

01086  
4  
Reje.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

POSGRADO DE LA FACULTAD DE  
FILOSOFIA Y LETRAS

TESIS DOCTORAL

¿ETICA EN NIETZSCHE?  
DEL ZARATUSTRA A LA VOLUNTAD  
DE PODER



M T R A .   L I Z B E T H   S A G O L S   S A L E S

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

1794



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 está 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 Roberto**

## I N D I C E

Introducción .....	p. 2
I.- El "sí" nietzscheano. La muerte de Dios y la voluntad de poder [ <u>Wille zur Macht</u> ] como creación de sí mismo.....	p. 23
II.- El superhombre y el eterno retorno.....	p. 46
III.- La búsqueda de la comunidad en el <u>Zaratustra</u> y la limitación ética de la voluntad de poder como voluntad de dominio: [ <u>herrschenden Wille</u> ].....	p. 82
IV.- La voluntad de poder en el filosofar decadente como voluntad de dominio [ <u>herrschenden Wille</u> ].....	p. 119
V.- Individualidad y comunidad. La voluntad de poder como voluntad de dominio. El anti- <u>eros</u> y la anti-etica.	p. 152
VI.- El superhombre y el eterno retorno en el "no" nietzscheano.....	p. 173
VII.- El "nuevo camino hacia el Sí".....	p. 182
Consideraciones finales.....	p. 194
Bibliografía.....	p. 200

En mí hay algo insaciado, insaciable, que quiere hablar. En mí hay un ansia de amor, que habla asimismo el lenguaje del amor. Luz soy yo: ¡ay, si fuera noche; Pero esta es mi soledad, el estar circundado de luz. ¡Ay, si yo fuese oscuro y nocturno; ¡Cómo iba a sorber los pechos de la luz; ... Pero yo vivo en mi propia luz, y reabsorbo en mí todas las llamas que de mí salen. No conozco la felicidad del que toma; y a menudo he soñado que robar tiene que ser más dichoso aún que tomar.

Así habló Zaratustra, "La canción de la noche."

Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo... Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros... Y todavía una vez debéis llegar a ser para mí amigos e hijos de una única esperanza: entonces quiero estar con vosotros para celebrar el gran medio día.

Así habló Zaratustra, "De la virtud que hace regalos."

## I N T R O D U C C I O N

Desde la óptica del enfermo, elevar la vista hacia conceptos y valores más sanos, y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida rica, bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de decadence -éste fue mi más largo ejercicio, mi auténtica experiencia, si en algo, fue en esto en lo que yo llegué a ser maestro. Ahora lo tengo en la mano, poseo mano para dar la vuelta a las perspectivas...

Ecce homo.

Apenas leemos cuidadosamente una página de Nietzsche, sabemos que hemos entrado en un laberinto. En su filosofar, cualquier idea afirmativa, cualquier crítica, metáfora, ironía, se bifurcan y parecen a la vez alejarnos y acercarnos al centro. Sólo "dando la vuelta", descubrimos un nuevo pasadizo que nos conduce a una nueva bifurcación y ésta a otra y otra más, hasta casi el infinito. Y es que Nietzsche quiso "ser todas las cosas", tener el "alma más vasta", la que "más lejos puede correr, errar y vagar dentro de sí", aquella en la que "todas las cosas tienen su corriente y su

contracorriente."<sup>1</sup> En él coexisten los puntos de vista más diversos: la esperanza y el nihilismo, el escepticismo y la confianza, la profundidad y la ligereza frente a la Vida. Por ello, al leerlo corremos el peligro de sentirnos perdidos. ¿Pero no fue justamente la incertidumbre, el "peligroso quizá" lo que él profetizó para los filósofos del futuro?<sup>2</sup>

Al hacer residir el pensamiento en la incertidumbre, Nietzsche se contrapone, por un lado, al filosofar moderno que se asienta en un afán sistemático y resolutivo. Tal afán se expresa de manera sobresaliente en la, en verdad cuestionable, pretensión hegeliana de lograr, una vez por todas, que la filosofía deje de ser "amor por el saber" y se convierta en un saber real.<sup>3</sup> Si la filosofía pierde el "amor por el saber" pierde su naturaleza propia. Como bien sabían Sócrates y Platón la duda, el asombro, la pregunta, el problema y el diálogo (ya sea consigo mismo diánoia o con los otros), son el auténtico motor del del filosofar. La filosofía surge en Grecia como búsqueda: zêthesis, como indagación y, por

---

<sup>1</sup>.- Así habló Zaratustra, "De las tablas viejas y nuevas", Trad. esp. Alianza, Madrid, 1981, p. 288, y Ecce homo, trad. esp., Alianza, Madrid, 1976. p. 102.

<sup>2</sup>.- M.B.M., Trad. esp., Alianza, Madrid, 1975, I, &1, p. 22.

<sup>3</sup>.- Hegel, Fenomenología del espíritu, Trad. esp., F.C.E., Mex., 1973, Prólogo, I, 1, p. 9.

ende, como movimiento o tendencia inacabada, esencialmente histórica. Y es que tanto la realidad como el hombre mismo están en devenir, implican siempre cambio y novedad. Así, en la medida en que la filosofía pretende la obtención del saber atenta contra ella misma, pues ya no da cabida al diálogo y queda imposibilitada para dar razón de la realidad cambiante.<sup>4</sup> Por otro lado, Nietzsche se opone también al positivismo que acababa de surgir en su tiempo, afanoso de poseer la verdad y de convertir al hombre de conocimiento en un hombre docto, sin dudas ni problemas teóricos y existenciales. Frente a ambas actitudes, Nietzsche parece retomar la idea griega de la filosofía como búsqueda, como exploración de caminos distintos, como un plantear problemas y preguntas que nos hagan ver nuevos horizontes, otras rutas, nuevas perspectivas, antes que señalarnos el fin del camino, antes que otorgarnos respuestas que pretendan explicarlo todo. Cabe decir que igual que Sócrates y Platón -a pesar de las múltiples críticas a ellos- el autor de El nacimiento de la tragedia hace de la duda, del asombro, del "no saber" y la incertidumbre (que Nietzsche llama "no verdad")<sup>5</sup> el verdadero impulso del filosofar.

Pensar con Nietzsche es ejercitar el perspectivismo: el "arte

---

<sup>4</sup>.- Tal pretensión hegeliana es cuestionable incluso en el interior mismo de su filosofía, pues ella constituye uno de los esfuerzos más significativos por captar la realidad en devenir. "El resultado es el cadáver que la tendencia deja tras de sí" -afirma Hegel en la Fenomenología del espíritu, ¿por qué entonces pretender la obtención total del saber?

<sup>5</sup>.- M.B.M., Sección primera, & I, p.p. 21 a 46.



de ver con múltiples ojos e instintos una sola cosa",<sup>6</sup> es aprender precisamente a "darle la vuelta a las perspectivas",<sup>7</sup> a "mirar por detrás de la esquina"<sup>8</sup>, es asumir el pensamiento con un afán de construir un inmenso universo laberíntico, un orden desordenado, o un desorden ordenado:

"Los pensadores cuyas estrellas siguen las rutas cíclicas no son los pensadores más profundos; el que ve dentro de sí como en un universo inmenso y lleva dentro de sí vías lácteas sabe también c u a n irregulares son las vías lácteas: conducen al caos y al laberinto de la existencia."<sup>9</sup>

Este atreverse a mirar en orientaciones distintas sin preveer el término, es también sin lugar a dudas, una de las razones que hace de Nietzsche una fuente inagotable del filosofar en nuestro tiempo, el cual -en términos generales- reconoce en la

<sup>6</sup>.- N., G.M., Trad. esp., Alianza, Madrid, 1981, "Tratado tercero", & 12, p. 139.

<sup>7</sup>.- N., E.H., p. 23.

<sup>8</sup>.- Idem.

<sup>9</sup>.- Gaya Ciencia, Trad. esp., Aguilar, Buenos Aires, 1961, & 322, p. 149. Por otra parte, nos parece importante advertir que la conexión entre el laberinto y la búsqueda como característica propia del pensamiento filosófico ha sido señalada por el propio Platón en Eutidemo 291 b, en donde al indagar la naturaleza de las ciencias y las artes, Sócrates afirma: "Llegados finalmente al arte regio, estábamos dispuestos a examinar si era ese el que produce la felicidad; pero, entonces, como si hubieramos ido a caer en un laberinto,, cuando pensabamos ya tocar al término, nos volvimos a encontrar, como quien dice, luego de haber dado toda la vuelta, al comienzo de nuestra búsqueda, y habiendo avanzado tan poco como al comenzar nuestra investigación."

pluralidad, la base de la fertilidad del pensamiento y de la libertad y la riqueza de la vida.

