (cosa rara en Nietzsche) tal afirmación en un pasaje que resulta terrible y sumamente explosivo no sólo por lo que dice sino por las consecuencias que trae consigo: "Exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enigmas y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto». Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo", tratado primero "Bueno y malvado", "bueno y malo", af. 13, ed. cit., pp. 51 y 52. Para entender verdaderamente lo que esto significa me voy a ayudar de Aristóteles en la crítica que hace a los megáricos cuya actitud se podría equiparar con la nietzscheana la cual, dada por Aristóteles, es la siguiente: "Lo que está de pie estará siempre de pie y lo que está sentado estará siempre sentado. Pues no se levantará si está sentado, ya que será imposible que se levante lo que no puede levantarse", *Met.* IX, 3, 1047a 15-18. Del mismo modo, el fuerte siempre será fuerte porque no tiene la posibilidad de ser otra cosa, por ejemplo, débil; por tanto, ni siquiera se puede decir que es dueño y libre de ser de otro modo porque no existe otro modo de ser para el fuerte, sólo el ser fuerte. Lo mismo para el débil: el débil no puede ser fuerte porque es débil y sólo es posible que actúe en cuanto débil. Como se ve, es así como Nietzsche justifica su teoría del amo y del siervo: si hay hombres que nacieron para mandar y hombres que nacieron para obedecer, entonces no hay cabida para la moralidad porque las cosas simplemente son así; no hay posibilidad para otra cosa porque el fuerte sólo puede ser fuerte y el débil sólo puede ser débil. Al quitar el sujeto Nietzsche quiere quitar la deliberación moral del sujeto sobre la acción: si se debe o no actuar de determinado modo (entonces parece ser que se anula la libertad). La moral surge cuando el débil, por resentimiento, quiere negar como posibilidad única su debilidad y la fortaleza del amo y antepone, a la debilidad y a la fortaleza, un sujeto, el cual, permite la posibilidad de templar la acción. Es decir, el fuerte que sólo podía ser fuerte porque era pura fuerza, es ahora, antes que nada, un sujeto, lo que permite abrir un espacio entre él y la acción y, por tanto, cierra la posibilidad de la acción como pura fuerza o como pura debilidad. De este modo, si existe un sujeto, existe la posibilidad (o potencia) de exteriorizar la represión o no porque ya hay una deliberación moral. A la acción se le antepone un sujeto el cual es libre de actuar o no de determinado modo: el sujeto abre la brecha que lleva a la acción y, por tanto, ésta ya no es necesaria sino libre de ser llevada a cabo o no. Pero es claro que justo es esto lo que Nietzsche no quiere y precisamente por ello desecha el sujeto, lo cual significa que el determinismo abarca también al hombre. Que Nietzsche hubiera despojado el sujeto no fue como consecuencia de una malcomprensión filosófica, sino por una clara y específica intención: justificar el dominio del poderoso sobre el débil. Ahora bien, que los megáricos hayan defendido esta posición por la misma razón que Nietzsche no lo sé en modo alguno, tal vez en ellos si fue una errada comprensión de la realidad; pero, sea como sea, ambas doctrinas se caracterizan, en sus principios metafísicos, por haber identificado la potencia y el acto; cfr. *Met.* IX, 3, 1047a 20. Y vuelvo una vez más a Aristóteles para refutar someramente aquella teoría. Sigue diciendo: "Cabe, por tanto, que algo pueda existir pero no exista, y que pueda no existir y exista, y lo mismo en las demás categorías: que, pudiendo andar, no ande, y, pudiendo no andar, ande", *ibidem*, 21-23. Es así que si se considera

Además, la voluntad de poder es una voluntad creadora cuya posesión está sólo en manos del hombre. El hombre, quien tiene abierta la existencia, va ejerciendo la voluntad de poder creando según su propio proyecto. Los demás vivientes no pueden crear nuevos planes de vida porque sólo pueden ser según el modo de ser que ya son; no hay más posibilidades más que la única posibilidad de ser de acuerdo a su forma determinada. La dimensión auténtica de la voluntad de poder se refleja, por tanto, únicamente, en la apertura de infinitos caminos realizables del hombre. El hombre es el creador que ejerce su libertad con toda la potencia que le ha brindado la voluntad de poder recuperada y que va pugnando en el río del devenir con toda la fuerza de la innovación, triunfando sobre las contradicciones de la existencia. Nietzsche necesita al hombre para que la voluntad de poder se afirme.

Por lo tanto, la voluntad de poder se entiende como la elevación infinita que busca afirmarse siempre en una continua superación. Ahora bien, si Nietzsche había anunciado que sólo la infinitud del tiempo era el cauce del creador, se encuentra con que la potencia infinita de la voluntad queda truncada por el tiempo mismo. La voluntad está inserta en el tiempo y aquello que Nietzsche cree haber recuperado

como distintos al acto y a la potencia, si se tiene la potencia de dominar, tiene abierta la posibilidad de ejercer o no dicha potencia, porque la potencia es la capacidad de llegar a ser pero no de un modo necesario porque también puede no llegar a ser. La potencia es la posibilidad de ejercer una capacidad, pero la posibilidad no implica la necesidad. Con esto se quiebra evidentemente el determinismo que le impone Nietzsche al comportamiento del hombre. Acto y potencia distintos le abren un espacio a la libertad. Por eso dice Aristóteles de algo que pudiendo existir, no exista y pudiendo no existir, exista, porque la potencia está abierta a ambas alternativas: a existir o a no existir. Y trasladando esto a la crítica contra Nietzsche significa que ya no es justificable que el fuerte reprima al débil porque puede no hacerlo, y lo mismo sucede con el débil, ya no es justificable su necesario sometimiento porque puede no someterse. Cabe aclarar que la crítica que Aristóteles hace a los megáricos es desde la perspectiva ontológica de acto y potencia y no desde la libertad; por eso establecerá en seguida que sólo existe lo que está en acto, pero eso lo dejo para una ulterior investigación. Mi propósito era únicamente mostrar cómo Nietzsche se intenta zafar de toda deliberación moral suprimiendo el sujeto. Ahora bien, todo esto podría parecer la contrapartida de lo que se ha venido exponiendo hasta ahora sobre el ejercicio de la voluntad del superhombre en la creación continua, pero recuérdese que este planteamiento resulta del hombre liberado de la moral que había sido ficticiamente creada. Sin embargo, la complicación de estas dos doctrinas no es de mi competencia porque requiere de la revisión de toda la obra nietzscheana. Por tanto, esto también lo dejo para una indagación posterior.

hace que todo sea perecedero. Además, el poder de la voluntad sólo se puede abrir al futuro pero jamás al pasado; por lo que la voluntad no sólo se da cuenta de su finitud, sino que también se percata de la limitante de su poder con respecto al tiempo ya transcurrido. A continuación se planteará esta problemática.

5. La voluntad de poder sometida al poder del tiempo⁶³

Aquí se verá la toma de conciencia de una voluntad que se mueve en el tiempo y que, por lo mismo, se da cuenta de la limitante que éste le impone de modo irremediable. Pero sólo el que se percata del lindero de la finitud es capaz de superarla. El hombre está inserto en el tiempo que marca su término pero Nietzsche proclama la necesidad de sobreponerse a esa reducción. "El hombre creador resulta posible tan sólo cuando se toma en serio el tiempo".⁶⁴ La voluntad de poder está inserta en el tiempo y, por tanto, toda su actividad se desarrolla en él. Sin embargo, al fincar toda su esperanza en el superhombre, la voluntad de poder sólo puede querer en dirección al futuro. Ahí surge el problema más hondo: la relación del futuro con el presente y con el pasado.⁶⁵ Zaratustra detesta al hombre de ahora y al anterior porque no son todavía la consolidación del hombre superior, sino que únicamente son "fragmentos y miembros de hombres". "Y si mis ojos huyen desde el ahora hacia el pasado: siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares -¡pero no hombres! El ahora y el pasado en la tierra -¡ay!, amigos míos- son para *mi* lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir".⁶⁶ Zaratustra vive en la ilusión de la venida del superhombre; toda la fuerza de su voluntad se encuentra proyectada hacia el futuro;

⁶³ Para la exposición de este tema me basaré en el capítulo titulado "De la redención", pp. 202-207.

⁶⁴ FINK, p. 96.

⁶⁵ Cfr. *Idem*.

⁶⁶ *Así habló ...*, p. 204.

todo el anhelo de su existencia reside en el porvenir que proyecta al hombre nuevo. "Todo lo fragmentario del hombre le parece justificado y, por tanto, «redimido» por aquel futuro".⁶⁷ "Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro: de aquel futuro que yo contemplo".⁶⁸ La voluntad de poder es aquella que lleva a cabo la "redención" de todo el pasado y el presente pero en relación al futuro. Todo lo insoportable que pueda resultar el pretérito y el ahora, se hace soportable en la medida en que existe la esperanza de que en el futuro se encuentra la posibilidad del superhombre. Sin embargo, el problema es que la redención de la voluntad se encuentra fuera del tiempo de aquello que quiere redimir: redime el pasado en el futuro, más no el hecho ya acontecido en el pasado.

Aquí Nietzsche se da cuenta de la paradoja en la que se encuentra la voluntad de poder. En el momento en que se vislumbra la doble cara de la voluntad, se presenta también el problema fundamental. Por un lado, la voluntad aparece como la libertadora de todo lo que 'fue': la voluntad libera al hombre del anterior. Pero, por otro lado, lo libera en relación a un tiempo en el cual ya no existe aquello que quiere redimir o de aquello de lo que lo quiere liberar. La voluntad no puede redimir el pasado en cuanto pasado, sino sólo el pasado en cuanto futuro. Pero la verdadera redención sería redimir el pasado en cuanto pasado. Sin embargo, eso resulta imposible, pues aunque la voluntad sea la que libera, al hacerlo, ella misma es presa del tiempo. "Redimir a los que han pasado, y transformar todo 'fue' en un 'así lo quise' –¡sólo eso sería para mí redención! Voluntad –así se llama el libertador y el portador de alegría: ¡esto es lo que yo os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero. El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador?"⁶⁹ El pasado. La voluntad sólo puede querer en dirección a aquello que todavía no ha acontecido: sólo puede querer hacia adelante. Y encuentra su límite en

⁶⁷ FINK, p. 96.

⁶⁸ *Así habló ...*, p. 204.

⁶⁹ *Idem*.

lo que ha sido y en lo que es.⁷⁰ no puede querer hacia atrás. "‘Fue’: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho –es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado. La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo –esa es la más solitaria tribulación de la voluntad".⁷¹ El poder de la voluntad se topa con aquella dimensión del tiempo que es irreversible. La única posibilidad de acción se encuentra en la apertura de un futuro por inventar. No hay más inquietud mas aquella que existe hacia lo que se tiene en frente; jamás hacia lo que hay detrás. Lo que va ocurriendo, va quedando guardado en caminos que son imposibles de perturbar. El tiempo que ha sido recorrido, se muestra implacable ante lo que le pertenece en el instante siguiente de un hecho consumado. Todo lo que va siendo, lo va envolviendo en la capa impenetrable del pasado. La voluntad de poder sólo tiene cabida para querer allí donde no haya acontecido absolutamente nada. "Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. 'Lo que fue, fue' –así se llama la piedra que ella no puede remover".⁷² "Toda voluntad de poder termina al chocar contra la inmutabilidad del tiempo ya transcurrido".⁷³

Frente a este problema, Nietzsche se plantea la posibilidad de reconciliar la voluntad de poder con el tiempo. "¿No le queda a la voluntad de poder otra cosa que reconocer el poder superior del tiempo, poder que se muestra en la fijación de lo sido, es decir, no le queda otra cosa que reconciliarse con el tiempo inexorable? ¿Puede la voluntad querer sólo ilimitadamente hacia adelante y jamás hacia atrás?"⁷⁴ ¿Puede la voluntad aceptar que sólo el anhelo del futuro está dentro de su ámbito de acción? Zaratustra sabe que no se puede quebrantar la relación entre la voluntad de poder y el tiempo, pues la voluntad se va desplazando en el tiempo mismo; por tanto, es necesaria una reconciliación. Y comienza a vislumbrar que sólo se puede

⁷⁰ Cfr. FINK, p. 96.

⁷¹ *Así habló ...*, pp. 204-205.

⁷² *Ibidem*, p. 205.

⁷³ FINK, p. 97.

⁷⁴ *Idem*.

lograr en la medida en que la voluntad 'quiera' lo que ya ha sucedido aceptándolo como tal. En tanto que la voluntad se de cuenta que puede querer hacia atrás reconociendo la inflexibilidad del tiempo es posible una conciliación. La voluntad de poder puede reconciliarse con el tiempo aceptando el límite que le ha impuesto. La voz de la voluntad de poder tan sólo debe decir: 'yo quiero no sólo lo que puede ser, sino lo que ha sido'. "Todo 'fue' es un fragmento, un enigma, un espantoso azar – hasta que la voluntad creadora añade: '¡pero yo lo quise así!' Hasta que la voluntad creadora añade: '¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!' (...) ¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación? Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder: sin embargo, ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás?"⁷⁵ Todas estas son reflexiones de Zaratustra tratando de encontrar una solución al problema sin aún haberlo resuelto.

Lo que sí está claro es que la voluntad se encuentra limitada por el tiempo. Sin embargo, "no sólo en lo pasado, en la inmutabilidad de lo sido encuentra su límite la creadora y ascendente voluntad de poder de la vida. Tampoco puede ascender infinitamente, superarse y sobreelevarse siempre y siempre hacia lo inabarcable durante toda una eternidad".⁷⁶ Se entiende que la voluntad de poder está sometida al poder del tiempo de un doble modo. Uno, en el ámbito de la libertad, en tanto que no puede querer hacia atrás. La voluntad de poder se ha liberado pero sólo en relación al futuro. Su libertad ha quedado completamente truncada en función al tiempo consumado; sin embargo, se abre en su totalidad hacia adelante en el terreno de lo posible. Segundo, en lo que se refiere a la potencia misma de la voluntad. Si, como se habla dicho, el hombre es el único ser capaz de manifestar la vitalidad real de la voluntad de poder gracias a la libertad, pero a su vez, está marcado por el estigma de la finitud, "¿puede proseguir hasta el infinito el juego del sobredominio y

⁷⁵ *Así habló ...*, p. 206.

⁷⁶ FINK, p. 97.

de la ascensión constante? Una torre infinita de la vida que se supera a sí misma, ¿no contradice a la esencia del tiempo?"⁷⁷ La fuerza progresiva de la voluntad tiene como tope la infinitud del tiempo; es decir, la voluntad no puede desplegar toda su potencia infinitamente porque el tiempo no se lo permite, ya que, al ser finito, necesariamente va consumiendo todas sus energías. La voluntad de poder no puede ser vida ascendente que jamás se detenga porque está inserta en un tiempo que le ha marcado un fin. El poder de la voluntad concluye por la finitud del tiempo. La inquietud que mueve a la constante superación, se apaga en el momento mismo en el que el tiempo marque su término. Cuando se va acumulando la carga del pasado, va disminuyendo, simultáneamente, la perspectiva del futuro, y con él, la posibilidad de acción de la voluntad.⁷⁸ La amplitud del porvenir se va acortando en la medida en que va pasando el tiempo. Esto no quiere decir que la capacidad creadora vaya disminuyendo, sino que el futuro va a ir siendo cada vez menos lejano hasta que se concrete en un presente terminal y concluya por completo el horizonte en donde se despliega la vida. A la vez que el tiempo permite únicamente que la voluntad se mueva hacia adelante, le va reduciendo el campo en el que puede desarrollarse. Sin embargo, parece ser que hay una tercera limitante porque tampoco puede haber una potencia infinita; independientemente del límite que marque el tiempo, una voluntad cuya fuerza no sólo nunca acabe, sino que vaya en ascenso constante por siempre, resulta imposible. "Refiriéndonos al hombre: no puede haber, evidentemente, un superhombre infinito o un superhombre de infinita potencia. La vida ascendente, que

⁷⁷ *Ibidem*, p. 96.

⁷⁸ Esta realidad del tiempo es expresada magistralmente por San Agustín con el ejemplo de la voz e intentando comprender cómo es que el tiempo mide el movimiento: "Supongamos que alguien haya querido emitir una voz un tanto prolongada y haya determinado, premeditadamente, cuál ha de ser su duración. Este hombre, evidentemente, ha recorrido el espacio de tiempo en silencio y, confiándolo después a su memoria, ha comenzado a emitir esa voz que suena hasta llegar al término propuesto. O, mejor dicho, esa voz ha sonado y sonará, porque lo que de ella es ya acabado, ha sonado ciertamente, y lo que queda, sonará, y así se va acabando, mientras la intención presente hace pasar el futuro al pasado, acrecentando el pasado con la disminución del futuro, hasta que con el agotamiento del futuro se haya convertido todo en pasado", *Confesiones*, XI, 27, 36.

sube como una torre, no puede proseguir su elevación hasta el infinito".⁷⁹ En este último modo de limitación del tiempo a la voluntad, también se ve claro el lindero de su libertad con respecto al futuro, porque aunque sólo puede querer hacia adelante, no puede querer hacia adelante infinitamente.

Zarathustra está parado frente a estos problemas y sabe que tiene que concebir de un nuevo modo la relación entre voluntad de poder y tiempo.⁸⁰ "La cuestión es ésta: ¿Es el tiempo realmente, por tanto, una sucesión infinita de momentos, en que todo lo sido está fijo y únicamente lo futuro constituye el ámbito de la voluntad? ¿Es el tiempo comparable a una línea infinita, dividida por el ahora en dos partes heterogéneas: el pasado y el futuro? ¿Es verdad que todo lo pasado no puede jamás ser futuro y viceversa? ¿O acaso existe un *saber más profundo acerca del tiempo*?"⁸¹ En el capítulo titulado "La más silenciosa de todas las horas",⁸² Zarathustra reconoce que sabe la respuesta pero tiene miedo a decirla. Lo que logra ver en un sueño, aunque todavía no lo dice, es la doctrina del eterno retorno. El eterno retorno aparece como la liberación de la voluntad de poder en el tiempo permitiendo la flexibilidad en sus parámetros. Parece ser que la energía de la voluntad que se consume en el tiempo, se salva con aquella doctrina. Esto es lo que corresponderá ver en el último capítulo, pasando antes por el estudio sobre el eterno retorno.

⁷⁹ FINK, p. 97.

⁸⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 98.

⁸¹ *Ibidem*, p. 97.

⁸² Cfr. *Así habló ...*, pp. 212-215.

III. EL ETERNO RETORNO

Antes de pasar a estudiar lo que significa el eterno retorno en relación al tema de la voluntad, es necesario entender primero qué es el eterno retorno. Y esto es lo que se va a exponer en este capítulo. Ya se vio que el drama de la voluntad aparece en su enfrentamiento con el tiempo porque éste representa la definitiva limitación de su poder. Ahora bien, si el tiempo es asimismo el cauce de la voluntad creadora, la liberación respecto del tope que aquél le impone tiene que darse en una extrema conciliación entre ambos. Es pertinente y curioso observar que todo el intento destructivo de Nietzsche que se dio con el afán de liberar a una voluntad que debía aparecer absolutamente autónoma y sin ninguna restricción, se encuentra con que no está del todo liberada pues he aquí que el tiempo se muestra como el único límite que la voluntad no puede sobrepasar o como la última fuerza que es preciso vencer. Cuando el tiempo hace acto de presencia nos damos cuenta que es imposible concebir una voluntad absolutamente ilimitada. Sin embargo, es necesario romper el límite pero no al modo de una total negación, porque el tiempo es el camino en donde se desplaza el superhombre, sino en tanto que se lleve a cabo un cambio radical en la concepción misma del tiempo. Esa es la tarea de Nietzsche: el tiempo es concebido ahora como eterno retorno. Sin eliminar el tiempo (cosa que hace Nietzsche con todo aquello que representa un límite), no deja de ser subversivo el modo de superar aquella restricción pues el tiempo ya no será considerado tradicionalmente en un sentido lineal, irrecuperable y marcando la diferenciación entre las tres dimensiones, sino como eterno retorno de lo mismo, lo que significa un tiempo circular que al volver sobre sí mismo recupera cada hecho acontecido rompiendo siempre la barrera entre presente, pasado y futuro. Sólo de este modo es posible restablecerse de la infinitud del tiempo pero, por ningún motivo, sin haberla superado, sino que sometándose la voluntad al modo de ser del tiempo. Esto quiere decir que para que se de la conciliación, la voluntad termina cediendo al tiempo que

se le presenta trágico pero liberador. El acuerdo se da en una especie de mutuo respeto porque la voluntad quiere infinitud que sólo se la da el tiempo, y el tiempo quiere girar infinitamente, lo cual sólo es posible gracias a la energía de la voluntad. Pues bien, para comprender esta confrontación entre tiempo y voluntad, es preciso pasar a ver lo que es el tiempo una vez que ya se ha estudiado el tema de la voluntad. Como quedó dicho, el tiempo es pensado ahora como eterno retorno.

1. El tiempo¹

a) *El espíritu de la pesadez*

Y para comenzar a penetrar en la doctrina del retorno, es Zaratustra quien nos introduce a ella haciéndonos saber su propia experiencia cuando él mismo, en su soledad, la vislumbró. Como se verá, el espíritu de la pesadez significa esta visión ya que representa las consecuencias inclementes de un tiempo infinito que hace de toda subida una caída. El espíritu de la pesadez también es simbolizado por el enano que jala hacia abajo impidiendo la ascensión de Zaratustra. Es así que Zaratustra, en su soledad, ha vislumbrado el eterno retorno. Sólo el hombre solitario es capaz de pensar la amplitud del universo en el eterno retorno.² Por eso, a esta visión, se la llamó "la visión del más solitario".³

Zaratustra cuenta su visión a través de una experiencia simbólica. En una ocasión subía una montaña obstinadamente a pesar de que sobre sus hombros iba sentado el espíritu de la pesadez. Los pensamientos que de él emanaban eran tan pesados como gotas de plomo que jalaban hacia abajo; pero, aún así, Zaratustra seguía ascendiendo: "Hacia arriba: a pesar del espíritu que de él tiraba hacia abajo,

¹ Para este primer apartado me basaré en el capítulo titulado "De la visión y del enigma", pp. 223-228, donde "se nos ofrece la primera expresión simbólica del eterno retorno", FINK, p. 101.

² Cfr. *Idem*. Más adelante volveremos sobre esta idea.

³ Cfr. *Así habló...*, p. 224.

hacia el abismo, el espíritu de la pesadez, mi demonio y enemigo capital".⁴ Esta ascensión es el camino del hombre al superhombre.⁵ Es la senda de la voluntad creadora que construye siempre por encima de sí misma. Sin embargo, ¿es posible ir siempre cada vez más alto? ¿Es posible que el creador ascienda siempre por encima de sí mismo, o llega a un final? El espíritu de la pesadez es el que conoce la respuesta, y le dice a Zaratustra: "¡Oh Zaratustra, tú piedra de la sabiduría, tú piedra de honda, tú destructor de estrellas! A ti mismo te has arrojado tan alto, más toda piedra arrojada ¡tiene que caer! Condenado a ti mismo, y a tu propia lapidación: oh Zaratustra, sí, lejos has lanzado la piedra, ¡mas sobre ti caerá de nuevo!"⁶ Toda voluntad de futuro queda quebrantada por el tiempo. "Todos los proyectos del hombre tienen, en última instancia, que volver a hundirse; no es posible una ascensión infinita, pues el tiempo infinito lo impide. En él se consume toda energía, él se apodera de la voluntad más fuerte, él quebranta la espina dorsal a las esperanzas más poderosas. El espíritu de la pesadez anula todo proyecto y lo hace descender. La visión del abismo del tiempo y, en consecuencia, de la caducidad de todos los proyectos produce un efecto paralizador, produce «vértigo» al pensador que piensa las supremas posibilidades del hombre. A la vista del tiempo infinito se hace manifiesto que todo sentido es un sinsentido, que todo riesgo es inútil; toda grandeza se vuelve aquí pequeña. El espíritu de la pesadez, que aquí es concebido como el conocimiento de la infinitud del tiempo, impide que la existencia salga auténticamente al espacio abierto de la amplitud cósmica".⁷

Entiendo que el espíritu de la pesadez se traduce en la visión del eterno retorno como tiempo infinito que, por ser tal, imposibilita que la voluntad extienda

⁴ *Idem.*

⁵ Cfr. FINK, p. 101.

⁶ *Así habló...*, p. 224.

⁷ FINK, p. 102. Y sigue diciendo Fink: "Así como la fuerza de la pesadez, de la gravedad, agota, consume y, en última instancia, anula toda fuerza finita del que arroja algo hacia arriba, así hace también la fuerza infinita del tiempo con todas las fuerzas finitas de autosuperaciones humanas que transcurren dentro de su cauce."

toda su potencia en ese marco de acción inabarcable. La infinitud del tiempo termina por menguar toda esperanza futura, porque aunque la cuesta del superhombre proclamada por Nietzsche sea la vida ascendente que jamás se detiene, sus actos están marcados por la finitud y su fuerza acaba por perecer en un tiempo que le rebasa infinitamente en la temporalidad; es decir, el tiempo le queda excesivamente grande a la voluntad creadora por muy poderosa que ésta sea. La voluntad ejerce su poder en el tiempo, pero no es el tiempo. Por eso, aunque la energía del hombre *perezca*, el tiempo *permanece*. Pero lo realmente trágico y el "vértigo" que esto produce es que el tiempo no sólo anula "las supremas posibilidades del hombre" impidiendo que siga caminando, sino que anula cualquier proyecto logrado, porque no es que la voluntad se extinga ahí justo en el último escalón que pudo haber ascendido, sino que es regresada por el mismo camino pero hacia abajo reduciéndola al punto anterior de su existencia, es decir, a su inexistencia. Es como si todo lo conseguido nunca se hubiera hecho; como si todo lo ascendido nunca se hubiera ascendido. El tiempo infinito es verdaderamente inclemente con las acciones humanas porque las comprime de tal modo, que no deja de ellas absolutamente nada: se borran por completo. No es que sólo en el tiempo se agote el vigor de la voluntad, sino que se elimina la vida misma ya transcurrida. Es por eso que toda subida por el camino del superhombre resulta la propia lapidación.⁸ Sin embargo, Zaratustra no se deja vencer por este pensamiento opresor y apela al valor para enfrentarse a su "idea abismal": "Pero hay algo en mí que yo llamo valor: hasta ahora éste ha matado en mí todo desaliento. Ese valor me hizo al fin detenerme y decir: «¡Enano! ¡Tú! ¡O yo!»"⁹ "Entonces el enano salta de su hombro y Zaratustra queda redimido del espíritu de pesadez".¹⁰ El valor que invoca Zaratustra acabó por matar el vértigo que produce la visión del tiempo eterno. Y ahora, entre éste y el enano se entabla una conversación acerca del tiempo.

⁸ Cfr. *Así habló...*, p. 224.

⁹ *Ibidem*, p. 225.

¹⁰ FINK, p. 102.

b) El Instante y la circularidad del tiempo

Una vez que se ha liberado del enano quien lo aplastaba pesadamente hacia abajo al estar sobre sus hombros, Zaratustra recobra la serenidad para pensar junto con él el modo de ser del tiempo que provoca que toda elevación tienda siempre a perecer. Y es aquí donde empieza la conversación entre ambos. Habiendo recuperado la tranquilidad, Zaratustra entiende la doctrina del tiempo la cual se presenta clarísima frente a él. Zaratustra toma la palabra y comienza diciendo: "¡Mira ese portón! ¡Enano!, tiene dos caras. Dos caninos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante es otra eternidad. Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: 'Instante'".¹¹ Las dos largas callejas son ilimitadas y, aunque cada una es contraria a la otra, parece ser que en el instante se igualan: al chocar se dan simultáneamente.¹² "Lo pasado es lo fijo: lo futuro es lo todavía abierto. El pasado y el futuro son totalmente diferentes uno del otro; se relacionan entre sí de modo contradictorio. Y, sin embargo, tropiezan en el instante; lo incomparable los limita. De este límite tan fugaz del ahora parten las dos callejas esencialmente diversas hacia el infinito; son, respectivamente, una «eternidad» pasada y una «eternidad» futura".¹³ El instante es el presente.¹⁴ Y el presente es la

¹¹ *Así habló...*, p. 225.

¹² Voy a estar haciendo referencias continuas a las reflexiones de San Agustín acerca del tiempo. En este caso, en lo que concierne a la conjunción de pasado y futuro en el presente, San Agustín lo expresa de la siguiente manera: "Si en verdad existen las cosas futuras y las cosas pasadas, quiero saber dónde están. Y si todavía no lo puedo, sé, sin embargo, que estén donde estén, no están allí como futuras o pasadas, sino como presentes. Porque si están allí también como futuras, todavía no están allí, y si están allí como pasadas, ya no están allí. De manera que, dondequiera que estén, todas las cosas que existen, no están más que como presentes", *Confestones*, XI, 18, 23.

¹³ FINK, p. 103.

¹⁴ Poniendo entre paréntesis la eternidad pasada y futura y haciendo hincapié en el presente como instantaneidad, me parece importante mencionar la reducción que también hace San Agustín del presente en el puro instante. Partiendo de la pregunta sobre si cien años podrían ser, quizá, un tiempo largo, comienza a reducir los años en meses, los meses en días y el día en instante: "Si se concibe un elemento de tiempo que no pueda dividirse ya en partes de instantes, por pequeñísimas que sean, eso es lo único que puede llamarse presente", *Confestones*, XI, 15, 20.

dimensión temporal en la que se encuentran el pasado y el futuro; pero inmediatamente después, cada una sigue el camino contrario: uno va hacia atrás y otro hacia adelante. El pasado es lo que ya es y no puede ser de otro modo, el futuro es lo que puede llegar a ser según infinitas posibilidades, y el instante es lo que es; por tanto, pasado y futuro convergen en la acción.¹⁵ Fuera del instante, existe un

¹⁵ Que pasado y futuro coincidan en el instante que *es* en la *acción* (y no, por ejemplo, en el "ser" en el sentido clásico), se entiende desde la perspectiva nietzscheana ya mencionada, según la cual se es en la medida en que se actúa en ascensión continua para la propia superación. El ser en Nietzsche es pura actividad. Es imposible hablar de un reducto ontológico que permaneciera estable inclusive a la acción, pues el ser se ejerce en el movimiento y lo logrado en cada momento elimina el momento anterior. En Nietzsche no existe ningún sustrato fijo sino el puro devenir. Y si el instante es lo único estrictamente real del tiempo considerado en cuanto tal y Nietzsche ha arrojado el ser al tiempo, es evidente, por tanto, que el ser adquiere realidad sólo en el instante; y aunque se diga que el tiempo es una suma de instantes, no significa que esto incluye la continuidad del ser, sino que el ser va siendo en tanto que va pasando el tiempo, es decir, en cada instante. El ser es puro devenir. Sólo la movilidad en el tiempo le va dando el carácter de realidad a las cosas. Lo único que podría otorgarle permanencia al ser sería concibiéndolo como sustancia, pero justamente esto es lo que Nietzsche niega. "Decir que el mundo es sustancia quiere decir que es de alguna forma definitivo, eterno", HERNANDEZ-PACHECO, Op. cit., p. 326. El ser como sustancia refiere a la perfección que ya es, independientemente de su posterior perfeccionamiento en la temporalidad y a lo suficientemente subsistente para que vaya sosteniendo cada paso en el camino del tiempo. Esto es lo que le otorga eternidad a la realidad. Ahora bien, hablando únicamente del hombre, él es el único que toma conciencia del tiempo pero en tanto que espíritu. Ya había dicho Aristóteles que la percepción del antes y el después supone necesariamente el alma. Y San Agustín, retomándolo, advierte que no puede ver el lugar de estos tres tiempos más que en el alma: "Existen, en efecto, en el alma, en cierta manera, estos tres modos de tiempo y no los veo en otra parte: el presente del pasado, es la memoria; el presente del presente, es la visión; el presente del futuro, es la espera", *Confesiones*, XI, 20, 26. Las referencias a esta afirmación son continuas. Desesperado ante la dificultad de hablar acerca de la realidad del tiempo, percatándose que ni el pasado ni el futuro son sino que sólo el presente es pero en tanto que instantaneidad, y sin embargo, reconociendo que el tiempo existe en sus tres dimensiones, advierte que las conocemos no en tanto que se dan independientemente de nosotros, sino en tanto que si el hombre es capaz de medir el tiempo, lo hace en el espíritu porque sólo en él se pueden abrazar las tres dimensiones: "Por eso me ha parecido a mí que el tiempo no es otra cosa que una distensión. Pero ¿de qué? No lo sé. Y sería sorprendente que no fuese del espíritu mismo", *Confesiones*, XI, 26, 33. ¿Y de qué manera el espíritu contiene el tiempo? Sigue diciendo San Agustín: "Pero ¿cómo disminuye o se agota ese futuro, que todavía no es? O ¿cómo se acrecienta ese pasado, que ya no es, sino porque en el espíritu, que realiza esa acción, hay tres actos? Porque el espíritu espera, atiende y recuerda; de suerte que lo que espera, pasando por lo que atiende, pasa a lo que recuerda. ¿Quién hay que niegue que no existen aún los futuros? Sin embargo, ya existe en el alma espera de cosas futuras. Y ¿quién hay que niegue que las cosas pasadas ya no existen? Sin embargo, existe todavía en el alma la memoria de cosas pasadas. Y ¿quién hay que niegue que carece de espacio el tiempo presente, ya que pasa en un instante? Y, sin embargo, perdura la atención por donde pasa hacia la ausencia lo que será presente", *Confesiones*, XI, 28, 37. Lo que significa que hablar de un tiempo pasado y de un tiempo futuro significa también hablar del alma porque, en tanto

pasado y un futuro interminables.¹⁶ Sin embargo, la concepción del tiempo no se queda ahí.

Hasta ahora, lo que se ha visto es que "el tiempo es concebido como una sucesión, como una serie de «ahoras». Desde un ahora dado hay, detrás de él, una serie infinita de ahoras pasados, y, ante él, una serie igualmente infinita de ahoras futuros. Pero, y ésta es ahora la pregunta decisiva, ¿marcha esta serie realmente hacia el infinito, se alejan una de otra estas dos callejas del tiempo sin encontrar un fin, aparece siempre detrás de cada pasado, por muy lejano que esté, otro pasado más lejano todavía, y así por toda la eternidad? ¿Y ocurre lo mismo respecto del futuro? ¿Hay siempre detrás de la lejanía del futuro, incluso de la más lejanamente proyectada, un futuro que está más allá todavía? ¿No se desgasta mortalmente el pensamiento humano al pensar en tales lejanías?"¹⁷ Parece ser que ambas infinitudes resultan impensables, y esto es precisamente lo que de inmediato se cuestiona Zaratustra: "¿Crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?"¹⁸ El enano toma su respuesta demasiado a la ligera: "Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo".¹⁹ Si el tiempo es un círculo, ya no pueden existir las dos callejas que se

que la poseo, tomo conciencia del dinamismo de la temporalidad pero como referencia a su inmovilidad; es decir, en tanto que inmóvil, el alma es capaz de retener la movilidad. Dice Jacinto Chozza: "El *nous* se manifiesta así, de un nuevo modo, como algo que triunfa de los movimientos orgánicos, que supera el transcurrir de los movimientos materiales, y que funda el tiempo mismo al hacerse cargo cognoscitivamente de tales movimientos, precisamente al medirlos, puesto que el tiempo es la medida del movimiento desde la inmovilidad del *nous* y por referencia a lo inmóvil", Op. cit., p. 193. Todo esto para hacer notar que a falta de sujeto subsistente no solamente se trata de la pérdida de realidad de la realidad en la instantaneidad que busca en cada instante reafirmarse, sino de la pérdida de la conciencia del tiempo. Esto último no lo ve Nietzsche, pero todo indica que si no hay espíritu no hay tiempo o noción del tiempo. Por tanto, podríamos decir que si Nietzsche ha desechado el alma, ha desechado simultáneamente la instancia a partir de la cual se puede conocer el tiempo: la última y suprema realidad en Nietzsche.

¹⁶ Fink menciona que este punto de partida de Zaratustra muestra que, por ahora, el problema se aborda desde dentro del tiempo intramundano. cfr. FINK, pp. 103, 104, 106, 109 y 119. En su momento, iré mencionando las referencias que hace Fink con respecto a este tema.

¹⁷ FINK, p. 103.

¹⁸ *Así habló...* p. 226.

¹⁹ *Idem*.

oponían, sino que las dos líneas contrarias del tiempo se unieron formando un círculo quedando indiscernibles el pasado y el futuro: cualquier punto es, a la vez, pasado y futuro. Ambos quedan fundidos entre sí. Ya no existe la contrariedad y ya no existe la inagotable infinitud que plantea lejanías inalcanzables.²⁰ La circularidad del tiempo permite la flexibilidad en sus parámetros resolviendo el problema de la oposición y de la infinitud de los dos caminos. Pasado y futuro siguen presentes pero ya no de un modo ajeno entre sí, sino de tal modo que uno se confunde con el otro y viceversa; es decir, ya no es posible discernir cuando es pasado y cuando es futuro porque ambos se encuentran simultáneamente en todos lados. Se pierde así, la concepción tradicional del tiempo en la cual pasado, presente y futuro son las tres dimensiones distintas que lo conforman.

²⁰ Siguiendo el hilo de la cuestión, Fink explica: "El círculo del tiempo es pensado, por tanto, como una onda intramundana, como un anillo de momentos temporales, de «ahoras»", p. 104. ¿Qué significa esto? No lo sé. Sin embargo, cabe la posibilidad para la siguiente formulación: el "ahora" remite a la dimensión del tiempo presente; entonces, si en la circularidad del tiempo éste acaba siendo momentos de "ahoras", parece ser que lo único que es es el presente. Cabría decir muy cautelosamente que el tiempo es puro presente. Y si, por otro lado, se había dicho que el pasado y el futuro convergen en el instante y en la circularidad del tiempo ambos han quedado fundidos, una vez más, el lazo de unión es el presente. En el círculo del tiempo, pasado y futuro son entrelazados en el instante, en el "ahora", y cada uno de sus momentos conforma el tiempo. ¿No existe aquí un cierto peligro de que el tiempo se quede paralizado en el presente? Como es evidente, esto llevaría a otras consecuencias; por ejemplo, a la inmovilidad, etc. "El pasado no es ya sentido como un fardo pesado, ni el futuro como una amenaza; el tiempo parece inmovilizado en un «ahora inmóvil»", CRUZ, Juan: "«Sobria ebriedad»: Nietzsche y las perplejidades del espíritu", *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, vol. XXIII, No. 2, 1990; BOLLNOW, Otto Friedrich: *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt 1943; trad. francesa: *Les tonalités affectives*, Paris, Ed. de la Baconnière, 1953, cap. V: *Ivresse et béatitude*, pp. 85-86. Aristóteles también habla de los momentos de "ahora" que constituyen el tiempo sin dejar de hacer notar las dificultades que se presentan al abordar el tema; cfr. *Física*, 218a 5-30. Por otra parte, frente al planteamiento nietzscheano de la circularidad del tiempo, Fink vuelve a abordar el tema mencionado en la nota 16, y dice: "Expresa el eterno retorno de lo mismo con metáforas tomadas de la *sucesión temporal*, con la imagen del anillo. Pero tal vez no sea posible en absoluto hacer otra cosa, pues nosotros no tenemos por ahora ningún concepto ni ninguna representación que *pertenezcan al tiempo mismo*. Todos nuestros conceptos temporales tienen una orientación *intramundana*: no pensamos el *todo del tiempo*, pues esto es un rasgo especial de todo el mundo. Tal vez el pensar la totalidad universal del tiempo resulta posible tan sólo *apartándonos* constantemente, por así decirlo, de representaciones temporales (...). Lo esencial aquí es que el problema es abordado en el horizonte de la comprensión ordinaria del tiempo".

Ahora bien, ya se vio la imposibilidad de concebir dos eternidades con caminos opuestos porque cualquier eternidad, pasada o futura, abarca la totalidad del tiempo. Nietzsche propone entonces, (algo así como) unir los extremos de las dos eternidades para formar un círculo: el tiempo se vuelve curvo y cualquiera de sus puntos abarca las tres dimensiones temporales. Pero se verá que, a continuación, Nietzsche pone entre paréntesis la circularidad del tiempo para volver a retomar el tema de las dos eternidades y desprender de ahí la teoría del retorno. Con esto se empieza a complicar profundamente dicha doctrina, pues si el tiempo se plantea como una sola eternidad porque la eternidad pasada contiene dentro de sí todos los acontecimientos y, por tanto, el futuro significa únicamente la reiteración de esa eternidad entonces, ¿cómo se podría entrelazar esto con la circularidad del tiempo? Pues si la eternidad hace referencia a lo ilimitado, la circularidad lo hace al límite. Esta es una de las paradojas que se irá encontrando en este trabajo y de la cual no dejaré de hacer mención. Tal vez la contradicción surja, como ha dicho Fink, de la imposibilidad de concebir la eternidad dentro del tiempo y de la intención nietzscheana de abarcar la totalidad del tiempo estando inmerso en él.

c) El tiempo como eternidad

Y retomando esta última reflexión, Nietzsche vuelve sobre el tema de las dos eternidades para concluir que hay una porque sólo ella encierra dentro de sí la totalidad del tiempo. El haber concebido el tiempo como una doble eternidad, eternidad del tiempo pasado y eternidad del tiempo futuro, lleva a la siguiente conclusión que el mismo Zaratustra saca: "¡Mira, continúe diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante?

¿No tendrá también este portón que haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿Por tanto, incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esa larga calle *hacia adelante*, tiene que volver a correr una vez más!"²¹ Esto es, si existe un pasado infinito, ha existido *suficiente* tiempo para que se hayan dado todos los posibles acontecimientos. Por tanto, nada de lo que sea venidero puede ser en absoluto nuevo. Todo lo que pueda suceder, ya ha sucedido: la eternidad del tiempo abarca dentro de sí todos los hechos. Se podría decir que ha habido tiempo de sobra para que pudiera acaecer todo lo que, en efecto, puede ocurrir. El tiempo no ha puesto ningún límite, sino al contrario, su eternidad ha permitido darle lugar a cada uno de los hechos que se pueden dar. La eternidad del pasado es lo suficientemente amplia para que nada quede fuera de sí. No existe algo que no haya transcurrido dentro de esa eternidad: abarca todos los sucesos y acciones. Por eso, Zaratustra se pregunta si en verdad puede haber novedad en el futuro. La respuesta es negativa: todo acontecimiento *ya* ha acontecido, por tanto, todo lo que pueda seguir aconteciendo *tiene que* ser algo que ya haya acontecido; es decir, repetición de algún hecho pasado. "No es posible en modo alguno un pasado infinito como una cadena infinita de acontecimientos siempre nuevos; si existe un pasado infinito, entonces todo lo que puede en absoluto suceder ha tenido que haber sucedido ya; nada puede faltar en él, estar todavía por venir, ser mero futuro; una eternidad pasada no puede ser imperfecta. Si en la profundidad del pasado el tiempo es una eternidad transcurrida, el tiempo, en cuanto tal, no puede tener ya nada fuera de sí: todo lo que puede acontecer tiene que haber acontecido ya en él. La eternidad del pasado exige que haya sucedido ya todo lo que puede suceder, que haya transcurrido ya un tiempo total. Y, de igual manera, un futuro infinito, eterno, exige que en él transcurran todos los acontecimientos intratemporales".²² El tiempo como

²¹ *Así habló...*, p. 226.

²² FINK, pp. 104 y 105.

eternidad da cabida a todo lo que quepa dentro de esa eternidad y absolutamente todo cabe dentro de ella porque no ha faltado tiempo para que no hayan podido acontecer todos los hechos. El tiempo es ilimitado y reclama que, por ser tal, nada se encuentre fuera de su lugar; y el lugar de todo hecho es dentro del tiempo. Así, todo futuro resulta posible gracias a todo lo acaecido. El futuro no es más que la reiteración de la infinitud del tiempo.

La doble eternidad pasada y futura constituyen la totalidad de todo lo que haya podido acontecer dentro del tiempo. "Si el pasado y el futuro son concebidos como eternidades, entonces es preciso concebir ambos como el tiempo total, con todo su posible *contenido temporal*. ¿Dos veces el mismo tiempo? ¿No es esto un absurdo? Para Nietzsche-Zaratustra es de aquí de donde cabalmente se deduce la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Todas las cosas, todo lo intratemporal, todo lo que transcurre *dentro* del tiempo, tiene que haber transcurrido ya siempre y volver a transcurrir una vez más en el futuro, si es que el tiempo es, como pasado y futuro, el tiempo total. El retorno de lo mismo se basa en la eternidad del curso del tiempo. Todo tiene que haber existido ya, todo tiene que volver a ser".²³ La repetibilidad se da por la concepción nietzscheana de la eternidad del tiempo. La unidad del tiempo reclama la sucesión temporal de los mismos acontecimientos que se han dado desde siempre. La noción misma de eternidad implica el tiempo necesario para que dentro de sí transcurran todas las cosas. Que todo tenga que haber sido ya, significa que desde toda la eternidad, todo ha ocurrido; y que todo tenga que volver a suceder no

²³ *Ibidem*, p. 105. Hemos visto que la teoría del eterno retorno tiene como condición de posibilidad identificar eternidad y tiempo. Y, por tanto, es obvio que del único modo como el tiempo puede ser eterno es retornando eternamente sobre sí mismo. Sin embargo, ambas son realidades distintas, el tiempo es lo otro de la eternidad. Es Santo Tomás quien se encarga de establecer esta diferencia: "Es evidente que el tiempo no se identifica con la eternidad. Mas, en cuanto al fundamento de su diversidad, consiste para algunos en que la *eternidad carece de principio y de fin*, y el tiempo, en cambio, *tiene principio y fin*. Pero esta diferencia es accidental y no esencial, porque, aun en la hipótesis de que *el tiempo no hubiese tenido principio ni haya de tener fin*, como admiten los que tienen por sempiterno el movimiento del cielo, todavía quedaría en pie la diferencia entre tiempo y eternidad, como dice Boecio, debido a que la eternidad existe *toda a la vez*, cosa que no compete al tiempo, porque la eternidad es la medida del ser permanente, y el tiempo lo es del movimiento", *S. Th.*, I, q. 10, a. 4, c.

es más que el tiempo que, siguiendo su curso, manifiesta, una vez más, lo que ya se encontraba dentro de él. Considero que la continuidad del tiempo en una eternidad exige el retorno. Dentro de la eternidad es imposible concebir la absoluta irrepitibilidad de cada cosa; no es posible por el simple hecho de que Nietzsche no deja ninguna salida: la infinitud del tiempo lo tiene que abarcar todo. Esa totalidad dentro del tiempo lo es todo y afuera de ello no puede haber nada. La eternidad del tiempo abarca todas las posibles novedades, pero ni una más; es decir, todo lo nuevo e irrepitible que pudo haber acontecido, *ya* ha acontecido y no puede darse otra novedad porque no es posible que todavía haya otra, pues absolutamente todo *ya* está contemplado desde siempre por la eternidad del tiempo. Es por eso que, si el tiempo sigue, lo que ocurre dentro de él tiene que ser repetición de lo anterior: no hay más posibilidades, pues todas ya están agotadas de antemano. "Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya?— y venir de nuevo por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle, ¿no tenemos que retornar eternamente?"²⁴

No sólo se trata de darse cuenta de que *este* hecho ya ha sucedido, sino que esta misma acción va a volver a acontecer una y otra vez de modo infinito. En ambos aspectos se puede ver lo dramático que resulta el eterno retorno. Por un lado, está el hecho de saber que lo que estoy viviendo no tiene absolutamente nada de original; y, por otro, de que esto mismo que estoy viviendo se va a repetir innumerables veces. Ante esto, todo lo que puede producir la idea del retorno es un aburrimiento agotador y una profunda desesperanza. Parece ser que el intento de salvar la oposición infinita de las dos callejas ante las cuales el pensamiento se desgastaba mortalmente con un pasado y un futuro siempre más lejanos y, por tanto, siempre nuevos, ha provocado también, si no el mismo sentimiento de impotencia ante tales

²⁴ *Así habló...*, pp. 226 y 227.

lejanías, un sentimiento de frustración y de tedio ya que el aliciente propio de la existencia ha sido tumbado: todo proyecto futuro es vano porque de cualquier modo ya ha acontecido; toda superación resulta superflua si regreso una vez más a su momento anterior, y así por toda la eternidad. Sin embargo, Zaratustra sabe que es preciso liberarse de esta idea que sólo provoca angustia y un profundo agotamiento.

d) Superación de la idea del eterno retorno

Y es aquí donde Zaratustra muestra simbólicamente toda la náusea que produce el retorno y el modo de enfrentarse a ella para superarla y quedar finalmente liberados. Todo este malestar que produce el eterno retorno es simbolizado por Zaratustra cuando éste, después de haberse cuestionado las consecuencias de su pensamiento, escuchó un grito y encontró un pastor tirado a quien se le había metido una serpiente en la garganta: "Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra. ¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto en *un solo* rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo. Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: «¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!» – este fue el grito que de mí escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con *un solo grito*".²⁵ La idea del eterno retorno es simbolizada por la culebra²⁶ la cual produce asco y asfixia en el hombre porque ve quebrantada todas las posibilidades de su vida futura y, por tanto, percibe la inutilidad de seguir viviéndola. La serpiente y/o el eterno retorno paralizan la existencia por la náusea que provocan: "Si todo vuelve, entonces, evidentemente, todo impulso del hombre es inútil; el camino escarpado hacia el superhombre es una

²⁵ *Ibidem*, p. 227.