A nuestro modo de ver, en la base del laberinto nietzscheano se encuentra una estructura que, junto con Eugen Fink, podemos llamar jánica,<sup>10</sup> aludiendo evidentemente al dios de una única cabeza y dos rostros que no se encuentran entre si, pues a pesar de tener un mismo sostén, ellos miran en direcciones opuestas. Alguna estructura debe haber en el laberinto, pues no se puede ser filósofo y carecer de una cierta unidad. Filosofía es radicalidad, ella consiste en pensar los problemas hasta sus últimas consecuencias, por ende, cuando el filósofo se plantea una interrogante, no puede abandonarla nunca más, mientras siga siendo filósofo. Y no es que él tenga que plantear la cuestión siempre de la misma manera, ni responderla siempre igual. La unidad de una cierta filosofía no tiene por qué ser homogénea ni monolítica. De hecho, todo pensador sufre cambios, pues de lo contrario, no habría evolución. Pero hay siempre problemas e ideas básicas que conforman la identidad del pensador y de las cuales éste da constantemente razón. El filosofar nietzscheano, en particular, constituye un universo caótico, pero un "uni-verso" al fin y al cabo. Nietzsche hace expresa la estructura jánica, de su pensamiento cuando en Ecce homo da razón de su propia existencia, en la que -como sabemos- la vida y la filosofía no constituyen ámbitos separados, sino por el contrario, la vida se ha hecho

---

<sup>10</sup>.- Fink, E., La filosofía de Nietzsche, Trad. esp., Alianza, Madrid, 1976, p. 52.

pensamiento y el pensamiento se ha hecho vida. Al explicarse a sí mismo, afirma:

Mi doble procedencia, del vástago más alto y del más bajo en la escala de la vida, este ser décadent y a la vez comienzo -esto, si algo es lo que explica aquella neutralidad, aquella ausencia de partidismo en relación al problema global de la vida, que acaso sea lo que me distingue. Para captar los signos de elevación y de decadencia poseo un olfato más fino que el que hombre alguno ha tenido jamás, en este asunto soy el maestro par excellence, -conozco ambas cosas, soy ambas cosas.

Hay entonces, un propósito único y sobresaliente: dar un Sí incondicional a la Vida, amar la Tierra tal y como es. El leit motiv del filosofar nietzscheano es precisamente, llevar hasta sus últimas consecuencias el afán (que se inicia en el Renacimiento) de recuperar la dignidad propia de la inmanencia y hacer posible en ésta la trascendencia, sin recurrir a Dios, al "más allá" o al trasmundo propuesto por la tradición platónico-cristiana. Pues Dios ha muerto. Lo distintivo de Nietzsche frente a esta tradición platónico-cristiana, dualista (que de hecho comienza con Parménides y que conlleva un desprecio por el mundo propio del hombre, por su carácter material, temporal, finito y contradictorio) es "la ausencia de partidismo", la afirmación ilimitada, neutral, que no condena la Vida porque ella implique finitud, muerte, sufrimiento, "error", sino que la dignifica e incluso "santifica" en todos sus aspectos, tanto en el sufrimiento como en la alegría, en la

---

".- E. H., p. 21. El subrayado que va de "aquella neutralidad" a "acaso sea lo que me distingue", es nuestro.

construcción como en la destrucción. Este leit motiv del filosofar nietzscheano es expresado de manera singular -según lo admite él mismo- en el siguiente verso de la Oración a la vida de Lou Andreas Salomé:

Vida [...] Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, ¡bien! ¿Aún tienes -tu sufrimiento!<sup>12</sup>

Pero a partir de este "Sí" radical, Nietzsche mira hacia dos direcciones distintas entre sí y propone dos rutas para el pensamiento afirmador de la inmanencia: una que es "anuncio" o "comienzo", y otra que es "decadente". La estructura de su pensamiento es la de una unidad-dual que lo hace particularmente complejo. Pero ¿a qué se refieren, entonces, este "inicio" y esta "decadencia"?

Esta doble mirada se hace presente de modo especial en el contraste que el propio Nietzsche reconoce entre Así habló Zaratustra y las obras posteriores a él. En Ecce homo, al introducirnos a Más allá del bien y el mal, nos dice:

Después de haber quedado resuelta la parte de mi tarea que dice sí, le llegaba el turno a la mitad de la misma que dice no, que lleva ese no a la práctica: la transvaloración misma de todos los valores anteriores, la gran guerra, el conjuro de un día de decisión.<sup>13</sup>

El "sí" se inicia propiamente con El nacimiento de la tragedia, pero abarca en realidad hasta el Zaratustra (e incluye las obras intermedias: Consideraciones intempestivas, Humano

<sup>12</sup>.- Tomado de la nota 132, de la edición crítica de Ecce Homo en Aguilar, p. 147.

<sup>13</sup>.- Loc. cit., Aguilar, Trad. esp, Madrid, 1976, "Más allá del bien y el mal", p. 107.

demasiado humano, Aurora y La gava ciencia)<sup>14</sup> mientras que la "parte" que dice "no", comprende principalmente: Más allá del bien y el mal, La genealogía de la moral, El crepúsculo de los ídolos, El Anticristo y La voluntad de poder. Tal "sí" y tal "no", no se pronuncian, obviamente, en relación con la dignidad de la Vida; más bien parecen pronunciarse frente a la posibilidad de crear un sentido en la "inocencia del devenir", así como frente a la posibilidad de compartir o comunicar ese sentido. A nuestro modo de ver, el "sí" y el "no" tienen un significado predominantemente ético, ellos atañen al orden de la no indiferencia, de la preferencia y la cualificación, al orden de la libertad y la comunidad;<sup>15</sup> ellos nos remiten a la posibilidad de proponer un sentido de la vida, unos auténticos criterios de valoración que sean compartidos o comunicables en alguna medida.

Para Nietzsche, el mundo es inocente, está más allá de los criterios de valor y debe ser amado como tal, sin esperar que él nos ofrezca tan sólo bondad y alegría y sin condenarlo como si sólo fuera fuente de dolor y mal. Pero junto con esta inocencia

---

<sup>14</sup>.- Estas obras son críticas, en ellas Nietzsche ejerce el arte de "la sospecha", pero la crítica está dirigida expresamente a una afirmación superior que se da en el Zaratustra. (Vid., Fink, La filosofía de Nietzsche) En esta investigación nos concentramos en el análisis del contraste entre Así habló Zaratustra y las obras posteriores a él.

<sup>15</sup>.- Esta idea de la ética, la ampliamos más adelante en esta misma introducción. Sobre ella, vid., Nicol, E., Metafísica de la expresión, F.C.E., Cap. VIII, & 31, p.p. 217-224. Consideramos necesario aclarar asimismo, que al usar el término ética nos referimos tanto a la vida ética como a la teoría que da razón de ella.

originaria de la Vida, Nietzsche vislumbra principalmente en el Zaratustra, la posibilidad de dotar a la Tierra de un sentido que - por difícil que parezca no contradiga esta inocencia. En esta obra, Nietzsche confía en que después de la muerte de Dios, es factible anunciar a los hombres una nueva manera de nombrar el "bien y el mal": una "virtud que hace regalos", una "nueva tabla de valores", que tiene su raíz en el orden del ser, en la voluntad de poder cósmica, dionisiaca, sobreplena y creativa, y cuya realización correspondería al superhombre. Y resalta asimismo en esta obra, la necesidad de "el inmoralista" de redimir a la humanidad entera mediante el "eterno retorno de lo mismo", y de ir con los hombres del presente para regalarles su amor. Desde el "Prólogo", Zaratustra compara el estado de plenitud que ha adquirido en la soledad de la montaña, con la plenitud del sol y reconoce que igual que éste necesita de los hombres para dar su calor, él tiene necesidad de ellos para darles su amor y su sabiduría:

¡Oh gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no  
tuvieras a aquellos a quienes iluminas! [...] Nosotros  
te aguardábamos cada mañana, te liberábamos de tu  
sobreabundancia y te bendecíamos por ello. Mira yo  
estoy hastiado de mi sabiduría [...] Yo tengo  
necesidad de manos que se extiendan.  
Me gustaría regalar y repartir"...<sup>16</sup>

Así habló Zaratustra es, en consecuencia, una obra que "anuncia" un nuevo sentido para el hombre, que expresa una esperanza en el futuro y en los otros.

---

<sup>16</sup>.- Z., p.p. 31-32.

Por el contrario, en la "parte" que dice "no", Nietzsche reflexiona, según lo reconoce él mismo en La voluntad de poder, desde el nihilismo,<sup>17</sup> desde la desconfianza, desde el punto de vista de la decadencia, marcando así, al menos en principio, un claro contraste con el Zaratustra. El nihilismo consiste -como afirma Heidegger- en la imposibilidad de otorgar al mundo un auténtico sentido una vez que se ha mostrado el descrédito de los valores trascendentes.<sup>18</sup> Pues en efecto, en La voluntad de poder leemos:

¿Qué significa el nihilismo? "Que los valores supremos han perdido" su crédito. Falta el fin: falta la contestación al "por qué".<sup>19</sup>

Como veremos, el término nihilismo es complejo y multívoco, y por tanto, obliga a hacer precisiones respecto de cualquier caracterización general que demos de él. No obstante, lo que parece incuestionable es que, en la medida en que el filosofar nihilista afirma el sinsentido, pone en cuestión la posibilidad de la libertad, de la preferencia, y de la comunidad. Y en efecto, en las obras que componen el "no" se advierte una idea de la Vida y la voluntad de poder en la que no está presente el ser, la sobreplenitud dionisiaca, sino el vacío, la nihilidad, el devenir de la superficie subjetiva o apolínea, y en la que la creatividad queda subordinada a la conservación de la Vida. De tal suerte que

---

<sup>17</sup>.- ver nota 11.

<sup>18</sup>.- Heidegger, Sendas perdidas, "La frase de Nietzsche "Dios ha muerto", Trad. esp., Losada, Buenos Aires, 1979, p.185.

<sup>19</sup>.- VP., Aguilar, &2, p. 27.

los valores, aquello que podría aparecer como "bien" o "mal", no son sino meras perspectivas subjetivas, momentáneas, que permiten sobrevivir en una circunstancia determinada. Se impone un vitalismo relativista.