²⁶ Cf. FINK, p. 105.

locura absurda, pues entonces retorna también una y otra vez el hombre pequeño y miserable".²⁷ El intento del hombre por estar continuamente superándose parece innecesario ante la visión trágica de que toda acción tiene que volver a caer; es decir, todo lo que se pudiera haber logrado, tiene que regresar una vez más al momento en el que todavía no se había logrado. Sin embargo, es preciso superar esta idea fatídica con la valentía que implica el morder la cabeza de la serpiente. Esto significa que, una vez que se acepta la idea del retorno, el hombre se encuentra liberado de ella. Y siguiendo el grito de Zaratustra, esto es lo que el pastor hace: "Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dijo un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente; y se puso en pie de un salto. Ya no pastor, ya no hombre, ¡un transfigurado, iluminado, que *rela!* ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!"²⁸ Superar el eterno retorno implica la transformación de la existencia: la pesadez que producía se convierte en profunda ligereza. Sobreponerse a la idea del retorno es vencer la aplastante pesadumbre que consigo trae y recuperar la liviandad de la existencia. Al hombre liberado ya no le pesa la repetibilidad aunque su libertad quede inserta en ella. Por eso, no es que el hombre se libere del eterno retorno, sino que se libera de la asfixia que éste le provoca. Y liberarse de esta náusea significa volver una vez más al campo de acción, ya que el hombre había permanecido inmóvil al sentirse incapaz de avanzar frente a la visión asfixiante de la eterna repetibilidad de los sucesos en el tiempo. El hombre que acepta el eterno retorno ya no se bate contra él, sino que ahora, riendo y bailando, se arroja liviano a su amplitud. No queda pues, otra manera de vivir más que reconociendo el modo de ser del tiempo. Ya que si la existencia se proyecta en el tiempo y éste es concebido como eterno retorno, no queda otra salida más que seguirse moviendo en la eternidad que es el tiempo,²⁹ pues si no, la vida quedaría paralizada.

²⁷ *Idem*

²⁸ *Así habló...* p. 228.

²⁹ Cfr. FINK, p. 107. Y dice: "Eternidad y temporalidad no son distintas: son verdaderamente una misma cosa: como eterno retorno, *el tiempo es lo eterno*".

Sin embargo, según Fink, la idea del retorno se le puede tomar desde dos perspectivas: desde el pasado o desde el futuro.³⁰ “Si todo lo que ocurre es sólo repetición de lo anterior, entonces también el futuro está fijo, no hace más que repetir lo que ya ha sucedido; entonces no hay verdaderamente nada nuevo bajo el sol (...) Toda acción, todo atrevimiento es absurdo y vano, pues todo está ya decidido”.³¹ La visión del tiempo a partir del pasado representa una perspectiva pesimista. Actuar cara al pasado implica vislumbrar todo lo acontecido y saber que aquello vuelve a repetirse en el futuro. Parado frente a la anterioridad sólo cabe reconocer la inmutabilidad de lo que venga. Nada de lo que en absoluto pueda suceder, puede tener carácter de novedoso. No hay nada nuevo ni original: el hombre se contempla a sí mismo como repetición eterna, como el acacer necesario de un tiempo eterno. Sin embargo, también existe la perspectiva optimista en la cual el hombre se puede contemplar con miras al futuro: “Todo está todavía por hacer; tal como nos decidamos ahora, nos decidiremos constantemente en el futuro; cada instante posee un significado que trasciende la vida individual; no sólo pone su impronta en el futuro abarcable, sino también en todo futuro de repeticiones venideras. En el instante reside el centro de gravedad de la eternidad (...) La decisión terrena del instante decide sobre todas las inabarcables repeticiones de existencia terrena”.³² Desde el futuro la existencia adquiere relevancia no sólo porque el terreno de acción se encuentra abierto y se es capaz de decidir en cada instante, sino que aún más, porque esa decisión va a ser determinante para toda la eternidad en su eterna repetición. Podría decirse que el que actúa desde el pasado se libera absolutamente de toda responsabilidad y el que actúa desde el futuro se hace cargo de la suprema responsabilidad pues reconoce en su actuar la repercusión eterna de los sucesos en el tiempo. Lo que decida ahora no sólo va a quedar grabado para siempre, sino que se va a repetir por siempre. El actuar deja huella en la existencia

³⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 105 y 106.

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, p. 106.

de cada hombre, pero principalmente en el tiempo circular que vuelve una y otra vez a recorrer los mismos hechos. Sin embargo, no es que el tiempo "guarde" los sucesos en memoria continua, sino que sólo los vuelve a traer en el momento justo y único de su repetición. Es más, se tienen que repetir para que tengan eternidad, pues la eternidad de los hechos tan sólo consiste en su repetición eterna.³³

Pero volviendo a la doble visión del retorno, desde la perspectiva del pasado el hombre es presa de la reiteración necesaria de los hechos. Es por ello que, siendo fruto de la necesidad, se desafana de toda responsabilidad y tan sólo deja que la repetición recaiga una vez más en él. Si todo está predeterminado, no hay nada más que añadir ni nada más que hacer. Mirar el pasado significa la pasividad de la existencia. Es dejar acaecer lo que por fuerza tiene que acontecer. En cambio, desde el futuro se recupera la actividad propia de la existencia. El hombre se vuelve activo al considerar la importancia que tiene la decisión que va tomando en cada instante. Aquí ya no es producto de la necesidad, sino que es el artífice responsable de toda la eternidad en la que se tendrá que repetir necesariamente cada una de las determinaciones que vaya haciendo. El hombre ya no es la *pasión*³⁴ de lo necesario, sino su creación. Desde cualquiera de los dos aspectos se ha enfrentado la idea del retorno; sin embargo, parece ser que la diferencia radica en la actitud que se toma frente a ella. Por un lado, se le ha aceptado con resignación frente a la necesidad y, por otro, con una alentadora innovación de lo necesario.

³³ Más adelante profundizaré acerca de este tema. Pero a modo de adelanto el problema sería el siguiente: los hechos no adquieren eternidad en sí mismos, sino tan sólo en la medida en que el tiempo los hace volver eternamente.

³⁴ Entiéndase *pasión* en el sentido de "padecer".

2. El camino del tiempo³⁵

Hasta ahora se ha hablado del modo de ser del tiempo en tanto tal. El espíritu de la pesadez es la opresión que significa el saber acerca del eterno retorno y una vez liberado de él, Nietzsche conoce toda la realidad del tiempo hasta que finalmente la supera y se entrega a ella. Pero ahora de lo que se va a hablar es de lo que acontece dentro del tiempo. Si el tiempo es circular, ¿qué pasa con toda la realidad que en él se encuentra? Zaratustra traza el modo de comportarse de las cosas dentro del tiempo. Y para ello evoca, en esta ocasión, al más abismal de sus pensamientos.

a) El más abismal de los pensamientos

Antes de que hable de lo existente dentro del tiempo, Zaratustra tiene que llamar al profundo pensamiento que le da ese saber el cual, por ser tan pesado, lo va a tumbar durante varios días para que al levantarse, despierte reafirmado en su soledad y sea capaz de penetrar en el conocimiento más abismal: el camino del tiempo. Es así que Zaratustra quiere enfrentarse de nuevo con su pensamiento más hondo: el eterno retorno. Lo llama porque quiere oírlo hablar, pero no soporta el asco que le provoca. "¡Yo Zaratustra, el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo - te llamo a ti el más abismal de mis pensamientos! ¡Dichoso de mí! Vienes - ¡te oigo! ¡Mi abismo *habla*, he hecho girar a mi última profundidad para que mire hacia la luz! ¡Dichoso de mí! ¡Ven! Dame la mano - ¡ay! ¡deja! ¡ay, ay! - náusea, náusea, náusea - - - ¡ay de mí!"³⁶ Entonces Zaratustra cayó como un muerto durante siete días³⁷ y al despertarse ya es presa de

³⁵ Para este segundo apartado me basaré en el capítulo titulado "El convaleciente", pp. 297-304, el cual, junto con el capítulo titulado "De la visión y del enigma", presentan las dos explicaciones temáticas de la doctrina del eterno retorno. Cfr. FINK, pp. 110 y 115.

³⁶ *Así habló...*, p. 298.

³⁷ "En este hecho se podría ver tal vez sólo una manera patética de subrayar por todos los medios la importancia de lo que dice", FINK, p. 116. Además de las continuas analogías que hace Nietzsche con el pensamiento cristiano y particularmente con la Biblia: "Dios creó el mundo en siete días; y en siete días Zaratustra, el hombre sin Dios, conoció el mundo", *Idem*.

un nuevo conocimiento, de "un conocimiento ácido, pesado". El saber acerca del eterno retorno lo hace liberarse del espíritu de la pesadez y aceptar el tiempo con un aire flotante, ligero y danzarín.³⁸ Zaratustra sabe cuál es su pensamiento más profundo, conoce el eterno retorno y lo ha confesado en su interioridad; sin embargo, "permanece en la soledad del hombre".³⁹ "El eterno dolor primordial se convierte en fundamento del mundo y de su afirmación. La realización de la vida no se lleva a cabo a pesar del sufrimiento, sino por medio de él, lo que le convierte en parte de la afirmación creadora. El eterno retorno es, desde esta perspectiva, selección fraguada en la propia capacidad de sufrir que el individuo, en su soledad, convierte en creación, sólo pensable desde esa riqueza interior. La soledad es la secreta fuerza que nos abre a la posibilidad del superhombre, del hombre vuelto hacia sí mismo que ya no busca los fines fuera, el hombre que escapó del dominio de la moral, de la religión y de la metafísica; es el único hombre que sobrevive al retorno".⁴⁰ El eterno retorno es el tiempo que lo envuelve todo pero, al conocerlo, el hombre se mantiene en su individualidad. "Tal saber no le diluye en un sentimiento universal; su individualidad no se extingue. Al contrario, mediante este conocimiento es como llega a ser auténtico «sí-mismo»".⁴¹ Y dice Zaratustra: "A cada alma le pertenece un mundo distinto; para cada alma es toda otra alma un trasmundo. Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar".⁴² Esto es, el conocimiento del eterno retorno afirma al hombre en su individualidad. Sólo el que posee este saber es capaz de poseerse a sí mismo; pero cada uno abarca este conocimiento independientemente de que otro lo abarque. Es decir, aunque varias personas conozcan el saber supremo acerca del tiempo, no por ello se asemejan entre sí. La coincidencia en el conocimiento no las hace semejantes, sino

³⁸ Cfr. FINK, p. 116.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ GARCIA, art. cit., pp. 218 y 219.

⁴¹ FINK, p. 116.

⁴² *Así habló...*, p. 299.

al contrario, como tal saber las reafirma en su singularidad, las aleja unas de otras y las hace más desemejantes. Así, el advertir la doctrina del eterno retorno significa el aislamiento de los hombres entre sí. La idea del retorno lleva a la soledad. Aunque pareciera que la concordancia en dicho saber formara una especie de comunidad en un mutuo acompañamiento, ocurre exactamente lo contrario: al confirmarlos a cada uno en su ser los distingue tanto entre sí que termina por separarlos; y por ello, cada alma representa un mundo totalmente ajeno a otra. Por tanto, Zaratustra "permanece en la soledad del hombre" al reconocer dentro de sí la doctrina del eterno retorno.

b) El eterno retorno visto desde lo existente

Zaratustra reconoce la doctrina del eterno retorno y a través de sus animales enseña que lo existente dentro del tiempo gira como el tiempo mismo: todas las cosas nacen y mueren infinitamente. La realidad recupera su estatuto de eternidad gracias al tiempo que la reincorpora nuevamente en la existencia por toda la eternidad. Y como se dijo, en esta ocasión son los animales de Zaratustra los que exponen el eterno retorno. "En ellos habla, por así decirlo, lo existente mismo que se mueve en el círculo del tiempo".⁴³ Ahora el saber consiste no en el tiempo mismo, sino en la existencia que se da dentro de él. Los animales dicen a Zaratustra: "Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. En cada instante comienza el ser; en torno a todo 'aquí' gira la esfera 'allá'. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad".⁴⁴ Intentando penetrar en el pensamiento de Nietzsche, éste nos enseña cómo se comportan las cosas dentro del tiempo, el cual, al ser eterno, hace que todo lo existente vuelva necesariamente siempre sobre sí

⁴³ FINK, pp. 115 y 116.

⁴⁴ *Así habló...*, p. 300.

mismo. Cada cosa está destinada a nacer y a perecer, a construirse y a destruirse por toda la eternidad: la muerte es el anuncio de la vida y la vida el anuncio de la muerte, y así sucesivamente por veces interminables. Así las cosas, pienso que nada de lo que sucede termina absolutamente porque, aunque así pudiera parecer, el tiempo es la esperanza o la agonía, según haya sido el acontecimiento, que lo devuelve nuevamente a la existencia. O más precisamente se podría decir que todo lo que se da dentro del tiempo tienen un fin, sin embargo, el tiempo se hace cargo de que vuelva a comenzar. La eternidad del tiempo provoca el eterno devenir de las cosas: todo lo que acontece dentro de él retorna infinitas veces sobre el mismo acontecimiento. Nada queda fuera del círculo del tiempo: lo que se encuentra dentro se reencuentra por siempre en la existencia. A esto es a lo que se refieren los animales de Zaratustra. Ellos no están hablando del tiempo mismo, sino de su "sendero". "El camino del tiempo está visto como camino de las cosas *en el tiempo*. La relación de lo *intratemporal con el tiempo*, la instalación en el espacio del tiempo de las cosas que transcurren temporalmente, es ahora el tema. Todo lo que viene y va, todo lo que muere y vuelve a florecer, todo lo que se rompe y vuelve a unirse: todo esto es pensado como *finito*. Es verdad que lo múltiple existente es inabarcable; pero también es verdad que no es infinito. Lo intratemporal es finito -mas el tiempo *dentro del cual* transcurren las cosas no lo es. Y por ello, cuando todas las cosas han pasado, tiene que comenzar de nuevo el curso, tiene que repetirse, y tiene que haberse repetido ya infinitas veces, y tendrá que repetirse todavía veces infinitas".⁴⁵

Lo importante ahora es la consideración de lo que ocurre dentro del tiempo. Todas las cosas son finitas. Desde un principio, al eliminar absolutamente la idea de Dios y todo concepto metafísico de permanencia, ultramundo e inmovilidad, desechó también la relación del tiempo *mundano* con respecto a la eternidad trascendente. Por tanto, al quedarse únicamente con los parámetros temporales de la tierra, Nietzsche hizo que los acontecimientos, al arraigarlos tan sólo en esta vida

⁴⁵ FINK, p. 117.

(pues la muerte es absoluta y definitiva), perdieran íntegros su carácter de trascendencia y por ende, su permanencia en la infinitud. Pienso que en la vida, pensada exclusivamente como devenir, todos los sucesos se desintegran en el instante: no se quedan guardados en el pasado porque no hay nada que los retenga en él pues la memoria del tiempo es la eternidad supramundana.⁴⁶ El precio de Nietzsche por recuperar lo que él considera el tiempo real, que es el tiempo que nos mueve en *ésta* vida y sólo en *ésta*, es el haber perdido la eternidad de las cosas. Sin embargo, me parece que Nietzsche no se contenta con esto. Es por ello que para salvar la caducidad absoluta recurre al tiempo eterno y así, aunque las cosas se desintegren, el tiempo las reintegra infinitamente en la existencia.⁴⁷ Todo dentro del

⁴⁶ Es preciso mencionar que si en Nietzsche todo es finito, también se debe a la eliminación que hace del sujeto. Si no hay un sustrato permanente, no existe un "lugar" en donde recaiga la acción y por tanto, todo termina cuando ésta termina. Ya habíamos dicho, citando a Hernández-Pacheco, que es la concepción del mundo como sustancia lo que le da el carácter de eternidad. Y en cuanto a aquello que supera el tiempo y queda guardado en la memoria, Hernández-Pacheco lo explica refiriéndose a la historia haciendo notar que si es tal, no todo en ella es pura facticidad: "Parece, en efecto, que la historia es aquello en el tiempo que es algo más que tiempo. Pues lo que en él se queda, ahí se olvida y se pierde para siempre en lo que nadie recuerda. Por el contrario, la historia está ligada a la memoria. Y la memoria es el pensamiento que supera su conexión con el aquí y el ahora, recuperando -al menos en una cierta medida- la unidad de la existencia, superando así la fractura que el tiempo provoca en ella. En la historia se guarda lo que es digno de ser recordado, como aquello «inolvidable» que nos gustaría salvar del tiempo. Por otra parte «hacer historia» significa proyectar la propia acción más allá de su facticidad temporal, tratando de asegurar para ella efectos en el futuro, es decir, también por encima del tiempo", Op. cit., pp. 329 y 330. Con esto lo que quiere decir es que "la historia está hecha de eternidad". "Dicho de otra forma: en su relatividad, el tiempo está terminando siempre -al igual que en Nietzsche-, pero -esta es la diferencia- no en sí mismo, sino más allá de sí (...). Por ello, sólo porque tiene un fin más allá de sí misma, la historia se hace ahora algo definitivo, que puede ser guardado en documentos, en la memoria, en monumentos, es decir, en la eternidad de sus resultados, que son, desde fuera de ella misma, lo que la justifica y la hace relevante", *ibidem*, p. 335. Por tanto, que el tiempo esté siempre terminando es una realidad innegable, lo que cambia es la posición misma frente a ella: el tiempo termina en sí mismo o acaba fuera del tiempo. Si termina en sí mismo no se puede decir nada de lo que en él acontece; si termina fuera de sí queda guardado en la eternidad siendo ésta la memoria de los sucesos en el tiempo.

⁴⁷ "En la idea del retorno se pone así de manifiesto cómo lo que desesperadamente está intentando salvar Nietzsche no es la temporalidad, sino su contrario, que es la eternidad", HERNANDEZ-PACHECO, Op. cit., p. 220. Y a continuación cita a Nietzsche quien comenta de Marco Aurelio que "continuamente mantenía ante sus ojos la caducidad de todas las cosas, para no tomarlas muy en serio y mantenerse en paz en medio de ellas. Por el contrario, a mí me parece todo demasiado valioso para que le esté permitido ser tan fugaz. Yo busco una eternidad para cada cosa; pues, ¿es que podemos tirar al mar los más preciosos vinos y bálsamos? Y mi consuelo es que todo lo que fue es eterno, pues el mar lo vuelve a arrojar de nuevo a la orilla", *idem*: *Nachgelassene Fragmente*, 13, p.

tiempo tiene fin; las cosas están marcadas con el sello de la finitud pero el curso del tiempo hace de ellas un retorno infinito. Lo existente en sí no permanece, pero como la circularidad del tiempo gira eternamente volviendo siempre sobre el mismo punto, provoca que todo se de permanentemente. Las cosas son finitas y el tiempo infinito; pero cabría decir que debido a que todo acontece dentro del tiempo, el tiempo le otorga a las cosas carácter de infinitud pero sí y sólo sí en la medida en que las repita infinitamente, pues en el momento en que dejara de virar la rueda del tiempo y lo existente dejara de retomar, el mundo se aniquilaría por completo y la infinitud junto con él.⁴³ No hay infinitud para las cosas sin el eterno retorno. En la medida en que el tiempo sigue su curso, en esa medida hay eternidad, pues lo existente en cuanto tal es incapaz de mantenerse en la eternidad del tiempo. Las cosas permanecen dentro del tiempo no a causa de ellas mismas, sino a causa del tiempo mismo. Es así que lo propio de las cosas es la finitud. Todo lo que comienza termina por completo; por eso, parece ser que el estatuto real de lo existente se adquiere tan sólo en tanto que se repite: la eterna reiteración es lo que le da el carácter de realidad a las cosas. Si no fuera así, el mundo sería una especie de *nada* en continuo intento por determinarse en algo. Pero Nietzsche no puede permitir que esto suceda y recurre a la esperanza suprema en el eterno retorno. El eterno retorno es lo que establece la condición del mundo. El mundo es eterno retorno porque gracias a él se mantiene y porque la única determinación que en él cabe es dada por el tiempo como eternidad. Sólo en tanto que los acontecimientos se repiten eternamente el mundo se puede conservar. Por tanto, la relación de lo intratemporal con el tiempo es una relación de absoluta necesidad. Es necesario que el tiempo siga girando para que lo

43. A pesar de que Nietzsche abogaba por la facticidad, se percata que, sólo en ella, el mundo es incapaz de sustentarse; además de la nostalgia de la voluntad por ver su obra siempre perdida. Nietzsche no quiere que nada perezca, sino que todo permanezca eternamente.