El punto de vista del "valor" es el punto de vista de condiciones de conservación y de crecimiento en relación con seres complejos, que tienen una vida de duración relativa dentro del devenir.<sup>20</sup>

Asimismo, al reflexionar desde el devenir y la pura subjetividad, Nietzsche -como veremos- cae en una doble idea acerca del individuo y la comunidad. Por un lado, le parece que el individuo queda disuelto en la fugacidad del devenir, por ende, no es posible hablar tampoco de comunidad; y por el otro, piensa, al menos en pasajes significativos de la Genealogía de la moral, en un sujeto constituido por el nacimiento, por la herencia biológica, por la pertenencia a una raza o "estamento social": la "bestia rubia". Para éste sujeto, las relaciones entre los hombres están marcadas, entonces, por la contraposición y la lucha por el dominio entre un grupo y otro. Y Nietzsche añora abiertamente este tipo de existencia, que según él, se dió de alguna manera entre los romanos. Así, al contraponer a Roma frente a Judea afirma:

¿No deberá haber alguna vez una reanimación del antiguo incendio, mucho más terrible todavía, preparada durante más largo tiempo? Más aún: no habría que desear precisamente ésto con todas las fuerzas?, ¿e incluso quererlo?, ¿e incluso favorecerlo?...<sup>21</sup>

Y junto con esta idea del dominio, Nietzsche propone en su

---

<sup>20</sup>.- VP., Aguilar, &712, p. 437.

<sup>21</sup>.- La genealogía de la moral, "Tratado primero", &17, p. 61.



filosofar decadente, una "selección" de los hombres superiores que conlleva la necesidad de aniquilar a los débiles. En "ese terrible libro" -como le llama Heidegger- que es El Anticristo, leemos:

Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además, se debe ayudarlos a perecer.  
¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? -La compasión activa con todos los malogrados y débiles -el cristianismo.<sup>22</sup>

Así, en vez del amor, encontramos en las obras que componen el "no" una defensa de la violencia, la crueldad, la explotación, el afán de dominio, el rechazo absoluto de la compasión: la contraposición entre los hombres, en una palabra.

De tal suerte que, mientras el Zaratustra afirma los vínculos comunitarios e intenta anunciar unos ciertos valores que trascienden al individuo, pues pertenecen a la Vida, el nihilismo nietzscheano implica una desconfianza en que la Vida misma genere un auténtico sentido, un "bien y un mal" que trasciendan la mera subjetividad y, sobre todo, implican una amenaza a la condición de posibilidad de toda ética: la comunidad interhumana.

Se hace necesario, entonces, dar razón del contraste entre Así habló Zaratustra y el nihilismo decadente en términos éticos. ¿Por qué se da el cambio del "sí" al "no", el cambio de un filosofar que parece proponer la afirmación del sentido y la necesidad de comunicar y dar "amor", a otro filosofar que propone el "desprecio por el débil", el afán de dominio y la violencia? ¿No cabría

---

<sup>22</sup>. Loc. cit., &2. p. 28.

pensar en una continuidad más que una oposición entre una y otra "partes"? ¿Cómo pasar al nihilismo si previamente se ha logrado fundar el sentido ético? ¿Acaso esto no ha sido logrado? Pero en todo caso ¿desde qué perspectiva ética leer el contraste entre el Zaratustra y el nihilismo decadente? ¿Cómo adentrarnos éticamente en el laberinto nietzscheano?

La ética implica necesariamente el conflicto o la alternativa entre dos opciones distintas, entre "lo mejor" y "lo no mejor". A nuestro modo de ver, esta alternativa sólo es posible porque el ser mismo del hombre es conflicto entre lo real y lo posible, entre necesidad y libertad (naturaleza y cultura, cuerpo y alma, entre pasado presente y futuro) y entre individuo y comunidad o soledad y comunicación. O sea que a la ética le es tan esencial la libertad como el reconocimiento del carácter comunitario del hombre.

Y es que como bien sabemos desde Platón, cada uno de nosotros no es sino el símbolo, symbolon, la parte complementaria del tú, del otro. El individuo es un ser carente, le falta el otro hombre para ser propiamente tal. Así, a nuestro ser le es inherente el no-ser, la mengua o falta ontológica, originaria y constitutiva, a la que Platón dió el nombre de eros.<sup>23</sup> Por esta condición erótica, amorosa en sentido estricto, el otro está en nosotros mismos y por tanto, como bien decían los antiguos: nihil humanum a me alienum: "nada humano me es ajeno." Nuestro ser es comunitario y está

---

<sup>23</sup>.- Platón, Simposium, trad. fran., Gallimard, 191 d, y Nicol, E., Metafísica de la expresión, en especial, Capítulo IV, &14, 15, y 16, p.p. 106-123.

literalmente comunicado con el ser de los otros.<sup>24</sup>

Y es gracias a que nuestro ser implica el no-ser, que somos ambiguos, contradictorios, indeterminados, libres y por ende, perfectibles. El eros, la carencia originaria, es -como afirma Juliana González en Ética y libertad- tanto una fuerza de "unión", como una fuerza de "elevación" y mejoría.<sup>25</sup> Ambos aspectos son indisolubles, pues si no existiera la fuerza de "unión", no tendría sentido la alternativa. Valoramos y preferimos porque hay otros, porque nosotros mismo somos otro.

Si viviéramos en el aislamiento o la absoluta soledad ¿para quién valdrían nuestras convicciones?, ¿cómo sabríamos que ellas valen o no? A la vez, una auténtica relación con la comunidad se da en el esfuerzo mutuo de superación en la conquista de la libertad. Hay verdadera comunidad donde nos hacemos libres y en consecuencia, "mejores". Libertad y comunidad constituyen -por así decirlo- las dos coordenadas en cuyo vértice inside el dinamismo ético.

Así pues, la perspectiva desde la cual intentamos leer el contraste entre el "sí" y el "no" parte, en primer lugar, de la identificación entre la ética y el eros, y en segundo lugar, implica una comprensión ontológico-dialéctica de los problemas éticos. Comprensión ontológica, en tanto consideramos que el conflicto ético está en el ser mismo del hombre y no sólo en las alternativas a las que él se enfrenta. Y dialéctica, porque el

---

<sup>24</sup>.- Vid., Nicol, E., Metafísica de la expresión, F.C.E., Cap. VIII, & 31, p.p. 217-224.

<sup>25</sup>.- Loc. cit., p. 23

conflicto ético mantiene siempre la contradicción esencial entre ser y no-ser, libertad y necesidad, individuo y comunidad. Pero por dialéctica, no entendemos una mera unión de los contrarios, sino más bien, una "lucha-armonía" entre ellos, es decir, entendemos la relación de los opuestos como una tensión en la que estos permanecen unidos sin disolverse uno en el otro. Dicho de otro modo, asumimos la contradicción en tanto ella constituye -como diría Heráclito- un "acople de tensiones, como en el arco y la lira."<sup>26</sup>

A la luz de todo esto, los problemas que dan lugar a nuestra investigación pueden plantearse así: ¿por qué pasa Nietzsche del "sí" al "no"?, ¿qué ocurre en definitiva con la ética (libertad-necesidad, individuo-comunidad) en el "sí" y en el "no"?, ¿hasta dónde se hace posible la ética en las ideas centrales del Zaratustra: la muerte de Dios, la voluntad de poder, el superhombre, el "eterno retorno" y la necesidad de la comunidad?, ¿se hace presente de alguna manera el eros, la ambigüedad constitutiva, en el "sí"? ¿Qué puede explicar la posterior negación del sentido, de la libertad, y el "desprecio por el débil" dentro de las categorías mismas del pensamiento nietzscheano? ¿Puede pensarse en una continuidad entre el "sí" y el "no" a pesar

---

<sup>26</sup>.- Heráclito, B 45. Queremos aclarar además, que nuestra investigación incorpora la ontología dialéctica de E. Nicol y los desarrollos éticos que de ella ha hecho Juliana González. En particular, la comprensión del conflicto ético como "lucha -armonía" de contrarios, ha sido desarrollada por J. González en Ética libertad, UNAM, Mex., 1989.

del contraste que existe entre ellos? ¿Cómo entender en general el nihilismo y qué ocurre con nuestra condición erótica en el él?

Con base en la idea de la ética como eros y lucha-armonía de contrarios, nos parece posible encontrar esta perspectiva en el primer momento del filosofar nietzscheano: en El nacimiento de la tragedia. Como ha sido advertido por diversos comentaristas, la comprensión nietzscheana de la tragedia griega entraña una tensión de los opuestos<sup>27</sup> entre el orden apolíneo (el devenir, la individualidad, la definición existencial y, por ende, el conflicto y la contingencia) y el orden dionisiaco (el Ser, el Todo, la plenitud cósmica en la que el individuo es un reflejo del cosmos y donde, finalmente, no es necesario preferir).<sup>28</sup> Nietzsche entiende así al hombre, de manera simultánea, como plenitud y vacío. No obstante, consideramos que es precisamente esta comprensión dialéctica la que se pierde tanto en el "sí" como en el "no". Nuestra hipótesis a probar es que Nietzsche pasa del "sí" al "no", porque en su afán constructor no logra incorporar el auténtico conflicto ético, porque hace triunfar la plenitud dionisiaca sobre el orden de lo apolíneo. No hay en el Zaratustra, en sus ideas de

---

<sup>27</sup>.- Vid., Fink, La filosofía de Nietzsche, Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Universidad, Madrid, 1976. Savater, La tarea del héroe, Taurus, Madrid, 1982, en especial: "El planteamiento trágico de la ética." p.p. 19-27., y González, Juliana, "La posibilidad de una ética trágica", en Ética y libertad.