⁴⁴ Como anteriormente se había insinuado se podría equiparar perfectamente al tiempo con el ser. El devenir del tiempo es el que le otorga el ser a las cosas; por tanto, si se paralizara absolutamente todo perecería, pues el tiempo lo envuelve todo. La infinitud del tiempo es la vida eterna o la eterna muerte, la dicha eterna o la eterna agonía según la perspectiva en la que se vea.

intratemporal siga existiendo. Y la cuestión ahora es ver cómo lo intratemporal sigue existiendo dentro del tiempo. Como repetición.

c) El tiempo como repetición

Como se vio en el inciso anterior, habiéndose quedado únicamente con el tiempo fáctico, Nietzsche pronto se da cuenta de que por sí solo pierde toda validez y que por tanto, es preciso darle una categoría de permanencia en el eterno retorno. La eternidad adquiere así, la importancia suprema respecto del tiempo. "Para Nietzsche el conocimiento del tiempo que ahora fluye, del tiempo en que vivimos, que se nos escapa de las manos y en el que conocemos la «unicidad» de nuestra existencia, nuestra fugacidad que se desvanece, *no* es el verdadero saber acerca del tiempo; para él detrás de tal experiencia de la caducidad se yergue un presentimiento de la eternidad: por eso, hablando rigurosamente, no hay para él un tiempo único, fáctico".⁴⁹

Creo que porque precisamente el tiempo como sólo devenir se nos escapa de las manos, Nietzsche funda su saber en la eternidad. La categoría que Nietzsche le había dado al tiempo en un principio, había terminado por anularlo y por ende, a los mismos sucesos que se daban dentro de él: si el tiempo se diluía, todo lo que acontecía en él también. Nietzsche quería quedarse únicamente con ese pasado, presente y futuro que le otorgaba realidad a las cosas en este mundo. Pero en el ajetreo del devenir, las tres dimensiones temporales se anudaban en una sola: en el presente o, más precisamente, en el instante; y el instante tan sólo duraba lo que su nombre significa. Por tanto, todo se desvanecía en la nada porque el tiempo fáctico carecía de fundamentación; es decir, era necesario que algo lo sostuviera para que pudiera permanecer y no desapareciera. Es así que con la idea del eterno retorno el tiempo logra vencer la caducidad.⁵⁰ Pero el único modo de salvar la fugacidad de la

⁴⁹ FINK, p. 117.

⁵⁰ Con esto se ve claro la absolutización que hace Nietzsche del instante, porque aún queriendo salvar la caducidad en la eternidad, ésta queda inserta dentro del tiempo; por tanto, cada instante se vuelve

existencia era quitándole su carácter de unicidad; es decir, sólo en la medida en que las cosas se repitieran se mantendrían en el tiempo. El eterno retorno le dio al tiempo el sentido de permanencia pero a las cosas les quitó su originalidad. Sin embargo, sólo de esa forma Nietzsche logró mantener el mundo. "En medio del tiempo, no más allá de él, está la eternidad. Pero como al final Nietzsche, a pesar de su

así definitivo. Me referiré a varios autores que analizan esta consecuencia del pensar nietzscheano. Hernández-Pacheco nos dice: "En efecto, como hemos visto, uno de los más sorprendentes resultados de la idea del eterno retorno es la absolutización del instante presente. Si todo el futuro ya ha pasado y lo que ocurrió está por venir, entonces cada instante se hace algo absoluto en sí mismo, desvinculable de un proceso en el que no tenemos pérdida que lamentar ni novedad que esperar expectantes (...) «Busco una concepción del mundo -dice Nietzsche- que responda al hecho de que el devenir debe ser explicado sin buscar refugio a causas finales, de que el devenir tiene que aparecer justificado en cada instante» (*Nachgelassene Fragmente*, 13, p. 34) (...) De este modo, el movimiento concluye siempre, alcanza su fin en todo momento; no porque ya no tenga nada más que dar, sino porque ese instante lo justifica como perfecto", Op. cit., pp. 224 y 225. También Juan Cruz explica muy claramente esta eternización del instante lo cual se presenta como una paradoja: "El presente es tan sólo la despedida del pasado y el anuncio del futuro. Y así... sucesivamente. A un presente le sucede otro presente. Pero Nietzsche pretende suprimir esa fugacidad, porque desea que el «instante» sea «eterno»: algo que por sí mismo el instante no puede ser, aunque Nietzsche se empeñe. Pues bien, sólo si el instante lo es «todo», el momento presente suprime su propia fugacidad. Para Nietzsche, el presente no es una ilusión: existe, y existe realmente. Pero quiere darle al instante una intensidad suprema: desea que el instante deje de ser efímero o fugaz. Quiere curar el tiempo de su temporalidad", art. cit., p. 41. Y finalmente Ma. Luisa García con su visión siempre exultante y afirmativa del retorno nos dice acerca del instante: "La afirmación del instante es la justificación absoluta de cada acto, es el grito sublime del creador que transformó su querer en ser y llegó a la plenitud embriagadora de un ahora eterno, esencia de la felicidad máxima. Es la vida misma que da sentido al universo. El eterno retorno se ha convertido en realidad. La afirmación del instante logra la unión sublime de sufrimiento y sabiduría; es la nueva experiencia del ser", art. cit., p. 223. Plantear la eternización del instante resulta otra de las contradicciones del pensamiento nietzscheano. Absolutizar el instante sería algo así como detener el tiempo en ese instante, pero no sucede de ese modo porque ya se sabe que el tiempo sigue caminando. ¿Qué significa entonces? Otra tentativa de explicarlo sería de la siguiente manera: cada momento termina consigo pero de un modo eterno; es decir, el instante no se disuelve en la nada del tiempo, sino que es rescatado por la eternidad, pero una eternidad que está dentro del tiempo. ¿Pero es posible una eternidad intramundana? Sólo es posible si se concibe como eterno retorno, lo que significa que el instante termina absolutamente en ese instante, pero se vuelve eterno únicamente en la medida en que el tiempo gira para retornar eternamente a ese instante. Una vez más, Nietzsche iguala lo que es imposible de equiparar: el instante es lo otro de la eternidad. "La eternidad -declaran los clásicos- es «la posesión totalmente simultánea y perfecta de la vida interminable» (definición de Boecio). Frente a ella, el instante es imperfecto", CRUZ, art. cit., p. 43. Y es otra vez Santo Tomás quien destaca la imperfección del instante: "Dos cosas hay que distinguir en el tiempo: el «tiempo» mismo que es sucesivo, y el «ahora» (*nunc*) del tiempo, que es imperfecto. Pues bien, para eliminar el «tiempo», se dice de la eternidad que es totalmente simultánea (*tota simul*), y para excluir el «ahora» del tiempo, se dice de la eternidad que es perfecta", *S. Th.*, I, q. 10, a. 1, ad 5um.

transmutación del platonismo, se aferra todavía a las antiguas ideas básicas del ser como lo *permanente*, como para él todo ser corre riesgo de disiparse en la fugacidad del tiempo que desaparece, no puede pensar la permanencia más que como eterna repetición de desaparición y nacimiento”.³¹ Es por eso que para Nietzsche, aunque en cierto modo haya un tiempo único y fáctico, la eternidad es un conocimiento infinitamente superior porque es la que envuelve todo y la que le da sentido y validez a la facticidad de la existencia. Como ya se había dicho, sin eternidad no hay mundo.

Ahora bien, que a cambio de la unicidad se de la repetición, no significa que es sólo a partir del presente que se vaya a dar el retorno; la repetibilidad no es sólo frente al futuro, sino que todo acontecimiento ya ha sucedido siempre en el pasado. Desde la perspectiva del tiempo en la que se quiera ver, ya sea pasado, presente o futuro, no hay nada absolutamente nuevo: todo resulta siempre repetición. “No es que, a partir de este momento, nuestra vida y el decurso de todas las cosas vayan a repetirse durante una eternidad futura. Nuestra vida presente es ya una vida repetida, y no existe una vida primera que no sea repetición, que, por así decirlo, se encuentre a la base de todas las repeticiones, como su original. El carácter de repetición no se forma en el curso del tiempo, por repeticiones de un proceso primigenio: es, antes bien, la esencia oculta y encubierta del curso mismo del tiempo. O dicho de otra manera: la repetición no surge en el tiempo, sino que *es* el tiempo”.³² Parece ser que

³¹ FINK, p. 120. Sigue Fink: “Tal vez lo más problemático sea su interpretación –que guía todo el decurso de sus ideas– de la relación entre el contenido del tiempo y este mismo”.

³² *Ibidem*, p. 117. Inmediatamente después Fink comenta las dificultades que esto implica: “La doctrina de Nietzsche sobre el eterno retorno de lo mismo encierra grandes dificultades intelectuales. Nietzsche da al tiempo, por así decirlo, una dimensión de profundidad, por encima de su carácter fenoménico de unicidad y facticidad; intenta pensar a la vez eternidad y tiempo, otorgar a éste caracteres de aquélla. La unicidad es sólo apariencia; lo que parece un proceso único, es ya una repetición infinita; y lo que se presenta como rectitud del tiempo, es un giro circular; lo que para una mirada superficial aparece como separado, es decir: las diferencias del presente, el pasado y el futuro, el aquí del allí, esto es, para la mirada más honda de Zarathustra, una misma cosa: El centro está en todas partes”. Por lo demás, resulta bastante difícil comprender la idea de que “la repetición *es* el tiempo” sobretudo porque la repetición se entiende ordinariamente como réplica de algo original. Es prácticamente inconcebible hablar de repetición sin hacer referencia a algo primero.

nunca ha habido un primer tiempo a partir del cual se hayan dado las repeticiones posteriores. Y ni si quiera se podría hablar de "la primera vez" en que se comenzó a dar la repetición porque el tiempo es eternidad. Desde toda la eternidad los sucesos en el tiempo han sido pura repetición y seguirán siéndolo infinitamente. No ha existido un sólo hecho que se le haya "olvidado" al tiempo ya que, si nos remontáramos en el tiempo hacia lo más lejano, todo lo que en ese entonces hubiera acontecido, hubiera sido igualmente repetición. La repetibilidad no se forma en el tiempo, la repetición es el tiempo. Nunca un suceso en el tiempo ha tenido el carácter de original, nada ha sido único. La imposibilidad de hablar de algo "primero" se debe a que el tiempo es eternidad. Tampoco se puede, por tanto, hablar de un final o del camino intermedio entre el principio y el final: recordemos que los parámetros del tiempo han sido completamente trastocados; todo es simple y llanamente "repetición". Concebir el tiempo intramundando como eternidad es acabar con los procesos primigenios y con la espontaneidad del mundo y de la vida; además de que la distinción entre pasado, presente y futuro se han perdido.

"Pero el tiempo no es sólo el lugar en que se hallan todas las cosas, el cauce donde comienzan y acaban, se rompen y vuelven a unirse. El tiempo es lo que comienza y acaba, lo que rompe y une; el tiempo es el poder que hace ser a las cosas; es, por así decirlo, lo que construye y a la vez destruye; es el juego dionisiaco del mundo".⁵³ Lo importante del tiempo no radica tan sólo en verlo como el horizonte en donde se llevan a cabo todas las cosas, sino lo que hace que aquellas se lleven a cabo. No es sólo que las cosas se den *en* el tiempo, sino que gracias al tiempo se dan. Ya se había dicho que era por medio del tiempo como las cosas adquirirían carácter de realidad. Porque el tiempo conserva su curso como eterno retorno, todas las cosas permanecen rompiéndose y uniéndose por siempre. El tiempo es el que las trae y las aleja una y otra vez. Todo lo que acontece en el

⁵³ *Ibidem*, p. 118. Sigue la cita: "Nietzsche ha liberado ahora la idea del retorno del esquema de la metafísica".

tiempo acontece porque el tiempo lo permite: el tiempo le da el ser a las cosas pero también se lo quita. Cada cosa existente va y vuelve por la eternidad; pero con respecto a la totalidad de lo existente, el mundo se conserva por el juego del tiempo como infinitud. Si el tiempo dejara de girar, se desvanecería toda la existencia.³⁴ El tiempo es la realidad suprema porque sin él no se darían todas las demás. Nada se da fuera del tiempo porque no hay mundo sin tiempo; y lo que existe dentro de él nace y perece infinitamente porque así es el modo de ser del tiempo. Por tanto, el tiempo es lo que hace ser a las cosas por el carácter de repetibilidad que les da.

d) Repetición de lo mismo

Acabamos de ver que el modo de permanecer de las cosas en el tiempo es repitiéndose eternamente. Al dar el giro sobre sí mismo, el tiempo hace volver a todo lo existente exactamente del mismo modo a como se ha dado desde siempre. Y este es ahora el tema: la repetición de lo mismo. Una vez más, Zaratustra pone en boca de sus animales lo que esto significa, y dicen: "Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retoman eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño, de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más

³⁴ Aquí se ve claramente la radicalidad de la teoría del retorno pues sin ella se desvanece toda la realidad nietzscheana. el eterno retorno es el recurso desesperado de Nietzsche por salvar el mundo. Por tanto, no es un tema más en el pensamiento de Nietzsche, sino que es el eslabón necesario para sustentar su filosofía. "Lo que en modo alguno cabe pensar es que la idea del eterno retorno sea un capítulo lateral en el desarrollo del pensamiento nietzscheano (...) Mas, ¿pensaba Nietzsche realmente que todas las cosas vuelven y que hay una eterna repetición de todos los acontecimientos y de su secuencia? La respuesta coherente a esta pregunta, más que una directa, consiste en decir que no importa aquí lo que Nietzsche pensase de hecho, sino lo que necesariamente tiene que pensar quien pretenda se sostenga el resto de su pensamiento", HERNANDEZ-PACHECO, Op. cit., pp. 214 y 215.

pequeño".⁵⁵ Con respecto a esto Fink comenta: "Estas frases no expresan sólo la repetición, sino aluden a la repetición de *lo mismo*. Con ello el curso del pensamiento de Nietzsche se torna más difícil e impenetrable, más paradójico, por así decirlo. ¿Qué entendemos ordinariamente por una repetición de lo mismo? Nosotros repetimos, por ejemplo, la misma súplica. Esto significa que lo expresamos varias veces. No son los mismos sonidos, sino, cada vez, otros distintos. Pero los sonidos que son distintos cada vez, las palabras, tienen el mismo sentido; empleamos los mismos términos para expresar nuestras súplicas. Con todo, las varias súplicas, con el mismo sentido, son, sin embargo, diferentes entre sí. Una es la primera; la otra, la primera repetición; la otra, la segunda repetición de «lo mismo». La mismidad del significado de las súplicas no equivale a su identidad numérica. Esta repetición de lo mismo presupone la diversidad real, la diferencia de los momentos temporales. Uno es el primero, el original, por así decirlo; los otros son precisamente eso: repeticiones. Para nuestro modo de concebir ordinariamente la «repetición», damos por supuesto que el tiempo es rectilíneo: distinguimos lo anterior y lo posterior. Mas la idea de una repetibilidad eterna elimina precisamente lo anterior de lo posterior; no existe ya ninguna diferencia entre los tres horizontes del tiempo. Con ello, tampoco la repetición de lo mismo puede pensarse en un tiempo que transcurra de manera rectilínea. Si Nietzsche usa el símbolo del reloj de arena, esto es algo que está tomado, por el momento, del concepto usual de tiempo. El deslizamiento de la arena es un proceso intratemporal que se puede repetir cuantas veces se quiera, pero sólo en diversos momentos de tiempo; es decir, la serie de las inversiones repetidas del reloj de arena necesita tiempo ella misma, es algo que acontece dentro de un tiempo que lo envuelve y que se compone de los espacios de tiempo medidos con el reloj de arena".⁵⁶

⁵⁵ *Así habló...*, p. 303.

⁵⁶ FINK, pp. 118 y 119. Me tomé la libertad de transcribir todo este texto porque debido a la dificultad que va tomando el tema, es preciso apegarse literalmente a una buena interpretación para luego tratar de comprenderlo. Se ve claro, sin embargo, que el mismo Fink titubea en el momento en el que está tratando de entender del modo más claro este punto. No da una solución concreta y sigue

Intentando comprender la problemática, la repetición de lo mismo encierra la paradoja de la eternidad del tiempo. Hablando ordinariamente, aunque hubiera "veinte" repeticiones idénticas de algo, la simple diferencia de la secuencia del tiempo en la que se dieran las haría ser diferentes: el mismo tiempo otorgaría la distinción. El tiempo hace ser diversas una repetición de otra porque siempre hay una que se da antes y otra que se da después; es decir, cada una va ocupando un lugar distinto en el tiempo. Pero, ¿qué pasa si "curvo es el sendero de la eternidad" y, por tanto, "el centro está en todas partes"? Si esto es así, me parece que la respuesta va de acuerdo a lo que hablamos dicho anteriormente referente al tiempo como repetición; es decir, la repetición no se da en el tiempo, sino que *es* el tiempo. Por tanto, la repetición de lo mismo no se entiende en los parámetros comunes de un original y posteriormente de una "primera" repetición, de una "segunda" repetición, etc. Lo que sucede en Nietzsche, al modo como yo lo entiendo, es que la repetición de *lo mismo* se debe entender en el sentido de que se da siempre en *un mismo* tiempo. Es decir, hay *un sólo tiempo*, y aunque la vuelta del gran año haya girado infinitas veces, lo ha hecho sobre el mismo y único tiempo. Esto significa que ni siquiera se podrían contar las vueltas que ha dado el gran año; no existe ni puede existir una "primera" vuelta y después una "segunda" vuelta y después una "tercera" vuelta y así infinitamente porque las vueltas las ha dado siempre sobre sí mismo. Sobre esto, dice Fink: "En la repetición del Gran Año retorna lo mismo, tiene lugar el retorno de lo mismo; pero no sólo se repite el transcurso, la carrera de los acontecimientos, el romperse y el ensamblarse, el ir y el venir, el morir y el florecer

dudando de la posibilidad de que haya una. La cita sigue así: "¿Piensa Nietzsche que las repeticiones del gran año del mundo, es decir, que el transcurso de las cosas a través del tiempo, se desarrollan dentro de un tiempo que las envuelve? La respuesta a esta pregunta no es sencilla. La dificultad decisiva consiste en que un pensar que intenta apartarse de la dimensión del tiempo intramundano y referirse al tiempo del mundo, sólo puede hacer esto *apartándose* permanentemente, por así decirlo, de los conceptos *intramundanos* del tiempo, huyendo constantemente de ellos". El problema del tiempo arrastra hasta sus últimas consecuencias la imposibilidad de referirse a un tiempo que es eterno y que lo envuelve todo cuando se está inserto en él y cuando tan sólo se es una parte de lo que envuelve.

de lo existente; se repite también la repetibilidad del Gran Año. Estos años no se pueden contar: el año que ahora está transcurriendo no es una repetición de grado $n + 1$. ¿No se elimina con ello a sí misma, en última instancia, la repetibilidad? ¿Se puede hablar en absoluto todavía de repetición?"³⁷ Yo no me atrevería a responder; sin embargo, se vuelve difícil hablar de repetición. Sugiero que retorna *exactamente* lo mismo porque el tiempo vuelve a girar una vez más sobre sí. La repetición de lo mismo se da en tanto que hay un tiempo único. Y desde toda la eternidad se ha dado *precisamente* el mismo giro. No hay antes ni después porque absolutamente todo es igual. Al referirnos al retorno de lo mismo nos referimos a la eterna vuelta del tiempo sobre sí mismo. Siempre es el mismo tiempo que tiene una duración determinada la cual, al agotarse, regresa una vez más a recorrerse por el idéntico círculo. Parece que sólo cabría hablar de repetición de todo lo que acontece dentro del tiempo porque, si existe un sólo y único tiempo que gira infinitas veces sobre sí mismo, no se puede dar más que lo mismo en cada vuelta que dé. (Esto sólo sugiere un terrible aburrimiento y un tiempo de muerte). Sin embargo, es así que el tiempo es único, es así que se puede anular su repetición, porque cada vez que comienza se trata de un *nuevo* comienzo.

Aunque habíamos dicho que lo importante en Nietzsche era la eternidad y no la unicidad ni la facticidad de la existencia, considero que nos encontramos ante una profunda paradoja. Es verdad que detrás de la experiencia de caducidad se yergue un presentimiento de eternidad, pero también es verdad que la "unicidad" de la existencia puede verse como más real que la eternidad, porque a pesar de que los acontecimientos se repiten, son "únicos". Es decir, la eternidad se enfoca más bien a la eterna vuelta del tiempo sobre sí mismo. Conocer la eternidad es simplemente saber que el círculo del tiempo lleva girando desde toda la eternidad y va a seguir girando por toda la eternidad. "Todos los conceptos con que opera al exponer la doctrina del retorno se autoaniquilan: una repetición eterna en la que no haya un

³⁷ FINK, p. 120.

primer original que sea luego repetido, es un concepto tan paradójico como la repetición de lo único con el carácter de su unicidad”.⁵⁸

Ahora bien, este enfoque que hemos venido dando, se basa primordialmente en el tiempo como circularidad.⁵⁹ Y el ejemplo del reloj de arena se apegaría a esta interpretación porque así como el círculo tiene que durar un tiempo determinado para que vuelva a comenzar, así el reloj de arena, cuando se haya deslizado por completo, tendrá que invertirse otra vez para que vuelva a bajar la arena. En el círculo del tiempo, si el centro está en todas partes, como lo había dicho Zaratustra, se diluyen los parámetros; más sin embargo, el círculo tiene que ir girando para que vuelva a comenzar una vez más el gran año del ser. Por tanto, sugiero que es preciso que haya una duración determinada con sus respectivos parámetros para que retorne al punto de partida. Es prácticamente imposible hablar de un comienzo sin un antes ni un después. “Todo lo que ocurre y acontece, comienza y termina en el tiempo; cada acontecimiento tiene su momento; «todo lo que puede transcurrir» surge en un ahora y colma una serie de horas. Pero si tiene que comenzar, entonces tiene que haber precedido ya a este ahora un pasado”.⁶⁰ Todo lo que comienza, comienza en el presente respecto de un pasado y un futuro. En la práctica, no se puede anular la distinción entre las tres dimensiones del tiempo y mucho menos para Nietzsche si quiere que el gran año dé el giro completo para que vuelva a empezar. Sin embargo, por otro lado, creo que si tomamos el tiempo desde la perspectiva de la eternidad, ahí sí se anulan las diferencias de las dimensiones temporales porque, si todo lo que

⁵⁸ *Ibidem*, p. 122.

⁵⁹ Es sumamente difícil concebir simultáneamente la circularidad y la eternidad del tiempo; es más, no se si sea posible hacerlo. Si pensamos primero en la eternidad, pensamos inmediatamente en lo ilimitado; pero resulta que han encerrado a la eternidad en un círculo y entonces parecería ser que tiene un límite el cual podría ser cualquier punto del círculo porque cualquiera lo puede cerrar. ¿Cómo se concibe entonces una eternidad cerrada circularmente? Por otro lado, si pensamos primero en la circularidad, podríamos decir que el círculo encierra toda la eternidad, pero caeríamos en la aporía arriba mencionada. Al menos que digamos, como lo hemos estado diciendo, que la eternidad radica en el eterno giro de la circularidad del tiempo. (Pero claro, parece que así, la eternidad estaría determinada).

⁶⁰ FINK, p. 121.

puede ocurrir ya ha de hecho acontecido, entonces el futuro se convierte en pasado y el pasado en futuro, y el presente en la sintetización de ambos. Por tanto, me parece que haciendo hincapié en la circularidad del tiempo permanecen diferenciados el presente, el pasado y el futuro; pero no ocurre esto si se hace hincapié en la eternidad.⁶¹

Sin pretender esclarecer estas últimas cuestiones, termino refiriéndome una vez más a la conclusión de la repetibilidad de lo mismo. Esta se debe al eterno retorno del tiempo sobre sí mismo. Los animales ponen en boca de Zaratustra lo que él mismo diría de sí frente a la experiencia del retorno de lo mismo: "Ahora muero y desaparezco, dirás, y dentro de un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, ¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno. Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente – *no* a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante: vendré eternamente de nuevo a esta vida e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas, para decir de nuevo la palabra del gran mediodía de la tierra y de los hombres, para volver a anunciar el superhombre a los hombres".⁶²

e) *El hombre frente al tiempo*

Pues bien, frente a lo terrible que resulta el modo de ser de lo existente, es evidente que sólo en el hombre se vuelve un drama porque es el único que puede

⁶¹ No voy a profundizar más en esto. Lo único que intento es plantear algunas aporías que van surgiendo en torno al tema del tiempo, sin pretender resolverlas. Creo, sin embargo, que hay todavía muchas otras cuestiones por establecer.