<sup>28</sup>.- Ésta es, desde luego, una caracterización esquemática de lo apolíneo y lo dionisiaco. Como veremos en el capítulo I, estos conceptos son más amplios y complejos y sus características se interponen porque ambos se implican recíprocamente.

la voluntad de poder, el superhombre y el "eterno retorno", una tensión o una lucha-armonía de opuestos. Estas ideas son pensadas -según veremos- como principio de sobreplenitud para el hombre y no de plenitud y carencia, de ser y no-ser: no son propiamente eróticas. De acuerdo con ellas, el hombre está identificado con el cosmos, por ende, está conformado por un permanente estado de lleno, sin ambigüedad o contradicción. Y en tal estado, los contrarios se identifican sin mantener la tensión. Así lo revela de manera paradigmática la siguiente descripción de Zaratustra en Ecce homo:

Inmensa es la escala por la que [él] asciende y desciende; ha visto más, ha querido más, ha podido más que cualquier otro hombre. Este espíritu, el más afirmativo de todos, contradice con cada una de sus palabras; en él todos los opuestos se han juntado en una unidad nueva. Las fuerzas más altas y más bajas de la naturaleza humana, lo más dulce, ligero y terrible, brota de un manantial único con inmortal seguridad.<sup>29</sup>

En su filosofar afirmativo, Nietzsche -según intentamos demostrarlo- hace predominar (después de enfrentarnos a ciertas aporías- la necesidad sobre la libertad, la plenitud del mundo sobre la preferencia humana, el orden del Ser sobre el devenir y la finitud de la individualidad, el vínculo impersonal con el cosmos, sobre el vínculo interhumano.

Pero en tanto Nietzsche parte de un principio de sobreplenitud, de un ser sin no-ser o, cabe decir, de un plenum sin vacío, pasa después a reflexionar desde la "decadencia" o el nihilismo: desde el vacío sin plenitud: la ausencia de sentido. Y

---

<sup>29</sup>.- Loc. cit., p. 101. Los subrayados son nuestros.

es que los contrarios están siempre presentes en el orden humano; cuando pretendemos absolutizar uno de ellos, necesariamente recaemos en el otro -aunque, claro está, de manera absolutizadora también. Entonces, en su filosofar nihilista, Nietzsche piensa la muerte de Dios, la voluntad de poder, el superhombre y el "eterno retorno", haciendo predominar lo apolíneo sobre lo dionisiaco, el reino del puro devenir (el caos y el azar), de la finitud, de la subjetividad humana, y por ende, concibe de manera en verdad problemática para la ética, la individualidad, la libertad y la comunidad. Hay en consecuencia, un contraste entre el "sí" y el "no: mientras el primero afirma lo dionisiaco, el segundo afirma lo apolíneo. Pero a la vez, hay una continuidad entre una y otra "partes", ni una ni otra logra incorporar la ambigüedad ontológica, la unidad conflictiva entre plenitud y vacío. Desde este punto de vista, el "sí" no logra fundar el sentido, más bien -como veremos- el Zaratustra nos enfrenta a múltiples problemas para la ética. Y es esta ausencia la que determina el paso hacia el nihilismo. Más aún, este último no hace sino llevar a sus últimas consecuencias los problemas que aparecen en el filosofar afirmativo. La pérdida de la libertad y la contraposición a la comunidad, propias del "no", están ya contenidas en el "sí".

Finalmente, antes de pasar a analizar de manera detenida el pensamiento nietzscheano, nos parece necesario preguntar por los antecedentes históricos que condujeron a Nietzsche a pensar en una armonía de contrarios y perder su intuición originaria del Nacimiento de la tragedia. Si el contraste entre el "sí" y el "no"

depende de que en el "sí" se excluye la tensión, hay que preguntar de dónde procede éste afán de armonía. Como ha sido destacado por varios comentaristas, después de escribir esta obra, Nietzsche rechaza el "tufo hegeliano" que de ella se desprende; rechaza la dialéctica, el juego de contrarios. Sin embargo, a nuestro modo de ver, el autor del Nacimiento no se desprende nunca del pensamiento hegeliano, para bien o para mal. Pues no basta con rechazar explícitamente a un filósofo para que él deje de influir en el propio pensamiento. La filosofía es su propia historia, de tal suerte que ningún pensador puede desprenderse de la influencia de sus antecesores. Ya sea por acuerdo o por desacuerdo, ya sea explícita o implícitamente, dando razón o tan sólo enunciando las coincidencias o las oposiciones, los antecesores están siempre presentes. Nietzsche hace explícito su desacuerdo con la dialéctica hegeliana con un mero enunciado: "el tufo hegeliano", él no nos explica en realidad el por qué de su rechazo -aunque Deleuze haya querido encontrar este por qué.<sup>30</sup> Y en la medida en que no aclara, en tanto no profundiza en su oposición, Nietzsche permanece acríptico frente a Hegel y se deja influenciar por éste más de lo que él mismo alcanza a advertir. Incluso hay que decir que Nietzsche no se ve del todo con justicia a sí mismo cuando considera que hay antecedentes hegelianos en El nacimiento. A nuestro modo de ver, él rebasa a Hegel en esta obra porque mantiene siempre la tensión y no cae en una síntesis que supere los momentos

---

<sup>30</sup>.- Vid., Ecce homo: "El nacimiento de la tragedia", y Deleuze, La filosofía de Nietzsche, Trad. esp., Anagrama, Barcelona, 1971.



anteriores de la tesis y la antítesis. Ni Apolo ni Dionisos tienen la última palabra en esta obra. Por el contrario, va a ser cuando Nietzsche rechaza a Hegel, que él mismo adopta esa visión sintética que se pone de manifiesto en particular en la tendencia teleológica de la dialéctica hegeliana (si bien no en todos los momentos de este filosofar)

En efecto, la armonía de contrarios, la disolución del conflicto ético proviene del término de la dialéctica teleológica de Hegel. Durante el proceso histórico, Hegel piensa el actuar ético desde el desgarramiento o el conflicto entre tesis y antítesis: interioridad y exterioridad, entre la libertad y la naturaleza, entre el "yo" y el nosotros, entre la ley individual y la ley del Estado. En la Fenomenología del espíritu, el momento culminante de este desgarramiento de la conciencia se da en el proceso de constiución de la eticidad griega, en el cual se enfrentan Antígona y Creonte, la "ley divina, de la familia y de la noche" por un lado, y la "ley humana, del Estado y el día", por el otro.<sup>31</sup> Sin embargo, finalmente Hegel hace predominar, en la misma Fenomenología y en la Filosofía del derecho, la síntesis o la "armonía": el imperio de la racionalidad histórica, el saber absoluto y el Estado, sobre el desgarramiento de la libertad. De tal suerte que, ni uno ni otro filósofo, mantienen la tensión libertad-necesidad e individuo- comunidad. Nietzsche la pierde

---

<sup>31</sup>. - Loc. cit., Trad. esp., F.C.E., 1974, "VI. El espíritu, A. El espíritu verdadero, la eticidad." p.p. 259-267.

después del Nacimiento de la tragedia, Hegel al final del proceso histórico.

Quizá sea porque ambos pensadores pretenden reconciliar al hombre con la inmanencia y en esta medida están en lucha contra el dualismo, contra el desgarramiento del individuo y la polarización de los contrarios -en especial contra Kant, quien propone una libertad autónoma e indeterminada, sin ligas con la pasión o el cuerpo- que tanto Hegel como Nietzsche hacen predominar la "armonía" sobre el conflicto, la unión sobre la lucha. Dicho de otro modo, Hegel y Nietzsche coinciden inevitablemente, aunque éste último no quiera reconocerlo, porque ambos piensan en oposición al dualismo kantiano.<sup>32</sup> Y en esta oposición, Nietzsche no va más allá del triunfo que concede Hegel a la "armonía" sobre el conflicto, sino que más bien queda atrapado en el predominio de la "armonía" y la reconciliación.

---

<sup>32</sup>.- Vid., Sagols L., "Hacia una Gaya ética. La individuación ética en Hegel y Nietzsche", Tesis de Maestría.

## Capítulo I

EL "SI" NIETZSCHEANO. LA MUERTE DE DIOS Y LA VOLUNTAD DE PODER [WILLE ZUR MACHT] COMO CREACION DE SI MISMO1.- La ambigüedad de la muerte de Dios

La idea de la muerte de Dios aparece por primera vez en la Gaya ciencia. Ella se presenta precisamente con conciencia de una ambigüedad básica ante el problema del sinsentido, del nihilismo ético, que se hace patente con la muerte de quien -según Nietzsche- nos señalaba el "bien" y el "mal". En el tantas veces citado parágrafo 125 de la Gaya ciencia, Nietzsche plantea una doble posibilidad. Por un lado, si Dios ha muerto, no parece haber ya una direccionalidad de la existencia, todo tiende a indicar que hemos perdido el horizonte, el "sol" que iluminaba la Tierra; es decir, no parecen haber ya criterios de valor, criterios de preferencia o diferenciación: "¿Hay todavía un arriba y un abajo?"<sup>1</sup> pregunta insistente Nietzsche, y lleva a fondo esta cuestión cuando plantea: "¿No caemos sin cesar? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de un lado, de todos lados? ¿No erramos como a través de una nada

---

<sup>1</sup>.- Loc. cit.

infinita?"<sup>2</sup> De tal modo que la muerte de Dios puede traer consigo, el predominio del vacío, del sinsentido: un errar sin fin en el que ya no fuera posible el progreso, el futuro, la novedad, la superación, el "ir hacia adelante", en el que todo movimiento fuera, en consecuencia, repetitivo y errático, privado de avance y crecimiento, de auténtico cambio. Y cabe advertir que con ello, no sólo no tendría lugar la vida ética, sino que se negaría también el carácter histórico, transformador del hombre. Caeríamos en un estancamiento, sobrevendría un bloqueo -por así decirlo- del futuro: el "término de la historia".<sup>3</sup>

Pero por otro lado, en este mismo pasaje, Nietzsche expresa su confianza en que ante el sinsentido, ante la pérdida de una direccionalidad marcada por la trascendencia, las generaciones posteriores serán capaces de alcanzar una grandeza equiparable a la de tal acontecimiento y podrán crear así, una "historia superior" a la que se ha vivido hasta el momento.