⁶² *Así habló...*, pp. 303 y 304. Se ve claro en el texto la experiencia del retorno de *lo mismo*. Sin embargo, con respecto a este texto Fink comenta: "Nietzsche hace aquí que la repetición lo sea incluso de la cosa concreta en su aquí y en su ahora, convirtiéndola de este modo en una paradoja total. Pues la cosa concreta, lo único e individual, en este aquí y en este ahora, parece ser, en efecto, lo sencillamente irrepetible", p. 121. Esta es otra de tantas contradicciones que se presentan alrededor de la idea nietzscheana del tiempo.

tomar conciencia de esta realidad y porque es el único que, por su libertad, tiene abiertas infinitas posibilidades. Por tanto, aunque la repetición de lo mismo se da en todas las cosas, es únicamente al hombre a quien le corresponde reconciliarse con ella. Ya se había dicho que, en esta ocasión, son los animales los que exponen la teoría del eterno retorno. Sin embargo, "el eterno retorno está manifiesto a los animales de Zaratustra de un modo distinto que al hombre: los animales están absorbidos en el cambio, no se oponen a él. Están dentro del juego del ser, pero no intervienen en él, como el hombre".⁶³ Es decir, aunque todo lo existente se encuentre en el curso del tiempo, sólo el hombre toma una actitud frente a él. El hombre tiene proyectos y metas: la tarea del hombre es el superhombre.⁶⁴ Pero, ¿qué sucede con el eterno retorno? La vida del hombre tiene que ser una superación constante para alcanzar su posibilidad suprema que es el superhombre; pero frente a esto, la visión del eterno retorno resulta aterradora porque significa que todo lo superado tiene que volver a bajar para volver a superarse una y otra vez. Todos los escalones que el hombre pudiera haber recorrido tienen que volver a ser recorridos por siempre. La meta alcanzada nunca es *ya* alcanzada, porque una y otra vez se tiene que recomenzar para volver a alcanzarla. La vida del hombre es una eterna subida y bajada. Zaratustra es consciente de esto y se lamenta profundamente: "Un gran crepúsculo iba cojeando delante de mí, una tristeza mortalmente cansada, ebria de muerte, que hablaba con una boca bostezante. «Eternamente retorna él, el hombre del que estás cansado, el hombre pequeño» – así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía adormecerse ... ¡Ay, el hombre retorna siempre! ¡El hombre pequeño retorna siempre!"⁶⁵ Saber que esto siempre va a suceder es conocer el eterno retorno

⁶³ FINK, 116, cfr. p. 118.

⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 118.

⁶⁵ *Así habló...*, p. 301. La cita sigue así: "Desnudos había visto yo en otro tiempo a ambos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado semejantes entre sí, ¡demasiado humano incluso el más grande! ¡Demasiado pequeño el más grande! ¡Este era mi hastío del hombre! ¡Y el eterno retorno también del más pequeño! ¡Este era mi hastío de toda existencia!", pp. 301 y 302. Parece que aquí Nietzsche se reivindica con la humanidad: finalmente todos los hombres son demasiado semejantes.

y el destino humano. A la poderosa voluntad del hombre no le queda más que doblegarse ante lo imprescindible, no hay mas que aceptar el devenir necesario del tiempo. "Conservar la voluntad incluso en presencia de la eterna repetibilidad de toda existencia: ésta es la cumbre de Zaratustra, su reconciliación de necesidad y libertad".⁶⁶ Finalmente, la libertad consiste en querer lo necesario. La voluntad termina por entregarse libremente al destino inexorable de la existencia.

⁶⁶ FINK, p. 118.

IV. LA VOLUNTAD DE PODER Y EL ETERNO RETORNO

Habiendo visto lo que es el eterno retorno, ahora corresponde conciliarlo con la voluntad de poder o, más precisamente, la voluntad se reivindica con la doctrina del retorno. El saber acerca del eterno retorno significa también el conocimiento del mundo en su total amplitud. Eterno retorno y mundo se igualan. La voluntad de poder que se abre a la totalidad del cosmos es aquella que en el eterno retorno ha traspasado todo límite pues si se arroja a la amplitud se vuelve poseedora del mundo encontrándose por encima de él. Es de este modo como Nietzsche justifica el máximo poder de la voluntad que, en última instancia, se consuma con el eterno retorno. Ahora bien, es preciso señalar que si bien es cierto que el retorno le devuelve a la voluntad la infinitud de su fuerza, lo hace a condición de someterse a la eterna reiteración de los hechos; es decir, la voluntad quiere eternidad pero, al quererla, quiere también la necesidad pues este es el único modo en que aquella se le presenta. Por eso, lo que más libremente quiere la voluntad es la necesidad. Así como se había roto la distinción entre las tres dimensiones del tiempo, del mismo modo se ha roto la línea divisoria entre libertad y necesidad. Como se verá, sólo de esta manera es posible salvar la potencia de la voluntad; además de que se libera también de todo límite o fijeza que pudiera existir en el mundo. Es así como se plantean las nuevas tablas: con la apertura al mundo todo lo pequeño y fijo se empieza a poner en movimiento para que el hombre comience a valorar tomando en cuenta el supremo dominio sobre la totalidad. Las reglas de vida no están en la inmovilidad de lo ya dado, sino en la imposición de cada cual en el devenir. Abrirse al mundo no significa otra cosa que romper con esa pequeña felicidad de los mediocres que se resisten a la grandeza de la infinitud. El eterno retorno lo abarca todo y el superhombre debe querer abarcarlo para tener el dominio completo del mundo. Queriendo el eterno retorno la voluntad es máximamente libre y autónoma.

La voluntad de poder y el eterno retorno se presentan así como la última esperanza que ha quedado finalmente consumada.

1. La apertura al mundo

El problema dominante de la tercera parte del libro de *Zaratustra* es el *problema del mundo*.¹ “La totalidad del mundo es propuesta como totalidad del tiempo, como eternidad del tiempo, como eternidad del dominio temporal del mundo”.² Tiempo y mundo se identifican. El tiempo es el mundo porque es lo que lo hace ser y lo que permite su permanencia. El mundo es el tiempo porque es lo que lo constituye como totalidad. Es por ello que la tercera parte dedicada al saber acerca del eterno retorno, se refiere igualmente al saber acerca del mundo. Nietzsche aborda el mundo temporalmente. “El mundo es el tiempo que como amplitud cósmica abarca dentro de sí todo lo existente haciéndolo visible. Todo lo que existe se conoce a través de la totalidad del cosmos, a través del tiempo espacial y el espacio temporal del mundo. El eterno retorno es la doctrina acerca del todo de lo que existe. Todo lo que acontece es abarcado por la eternidad del tiempo. No hay mundo sin tiempo ni tiempo sin mundo: lo que conforma la totalidad del mundo es la totalidad del tiempo. La apertura cósmica impide la dispersión de las cosas porque, al encerrar todo, les otorga unidad (...) Lo que en el fondo se quiere significar con la eternidad que está *in-finitamente* más allá de todos los acontecimientos, sucesos y hechos temporales, por encima de todo contenido temporal del tiempo, es el *mundo*”.³

Que el mundo se encuentre por encima de todas las cosas significa simplemente que el mundo es lo que envuelve infinitamente a todo lo finito. Sin embargo, no es válido decir que, al encontrarse sobre lo existente, pertenece a otra

¹ Cfr. FINK, pp. 107, 109-115 y 122.

² *Ibidem*, p. 109.

³ *Ibidem*, pp. 121 y 122.

dimensión como una especie de trasmundo metafísico. El mundo está por encima de las cosas porque las abraza dentro de sí infinitamente: la infinitud del cosmos como totalidad contiene la finitud de la existencia particular. Pero la contiene de tal modo que la enorme amplitud del mundo es ella misma intramundana. La única diferencia consiste en dirigir la mirada a la totalidad o a la facticidad del mundo. Con esta nueva concepción del mundo y del tiempo como eternidades lejanas y distantes, los temas del superhombre, la muerte de Dios y la voluntad de poder son repensados. Ahora todo va a girar en torno a la idea del retorno y en torno a lo que significa la apertura al mundo.⁴

Nietzsche quiere para el hombre una apertura suprema al mundo: que salga a la totalidad del espacio y del tiempo. La apertura al mundo consiste en el saber acerca del eterno retorno. Aquel que conozca el eterno retorno es capaz de abrirse a la amplitud del cielo cósmico y a la infinitud del tiempo. "La grandeza de la humanidad se define por el grado de *apertura al mundo*. La vida más abierta al mundo posee la máxima categoría; el superhombre es aquel hombre que más se adentra en el todo del mundo, que comprende esta totalidad como infinitud temporal, es decir, como el eterno retorno de lo mismo".⁵ La relación con el mundo consiste en elevarse por encima de la concreción espacio-temporal y adentrarse en la inmensidad del cosmos. La nobleza del hombre se funda en experimentar y pensar la infinitud como el saber supremo porque la apertura lo constituye como miembro y partícipe del mundo. Formar parte de la totalidad consiste en abrirse a esa totalidad. Y el que se abre a ella está en todas partes y en ninguna, extiende de tal modo su entorno que

⁴ Para el desarrollo de este párrafo me basaré en los siguientes capítulos de *Zaratustra* analizados por Fink: "Antes de la salida del sol", pp. 233-236, cfr. Fink, pp. 107 y 108; "De la virtud empequeñecedora", pp. 237-246, cfr. Fink, p. 110; "En el monte de los olivos", pp. 244-247, cfr. Fink, p. 111; "Del pasar de largo", pp. 248-251, cfr. Fink, 111 y 112; "De los tres males", pp. 262-267, cfr. Fink, pp. 112 y 113; "Del espíritu de la pesadez", pp. 268-272, cfr. Fink, pp. 113 y 114; "De las tablas viejas y nuevas", pp. 273-296, cfr. Fink, p. 15; "Del gran anhelo", pp. 305-308, cfr. Fink, pp. 120-129. Como ya se había dicho, hay sólo dos capítulos que tratan temáticamente del eterno retorno: "De la visión y del enigma" y "El convalciente". Sin embargo, los demás capítulos giran en torno a él haciendo hincapié en la apertura al mundo según la interpretación de Fink.

⁵ FINK, p. 110.

se encuentra sobre todas las cosas: "Y aprendí a tenerme en pie y a caminar y a correr y a saltar y a trepar y a bailar por encima de todas las cosas".⁶ Sin embargo, existen también hombres mediocres que no se abren a la vastedad del todo. La disminución de la relación con el mundo hace que los hombres se vuelvan pequeños. Cuando el hombre ha perdido el anhelo de lo lejano y remoto y se ha instalado en lo próximo y cercano, cuando tan sólo se atiene a la existencia actual y finita y abraza recatadamente una pequeña felicidad en la comodidad y en la virtud modesta, significa que el hombre descansa en la resignación y en la mansedumbre conformándose siempre con poco. El hombre pequeño, al cerrarse a la visión de eternidad por parecerle demasiado grande e inalcanzable, se atiene únicamente a la moderación y al límite que enseñan las virtudes pequeñas para evitar adherirse a la inmensidad que debe abarcar la existencia. "Cuanta bondad veo, esa misma debilidad veo. Cuanta justicia y compasión veo, esa misma debilidad veo. Redondos, justos y bondadosos son unos con otros, así como son redondos, justos y bondadosos los granitos de arena con los granitos de arena. Abrazar modestamente una pequeña felicidad – ¡a esto lo llaman ellos «resignación»! Y, al hacerlo, ya bizquean con modestia hacia una pequeña felicidad nueva. En el fondo lo que más quieren es simplemente una cosa: que nadie les haga daño. Así son deferentes con todo el mundo y le hacen bien. Pero esto es *cobardía*: aunque se llame «virtud»".⁷ La "virtud empequeñecedora" es un signo que muestra la pobreza de mundo que sufre la existencia. Toda la gente que se preocupa demasiado por permanecer en un sólo lugar y en un sólo tiempo, es aquella que carece de la valentía necesaria para no olvidarse del mundo.⁸

⁶ *Así habló...*, "Del espíritu de la pesadez", p. 272

⁷ *Ibidem*, "De la virtud empequeñecedora", p. 240.

⁸ Para abundar en el concepto nietzscheano de "resignación" como virtud empequeñecedora, quiero traer unos conocidos versos de Mario Benedetti, poeta uruguayo que, muy en consonancia con Nietzsche, reniega de esa "felicidad chiquita" que se confunde con la posesión no del "mundo", sino de un "rincón tranquilo". Escribe Benedetti: No te quedes inmóvil/ al borde del camino/ no congeles el júbilo/ no quieras con desgana/ no te salves ahora/ ni nunca/ no te salves/ no te llenes de calma/ no reserves del mundo sólo un rincón tranquilo/ no dejes caer los párpados/ pesados como juicios/ no te

El mundo es la amplitud infinita y Nietzsche quiere al hombre poderoso que se abra a ella sin temor porque nada le debe parecer demasiado grande. En cambio, para los hombres pequeños la inmensidad espacial y temporal excede por mucho sus cortas ambiciones. Su seguridad consiste en atenerse siempre a lo inmediato; pero de este modo, no conocen la totalidad que los abarca manteniéndose así ajenos a ella. Pero siguiendo esta línea considero que el hombre que se extiende por todos los rincones del mundo, no sólo llega a formar parte de él, sino que adquiere el poder y el dominio de esa totalidad porque ya no existe ningún espacio ni tiempo que se le escape de su mirada. "Yo soy Zaratustra el ateo: ¿dónde encuentro a mis iguales? Y mis iguales son todos aquellos que se dan a sí mismos su propia voluntad y apartan de sí toda resignación".⁹ El ser dueños de la propia voluntad implica ganar el mundo y ganar el mundo implica la renuncia de todo lo concreto y aislado, de todo lo limitado y modesto para salir así al gran anhelo de toda lejanía. Lo contrario de esto significa la pérdida de mundo.

Zaratustra utiliza muchas imágenes para ilustrar la figura del hombre que se abre al universo en contraposición al hombre que se cierra a él. Ahora compara al hombre grande con el cielo de invierno y callado que guarda al sol y soporta el frío. Los hombres débiles, en cambio, necesitan calentarse junto al prójimo y cobijarse en el mutuo amor humano.¹⁰ "¡Que me oigan crujir y sollozar, a causa del frío del invierno, todos esos pobres y bizcos bribones que me rodean! Con tales suspiros y crujidos huyo incluso de sus cuartos caldeados".¹¹ Esta es la gente que no soporta la helada lejanía de la infinitud y por eso se encoge y se encierra sin salir fuera para quedarse en el calor de lo próximo y finito. Pero el hombre grande no necesita la cálida cercanía, sino la gélida e ilimitada amplitud espacial y la vastedad del tiempo ilimitado. "¡Tú silencioso cielo invernal de barbas de nieve, tú cabeza blanca de

quedes sin labios/ no te duermas sin sueño/ no te pienses sin sangre/ no te juzgues sin tiempo... BENEDETTI, Mario: *Cancones del más acá*, Nueva Imagen, México, 1993, pp. 85-86.

⁹ *Así habló...*, p. 241.

¹⁰ Cfr. FINK, p. 111.

¹¹ *Así habló...*, "En el monte de los olivos", p. 247.

redondos ojos por encima de mí! ¡Oh tú símbolo celeste de mi alma y de su petulancia!"¹² Esta es la clase de gente que Zaratustra está buscando, la gente que se exponga al frío viento del mundo para que se encuentre en la totalidad de su extensión. Cuando se es capaz de resistir la frialdad de los lugares y tiempos remotos, entonces ya se ha logrado penetrar en la amplitud del cosmos. Pero para esto se necesita tener un alma grande y fuerte, al contrario de las "almas sahumadas, caldeadas, consumidas, verdinosas, amargadas",¹³ como las llama Nietzsche. Con respecto a estas almas débiles Zaratustra prefiere pasar de largo y retirarse a "su patria soledad".¹⁴ Entre los mediocres y mansos que al cerrarse a la amplitud se vuelven pobres de mundo, el hombre no tiene patria alguna porque la patria está sólo allí donde está el mundo.¹⁵ La patria no sólo es el contorno inmediato de la existencia, sino las enormes distancias que nos abarcan y de las que también nosotros formamos parte.¹⁶ Al abrirse al todo del mundo, la existencia no se instala en ningún lugar en específico ni en ningún tiempo determinado, es por ello que es en la soledad donde se encuentra la patria de Zaratustra. Cuando el hombre se abre al mundo se eleva por encima de la muchedumbre y del ruido que habita entre ella para poder concentrarse en el silencio que lo lleva a conocer la eternidad. En el silencio y en la soledad se encuentra la patria del superhombre. El hombre grande es el hombre que vive en soledad porque no se identifica con la proximidad sino con la totalidad del universo. No hay nada cercano que lo acompañe, sino que siempre se encuentra por arriba de toda existencia. Lanzarse hacia la inmensidad implica retornar a la

¹² *Ibidem*, p. 246.

¹³ *Idem*.

¹⁴ FINK, p. 111.

¹⁵ *Cfr. Idem*.

¹⁶ Con respecto a esta idea Fink comenta: "Con mucha frecuencia pensamos la esencia de la patria de un modo demasiado mezquino. Así, por ejemplo, cuando pensamos que es sólo el pequeño territorio, la casa y el jardín de la niñez, aquello que más tarde nos parece tan pequeño y diminuto. Pero al pensar así desconocemos lo que son la patria y la niñez. La patria es el pensamiento arraigado, la familiar proximidad a la tierra en lo abierto del mundo. Por la vida del niño no pasan sólo las cosas cercanas, asibles, la pelota y la muñeca, sino también la ondeante lejanía y los terrores de la noche", p. 111.

patria y poseer el mundo en la soledad. Que bajo la mirada del hombre se vislumbre la totalidad, significa que se ha convertido en dueño del mundo pero bajo la condición de permanecer en un aislamiento absoluto. En cambio, entre el ruido de la muchedumbre unos a otros se acompañan pero bajo la condición de que permanezcan ajenos al mundo y a la patria. La gente que se cierra al mundo se acompaña entre sí para no quedarse en la soledad ni en el silencio de lo infinito, pero con ello no logran más que la negación del conocimiento del mundo y su renuncia a la totalidad. El hombre grande se encuentra en soledad porque lo único que necesita es saberse poseedor del misterio de la eternidad. La compañía del hombre solitario es la infinitud del mundo y el anhelo que se extiende al todo. Nietzsche busca la soledad y al hombre que se abre al mundo porque conoce el eterno retorno de lo mismo.

“El hombre abierto al mundo es también el hombre verdaderamente autónomo, el hombre que es él mismo. El salir a la amplitud del mundo no elimina el «sí-mismo»; por el contrario, ambas cosas se encuentran originariamente vinculadas”.¹⁷ El hombre es él mismo cuando se abre al cosmos porque descubre su verdadera identidad en el vasto espacio de la totalidad. Lo que configura al hombre como tal es su libre relación con el mundo. Sólo se llega a ser “sí-mismo” cuando el hombre se identifica con la amplitud del universo. Cuando el hombre se pierde entre la multitud que actúa como rebaño, no es posible discernir entre la identidad de una persona y otra porque todas son iguales y porque al perder la relación con el mundo se pierden a sí mismas. El mundo es el punto de referencia que le otorga al hombre su verdadera identidad. Entre más abierto esté el hombre al mundo, tanto más sí-mismo será; y entre más cerrado esté, tanto más extraviado estará. La apertura al mundo otorga autenticidad a la existencia; pero cuando el hombre pierde de vista la globalidad pierde también de vista su propia existencia. Sólo en la soledad y en la ligereza el hombre se encuentra con el mundo y simultáneamente con su propio ser.

¹⁷ FINK, p. 111.

Es por eso que el máximo enemigo de Zaratustra es el espíritu de la pesadez porque a causa de ella la existencia se cierra al universo. Pero en oposición a esto, Zaratustra enseña a volar con pies ligeros y a remontarse y ascender hacia arriba, como lo hacen los pájaros, para poder adentrarse en el todo. Sin embargo, el espíritu de la pesadez oprime al hombre y le impide salir hacia la plenitud. "Y, sobre todo, el que yo sea enemigo del espíritu de la pesadez, eso es algo propio de la especie de los pájaros: ¡y, en verdad, enemigo mortal, archienemigo, protoenemigo! ¡Oh, a dónde no voló ya y se extravió ya volando mi enemidad!"¹⁸ El espíritu de la pesadez simboliza ahora la inclinación del hombre a encerrarse a lo finito y cercano olvidándose del mundo.¹⁹ La pesadez es la resignación a lo dado e inmediato sin ir en busca de lugares y tiempos remotos; es la cobardía que se encierra en la seguridad de lo próximo sin permitir soltar el alma en la liviandad de los altos vuelos.

Pero la existencia ciega para el mundo es, a la vez, una existencia ausente de sí misma. El que cierra sus alas para el mundo, cierra también el paso a su propia interioridad. La vida en su autenticidad es dada por la relación de apertura del hombre con el mundo: si se pierde el encuentro con la infinitud, se pierde el sí-mismo. No es posible recobrar la propia existencia sin abrirse a la amplitud del cosmos, porque es la totalidad la que da el carácter de suprema realidad a la existencia. Es necesario ganar el mundo para ganar la propia posesión; si no es así, el hombre se vuelve un fragmento ajeno a la totalidad que conforma el mundo. Pero el hombre no se debe encontrar aislado de esa totalidad, sino que tiene que llegar a ser esa totalidad elevándose por encima de las cosas; y sólo entonces podrá penetrar en el mundo y en su propio ser. "La suprema interioridad de la vida es la interioridad

¹⁸ *Así habló...*, "Del espíritu de la pesadez", pp. 268 y 269.

¹⁹ "Es cierto que, en un sentido absoluto, no puede haber pérdida del mundo, pues el hombre está en su ser, abierto a él. Sin embargo, tal carácter mundano de la existencia puede experimentar una perversión peculiar: un apartamiento del mundo, que sólo le es posible a un ser mundano. La piedra no es ciega, pues no posee en absoluto la posibilidad de ver. La ceguera es un modo privativo. Mas la ceguera para el mundo no puede darse más que allí donde la visión de éste pertenece a la constitución ontológica de un ser", FINK, p. 114.

en el mundo".²⁰ El mundo y el sí-mismo se hallan íntimamente relacionados: se coimplican. La apertura al mundo implica ser-sí-mismo. "Ser-sí-mismo es existencia en el delirio, en la libertad del creador. Pero a éste la vida y la tierra le resultan ligeras; al crear el hombre se libera del peso y de las cargas que, de lo contrario, le oprimen. Nietzsche ve relaciones esenciales entre la ligereza, el delirio creador, el ser-sí-mismo y el mundo".²¹

Quitarse de encima las cargas que encadenan y jalan hacia abajo, significa recuperar la libertad y la capacidad creadora. La libertad implica la levedad de la existencia. El hombre libre recupera su autenticidad y se lanza al vuelo de la creación. Una vez que ha echado fuera de sí la pesadez que lo esclavizaba, el mundo se abre en su inmensidad y la existencia se lanza fuera de su propia facticidad para penetrar en todos los rincones de la amplitud cósmica. Es así que se encuentra propiamente con su ser y se reconoce a sí mismo como creador: si está por encima de todo, el delirio se desborda en la propia actividad creadora y en la suprema ligereza de la vida.