La grandeza de este acto ¿no [nos] fuerza a convertirnos en dioses? [...] No hubo en el mundo acto más grandioso, y las generaciones futuras pertenecerán, por virtud de esta acción, a una historia más elevada de lo que fue hasta el presente toda historia.<sup>4</sup>

Se hace patente aquí una aspiración a la grandeza y a la superación, una confianza en que sobrevendrá una vida "mejor" y en que el futuro es algo abierto. Ni la ética ni la historia

2.- Idem.

3.- Así lo asume en general el pensamiento posmoderno. Vid. especialmente, Vattimo, El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 1986.

4.- GC, Trad. esp., Ed. Aguilar, Tomo III, &125, p. 108.

terminan, antes bien, hay una esperanza para ambas, puesto que el hombre puede "elevarse".

Y esta doble mirada es precisamente, lo específico de Nietzsche en la comprensión de la muerte de Dios, idea que tiene antecedentes en la Ilustración. En él no encontramos la afirmación unilateral del sinsentido o del "todo está permitido", que avizora Dostoyevski en Los hermanos Karamasov.<sup>5</sup> Ni tampoco encontramos, como en la Ilustración en general, y sobre todo en Hegel, la firme convicción de que una vez que Dios ha muerto, se han de imponer la Razón, la Historia, la Ciencia, el Progreso, como un nuevo sentido. Más bien está presente en Nietzsche la duda, la doble posibilidad de que justo porque ya no existe el Dios cristiano, quizá seamos capaces de crear un nuevo sentido, unos nuevos criterios de "bien" y "mal", o por el contrario, quizá ya no sea posible encontrar un "arriba" y un "abajo", y quizá de este modo, en efecto, "todo esté permitido".<sup>6</sup> Desde esta dualidad, Nietzsche va a crear precisamente, por un lado, su Zaratustra, el filosofar que es "anuncio" y por el otro, las obras posteriores, el filosofar "decadente".

En el "Prólogo" del Zaratustra, después de hablar con el "viejo santo", quien todavía cree en Dios, el "inmoralista" declara con pleno convencimiento que una vez muerto Dios, es necesario

---

<sup>5</sup>.- Dostoyevski, F., Los hermanos Karamasov, trad. esps. Ed. Aguilar, Madrid, 1980, 2 vols; la parte, Vol, I, p. 71.

<sup>6</sup>.- vid., G.M., Tratado tercero, & 24, p. 173, y Capítulo IV de esta investigación.

enseñarle al hombre el verdadero sentido de la Tierra:

¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto![...] Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre.<sup>7</sup>

2.- La voluntad de poder como creación de sí mismo. Aporías de esta voluntad.

Pero ¿de acuerdo con qué concepción del mundo se hace posible el "nuevo sentido" y en qué consistirían concretamente el "bien" y el "mal", aquello por lo que ha de optar el hombre?

Al ofrecernos su idea del mundo, Nietzsche se opone a la metafísica tradicional; en esta oposición parte de un esquema simplificador de la metafísica. Como bien señala Fink, Nietzsche no toma en cuenta, en realidad, la historia de la metafísica, no se pregunta qué ha sido ésta a través del tiempo, en su devenir, en sus transformaciones y múltiples matices, sino que parte de una caricatura de ella, así como parte también de una simplificación de todo pensamiento al que se opone: el cristianismo, Sócrates, Platón. Cabe decir que Nietzsche no se aproxima nunca a su adversario con el mismo pathos filosófico de búsqueda con que desarrolla sus ideas propias. Mientras su filosofar es un laberinto que nos obliga a ejercitar el perspectivismo, él no ve desde distintos puntos de vista a la metafísica ni a todos aquellos

---

<sup>7</sup>.- Loc. cit., p.34 y p. 42.

pensadores a quienes convierte en contrincantes.

Con todos ellos, Nietzsche se comporta en realidad, de manera sofisticada: toma la parte por el todo, desenmascara e invalida la grandeza que sus adversarios pueden tener juzgando tal grandeza a partir de los móviles más bajos. Así, toda la historia de la metafísica está dominada -según él- por un dualismo tajante entre ser y devenir, y expresa, por ende, un desprecio por la vida; el afán de verdad no es sino una proyección de los intereses de quienes buscan la verdad; la moral cristiana no expresa en general más que renuncia a la vida y enfermedad; Sócrates es un moralista que sobrevalora la conciencia y desprecia los instintos.<sup>8</sup>

Así, Nietzsche nos ofrece su idea del mundo a partir de la contraposición al dualismo parmenídeo-platónico. Él no se pregunta en ningún momento qué pasa con el Dios atemporal e inmóvil, por ejemplo, en el pensamiento de Aristóteles, en donde Dios es motor inmóvil y, por ende, contiene el movimiento dentro de sí mismo y atrae a todas las cosas hacia sí. Ni siquiera parece importarle a Nietzsche que el pensamiento de Platón no se reduzca al dualismo del Fedón; él deja de considerar, sin cuidado alguno, diálogos como

---

<sup>8</sup>.- Aunque justo es decir que -como lo ha destacado Juliana González en su artículo: "Ética y tragedia", en Ética y libertad. (p.p. 165-186)- Nietzsche advierte también la posibilidad, en El nacimiento de la tragedia de comprender a Sócrates como filósofo y músico a la vez, como un pensador que en tanto es al mismo tiempo artista, se deja guiar por los instintos, por el cuerpo y no sólo por la razón. Pero de hecho, Nietzsche no desarrolla nunca esta idea suya, sino que por el contrario cada vez más reduce a Sócrates a un racionalismo simplista. Vid. en especial, Crepúsculo de los ídolos, "El problema Sócrates", p.p. 37-44.

el Simposium, el Fedro, el Teeteto, el Parménides y el Sofista. Por otra parte, tampoco hace referencia a la vis dinamis que Leibniz atribuye a la sustancia o al gran esfuerzo hegeliano por reunir el ser y el devenir, la permanencia y el cambio, la eternidad y la temporalidad -por nombrar sólo algunos casos que no pueden verse esquemáticamente.<sup>9</sup>

Según Nietzsche, en toda la tradición metafísica, Dios era el Ser: Uno, pleno, eterno, atemporal, inmutable, inmóvil, inmaterial, y era el creador de todas las cosas, en él residían el Bien y la Verdad. Frente a Dios, el mundo inmanente era despreciado por la tradición platónico-cristiana, puesto que es temporal, en devenir, múltiple, plural, contradictorio, material, corpóreo, y por tanto, a él pertenecen el mal y el error.

En oposición a ésto, Nietzsche pretende atender a la temporalidad y la corporalidad para recuperar nuestra condición terrenal.

Ahora bien, Nietzsche inicia su lucha por dignificar la

---

<sup>9</sup>.- En realidad, es muy cuestionable poder hablar de "la tradición filosófica" como algo homogéneo, pues en tanto la filosofía es histórica, implica cambio y novedad, implica duda, crítica y desacuerdos. Kant, atendiendo a este hecho nos dice que la historia de la filosofía es un "campo de batalla", una constante contraposición entre los pensadores en la que no parece posible el acuerdo. Entre Kant y Nietzsche, cabría pensar más bien la historia de la filosofía -según lo hemos indicado en la Introducción- como un diálogo entre filósofos, en el cual hay coincidencias y oposiciones, acuerdos y desacuerdos, problemas que perduran y soluciones que pueden heredarse crítica o acriticamente. La historia no es algo homogéneo ni tampoco pura diversidad.



inmanencia desde su primera obra: El nacimiento de la tragedia. En ella, concibe el mundo a partir del orden de lo apolíneo y el orden de lo dionisiaco como dos ámbitos metafísicos, que no son sino dos instintos de la naturaleza o de lo real mismo y que corresponden al orden kantiano y schopenhaueriano del devenir, del fenómeno, la representación o la apariencia -por un lado, y del Ser, el noúmeno o cosa "en sí" -por el otro. Sólo que a diferencia de Kant y Schopenhauer, Nietzsche no parece proponer nuevamente un dualismo entre estos dos órdenes, como si se tratara de dos ámbitos excluyentes entre sí. Él encuentra más bien -y esto es, a nuestro modo de ver, lo verdaderamente significativo en El nacimiento de la tragedia- que justo porque son contrarios el ser y el devenir, la apariencia y el "en sí", ellos se implican mutuamente. Apolo y Dioniso son dos instintos con características diferentes, pero a la vez, la inmanencia es concebida por Nietzsche como una sola realidad apolíneo-dionisiaca-dionisiaco-apolínea.<sup>10</sup> Y es que en su rico y diversificado análisis sobre la tragedia griega<sup>11</sup>, Nietzsche encuentra que ella surge, en definitiva,

---

<sup>10</sup>.- vid., González, Juliana, "Ética y tragedia: Nietzsche" en Ética y libertad, Op. cit., p. p. 165-186.

<sup>11</sup>.- En realidad, al recuperar el carácter unitario de la inmanencia, Nietzsche en esta misma obra, pone a veces énfasis en lo dionisiaco o a veces en lo apolíneo sobre lo dionisiaco, dando lugar así a múltiples interpretaciones sobre esta obra. En algunas hermenéuticas formalistas de nuestro tiempo parece predominar una lectura apolínea del Nacimiento de la tragedia que plantea implícitamente un dualismo entre el devenir y el ser, entre la representación y la verdad (vid. Paul de Man, "Génesis y genealogía", en Alegorías de la lectura, Trad. E. Lynch, Lumen, Barcelona, 1990). Consideramos necesario insistir en

gracias a esa peculiar jovialidad de los griegos que les permitió transformar el pesimismo de la sabiduría dionisiaca de Sileno en una fuente de alegría y gozo permanente.

Esta sabiduría decía:

Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para tí: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor, en segundo lugar, es morir pronto."<sup>12</sup>

En oposición a esta terrible verdad -afirma Nietzsche- la "jovialidad" del pueblo griego creó los dioses del Olimpo: desarrolló el instinto apolíneo del arte y la belleza, que poco a poco, hizo posible un "orden divino de la alegría."

Desde esta perspectiva, lo excepcional de los griegos consiste en haber mediado el poder destructor (y el consecuente pesimismo) del Dioniso bárbaro (proveniente de la India) gracias a la mediación de Apolo, es decir, lo excepcional de los griegos consiste, a fin de cuentas, en haberse transformado ellos mismos, ya que si hubo una reconciliación entre ambas divinidades es porque en la raíz más honda de lo helénico se abrieron paso

---

que si bien las diversas vías por las que Nietzsche discurre justifica esta lectura, lo decisivo en esta obra es el Sí a la vida en su integridad contradictoria, y es desde esta unidad fundamental del Sí lo que le permite a incursionar laberínticamente por distintos caminos. En realidad, la estructura laberíntica del filósofo nietzscheano que le permite explorar tanto el "sí" como el "no" está presente desde El nacimiento de la tragedia (vid., nuestro trabajo: "Dioniso en el laberinto", Utopías, No. 4, Rev. de la Facultad de Filosofía y Letras, Diciembre 1989).

<sup>12</sup>.- El nacimiento de la tragedia., trad. esp, Alianza editorial, Madrid, 1973. & 3, p. 52.

finalmente instintos [apolíneos].<sup>13</sup>

Este fue el momento más importante del culto griego:

...a cualquier lugar donde se mire, son visibles las revoluciones provocadas por ese acontecimiento. Fue la reconciliación de dos adversarios, con determinación nítida de sus líneas fronterizas, que de ahora en adelante tenían que ser respetadas...<sup>14</sup>

Y desde la lucha y armonía, desde la oposición e indisoluble unidad entre estos dos ámbitos de lo real, Nietzsche concibe al hombre como un ser conformado por la interacción del instinto apolíneo y el instinto dionisiaco. El primero de éstos constituye la dimensión consciente del cuerpo, gracias a él se da la medida, la preferencia, el conflicto entre lo permitido y lo prohibido, él hace posible la ley de la ciudad, el orden ético. Nietzsche retoma explícitamente en este punto, las dos máximas del oráculo delfico: "conócete a tí mismo" y "nada en demasía", para demostrar el carácter ético de Apolo.<sup>15</sup> Al mismo tiempo, esta divinidad es principio de individuación y, por tanto, de pluralidad, gracias a él, el individuo se sabe único e irrepetible, así como finito y contingente. Apolo es devenir o temporalidad. Además, Apolo rige en el orden de la representación, de la superficie, de la ilusión (el sueño y el engaño) de la vida cotidiana en la que nada existe en sí mismo, sino que todo es creado artificialmente por el hombre, por la cultura. Finalmente, al instinto apolíneo corresponde principalmente el arte figurativo: la escultura.

---

<sup>13</sup>.- Ibid., &2, p. 48.

<sup>14</sup>.- Idem.

<sup>15</sup>.- Vid., NT., p. 58.

Por el contrario, el instinto dionisiaco constituye la dimensión inconciente, irracional, caótica, del cuerpo. Pero a la vez, Dionisos es el fondo primordial del mundo, es el orden de la verdad y la unidad, es el absoluto metafísico, es Uno, eterno y pleno. Es un instinto constructivo y destructivo al mismo tiempo, fondo primordial y abismo, "bien" y "mal", sufrimiento y alegría, día y noche, ser y no-ser, irracionalidad y racionalidad; instinto contradictorio o ambiguo, a fin de cuentas. Y a diferencia de Apolo, Dionisos no es principio de individuación, ni de finitud y contingencia (aunque de alguna manera las contiene por su fución con Apolo), sino que en tanto absoluto, en tanto ser, es principio de plenitud, de fusión y comunicación de los individuos entre sí y con el Todo, con la naturaleza. Al orden dionisiaco corresponden la música, el baile, el rito orgiástico: la embriaguez ó el extasis.

Cabe decir entonces, que el mundo y el hombre son una síntesis en tensión de ser y devenir, unidad y pluralidad, permanencia y cambio, temporalidad y eternidad, superficie y profundidad, conciencia e inconciencia, racionalidad e irracionalidad, medida y exuberancia, creatividad y destrucción, "bien" y "mal", luz y oscuridad, contingencia y plenitud.

Pero lo decisivo es advertir que si bien el mundo y el hombre son instinto, cuerpo, el punto de partida para entenderlos a ambos, es la dimensión metafísica del ser y el devenir, del absoluto y la apariencia, y que es dentro de esta dimensión que se inscribe al individuo. Pues a diferencia de lo que ocurre en El nacimiento de

la tragedia, en el Zaratustra, Nietzsche ve con desprecio sus afanes metafísicos y concibe el mundo a partir del individuo, a partir del "yo", y sólo desde éste accede a la experiencia del mundo.

En esta obra, resulta evidente que si ya no existe un Ser trascendente, el mundo presente tiene un carácter esencialmente humano, y el ser de lo humano está en el individuo, en el "yo" singular, que posee un cuerpo único, un querer o una voluntad particular e inconfundible. En el pasaje titulado "De los trasmundanos", el "más allá" es cualificado como un mundo deshumanizado y oculto a los ojos del hombre; en contraposición a tal mundo, abstracto e intangible, Zaratustra afirma:

el vientre del ser no habla en modo alguno al hombre, a no ser en forma de hombre.  
 En verdad todo "ser" es difícil de demostrar, y difícil resulta hacerlo hablar. [Pero] ¿no es acaso la más extravagante de todas las cosas la mejor demostrada? Sí, este yo y la contradicción y confusión del yo hablan siempre acerca de su ser del modo más honesto,  
 este yo que crea, que quiere, que valora, y que es la medida y el valor de las cosas.  
 Y [...] el yo -habla del cuerpo [...] <sup>16</sup>

El querer del "yo" es entonces, la medida y el valor de las cosas. Todo parece residir, así, en el cuerpo del individuo, en su querer fundamental al que Nietzsche nombra también voluntad de poder, y que consiste en crear por encima de sí,<sup>17</sup> en trascenderse

---

<sup>16</sup>.- Loc. cit., p.p. 57-58.

<sup>17</sup>.- Z., "De los despreciadores del cuerpo", p.p. 61 y 62.

o superarse gracias a un permanente acto creador.

Ahora bien, el cuerpo, la voluntad de poder, determina todos los actos del sujeto y su propia existencia, pues constituye un sí-mismo o Selbst que antecede al "yo" racional. Lo que antes eran dos dimensiones de lo real (y en segundo lugar del individuo) lo apolíneo: la representación, la apariencia, la conciencia, la prohibición, y lo dionisiaco: el ser, la verdad, el cuerpo inconciente, la plenitud, ahora constituyen dos ámbitos del individuo. Éste posee un "yo" consciente (apolíneo) y un sí-mismo (dionisiaco). El sí-mismo es el querer básico, radical y en gran medida es determinante.

Dices "yo" y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, -tu cuerpo y sus gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo [...]

Detrás de tus pensamientos y sentimientos se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido -llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo [...]

Tu sí-mismo se ríe de tu yo [...]. "¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento? se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos".<sup>18</sup>

Lo apolíneo (el "yo", la forma, la preferencia) queda subordinado, entonces, a lo dionisiaco. Haga lo que haga, el individuo está guiado por el querer fundamental. De tal suerte que tanto si el "yo" quiere crecer, como si quiere decrecer, actúa en función de lo que Nietzsche llama ahora (dejando de emplear el término de "lo dionisiaco", pero aludiendo implícitamente a él) voluntad de poder. Ella habita en todos los seres vivos, tanto en

---

<sup>18</sup>.- Z. "De los despreciadores del cuerpo", p.p. 60 y 61.

los que quieren someterse a otro y servir, como en los que quieren ser señor; habita tanto donde hay crecimiento como en donde hay inmolación o rebajamiento.<sup>19</sup>

No podemos escapar a esta voluntad. Ella es paradójicamente, una necesidad que nos determina. No la elegimos, ya la tenemos, ella nos impulsa queramos o no, ella nos posee. En gran parte, la voluntad de poder es -como lo sugiere Heidegger, recordando la teoría del acto y la potencia de Aristóteles- un ser en acto: algo que ya es.<sup>20</sup>

Y en la medida en que esta voluntad es determinación, es radicalmente inocente, no es ni buena ni mala, no parece involucrar una cualificación o preferencia, un "más" y un "menos": la poseen por igual tanto el que se inmoló a sí mismo, como el que busca su propio crecimiento. Ella no puede ser objeto de elección, ni de mérito o demérito.