El espíritu de la pesadez es lo contrario de todo esto. La pesadez es el símbolo de la vida oprimida y aplastada que sigue presa de las cargas de la moral y de la religión y que vive en la pesadumbre mirando el mundo desde fuera porque penetrar en él le parece demasiado atrevimiento. "Ahora el olvido del mundo y el olvido de sí mismo se corresponden, lo mismo que se corresponden, a la inversa, el auténtico ser-sí-mismo y la apertura de la existencia al mundo".²² Pero Zaratustra se opone de modo tajante al espíritu de la pesadez porque no soporta una existencia cerrada al mundo. Enaltece, sin embargo, la ligereza de las almas que vuelan por encima de todo abriéndose a la plenitud de la existencia. "Quien algún día enseñe a los hombres a volar, ése habrá cambiado de sitio todos los mojones de piedra; para él estos mismos volarán por el aire y él bautizará de nuevo a la tierra, llamándola

²⁰ FINK, p. 113.

²¹ *Ibidem*, p. 114.

²² *Idem*.

«La Ligería».²³ “Los mojones que separan las cosas finitas entre sí, las contraposiciones del bien y el mal, procedentes del espíritu de la pesadez, se ponen en movimiento cuando el hombre capta el mundo, cuando su existencia se amplía y extiende a lo ilimitado, cuando se eleva, por encima de todas las finitudes, a lo infinito”.²⁴

Cuando el hombre aprenda a volar se desprenderá de todo tipo de limitaciones porque todo lo que en algún momento dado se hubiera encontrado en la rigidez de la permanencia, se comienza a poner en movimiento perdiendo la fijación que lo distinguía. Considero que esto se entiende del siguiente modo: en el momento en que el hombre se ponga en movimiento, todo lo demás también se pondrá en movimiento. La inmovilidad de todo lo establecido se termina cuando el hombre se da cuenta que el mundo está allí donde hay indistinción y devenir. Todo lo que se encuentra fijo es signo de opresión y de ausencia de vida. En cambio, poner en marcha el movimiento de todo lo existente significa la liberación del hombre porque donde quiera que se encuentre, habita sobre todas las cosas. Es necesario, por tanto, que el hombre no censure la apertura al mundo, sino que se desenvuelva en toda su amplitud para no encerrarse en lo finito ni en la fijeza de lo ya dado. La meta suprema del superhombre es extenderse en la plenitud del cosmos para abarcar toda la infinitud y recuperar así la libertad omniabarcante y el dominio de la totalidad del mundo: si está por encima de todo, está en todos los espacios y en todos los tiempos.

Según este planteamiento, la voluntad de poder termina siendo el conocimiento del eterno retorno de lo mismo. Y conocer el eterno retorno significa la posesión del mundo. Por eso, lo que más quiere la voluntad es abrirse a la eternidad del cosmos, porque en su apertura, la voluntad adquiere el poder sobre todo lo existente. La voluntad de poder, evidentemente, no se conforma con el pequeño espacio y tiempo que delimitan la existencia finita, sino todo lo contrario,

²³ *Así habló...*, “Del espíritu de la pesadez”, p. 269

²⁴ FINK, p. 114.

la fuerza de la voluntad no soporta que su potencia sea menguada por ningún límite. La voluntad pretende abarcarlo todo y a través de la apertura al mundo que consiste en el eterno retorno de lo mismo, logra finalmente su objetivo. Ya no se puede decir que la energía de la voluntad se encuentra limitada por el tiempo porque al encontrarse por encima de todo, se ha posesionado de la eternidad pasada; es más, ya ni siquiera se puede hablar de un pasado inamovible porque presente, pasado y futuro están bajo la mirada del hombre en un mismo momento o en cualquier punto; pero de cualquier modo, ya nada le resulta inalcanzable.²³

Se ha perdido también el límite que imponía el tiempo infinito a la voluntad cuando se planteaba que, conforme iba pasando el tiempo, la fuerza de la voluntad se iría debilitando hasta consumirse por completo: el tiempo era el inclemente que terminaba con la voluntad de poder. Sin embargo, ahora que el hombre superior se ha lanzado al todo, se ha desenvuelto en la infinitud llegando a penetrar en ella; así que ya no existe la infinitud que acabe con el poder de la voluntad, porque ahora la voluntad abarca esa infinitud. La voluntad ha logrado vencer la amplitud de la eternidad adhiriéndose a ella. La eternidad ya no le resulta inabarcable. El anhelo supremo de la voluntad es el anhelo de lo lejano y remoto, pero a pesar de ello, nada le resulta demasiado lejos como para que no pueda extenderse a todos los rincones que constituyen la totalidad del mundo. Con el conocimiento del eterno retorno, la voluntad ha conquistado su máximo poder. La supremacía de la voluntad de poder se encuentra ahí donde está el mundo y el mundo se encuentra ahí donde se sabe que el eterno retorno lo conforma. La voluntad de poder se ejerce realmente como tal cuando se levanta por encima de lo finito y al adentrarse en lo infinito, adquiere el poder sobre todo. Cuando se eleva, todo se le presenta en un mismo espacio y en un mismo tiempo; nada se le escapa a su mirada y nada se le escapa a su libertad creadora: si todo lo tiene en sus manos, puede hacer lo que quiera y modelar el mundo a su antojo. El poder del superhombre consiste en romper con todo lo que

²³ Más adelante dedicaré un inciso completo para el desarrollo de este tema.

estaba fijo para que lo vaya acomodando según su propia voluntad. El poder de la voluntad consiste en conocer el eterno retorno.²⁶

2. Las nuevas tablas

Y ya que se sabe de la inmensidad que otorga el eterno retorno en su acercamiento, se puede prever que la moralidad adquiere una nueva fuerza. Como se dijo en el párrafo anterior, el superhombre es quien abarca la infinitud del cosmos y ahora se verá que esto sucede simultáneamente con la ruptura de las viejas tablas para instaurar las nuevas en el mundo que se presenta como puro devenir. "La contraposición entre ligereza vital y pesadez vital, entre ser-sí-mismo y olvido de sí, entre apertura al mundo y olvido del mundo, se convierte ahora en el principio de una división entre las «viejas y las nuevas tablas». Zaratustra concibe la distinción de los sistemas de valores ante todo desde la relación de la existencia al mundo (...) Las nuevas tablas son las tablas del amor a los lejanos, del anhelo creador del superhombre, y son traídas al mundo por el delirio, por el anhelo, por el amor al mundo".²⁷ El problema de los valores también es sopesado desde la perspectiva del

²⁶ Es evidente que aquí surge otra de las grandes paradojas que encierra la doctrina del eterno retorno. Si el hombre realmente se eleva por encima de todo, entonces por fuerza se tiene que escapar del eterno retorno y su voluntad se puede mover libremente: ahí sí cabe un espacio para la libertad. Pero, objeción, el todo es el eterno retorno y, por tanto, el hombre no se puede escapar de él, pero entonces tampoco puede elevarse por encima de la totalidad, porque ¿desde dónde vería la totalidad estando inserto en ella? Este es el mismo problema que Fink ha venido planteando acerca de la incapacidad de Nietzsche de elevarse más allá del mundo permaneciendo dentro de él. "Nietzsche es el precursor de un pensar que intenta aprehender el mundo por encima y más allá de las cosas. Mas como quiere pensar el mundo en su trascendencia sobre todas las cosas, en su superación de lo existente intramundano, su pensar del mundo se enreda todavía precisamente en el ámbito que quiere trascender. Allí donde el mundo es presentado como «lo que va más allá de las cosas», como lo que envuelve y supera lo existente, se lo piensa siempre, todavía, desde las cosas, aunque esto acontezca en un apartamiento expreso de ellas", FINK, p. 109.

²⁷ FINK, p. 115.

eterno retorno. Nietzsche apprehende el problema moral de manera cosmológica: en lo que se llama moral ve una pérdida de mundo.²⁸

Las nuevas tablas son aquellas en las que el superhombre rompe con todo lo que pretendía ser inamovible y se abre al todo poniendo en marcha todo lo existente. Las viejas tablas son las que guarda el espíritu de la pesadez encerrado en las limitaciones que oprimen y resquebrajan la libertad. Zarathustra condena fuertemente las "nubes pasajeras", que son los antiguos valores, porque manchan el cielo luminoso de la amplitud cósmica pues ahí donde se encuentra el mundo, desaparecen la coacción y la culpa. Las antiguas tablas se constituyen por todo lo que ha sido bautizado con nombres de opresión y de límite. Pero Zarathustra enseña a desembarazarse de la moral y de sus condenas. "Juntos aprendimos todo; juntos aprendimos a ascender por encima de nosotros mismos, y a sonreír sin nubes – a sonreír sin nubes hacia abajo, desde ojos luminosos y desde una remota lejanía, mientras debajo de nosotros la coacción y la finalidad y la culpa exhalan vapores como si fuesen lluvia".²⁹

Entiendo que el hombre nuevo tiene que ascender hacia lo más alto para que no haya nada que le estorbe en su suprema voluntad. Si en todo lo cercano se encuentran las marcas de la prohibición, es necesario aspirar hacia las lejanías. Cuando el mundo se piensa en su máxima apertura, se derrumba la interpretación moral y metafísica de lo existente pues se niega el mundo suprasensible y todo lo que parecía inamovible se empieza a poner en movimiento. Las tablas nietzscheanas son las tablas de la suprema apertura en donde no haya absolutamente nada que pueda contrariar su libertad. Al encontrarse por encima de todo, ya no existe una sola cosa que pudiera retenerlo en su fijeza porque tiene el poder sobre todo lo que está debajo de él y, por tanto, es libre de ver el mundo tal y como lo quiera ver. Su libertad consiste en lanzarse a la eternidad del universo porque una vez abierto en lo

²⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 110.

²⁹ *Así habló...*, "Antes de la salida del sol", p. 234.

infinito, toda valoración va a ser dada por su propia voluntad. "Pero esta es mi bendición: estar yo sobre cada cosa como su cielo propio, como su techo redondo, su campana azul y su eterna seguridad: ¡bienaventurado quien así bendice! Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal mismos no son más que sombras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras. En verdad, una bendición es y no una blasfemia el que yo enseñe: «Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia»".³⁰ Nietzsche no quiere nubes que interfieran en su vuelo por el ancho espacio del mundo porque reducirían el campo de acción de la voluntad y ésta no acepta que se le interpongan fronteras ni límites. El poder de la voluntad consiste en decir *sí* y *no* cuando ella quiera y no cuando se lo digan. Por eso detesta todos los valores decretados, "porque me roban tu ¡sí! y ¡amén!, ¡cielo por encima de mí, tú puro! ¡Luminoso! ¡Abismo de luz! porque te roban *mi* ¡sí! y *mi* ¡amén!"³¹

Ahora el valor supremo reside en la completa autonomía de la voluntad. No se puede permitir que alguna cosa quebrante la libertad de la voluntad: el poder de la voluntad consiste en su absoluta liberación; si es libre de todo, lo puede todo y tiene el dominio sobre todo. Aquí es justamente donde Nietzsche le da a la voluntad todo el poder posible. Al ponerla por encima de todo, le entrega al mundo en sus manos. La única autoridad de la voluntad se vuelve su propio querer. Si la voluntad del hombre tiene frente a sí la apertura total del espacio y del tiempo para que vuele libremente en toda su amplitud, entonces podrá comportarse sin atenerse a nada que lo condene y su único deseo será seguir volando por encima de todo para no perder el poder. "Y todo mi caminar y subir montañas: una necesidad era tan sólo, y un recurso del desvalido: ¡volar es lo único que mi entera voluntad quiere, volar dentro de *í!*"³² La apertura al mundo constituye la nueva forma de valorar la existencia.

³⁰ *Ibidem*, p. 235.

³¹ *Ibidem*, p. 234.

³² *Idem*.

“Ver lo existente a la luz del mundo significa apartar del curso de las cosas en el tiempo todas las categorías del tipo de *providencia divina*, significado moral, racionalidad, y concebir ese decurso como una *danza*, como un baile en el que todo gira y da vueltas”.³³ “Oh cielo por encima de mí, ¡tú puro! ¡elevado! Esta es para mí tu pureza, ¡que no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón: que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos!”³⁴ La divinidad se entiende ahora como el mundo ausente de toda moral y como el baile en la inocencia de la amplitud luminosa. La danza del devenir no debe estar ofuscada por ninguna sombra de la razón, sino que debe explayarse en la pureza de lo ilimitado. La “inocencia” del ser se concibe como la libertad absoluta que no comprende nada de lo que es el *bien* y lo que es el *mal*: la voluntad va mucho más allá que eso porque su inocencia es el espacio libre.

La vida en la inocencia es la auténtica vida en la ligereza. Este es el tipo de existencia que Nietzsche reclama. En cambio, desprecia sobremanera la vida que se asienta en las viejas tablas porque hace de la existencia una carga pesada. “Ya casi en la cuna se nos dota de palabras y de valores pesados: *bueno* y *malvado* – así se llama esa dote. Y en razón de ella se nos perdona que vivamos ... Y nosotros – ¡nosotros llevamos fielmente cargada la dote que nos dan, sobre duros hombros y por ásperas montañas! Y si sudamos, se nos dice: «¡Sí, la vida es una carga pesada!» ¡Pero sólo el hombre es para sí mismo una carga pesada! Y esto porque lleva cargadas sobre sus hombros demasiadas cosas ajenas. Semejante al camello, se arrodilla y se deja cargar bien”.³⁵ Todos los valores antiguos hacen de la existencia humana un camino arduo y pesado por la rudeza de la condena si no actúan de acuerdo a los valores que desde siempre se les enseñó. El ser que se apega a este tipo de vida sabe obedecer en todo lo que se le ha mandado y, sin embargo, siente la

³³ FINK, p. 107.

³⁴ *Así habló...*, “Antes del amanecer”, p. 236.

³⁵ *Ibidem*, “Del espíritu de la pesadez”, p. 270.

pesadez de la existencia; pero aún así, sabe que su vida no puede ser de otro modo, pues el vivir implica necesariamente cargar con todos los valores pesados que oprimen la existencia. Sin embargo, lleva sobre sus hombros cosas que le son ajenas: todos los valores son extrínsecos al hombre, su delimitación se encuentra totalmente al margen de él; sin embargo, se los pone sobre la espalda de la humanidad debido a creencias falsas que mantienen al hombre encadenado. Pero todo lo que se llama bien y mal es una "vieja ilusión"³⁶ que ha hecho de la vida de los hombres la más triste de las vidas. "¡Romped, rompedme las tablas de los eternos descontentos!"³⁷ Zaratustra no quiere gente apagada que ande caminando por el mundo con la cabeza agachada y sometida siempre a una voluntad ajena, sino que quiere que cada vida esté marcada con el sello de la propia creatividad. Zaratustra busca la intensidad y la pasión de la existencia en el arrojamiento de la autonomía de la voluntad. "El amarillo intenso y el rojo ardiente: eso es lo que *mi* gusto quiere, él mezcla sangre con todos los colores. Mas quien blanquea su casa me delata un alma blanqueada".³⁸

Nietzsche enfrenta el planteamiento heraclíteo y parmenídeo para ilustrar el absurdo de la vida que se apega a lo permanente. Esta no es más que otra forma de contraponer las viejas y las nuevas tablas:³⁹

"Cuando el agua tiene maderos para atravesarla, cuando puentecillos y pretilos saltan sobre la corriente: en verdad, allí no se cree a nadie que diga: «Todo fluye».

Hasta los mismos imbéciles le contradicen. «¿Cómo?, dicen los imbéciles, ¿que todo fluye? ¡Pero si hay puentecillos y pretilos *sobre* la corriente!

³⁶ Cfr. *Ibidem*, "De las tablas viejas y nuevas", p. 280.

³⁷ *Ibidem*, p. 283.

³⁸ *Ibidem*, "Del espíritu de la pesadez", p. 271.

³⁹ Cfr. *Ibidem*, "De las tablas viejas y nuevas", p. 279. Este capítulo está dividido en varios aforismos y el número ocho es el que se refiere a la contraposición Heráclito-Parménides. Me voy a tomar la libertad de transcribirlo en su totalidad porque resulta sumamente ilustrativo tanto la confrontación que hace Nietzsche de estos dos autores como su genial aplicación al problema de la moral.

Sobre la corriente todo es sólido, todos los valores de las cosas, los puentes, conceptos, todo el 'bien' y el 'mal': ¡todo eso es sólido!»

Mas cuando llega el duro invierno, el domador de ríos: entonces incluso los más chistosos aprenden desconfianza; y, en verdad, no sólo los imbéciles dicen entonces: «¿No será que todo permanece *inmóvil*?»

«En el fondo todo permanece inmóvil», esta es una auténtica doctrina de invierno, una buena cosa para una época estéril, un buen consuelo para los que se aletargan durante el invierno y para los trashogueros.

«En el fondo todo permanece inmóvil»: ¡mas *contra esto* predica el viento del deshielo!

El viento del deshielo, un toro que no es un toro de arar, ¡un toro furioso, un destructor, que con astas coléricas rompe el hielo! Y el hielo ¡rompe los puentecillos!

Oh hermanos míos, ¿no fluye todo ahora? ¿No han caído al agua todos los pretilos y puentecillos? ¿Quién se aferraría aún al «bien» y al «mal»?

«¡Ay de nosotros! ¡Afortunados de nosotros! ¡El viento del deshielo sopla!»
¡Predicadme esto, hermanos míos, por todas las callejas!»

Sobra decir que la postura nietzscheana es la de Heráclito. Todo fluye y nada permanece inmóvil. En el continuo vaivén de la vida no se puede mantener nada fijo porque el mismo devenir arrastraría con ello. El que se atiene a los conceptos y valores establecidos lo hace porque le resulta más fácil vivir de acuerdo a lo que se juzga como lo correcto porque es permanente, que hacer de su vida una auténtica creación. Pero el que se apega a lo inalterable no gana su vida sino que se le regala porque de antemano ya sabe como tiene que vivirla sin poder aportar algo nuevo porque absolutamente todo ya está contemplado. Los débiles prefieren predicar que *todo es sólido* porque así se liberan del esfuerzo que implica caminar en la corriente del devenir creando. En cambio, la especie de las almas nobles y fuertes "no quieren

nada gratis y, menos que nada, la vida".⁴⁰ Ellos saben que nada permanece inmóvil porque, si fuera así, la vida carecería de sentido: la vida es la manifestación de la voluntad de poder y ésta se ejerce según su propia creación y no según falsas imposiciones.

La solidez de los valores es un obstáculo para la libertad de la voluntad; imponerle algo al hombre significaría coartar su libertad. Los que dicen que todo permanece no se han dado cuenta que han sido engañados porque la auténtica existencia se desarrolla en la corriente del devenir. Aferrarse todavía al bien y al mal sería seguirse aferrando a ilusiones erróneas que niegan el verdadero cauce de la vida. Sólo en el vaivén de la existencia la autonomía de la voluntad es capaz de desenvolverse en toda su amplitud. El superhombre es tal, precisamente, porque ha tenido el valor de desmentir el contenido de las viejas tablas y de arrojarse a un mundo totalmente abierto para que sólo él imponga su voluntad. El mediocre adhiere su voluntad a lo que le mandan, "¡más quien obedece *no se oye a sí mismo!*";⁴¹ pero el noble, adhiere su actuación a su propia voluntad. Porque el epígrafe de las nuevas tablas dice así: «Todo es libertad: ¡puedes puesto que quieres!»⁴²

De ahora en adelante, en las tablas nuevas, se escribirá otra vez la palabra "noble".⁴³ La nueva tabla para la nobleza será redimir todo lo pasado avocándose únicamente al futuro. Fijar la mirada en el pasado sería como comprar la propia vida, pero Zaratustra quiere que cada uno la gane en las lejanías de lo que todavía falta por descubrir. "¡Constituya de ahora en adelante vuestro honor no el lugar de donde venís, sino el lugar a donde vais! Vuestra voluntad y vuestro pie, que quieren ir más allá de vosotros mismos, ¡eso constituya vuestro nuevo honor!"⁴⁴ Redimir el pasado significa salvar las mentiras que lo ahogaron recuperando el libre juego de la voluntad en un futuro que no tiene nada establecido. El futuro es la suprema

⁴⁰ *Ibidem*, p. 277.

⁴¹ *Ibidem*, p. 278.

⁴² *Ibidem*, p. 280.

⁴³ *Cfr. Ibidem*, p. 281.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 281 y 282.

esperanza de Zarathustra porque en él ve un campo de acción totalmente abierto para la voluntad. Fijando la mirada en el pasado se tendría que servir a todos los fantasmas que por tanto tiempo aplastaron la vida; en cambio, si se toma el futuro como la única perspectiva del desarrollo de la existencia, se habrá dejado fuera de sí todas las falsedades que hasta entonces habían oprimido la vida y se habrá recuperado la libertad.

El futuro significa el triunfo de la existencia sobre el pasado. Sólo en la completa apertura que al hombre se le presenta frente a sí, se puede consolidar la verdadera expresión de la voluntad de poder. El futuro es el único espacio en donde la voluntad se puede desenvolver porque en él todo es libertad. Por eso, Nietzsche llama a los nobles a fijar la vista hacia adelante dejando atrás las viejas tablas. "¡Oh hermanos míos, no hacia atrás debe dirigir la mirada vuestra nobleza, sino hacia *adelante!* ¡Como proscritos debéis ser vosotros de todos los países de los padres y de los antepasados!"⁴⁵ Redimir el pasado significa romper las viejas tablas e instaurar las nuevas en el futuro para que así cada cual sea libre de imponer su propio querer. Mirar hacia adelante es abrir el cauce de la libertad. Las nuevas tablas representan el entero dominio de la voluntad sobre el futuro pues queda el campo abierto para crear según su propio querer. "El querer hace libres: pues querer es crear: así enseño yo. ¡Y *sólo* para crear debéis aprender!"⁴⁶ La libertad consiste en crear y el crear es el único anhelo de la voluntad. El alma noble es la que se sumerge en el devenir y no acepta valores permanentes; es la que posee su propio querer y la que cumple sus propios deseos. Por eso el mayor peligro para el futuro de la humanidad son los hombres buenos y justos.⁴⁷ Ellos condenan y odian al *creador* porque ha quebrantado tablas y viejos valores y porque no se apega a lo que ellos han establecido como "bueno" y "justo". Los buenos sólo quieren lo ya dado y por eso no son creadores. Pero los hombres nobles desdeñan lo dado y se vuelven creadores.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 282.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 285.

⁴⁷ *Cfr. Ibidem*, pp. 292 y 293.

Es así que los justos los consideran delincuentes porque, según ellos, nadie tiene el derecho a crear; el hombre sólo tiene la obligación de obedecer. "Falsas costas y falsas seguridades os han enseñado los buenos; en mentiras de los buenos habéis nacido y habéis estado cobijados. Todo está falseado y deformado hasta el fondo por los buenos. Pero quien ha descubierto el país «hombre» ha descubierto también el país «futuro de los hombres». ¡Ahora vosotros debéis ser mis marineros, bravos, pacientes!"⁴⁴

La redención del pasado simboliza la redención del hombre. La vida auténtica se lleva a cabo en el devenir. *Todo fluye* y en el fluir de la existencia al hombre sólo le queda crear. Si nada permanece y no existe nada fijo, la labor de la humanidad será ir estableciendo cada vez nuevos parámetros de acción; pero cada quien ateniéndose a su propia voluntad. Establecer nuevos parámetros de acción no significa más que atenerse al ímpetu de la voluntad creadora. El devenir de la existencia abre de un modo absoluto las puertas de la libertad. Las nuevas tablas no son otra cosa que la completa ruptura de todo lo que se predicaba como inmóvil y permanente originando así la fría corriente del devenir. Cuando se rompe con todos los parámetros que habían regido la existencia, se desata el caos del puro devenir pero, entonces, es cuando entra en movimiento la acción de la voluntad. La tabla nueva consiste en crear sobre lo increado y en exaltar el poder de la voluntad en su completa apertura al mundo. La nueva tabla es el anhelo de penetrar en la totalidad del cosmos. Es negar las antiguas opresiones y lanzarse al amplio cielo de la infinitud.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 294.