Pero si esto es así, la voluntad de poder cae fuera del ámbito ético: no hay por qué preferir. Lo que importa saber, entonces, para la ética es si el Selbst, el cuerpo, posee de alguna manera el no-ser, cierta indeterminación o ambigüedad, cierto carácter posible, por el cual pueda advertirse la presencia de la libertad en la necesidad, es decir, pueda advertirse la preferencia, el conflicto y la cualificación. ¿Hay un "bien" y un "mal" de acuerdo a la voluntad de poder, o vale todo por igual?

---

<sup>19</sup>.- Z., "De la superación de sí mismo", p. 171.

<sup>20</sup>.- Heidegger, Nietzsche, Tomo I, "Volonté et puissance. Essence de la puissance." p.p. 60-67.

Cierto que esta voluntad, el cuerpo mismo, determina todo lo que hacemos, pero a la vez, este querer tiene como fin propio la superación constante, hacer posible al superhombre: el verdadero sentido de la Tierra. De tal modo que no es lo mismo que tendamos a lograr el advenimiento del superhombre, o que gracias al mismo querer fundamental que inevitablemente nos constituye, nos inmolemos, tendamos al empequeñecimiento y la denigración existencial. Dicho en otros términos, es posible advertir que la voluntad de poder posee cierto grado de indeterminación, es potencia, es dinamis y energeia -como también lo reconoce Heidegger.<sup>21</sup> Si el querer fundamental fuera puro acto, es decir, si él estuviera totalmente determinado, no cabría diferenciar entre Superhombre y hombre mediocre.

Quizá la prueba más contundente de la presencia de la indeterminación en la voluntad de poder, es que en el Zaratustra Nietzsche habla de hombres "despiertos" y hombres "dormidos", como queriendo decir que aunque siempre se tiene la voluntad de poder, podemos "adormecerla", descuidarla, dejarla en estado de letargo, o bien podemos despertarla a ella y asumirla plenamente. De acuerdo con esto, puede decirse que la voluntad de poder se tiene y no se tiene,<sup>22</sup> es objeto de cultivo o desarrollo.

Y es que el cuerpo (o la voluntad de poder) no está totalmente conformado o constituido, sino que es algo que "deviene y lucha",

---

<sup>21</sup>.- Idem.

<sup>22</sup>.- Nietzsche mismo utiliza esta expresión en el pasaje del Crepúsculo de los ídolos titulado: "Mi concepto de libertad" (p.p. 114-115).



es pluralidad de fines y unidad de éstos en el querer fundamental que le da sentido a todas nuestras metas particulares, aunque a veces éstas parezcan negarlo, el cuerpo es conflicto y armonía "guerra y paz".<sup>23</sup>

El querer fundamental entraña su propia negación. Pues de hecho, es inseparable de la voluntad de ocaso, es inseparable del riesgo, de la posibilidad de morir, del dejar de ser lo que ahora se es, a fin de ser más, a fin de crecer. Muchas "amargas muertes", amargas renunciaciones, sufrimientos y transformaciones son necesarias para que exista el hombre creador.<sup>24</sup> Nietzsche concede, en el Zaratustra, tal importancia a esta modalidad del no-ser que puede decirse incluso que subordina a ella el problema de la muerte final del individuo. Para él, el sufrimiento por esta muerte carece de sentido, ella no determina nuestra existencia - como lo hace explícito Heidegger en la idea del "ser-para-la-muerte"- sino que ha de ser objeto de elección: es preciso saber morir a tiempo y vivir a tiempo. Lo que realmente da sentido a nuestra existencia, es el incorporar la muerte a la vida en el "morir para renacer" propio del creador.

Así, en tanto la posibilidad de "no ser" es propia de la creatividad humana, la plenitud, el estado de lleno, el propio poder son, y a la vez, también son posibles, pues su ser consiste, justo, en devenir, en querer ser más; por tanto, pueden aumentar o decrecer. Y ésto depende, en última instancia, de la acción o la

---

<sup>23</sup>.- Z., "De los despreciadores del cuerpo", p. 60.

<sup>24</sup>.- Ibid., "En las islas afortunadas", p. 133.

libertad de cada individuo.

Yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, ése adivina 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.<sup>25</sup>

El poder, entonces, se tiene y se hace. Y esta acción parece consistir principalmente, según el pasaje titulado "De la virtud que hace regalos", en tener "un pensamiento dominante", en tener "una sola virtud", en dotar al devenir y a la pluralidad de un único sentido, que -según nuestra comprensión, queda expresado en las siguientes palabras:

Cuando no tenéis más que una sola voluntad, y ese viraje de toda necesidad se llama para vosotros necesidad: allí está el origen de vuestra virtud. [... ] ella es un nuevo bien y un nuevo mal! [... ] es un nuevo y profundo murmullo, y la voz, de un nuevo manantial! Poder es esa nueva virtud; un pensamiento dominante es [... ]<sup>26</sup>

Ella consiste, en última instancia, en la suprema necesidad de dar un "viraje a toda necesidad", es decir, ella consiste en la suprema determinación de hacernos libres, pues ¿cómo hemos de dar este "viraje" si no es con la libertad? En este sentido, podemos coincidir también con Heidegger en que la voluntad de poder es "resolverse a ser sí mismo":

Voloir, c'est être résolu a soi...<sup>27</sup>

<sup>25</sup>.- Ibid., "De la superación de sí mismo", p.p. 171-172.

<sup>26</sup>.- Z., "De la virtud que hace regalos", p. 120.

<sup>27</sup>.- Heidegger, Nietzsche, Op. cit., Vol. I, p. 44

resolverse a ser libre, a querer el propio querer fundamental, en y por la necesidad. O para decirlo con Nietzsche, la voluntad de poder constituye la autonomía del individuo, el hecho de que éste se convierta en "un primer movimiento", en "una rueda que gira por sí misma".<sup>28</sup>

Y a esta voluntad le es inherente, ciertamente, el conflicto, pero de una manera tal, que nos impulsa a una constante superación, a una constante lucha, a un permanente estado de guerra -dice Zaratust. - en el que la paz es sólo un medio para nuevas batallas.<sup>29</sup> Pues, ser libre y autónomo implica crecimiento, estar por encima de sí, potenciarse en sentido estricto,<sup>30</sup> alzar verdaderamente el "vuelo" -como dice Bachelard-<sup>31</sup> o lograr ser "jefe de sí mismo" -para decirlo también con Heidegger. <sup>32</sup> Sólo así se cumple propiamente el poder de la voluntad, ya que poder no es otra cosa que querer más poder. En consecuencia, tal voluntad originaria es para Nietzsche, plenitud y sobreplenitud, abundancia y sobreabundancia; en rigor, es un estado de lleno y de exceso, el

---

<sup>28</sup>.- Z., "Prólogo". "einer erst Bewegung", "ein Rad von sich aus dreht". Zarathustra s Vorrede.

<sup>29</sup>.- vid., en especial: Z. "De la guerra y el pueblo guerrero", p.p. 79-81, "De la superación de sí mismo", p.p. 169-173, y "De las tablas viejas y nuevas", p.p. 273-296.

<sup>30</sup>.- vid. Ricoeur, Paul, Freud: una interpretación de la cultura, trad. esp., Siglo XX, Mex., 1970, p. 35.

<sup>31</sup>.- Bachelard, "Nietzsche y el psiquismo ascensional", El aire y los sueños, trad. esp., F.C.E., Mex., 1982. p.p. 159-201.

<sup>32</sup>.- "agir de son prope chef", dice Heidegger, en Op. cit., p. 61.

cual genera una donación incesante. La auténtica voluntad de poder es una "virtud que hace regalos", que se expande y se derrocha, que sale de sí.<sup>33</sup>

Y en este sentido, podemos afirmar, asimismo, con Heidegger, que la voluntad es en última instancia, una entelequia o acto puro,<sup>34</sup> que ya no consiste como en Aristóteles, en un "pensamiento que se piensa a sí mismo", pero sí en una "voluntad que se quiere a sí misma". Pues hacer de la libertad la suprema necesidad, significa hacer que la voluntad no quiera en el fondo otra cosa, sino más voluntad, es decir, significa lograr que el querer siga queriendo, que sea un incesante devenir, ya que este devenir es su auténtico ser.

Con la voluntad de poder, Nietzsche intenta encontrar el impulso de "ascenso", el crecimiento y la libertad en la Tierra misma, a partir del cuerpo del individuo. Gracias a ella, el individuo puede -según Nietzsche- convertir la necesidad en libertad, puede enfrentar su destino y hacer de la libertad la suprema necesidad. El individuo vive en constante movimiento, en constante actividad, es creador de sí mismo, es a fin de cuentas - como afirma Juliana González- homo creator.<sup>35</sup>

Pero ¿Qué significa realmente la voluntad de poder para la

<sup>33</sup>.- Z., "La virtud que hace regalos", p.p. 118-123.