3. El eterno retorno como liberación de la limitación de la voluntad de poder en el tiempo

El hombre ya ha quedado liberado de toda fijación para establecer él mismo en la grandeza su propio actuar en el dominio de la totalidad. Ahora bien, en seguida corresponde señalar la flexibilidad que se opera en los parámetros del tiempo, lo cual permite romper finalmente con la atadura que se le imponía a la voluntad. "Al estar ahora todas las cosas iluminadas por la luz del mundo, han quedado transfiguradas: todos los mojones han sido cambiados: todo lo que existe, lo que está ahí dado, ha salido, por así decirlo, de la pesadez de la facticidad única, aparece iluminado por la luz de las repeticiones, como la reiteración del eterno retorno. Lo que fue y lo que será y lo que es: todo esto no está ya inexorablemente separado y dividido. El tiempo tiene cuando se lo piensa como eterno retorno, un carácter flotante, ligero, danzarín. Lo que será ha sido ya: y lo pasado es a la vez lo futuro. En el ahora está también el tiempo entero, en cuando es el ahora eternamente repetido. El hombre se cierne en el tiempo flotante: vuela, ha aprendido a volar".⁴⁹ Al ver las cosas a la luz del eterno retorno se presenta su carácter de eternidad; es decir, la realidad de las cosas ya no se concibe de un modo determinado y único, sino que al girar en la eterna rueda de las repeticiones, se pierden todas las distinciones que las delimitaban porque en cada una de las cosas está el contenido total del tiempo. Si el tiempo se piensa como repetición, el hoy es simultáneamente el ayer y el mañana. Las dimensiones temporales se han trastocado por completo. Ya no tiene ningún sentido hablar de la sucesión ordinaria del tiempo en la que se desarrollan los acontecimientos, porque sería dejarse engañar por las aparentes diferencias que marca la finitud de la existencia. El significado real de lo existente se conoce cuando el hombre se eleva en la infinitud de la totalidad. Si se está inserto todavía en la facticidad de la vida se considera cada hecho como único, pero si se

⁴⁹ FINK, p. 116.

contempla la realidad desde la perspectiva del todo, entonces aquello que se ve en un tiempo presente, se ve igualmente en un tiempo pasado y en un tiempo futuro. Lo que está siendo en el ahora no está sucediendo como un acontecimiento particular, sino como la universalización del tiempo: cada hecho abarca las tres dimensiones temporales. El futuro es la repetición infinita del pasado y el pasado la del futuro. Cuando el hombre se lanza al vuelo del mundo, todo lo demás se pone en movimiento y comienza la danza del tiempo. Abrirse al mundo significa elevarse por encima de todo presente, pasado y futuro: es el anhelo de abarcar la tres dimensiones desde un sólo momento y desde un sólo lugar. Cuando esto se logra, ya se vuelve indiferente pensar la localidad de cada uno de los sucesos en el tiempo porque el mismo hecho, se encuentra indistintamente en todos lados. Se vuelve también un absurdo intentar pensar el presente como distinto del pasado y del futuro porque cada uno es a la vez los otros dos. Ha desaparecido el límite que distinguía el pasado del futuro.

“La comprensión ontológica ordinaria del hombre concibe lo existente en el horizonte del tiempo, de tal manera que el hoy y el entonces y el luego son distintos y están separados. Si algo es hoy, entonces no es ya en otro tiempo, ni es todavía luego; el presente es distinto del pasado y del futuro”.⁵⁰ Comúnmente se considera que si algo sucede hoy, mañana ya pasa a formar parte del pasado para nunca más volver a repetirse; asimismo, si algo va a suceder mañana, acontece con carácter inédito. Ordinariamente nos manejamos ateniéndonos a esta distinción que consideramos real. También el espacio tiene una orientación: distinguimos claramente el aquí, del ahí, del allá y cuando los nombramos nos referimos a distintos lugares en el espacio. Sin embargo, Zaratustra le ha enseñado a su alma, con la doctrina del eterno retorno de lo mismo, a que no tome en serio las diferencias que han sido marcadas con respecto al tiempo y al espacio. Porque de ser así, el alma seguiría estando prisionera de la determinación de cada suceso y no

⁵⁰ *Ibidem*, p. 123.

participaría en el vaivén del devenir permaneciendo fija en las limitaciones impuestas. El alma que concibe el tiempo y el espacio de modo ordinario se encuentra todavía en medio de las cosas y no por encima de ellas. Pero es necesario superar esa limitación para no permanecer en una vida pensada falsamente. La realidad consiste en tomar el ahora igual que el antes y el después, y el aquí lo mismo que el allá. "Oh alma mía, yo te he enseñado a decir «hoy» como se dice «alguna vez» y «en otro tiempo» y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y ahí y allá. Oh alma mía, yo te he redimido de todos los rincones, yo he apartado de tí el polvo, las arañas y la penumbra".⁵¹ Que el hombre pueda bailar por encima del espacio y del tiempo quiere decir, que se ha eliminado por completo la distinción que ambos ordinariamente proporcionaban, apartando al hombre de los pequeños rincones de las limitaciones. El que sólo puede ver lo finito, no logra penetrar en la realidad. La vida es una danza en la que al elevarse por encima de todo encuentra un lugar en la totalidad del espacio y del tiempo. Es más, se podría inclusive pensar que se ha perdido todo espacio y todo tiempo porque al abrirse la existencia al mundo, no está ni en un lugar ni en un tiempo determinado, sino en todos a la vez; por lo tanto, no es válido siquiera decir que está en "tal" lugar y en "tal" tiempo, sino sólo que se encuentra en el *espacio* y en el *tiempo* abiertos de modo infinito: el espacio es *todo* el espacio y el tiempo es *todo* el tiempo.⁵²

El camino de la existencia es el camino de la total y completa apertura. Nietzsche ha despejado absolutamente todo lo que hubiera podido significar un límite para ella. Ahora, en la suprema apertura al mundo, el alma adquiere una omnipresencia sobre todo, desapareciendo así todas las diferencias temporales y espaciales. Nietzsche le ha dado a la voluntad el poder de lo ilimitado. El conocimiento del eterno retorno ha terminado con todo lo que significaba un estorbo

⁵¹ *Así habló...*, "Del gran anhelo", p. 305.

⁵² "El cambio de disposición interior se acompaña al mismo tiempo de un cambio de la conciencia del espacio y del tiempo, en el sentido de una más grande espacialidad. El hombre es capaz de abrazar, con un golpe de vista, un espacio más vasto y un tiempo más largo, o al menos se siente en una perspectiva espacial y temporal más grande". CRUZ, art. cit., p. 40.

para la voluntad dejándole el campo limpio para su entera creación: si la voluntad está por encima de todo y han desaparecido todas las limitaciones, entonces ha adquirido la libertad de hacer todo lo que le venga en gana porque tiene el poder para hacerlo. El eterno retorno de lo mismo no sólo le ha otorgado a la voluntad todo el poder, sino también le ha dado el derecho de hacer con su poder absolutamente todo lo que quiera. El eterno retorno es el poder de la voluntad.

Ahora bien, en el último inciso del capítulo segundo, dedicado a la voluntad de poder sometida al poder del tiempo, se planteó la problemática de su límite con respecto al pasado. La potencia de la voluntad había quedado liberada y Nietzsche le había otorgado la tarea de redimir el pasado dejando en el futuro todo su campo de acción. El pasado significaba todo lo fragmentario del hombre y el futuro la esperanza del superhombre. Sin embargo, Nietzsche se dió cuenta que el pasado sólo podía ser redimido en relación al futuro porque lo ya transcurrido aparecía inalterable. El poder de la voluntad encontraba su mayor obstáculo en el pasado: *la voluntad sólo puede querer hacia adelante porque no puede querer hacia atrás*. Toda la potencia liberada de la voluntad podía desplegarse sólo en dirección al futuro porque había quedado quebrantada con respecto a la inmutabilidad del tiempo ya transcurrido. La voluntad de poder se encontraba, finalmente, sometida al poder del tiempo. Pero Nietzsche no acepta el límite que la temporalidad le impone y formula la teoría de la eternidad. Si el tiempo se concebía como eternidad, era imposible que en un pasado infinito no hubieran sucedido todos los hechos posibles dentro del tiempo: una eternidad pasada contendría dentro de sí todos los acontecimientos; por tanto, todo lo que pudiera acaecer en el futuro no era más que la reiteración de lo acaecido en el pasado. Si el futuro era la repetición del pasado, el pasado era a la vez la del futuro. Pasado y futuro se volvieron intercambiables. Con la doctrina del eterno retorno Nietzsche había roto la inmutabilidad del pasado otorgándole a la voluntad el poder sobre él. Lo único que faltaba era que el hombre conociera tal doctrina para que pudiera vivir de acuerdo a ella. Su adhesión requería

de su apertura total a la amplitud del cosmos vislumbrando así la ruptura de toda delimitación temporal. Ahora que ya se encuentra por encima de todo, lo único que tiene que hacer es *querer*. Resulta indiferente si quiere hacia adelante o hacia atrás, porque si quiere hacia adelante, quiere también hacia atrás y viceversa; por eso, la voluntad simplemente *quiere*.

“La idea del retorno elimina la contraposición de pasado y futuro, o mejor: otorga al pasado el carácter abierto de posibilidad del futuro, y a éste, la estabilidad del pasado. Ambas cosas se trastuecan de manera extraña. El tiempo es lo fijo y a la vez lo abierto, lo ya decidido y lo todavía por decidir; el pasado tiene caracteres de futuro, y el futuro, caracteres de pasado. La voluntad puede ahora no sólo querer hacia adelante; al querer hacia adelante quiere también, a la vez, hacia atrás”.³³ El eterno retorno no sólo ha liberado a la voluntad de la inmovilidad del pasado, sino que le ha dado el dominio absoluto sobre el tiempo. Al integrarse en el eterno retorno de lo mismo y contemplar todo desde lo más alto, se ha perdido la perspectiva del tiempo concebido ordinariamente poniéndose en movimiento las tres dimensiones temporales. De este modo, la voluntad sólo puede querer, no importa si quiere hacia adelante o hacia atrás.

Aquí Nietzsche corre el peligro de que la elevación hacia la amplitud cósmica, sea una elevación incluso por encima del eterno retorno y, por tanto, por encima del mundo. Porque no debemos olvidar que si bien la voluntad ha recuperado su poder sobre el tiempo, en realidad lo ha recuperado de una manera muy extraña porque, sea pasado o sea futuro, el eterno retorno encarna la inmutabilidad de lo ya sido desde toda la eternidad. Si la voluntad está realmente inserta en el eterno retorno sólo puede querer su eterna repetibilidad, es decir, lo único que le queda es querer lo necesario. Pero el mismo Nietzsche es el que se da cuenta de esto y otorgando una solución al problema concilia libertad y necesidad.

³³ FINK, p. 106.

4. El libre sometimiento de la voluntad a lo necesario: reconciliación entre libertad y necesidad

La voluntad ha recuperado su poder sobre el pasado por medio de su apertura al conocimiento del eterno retorno. Esto significa que si bien ya puede querer hacia atrás, es porque el tiempo trae eternamente la repetibilidad de los hechos; es decir, no importa si la voluntad quiere hacia atrás o hacia adelante, porque cualquier punto a donde se dirija su querer, tiene que querer lo que el eterno retorno le presenta: la repetición de lo mismo. Inserta en la eternidad del tiempo, la voluntad sólo puede querer lo necesario. La voluntad es libre en el momento en el que acepta y quiere la inmutabilidad de la eternidad pasada y futura, porque las únicas perspectivas que le ofrece el eterno retorno de lo mismo son aquellas que se han dado desde toda la eternidad. "Conservar la voluntad incluso en presencia de la eterna repetibilidad de toda existencia: ésta es la cumbre de Zaratustra, su reconciliación de necesidad y libertad".⁴⁴

Si el eterno retorno es concebido como la totalidad del mundo y de los hechos, entonces la voluntad no puede querer otra cosa, pues absolutamente todo ya está incluido desde siempre en el tiempo. Es más, ni siquiera se puede decir que la voluntad puede querer "otra cosa", porque esa otra cosa que pudiera desear, se encontraría de antemano dentro del tiempo. Por eso, lo único que se puede querer es la serie de todos los acontecimientos insertos en una temporalidad omniabarcante; es decir, sólo se puede querer la eterna repetibilidad de los hechos.

La reconciliación de la necesidad y la libertad es la redención de la voluntad de poder en el tiempo. Cuando Nietzsche instaba al superhombre a redimir el pasado, se refería a que tenía que querer su inmutabilidad. Redimir el pasado significa querer su carácter inmutable. "Les he enseñado a trabajar creadoramente en el porvenir y a redimir creadoramente todo lo que *fue*. A redimir lo pasado en el

⁴⁴ *Ibidem*, p. 118.

hombre y a transformar mediante su creación todo «fue», hasta que la voluntad diga: «¡Mas así lo quise yo! Así lo querré».⁵⁵ La redención del pasado consiste en traerlo voluntariamente al presente y al futuro; esto es, no importa que las cosas hayan sucedido de determinado modo, porque la acción pasada: 'lo que fue', se puede convertir en acción presente y futura: 'así lo quise', 'así lo querré'. En este sentido, se puede decir que, a través de la aceptación de la inmutabilidad del tiempo, en cierto modo, se rompe con esa misma inmutabilidad. El pasado ya no queda vedado para el hombre porque su misma voluntad lo quiere. Y no se trata tan sólo de querer la fijeza del pasado, sino de querer absolutamente todo lo que tenga que venir como presente y como futuro sabiendo que constituyen la eterna reiteración del tiempo. El juego de la voluntad es el juego de la eternidad. La libertad de la voluntad consiste en adherirse al devenir del tiempo como eterno retorno de lo mismo. El campo de acción de la voluntad se presenta como la aceptación de la repetibilidad del tiempo: sólo puede querer lo ya dado, lo que desde siempre ha estado presente en el tiempo. Pero no se trata de una aceptación a modo de resignación, sino que la voluntad acepta libremente lo necesario porque no quiere que la realidad se dé de otro modo. La voluntad quiere la necesidad de la existencia. "El hombre es giro de la necesidad porque ha desaparecido totalmente la diferencia entre voluntad y necesidad, porque lo que la voluntad quiere libremente tiene que venir como eterna repetición".⁵⁶ Por tanto, ya no es preciso hablar de los rasgos que distinguen la voluntad de la necesidad porque, en esta nueva concepción, ambos se encuentran entremezclados: querer es querer lo necesario y la necesidad implica ser querida por la voluntad.

Voluntad de poder y eterno retorno se encuentran, así, íntimamente relacionados: la voluntad sólo puede querer la eterna repetibilidad y el tiempo sigue girando porque, al ser afirmada su necesidad, la voluntad impulsa su constante movimiento. El retorno de lo mismo pone en marcha a la voluntad y la voluntad, a

⁵⁵ *Así habló...*, "De las tablas viejas y nuevas", p. 276.

⁵⁶ FINK, p. 126.

su vez, mantiene el giro de la eternidad aceptándola libremente. El eterno retorno representa la necesidad del tiempo y la voluntad representa el libre consentimiento de la necesidad: "la última y suprema voluntad consiste en querer lo necesario".⁵⁷ Han quedado reconciliados libertad y necesidad.

"Oh alma mía, he apartado de ti todo obedecer, todo doblar la rodilla y todo llamar «señor» a otro; te he dado a ti misma el nombre «viraje de la necesidad» y «destino». Oh alma mía, te he dado nuevos nombres y juguetes multicolores, te he llamado «destino» y «contorno de los contornos» y «ombligo del tiempo» y «campana azul»".⁵⁸ El alma misma es llamada por Zaratustra, *destino*. "Mas Nietzsche entiende esto no en el sentido de una entrega a una fatalidad impuesta. Si se concibe así el destino, el hombre no puede equipararse con él. Nietzsche tiene un concepto completamente propio del destino. Al conocer el eterno retorno, su existencia se deja introducir totalmente en el juego del mundo, se convierte en copartícipe del gran juego; la separación entre necesidad y libertad queda suprimida. Y de manera semejante a como el pasado adquiere caracteres de futuro y éste caracteres de aquél, así hay ahora necesidad en la libertad y libertad en la necesidad".⁵⁹ El destino del alma no debe ser entendido como fatalidad impuesta porque en ningún momento se ha dicho que el hombre ha perdido la libertad. Al contrario, si la voluntad es la potencia suprema del hombre, su ejercicio consiste en la expansión de su libertad. El hombre es el ser libre por antonomasia, pero inserto en el mundo, su máxima aspiración debe ser abrirse a él; es decir, formar parte del gran juego del devenir del tiempo. El hombre acepta su existencia en la apertura al mundo y con ella, acepta la inmutabilidad del tiempo transcurrido. Y como el anhelo del superhombre consiste en alcanzar la amplitud del cosmos, su anhelo también se extiende a querer libremente la necesidad que lo constituye. El hombre es libre y

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Así habló...*, "Del gran anhelo", p. 306.

⁵⁹ FINK, p. 126. Contrario a la opinión de Fink, Javier Hernández Pacheco piensa que "la voluntad está obligada ahora precisamente a querer ilimitadamente el propio límite que la define", *Op. cit.*, p. 300.

libremente quiere la necesidad. Y la necesidad la entiende como la suprema expresión de libertad. Querer lo necesario no significa otra cosa que actuar de acuerdo a la voluntad: la libertad consiste en querer la necesidad y la necesidad en ser querida por la libertad. Una vez más, se ha vuelto a romper con las concepciones tradicionales habiéndose diluido el límite entre libertad y necesidad.

Conclusiones

1. Tras la muerte de Dios se cae en un nihilismo que, dice Nietzsche, es preciso superar. El nihilismo surge tras el desmoronamiento de la realidad cuya explicación última se encontraba en Dios. Si Dios muere, todo lo demás también. Esta era la pretensión de Nietzsche: destruir de tal modo el mundo que no quedara nada, para comenzar así, en manos del superhombre, su recreación absolutamente original. Es justo cuando comienza la construcción del mundo cuando se supera el nihilismo: empieza su invención a partir de la nada. Ahora bien, esta exigencia resulta una ilusión nietzscheana porque, aunque Nietzsche haya matado a Dios, la creación desde la nada sólo cabe en Dios. Por tanto, no hay una destrucción efectiva de la realidad, porque Nietzsche ni siquiera hubiera podido levantar su filosofía. Nietzsche utiliza los mismos elementos que desde siempre han existido. La anulación de todo lo anterior tan sólo consiste en haber trazado una línea de separación insuperable entre el hombre y el mundo. El nihilismo no es otra cosa que la posición del hombre en un mundo que se le presenta totalmente ajeno e incomprensible. En concreto, el nihilismo no es la ruina absoluta de la realidad, sino la absoluta falta de sentido en la que cae un mundo sin Dios. Por eso me parece que en lugar de una destrucción, se refiere más bien a la supresión del sentido de la existencia.

Si el hombre se siente extraño al mundo es porque se le presenta arbitrario, y aquel es ya incapaz de darle un orden objetivo. Es aquí donde cabalmente se puede hablar de creación: construir el mundo no significa otra cosa que irlo creando subjetivamente a partir de lo ya dado porque —y sólo eso podría ser la nada— no hay ningún parámetro establecido. La destrucción que hace Nietzsche no es, por tanto, la destrucción del mundo, sino la destrucción de la armonía del mundo.

Pero, como se ve, Nietzsche mantiene el mundo para darle al superhombre la tarea de dotarlo de su propio sentido. Por lo tanto, el nihilismo de Nietzsche no es

absoluto porque en definitiva no parte de la nada, sino que parte del mundo aunque sea de un mundo carente de significado. La labor consiste en dárselo. Pero Nietzsche tampoco se queda ahí y da un paso más: el superhombre es el sentido de la tierra y tiene que crear el mundo a partir de ella. Esto quiere decir que Nietzsche ya está dando elementos para la creación: el sentido de la tierra no es otra cosa que la afirmación de la vida en la absoluta negación de la trascendencia. Por tanto, en estricto sentido no se puede hablar de creación, sino de la construcción arbitraria del significado del mundo a partir de la exaltación de la tierra.

2. Si hemos dicho que en estricto sentido Nietzsche no parte de la nada sino de lo ya dado en el mundo, y que el nihilismo no se refiere a un mundo carente de contenidos sino a un mundo cuyos contenidos son inaccesibles para el hombre, esto lleva a la ausencia absoluta de teleología. Nietzsche ha despojado a la realidad de toda finalidad porque su intención era devolverla a una especie de primitivismo originario, en donde todo se encuentra en estado caótico y desordenado porque sólo de ese modo, dice Nietzsche, se manifiesta la realidad en su pureza. Ese estado primitivo hace aparecer al mundo en su verdadera dimensión: libre de todo condicionamiento humano, es decir, libre de toda aplicación religiosa, metafísica, antropológica, moral, cognoscitiva, lógica. Se trata, en definitiva, de suprimir completamente toda la cultura y la conciencia históricas.

Imposible eliminar la historia y la cultura. Nietzsche mismo es parte de un contexto social del que se muestra como consecuencia. Precisamente por eso, no puede anular la realidad histórica que se ha dado de hecho, sino lo único que puede proponer es que, estando en descontento con ella, borre por completo no la realidad misma sino la conciencia de esa realidad.

El hombre es arrojado a esta situación de inocencia primigenia en la que no cabe ningún tipo de determinación y en la que por lo mismo se encuentra también en una especie de inconciencia. La posición del hombre frente al mundo es, por tanto,

de absoluta extrañeza. Si la realidad se presenta caótica, completamente indeterminada, entremezclada e indiferenciada, sin ninguna delimitación entre un contenido y otro, no puede existir ningún punto de referencia a partir del cual el hombre, como ser determinado, se pueda equiparar con ella. Porque además es preciso recordar que al haberlo despojado de todo, el hombre se caracteriza por encontrarse en una vacuidad crasa, él es también absolutamente indeterminado excepto por su diferencia respecto del mundo. Y es aquí donde propiamente aparece la problemática nietzscheana. ¿Cuál es la finalidad de las diferentes realidades del mundo que aparecen indiferenciadas moviéndose continuamente en el devenir de la existencia? ¿En dónde reside el destino humano si la realidad en la que debe desplazarse no le da ninguna pauta de acción y él es a su vez incapaz de dársela? La completa indeterminación del mundo y la inocencia pura del hombre no pueden causar ningún tipo de movimiento. El hombre es tan ajeno a sí como a lo existente fuera de sí: la realidad se le presenta tan inaccesible como él mismo. No hay absolutamente nada de lo que se pueda partir porque no existe ningún punto determinado del cual sea posible que arranque cualquier acción. En este sentido el nihilismo de Nietzsche es mortal.

Plantear una existencia absolutamente indefinida resulta lo mismo que optar por la nada. No se puede decir de nada que *es algo*, porque cuando se nombra una cosa se delimita como *esa cosa*. Y en el mundo nietzscheano, aunque no haya nada nuevo, todo lo que hay se encuentra indiferenciado. Si ni siquiera se puede decir de algo que *sea*, ¿qué puede haber en común entre el hombre y el mundo si la comunidad entre las cosas se da en el ser? El mundo de Nietzsche es un mundo nulo: lleno pero vacío. La realidad es una realidad suprimida, negada, vejada: hay todo y hay nada.

Queriendo recuperar la realidad en su pureza, Nietzsche no hace más que destruirla y queriendo poseer el futuro, no hace más que cerrarlo. ¿Hacia dónde se mueve el mundo y hacia dónde se mueve el hombre? No hay lugar para esta

pregunta, pero se puede intentar una previa. ¿Qué es el hombre y qué es el mundo? En la absoluta indeterminación tampoco hay lugar para esta pregunta. ¿Qué se pregunta entonces? Nada, porque no hay nada. El puro hastío del nihilismo.

3. ¿Qué puede brotar de la absoluta inconciencia? Nada. Pero a pesar de ello, el hombre toma conciencia. No se sabe exactamente en qué se cifra el salto que da al estado de conciencia, pero esto demuestra que Nietzsche no parte de la absoluta indeterminación porque de ahí no puede partir nada. El intento de Nietzsche por devolver al mundo a su estado originario —pura indeterminación— es una imposibilidad y, sin embargo, Nietzsche se vale de esa concepción como el arma que va a justificar la completa antecedencia e independencia de la voluntad.

Nietzsche establece un punto de arranque al exponer lo que llama “el sentido de la tierra”. La exaltación de la tierra consiste en el desenvolvimiento de la voluntad a partir de toda acción que sea contraria a la búsqueda de la divinidad. Se trata, en definitiva, de querer afirmar la vida negando siempre cualquier referencia a la trascendencia. Aquí Nietzsche ya establece un punto de arranque. Se sabe, por lo menos, que la vida consiste en afirmarla en la negación continua de Dios. Porque, aunque desde un principio lo haya negado para poder fundar su filosofía, cada paso que Nietzsche va dando no significa otra cosa que la reiteración de la muerte de Dios.

Ahora bien, en este momento ya no nos encontramos en la absoluta indeterminación porque los elementos que el superhombre tiene para crear ya se los ha dado la tierra. Esta es la trampa de la que Nietzsche se vale para que, otorgándole al hombre una incapacidad absoluta de conocerlo, tenga la total libertad para manipularlo. El hombre y el mundo: el mundo en espacios completamente abiertos para que el hombre los vaya cerrando arbitrariamente.

El hombre aparece solo, consciente de ser dueño del mundo. No hay nada más que la absoluta antecedencia de la voluntad humana. El hombre es pura

voluntad y la realidad se le presenta vacía de determinaciones para que él las vaya demarcando: la posición del mundo es sólo de expectación. La voluntad es la absoluta precedencia de cualquier delimitación y, aunque se hable del sentido de la tierra, éste no es más que el instrumento del que se sirve la voluntad para crear. Está la tierra, pero está únicamente como la pauta de acción de la voluntad para ir construyendo el mundo de ese modo. Es el mundo el que debe de ir adquiriendo el sentido de la tierra en manos del superhombre. Por tanto, la posición de la voluntad es de una total primariedad y, así, Nietzsche le otorga el poder absoluto: una voluntad completamente originaria desencadena en una voluntad de poder.

La autonomía de la voluntad significa que la voluntad actúa por sí misma sin supeditarse a otra cosa más que a su propio querer. Recordemos que, si Nietzsche ha desechado la posibilidad de conocer el mundo, la razón ha perdido su objeto. La voluntad, apegada a la tierra, se rige por sí misma. La autonomía de la voluntad se refiere también a la anulación que ha hecho Nietzsche de la conciencia histórica devolviendo al hombre a la supuesta inocencia originaria que lo constituye únicamente como pura voluntad: el estado primigenio del hombre es la inconciencia de su voluntad. Sería algo así como una voluntad que quiere involuntariamente: crea y juega creando sin estar supeditada a ningún tipo de límite.

Pero, decimos, ésta es el arma de Nietzsche para justificar que la voluntad se imponga arbitrariamente. Pues si bien proclama su exaltación, la proclama porque tiene conciencia de su propio poder. Es decir, la voluntad del hombre se presenta libre para escoger ante un caudal de infinitas posibilidades y la libertad refiere directamente a la conciencia. Que Nietzsche enaltezca la voluntad no es otra cosa que el enaltecimiento del poder. La libertad es una libertad para el poder. Por tanto, la voluntad de Nietzsche no resulta tan inocente pues, al desembocar únicamente en el dominio, ella quiere la posesión de ese poder.

Termino resumiendo en tres puntos. Primero. Nietzsche hace una reducción del mundo a la completa indeterminación regresando también al hombre a su estado

primigenio caracterizado por la total inocencia, para justificar, de este modo, que en la posición antecedente de la voluntad, ésta se manifieste arbitrariamente. Segundo. Dicha reducción le sirve sólo como instrumento, porque ya se sabe que es imposible la absoluta indeterminación y, así, tomando los mismos elementos desde siempre presentes, plantea el sentido de la tierra como pauta de acción de la voluntad. Tercero. El sentido de la tierra se entiende como la absoluta negación de la trascendencia o como la constante reiteración de la muerte de Dios, lo cual nos da la línea para establecer otra conclusión, a saber: para afirmar el sentido humano, Nietzsche necesita negar el divino, (se hace patente la necesidad dialéctica en el pensamiento nietzscheano).

4. Se ha hablado de la creación del mundo a partir de la sola voluntad del hombre la cual, en su absoluta autonomía, desemboca en una voluntad de poder. Y se entra así al tema que se ha abordado hasta ahora únicamente a partir del hombre: la voluntad de poder es la fuerza que constituye su esencia. Sin embargo, la voluntad de poder no sólo manifiesta el dinamismo humano, sino el dinamismo de todo lo existente. La voluntad de poder es la energía intrínseca de todas las distintas realidades que existen en el mundo. Todo lo que es, es voluntad de poder. La voluntad de poder es la vida en su movilidad porque la existencia se define como puro devenir. Nietzsche entiende a la voluntad de poder como la esencia que da vida a todo lo viviente y cuyas fuerzas luchan por suprimirse entre sí. La voluntad es voluntad de poder porque cada voluntad busca apoderarse de la otra. Existe un dinamismo vital en el que todo lo existente se mantiene en marcha al lograrse el equilibrio entre las distintas fuerzas: la energía fuerte suprime a la débil y a su vez ésta tiene el poder sobre una más débil que ella. El poder y el sometimiento rigen el devenir de la existencia. Esto se ve clarísimo en las leyes que rigen a la naturaleza. En el mundo natural las distintas especies se mantienen gracias y en función de las otras, conservando, de este modo, una completa estabilidad entre todas ellas. Es decir, no

importa que para sobrevivir un animal tenga que matar a otro, pues a su vez éste tendrá que hacer lo mismo con otro animal; pero no se trata tampoco de una eliminación total de la especie pues, si fuera así, se rompería el equilibrio. Se trata, más bien, de un tipo de mutua cooperación. Ahora bien, este acuerdo que existe en la naturaleza es determinado y por eso se retiene la armonía. La naturaleza es determinada y el modo de comportarse de los seres naturales se encuentra, por lo mismo, ya determinado. Por tanto, la lucha de fuerzas se justifica por ese determinismo que mantiene la completa estabilidad. Nietzsche vio esto perfectamente. Y deliberadamente extiende este campo de acción a la vida humana.

Pero contrariamente a lo que dice Nietzsche, la verdad es que aunque los hombres formen parte del conjunto de los seres de la naturaleza, no significa, por ningún motivo, que la acción humana también esté determinada. Si se encuentra dentro de esa totalidad, también debe lograr el equilibrio entre ella, pero la manera de lograrlo no está en modo alguno preestablecido pues, a diferencia de cualquier otro existente, el hombre es libre. Y, sin embargo, Nietzsche extiende deliberadamente el determinismo al terreno de la acción humana para justificar, así, el necesario dominio de los hombres fuertes sobre los débiles. Tomando como argumento la estabilidad que reina en la naturaleza, sostiene que también en el hombre rigen las leyes de los demás vivientes: hay hombres que nacieron para mandar y hombres que nacieron para obedecer.

Nietzsche establece este determinismo suprimiendo el sujeto. Dice: el hacer es todo; de tal manera que no hay ningún sujeto que anteceda a la acción. Por tanto, la energía pulsionante del fuerte no puede manifestarse de otro modo porque es pura fuerza, y lo mismo sucede con el débil. Sostener la existencia del sujeto significaría aceptar la deliberación moral del sujeto sobre la acción, lo cual abre el espacio para la libertad en su capacidad de elegir entre infinitas posibilidades. Pero percatándose que de esta manera el fuerte se convertiría en culpable de la represión que impone

sobre el débil, desecha el planteamiento del sujeto, para establecer que sólo existe el actuar.

Pues bien, esta es otra de las trampas de Nietzsche para justificar otro de los puntos claves de su filosofía: la teoría de la desigualdad entre los hombres. Los hombres no son iguales y deben saberlo; esto es, el determinismo se muestra además de un modo consciente. Si el fuerte sojuzga al débil, tiene la entera libertad para hacerlo porque puede; porque es incapaz de no hacerlo. El débil a su vez debe someterse, porque la realidad se presenta así, sin poder ser de otro modo. Por tanto, Nietzsche extiende intencionada y falsamente el determinismo que reina en la naturaleza al campo de la acción humana, para justificar la supuesta supremacía del superhombre sin que quepa ningún tipo de culpabilidad dándole, además, la entera libertad para hacerlo. Para salvaguardar su filosofía, Nietzsche conjuga en el hombre determinismo y libertad.

5. Además del traslado que hace Nietzsche del determinismo natural al comportamiento del hombre, al establecer que la voluntad de poder es la vida de todo lo que existe, hace asimismo una traspolación de la voluntad como cualidad humana a toda la realidad. Las consecuencias de esto último se dejan ver inmediatamente. Habiendo sentido que la voluntad de poder se entiende como el dinamismo que en la lucha busca siempre autotranscenderse para llegar cada vez más alto, en estricto sentido, sólo puede haber esta pugna por la superación en el hombre. Nietzsche dice que la voluntad de poder debe querer estar siempre moviéndose en el río del devenir para que logre, en cada acto, subir un escalón más. Cada logro de la voluntad debe ser negado para buscar la afirmación de otro; es decir, creer que cada ascensión constituye el triunfo definitivo de la voluntad es tener una concepción errónea de la vida.

Siendo la afirmación de la vida uno de los puntos directrices de la obra nietzscheana, tal afirmación consiste en entregarse al devenir de la existencia en su

constante movilidad. Por tanto, es inadmisibles querer permanecer en un punto porque no se estaría actuando de acuerdo a la altura de la vida y porque además ella misma seguiría empujando al movimiento. La vida es continua transformación y exige lo mismo de los que la viven. ¿Pero realmente se puede exigir la incesante transmutación de todos los vivientes? Si hablamos dicho que las distintas realidades existentes fuera del hombre tenían un comportamiento determinado, entonces ya no se les puede demandar nada. Las transformaciones que en cada una pudieran darse, ya se dan de hecho sin que se las pidan y a su modo; es decir, no se puede exigir de los seres naturales más cambios de los que en ellos caben. Por tanto, esa vida que quiere la lucha en el incesante fluir del devenir para lograr cada vez nuevas transformaciones, no se consigue expresar sino sólo a través del hombre, porque únicamente a él se le puede demandar que quiera su incesante superación en el cambio. Al no estar determinado a un único modo de ser, el hombre tiene infinitas posibilidades sobre las cuales desplegar la acción de su voluntad. Por esta razón Nietzsche termina explicando la voluntad de poder siempre a partir del hombre.

Ahora bien, que el vitalismo de la existencia sólo puede comprenderse realmente en el hombre es cierto si se matiza un poco más, pues parece que, entre los hombres, únicamente el de voluntad de poder fuerte es capaz de reflejar la vida en su altura. Sólo la fortaleza del poderoso puede soportar la lucha que reina en la existencia, porque no se trata únicamente de aguantarla, sino también de quererla para lograr continuamente un nuevo ascenso. Por tanto, intentando que la voluntad de poder fuera una explicación ontológica del mundo, Nietzsche se queda tan sólo en un planteamiento antropológico. Al haber hecho la trasposición de la voluntad a toda la realidad, no consigue delinearla tal como él la quería concebir pues finalmente la voluntad se comprende sólo al modo humano. El planteamiento nietzscheano de la voluntad de poder es un planteamiento antropológico que no abarca a la totalidad de los hombres, sino sólo a los superiores. Su filosofía afirma el vitalismo de la vida del superhombre. Todo lo demás, aunque también forme parte

de la vida, no se sabe exactamente qué papel juegue dentro de ella porque, decimos, es incapaz de manifestar su auténtico dinamismo.

6. En este dinamismo de la vida o de la voluntad de poder, Nietzsche plantea una fuerza cuya energía sea infinita para que infinitas sean sus autosuperaciones, basándose en una libertad absoluta que ya no se encuentra restringida por ninguna limitante. Sin embargo, como habíamos dicho que sólo el hombre podía manifestar la esencia de la voluntad de poder que demandaba una vida ascendente que jamás se detuviera, nos damos cuenta de esta imposibilidad por la finitud del hombre. La potencia de la voluntad termina por menguarse en la infinitud del tiempo. Con la muerte de Dios, Nietzsche también quería recuperar el tiempo histórico, fáctico y perecedero que él consideraba el tiempo real, pues vivir la vida cara a la eternidad era para Nietzsche afirmar la muerte y perder el tiempo de "esta" vida. Por tanto, la actividad del hombre debía estar remitida al tiempo que tenemos entre manos y toda la creación debía realizarse en la única vida que poseemos y que existe: esta y sólo esta. Ahora bien, una vez que arrojó toda la realidad al tiempo y que el campo de la voluntad se encuentra sólo en él, Nietzsche se percató de que la libertad de la voluntad de poder no es del todo absoluta porque encuentra su límite en el tiempo ya transcurrido. La perspectiva de acción de la voluntad se encuentra tan sólo en el futuro: hacia adelante se traslada toda la esperanza del superhombre. La voluntad de poder puede querer lo que quiera hacia lo que tiene en frente, pero jamás hacia lo que tiene detrás. El pasado se vuelve inmutable e inaccesible para la voluntad. He aquí la primera limitante que el tiempo le impone.

En segundo lugar, el tiempo le queda excesivamente grande. La finitud de la voluntad no alcanza a la infinitud del tiempo: entre más avanza hacia adelante, la acción de la voluntad se va reduciendo hasta llegar a un presente terminal que el tiempo le marca; además de que también resulta imposible una voluntad cuya fuerza no sólo nunca acabe, sino que prosiga su elevación hasta el infinito. Por su infinitud,

el tiempo rebasa infinitamente en poder a la voluntad. La voluntad es finita y se desplaza en un tiempo eterno. El tiempo ha comprimido la libertad de la voluntad.

7. Nietzsche plantea la doctrina del eterno retorno como liberación de la voluntad del límite impuesto por el pasado y para otorgarle eternidad a las cosas pues, al haberlas regresado al tiempo, había hecho de ellas pura caducidad. El eterno retorno se establece como un tiempo eterno en el que ya no cabe nada nuevo; es así que el futuro se convierte en la reiteración del pasado o en la reiteración de la infinitud del tiempo. Por lo tanto, querer hacia adelante es lo mismo que querer hacia atrás: pasado y futuro se han trastocado, el pasado es a la vez lo futuro y el futuro es a la vez lo pasado. La voluntad ha quedado liberada de la concepción ordinaria del tiempo pues, aunque detrás de ella aparezca una infinitud pasada, esa misma infinitud ocasiona que el futuro no sea mas que su propia repetición: al querer la voluntad hacia el futuro, quiere también el pasado. El pasado ya no se le presenta inmutable e inaccesible, sino que siempre presente en la perspectiva futura. La voluntad es ahora libre aunque para ello tenga que someterse a la eternidad del tiempo, porque si el futuro se presenta como la reiteración del pasado, la voluntad no puede querer nada nuevo, sino lo que desde siempre ha acontecido. La última voluntad del hombre consiste, por tanto, en querer lo necesario. El sometimiento a la necesidad la hace absolutamente libre.

Por otro lado, el eterno retorno también salva de la finitud del tiempo. Al haber arrojado toda la realidad al tiempo histórico y percedero, lo que logró no fue la exaltación definitiva de la vida, sino su continua pérdida. Quería rescatar la vida pero, en el tiempo, se le iba siempre de las manos. Frente a esto, Nietzsche siente la nostalgia de la infinitud: quiere volver finalmente a lo que él más había atacado: la eternidad de las cosas. Pero como él detesta toda idea supramundana, inserta la eternidad en el tiempo. El tiempo concebido como eternidad provoca que la realidad regrese eternamente al presente. El mundo es puro devenir, pero ya nada en él se

pierde porque el tiempo se encarga de traer nuevamente a la existencia todo lo que dentro de él acontece. Se ve que, a pesar de todo, Nietzsche no se conforma con la finitud; no quiere la caducidad del mundo, sino la infinitud.

El eterno retorno no es sólo la doctrina que le devuelve la eternidad a las cosas, sino que aún más: les otorga el carácter de realidad. Si Nietzsche había hecho de la existencia un continuo acabamiento al haberla insertado en un tiempo que por ser infinito hacía finito todo lo que en él aconteciera, la consolidación del mundo resultaba siempre imposible. La realidad se convirtió en pura instantaneidad sin que jamás pudiera sostenerse: la existencia se le iba de las manos: estaba siempre terminando y siempre comenzando. La voluntad dentro del tiempo era una voluntad desesperada por alcanzar la realidad sin jamás poder lograrlo: la pura instantaneidad es pura irrealidad o el intento siempre malogrado de configurarse como realidad. Nietzsche se percata de esto: de la incapacidad de asir el mundo. Pero formula entonces el eterno retorno. Recuérdese que el eterno retorno es un tiempo circular que, al girar eternamente sobre sí mismo, vuelve sobre los mismos puntos del círculo haciendo repetir cada uno de ellos. La repetición de lo mismo es la eterna vuelta del tiempo sobre sí mismo. En el tiempo, Nietzsche recoge y envuelve los acontecimientos del mundo. La eternidad salva a la voluntad de la instantaneidad y le otorga realidad a las cosas. Sin embargo, lo hace de una manera muy curiosa porque, a pesar de que la realidad deja de ser pura instantaneidad al ser recogida eternamente por el tiempo, cada vez que se repite, se repite como pura instantaneidad. Es por eso que el giro del tiempo sobre sí mismo tiene que ser eterno, porque resulta el eterno intento por no perderse en la pura instantaneidad.

De cualquier modo, la fractura es insalvable, porque lo único que se puede hacer en el devenir es repetir eternamente la pura instantaneidad. Es decir, cada vez que los acontecimientos se repiten vuelven a ser finitos y se vuelven infinitos porque la reiteración de su finitud es infinita. La realidad no alcanza eternidad por sí misma, sino en tanto que el tiempo las retorna eternamente. Y como sólo en esa eternidad

Nietzsche se da cuenta que su mundo adquiere realidad, el tiempo es finalmente quien le otorga esa realidad a las cosas. Si el tiempo dejara de girar, el mundo se desvanecería. El tiempo es la realidad suprema porque sin él, todo lo demás dejaría de darse: el tiempo le da el ser a las cosas. Por tanto, se puede decir que, si el estatuto real de la voluntad se consolida gracias a la eternidad del curso del tiempo y el hombre es voluntad de poder, el hombre es concebido como tiempo. El hombre está inserto en el tiempo porque fuera de él no hay nada y porque el tiempo sostiene el ser del hombre. Si el tiempo no hubiera sido concebido como eterno retorno, jamás se hubiera podido decir algo del hombre porque nunca hubiera llegado a serlo. La voluntad de poder cobra realidad en la materialidad del curso del tiempo. El hombre es hombre porque sin eternidad no podría serlo y, al darse cuenta de ello, Nietzsche se la dá por medio del tiempo, aunque de una manera muy paradójica porque no adquiere eternidad en sí mismo, sino únicamente si el tiempo sigue girando. Por tanto digo que, en la filosofía de Nietzsche, el hombre sigue siendo finito, caduco, perecedero, aunque infinita sea su eterna repetición. Si no retornara eternamente no existiría: el tiempo es el ser del hombre. El hombre es finito en la infinitud del tiempo y es ella la que lo mantiene en la existencia.

Bibliografía

- AQUINO, Santo Tomás: *The Summa Theologica*, translated by Father Laurence Shapcote, la traducción al español es mía, Encyclopædia Britannica, tomos 17 y 18, The University of Chicago, 1990.
- ARISTÓTELES: *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, la traducción al español es mía, Encyclopædia Britannica, tomo 8, The University of Chicago, 1990.
- ARISTÓTELES: *Ética Nicomquea*, versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, Porrúa, México, 1989.
- ARISTÓTELES: *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1990.
- CABADA, Manuel: *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, Barcelona, 1994.
- COLOMER, Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*, Herder, Barcelona, 1990.
- CRUZ, Juan: "Sobria ebrietas: Nietzsche y las perplejidades del espíritu", *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, vol. XXIII, no. 2, 1990.
- CHOZA, Jacinto: *Conciencia y afectividad. (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 1991.
- FINK, Eugen: *La filosofía de Nietzsche*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- GARCÍA, Ma. Luisa: "Dos caras del eterno retorno de Nietzsche: crítica y afirmación", *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, año XXV, 1992.
- GRIMALDI, Nicolás: "Valores bajo sospecha", resumen de la conferencia llevada a cabo en el Coloquio Internacional: "Valores humanos: una propuesta rentable", noviembre, 1996, *Istmo* 228, enero-febrero, 1997.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, Xavier: *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990.

- HIPONA, San Agustín: *Confesiones*, versión, introducción y notas de Francisco Montes de Oca, Porrúa, México, 1975.
- LUKÁCS, Georg: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, traducción de Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Así habló Zaratustra*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich: *La genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1994.
- OROZCO, José Manuel: "Consecuencias de la idea de *la muerte de Dios* en el pensamiento contemporáneo", *Estudios*, ITAM, no. 28, primavera, 1992.
- REALE, Giovanni: *Historia del pensamiento filosófico y científico* III, Herder, Barcelona, 1988.
- REBOUL, Olivier: *Nietzsche, crítico de Kant*, traducción de Julio Quesada y José Lasaga, Antrophos, Barcelona, 1993.
- SANTAYANA, George: "Nietzsche y Schopenhauer", traducción de Vicente E. Quintero, *Casa del tiempo. Nietzsche hoy*, UAM, vol. VIII, no. 82-83, febrero-marzo, 1989.

Bibliografía general

- BASURTO, Rocío: "El concepto de libertad en 'Humano, demasiado humano' de Nietzsche", *Logos*, Revista de Filosofía, Universidad La Salle, vol. XVII, no. 51, 1989.
- BATAILLE, Georges: *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, traducción de Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1972.
- DELEUZE, Gilles: *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971.
- FOUCAULT, Michel: *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- HABERMAS, Jürgen: *Sobre Nietzsche y otros ensayos. La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, Rei, México, 1993.

- INNERARITY, Daniel: "La filosofía como tragedia: Nietzsche", *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, vol. XXV, no. 3, 1992.
- JIMENEZ, Luis: *Hombre, historia y cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.
- KLOSSOWSKY, P: *Nietzsche y el círculo vicioso*, traducción de N. Sánchez y T. Wangemann, Seix Barral, Barcelona, 1972.
- LEFEBVRE, Henri: *Nietzsche*, FCE, México, 1993.
- MACINTYRE, Alasdair: *Tres versiones rivales de la ética*, traducción de Rogelio Rovira, Rialp, Madrid, 1992.
- QUESADA, Julio: *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- SAVATER, Fernando: *Nietzsche*, Barcanova, Barcelona, 1982.
- STACK, George: "Nietzsche y la ciencia", *Logos*, Revista de Filosofía, Universidad La Salle, vol. VIII, no. 24, 1980.
- TRONCOSO, Alfredo: "Nietzsche y el intento de ir más allá de Sócrates", *Logos*, Revista de Filosofía, Universidad La Salle, vol XII, no. 35, 1984.
- VALADIER, Paul: "Nietzsche: una crítica al cristianismo", *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, año XVIII, 1985.
- VERMIL, J. L.: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987.