<sup>34</sup>.- Heidegger, Nietzsche, 2 vols., Vol. I, trad. francesa, Gallimard, 1971

<sup>35</sup>.- Vid. "El héroe en el alma", en El héroe en el alma, p.

ética? Según hemos dicho, la condición ética se inscribe en nuestro ser erótico, el cual implica la "lucha-armonía" de carencia y plenitud, de ser y no-ser (de Poros y Penia), tanto en el orden de la libertad como en el de la comunidad. De tal suerte que a la ética le es consustancial la tensión entre libertad y necesidad, así como entre comunidad e individualidad. ¿Qué puede significar, desde esta perspectiva, la absolutización del conflicto que implica la voluntad de poder y el consecuente carácter excesivo de esta voluntad?, ¿no alude ella tan sólo a Poros y deja de lado a Penia?, ¿qué ocurre concretamente con la relación individuo-comunidad y libertad-necesidad?

Por lo que hemos dicho hasta aquí resulta evidente, en primer lugar, que la voluntad de poder se refiere al individuo, ella no es un principio comunitario. Nietzsche pretende con ella afirmar el querer del "yo". Pero en esta medida parece imposibilitar la relación con la comunidad. Pues ¿cómo se podrán relacionar los distintos individuos que se mueven por un principio individual, por una voluntad que se quiere a sí misma y que se desarrolla en un "derroche" de sí?, ¿pueden necesitar estos individuos de los otros?, ¿no quedan ellos encerrados en su soledad?, ¿qué puede comunicarlos? A nuestro modo de ver, éste es uno de los grandes problemas que el pensamiento nietzscheano enfrenta en su propio interior, pues como veremos, especialmente en el Zaratustra, Nietzsche recae también en la necesidad de hacer posible la comunicación y la comunidad. Sólo que de este problema nos ocuparemos más adelante, una vez que hayamos visto precisamente los

distintos intentos por hacer posible la relación entre el "yo" y el tú, entre soledad y comunicación.<sup>36</sup>

Y en segundo lugar, cabe advertir -y esto es lo que queremos ahora resaltar- que al entender la voluntad de poder como conflicto permanente, como incesante creatividad: acto puro, y por ende, sobreponder y sobreplenitud, Nietzsche aproxima a tal grado la libertad y la necesidad que diluye los límites entre una y otra, y así, paradójicamente, diluye el conflicto ético. Al hacer de la "guerra" algo absoluto, se desvirtúa el sentido del vacío, del no-ser, se desemboca en una prepotencia que excluye al vacío mismo, y de este modo, la condición ética deja de ser pensadas desde los auténticos contrarios y es pensada de manera sofisticada, ilusoria, como si el individuo fuera un ser sobreponderoso.

Nietzsche concibe, en efecto, la creatividad como pura actividad y donación, sin receptividad: "guerra" sin verdadera paz, sin contemplación, sin reposo, ni capacidad de recibir.<sup>37</sup> Tal voluntad es activista. En esta medida, cabe decir que Nietzsche no parece considerar en modo alguno la importancia de conquistar un ethos, tanto en el sentido de hábito (ἔθος) como lo entienden de manera sobresaliente Aristóteles y Hegel, como en el sentido de carácter o definición existencial (ἦθος) -según lo entendió Heráclito. Y es que la ética no puede ser pura creatividad y novedad, puro esfuerzo y conflicto, también es naturalidad y constancia, es estabilidad o asentamiento. Para el hombre ético es

---

<sup>36</sup>.- Vid., Cap. III.

<sup>37</sup>.- Vid. Capítulo III.

tan importante la duda, el desgarramiento que permite descubrir quizá un "paso superior", como el mantener vivas y activas sus convicciones, el confiar en el carácter que ha construido a lo largo de su vida.

Y como consecuencia de este activismo, la voluntad de poder no conoce límites. Su dinamismo es similar -como afirma Fink- a la construcción de una "torre inmensa, en la cual cada piso supera al anterior".<sup>38</sup> Al parecer, todo ocaso y todo decrecimiento pueden formar parte de la creatividad ética. Basta con que en un momento dado queramos asumir el dinamismo de esta voluntad. De igual modo, toda necesidad puede convertirse en libertad. Nietzsche no se preocupa, al menos en principio, por precisar cómo y en qué grado podemos introducir la libertad en la necesidad. Cabe preguntarle por ejemplo, ¿podemos elegir siempre la "muerte libre"?, ¿qué tanto hemos de considerar a los otros en esta elección?

Con la idea de la voluntad de poder, Nietzsche cae, según nuestra comprensión, en una doble aporía.<sup>39</sup> 1o) Por un lado, en tanto ella es, en el Zaratustra, inseparable de la voluntad de ocaso, implica conflicto, pero éste queda diluido en el activismo, en el constante sobrepasar. Y 2o) al no conocer límites, la voluntad de poder finca su sobreplenitud, paradójicamente, en su insatisfacción, en un constante movimiento que le impide reconciliarse con la necesidad, con los hechos, con la aceptación

---

<sup>38</sup>.- Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 95.

<sup>39</sup>.- El carácter aporético de la voluntad de poder ha sido destacado por Fink. Vid., La filosofía de Nietzsche, p.96.

de lo dado.

Y al concebir el querer como un plenum, Nietzsche está concibiendo la libertad humana como pura autonomía, independencia e indeterminación. En esta medida, él es -sin reconocerlo y sin guardar coherencia con sus propios presupuestos- heredero de Kant. Pero esta libertad, como queda demostrado en la filosofía kantiana, cae fuera de las determinaciones del mundo. Kant parte de un dualismo entre la libertad o el alma por un lado, y el cuerpo, el mundo, las costumbres de la sociedad, por el otro. Por el contrario, el pensamiento nietzscheano entiende al hombre a partir del cuerpo, por ende, incorpora la necesidad, pero como hemos visto, acaba disolviendo a ésta en el dinamismo de una libertad que puede sobrepasar todos los límites. Sin embargo, ésta no puede ser la última palabra, pues caemos en la indeterminación y perdemos la reconciliación con el mundo, lo único que haríamos sería transformarlo y no aceptarlo. ¿Podrá entonces, Nietzsche detenerse en esta idea de la libertad como exclusión de la necesidad? ¿Pero cómo puede la libertad indeterminada recuperar la necesidad? ¿Y cómo entender el superhombre y el "eterno retorno de lo mismo" desde este problema central de la voluntad de poder?

Y es que en el fondo, Nietzsche no piensa la voluntad de poder desde una auténtica tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco, sino que subordina el primero al segundo, y en esta medida, concibe el querer fundamental como un puro estado de lleno, un poder cósmico-individual que se sirve incluso del ocaso para crecer, un plenum en



el que la contingencia y finitud del "yo" apolíneo se diluye, en el que los límites, la prohibición, son frágiles. Nietzsche ha dejado de concebir la lucha-armonía de contrarios propia del Nacimiento de la tragedia, según la cual, Dionisos es plenitud y abismo (vacío), afirmación y negación, exuberancia y límite, pues él mismo está mediado ya por Apolo y es inseparable de él. Ahora la voluntad de poder, lo dionisiaco, puede trascender todos los límites.

## Capítulo II

### EL SUPERHOMBRE Y EL ETERNO RETORNO

#### 1.- El superhombre.

La sobreplenitud de la voluntad de poder se realiza según Nietzsche en el superhombre. Éste es "el auténtico sentido de la Tierra" y ha de surgir como un "rayo de la la oscura nube que es el hombre".<sup>1</sup>

Pero ¿qué quiso decir Nietzsche con esta idea?, ¿alude ella a una "especie superior" al hombre actual, como cree -entre otros- Jaspers?,<sup>2</sup> ¿o como dice Heidegger en ¿Qué significa pensar? y en Sendas perdidas, él representa al hombre que asume su dominio sobre la tierra gracias a la voluntad de poder que lo impulsa al

---

<sup>1</sup>.- Ibid., p. 42

<sup>2</sup>.- Según Jaspers, la idea del superhombre corresponde a "una representación biológica de una crianza guiada por la esperanza de que, en los límites de la especie actual del hombre, surja un nuevo hombre, de especie superior." Nietzsche, p. 256. Esta interpretación no es en verdad del todo ajena al pensamiento nietzscheano, sobre todo, si pensamos al superhombre en relación a la "bestia rubia". Pero a nuestro modo de ver, esta interpretación queda circunscrita al nihilismo -como veremos posteriormente- y no corresponde al surgimiento mismo de la idea del superhombre.

desarrollo de la técnica?<sup>3</sup> ¿Cómo se concibe el superhombre en el filosofar que dice "sí"?

En "De las tablas viejas y nuevas", se narra el origen de esta idea. Ella surgió de un afán de superar al hombre del pasado y del presente. Cuando Zaratustra se sentó en la "callejuela de los sepulcros", en la callejuela del pasado de la humanidad, fue arrastrado a través de un "éxtasis embriagado de sol", "hacia arriba" y "hacia afuera", "hacia futuros remotos", en donde el mundo era puro movimiento, un "baile de dioses" en el que éstos huyen de sí mismos y vuelven a buscarse, donde los dioses se relacionan y contradicen, y donde confluyen el tiempo y la eternidad, la libertad y la necesidad, la ligereza y el peso,

allí -dice Zaratustra- donde todo tiempo me pareció una bienaventurada burla de los instantes, donde la necesidad era la libertad misma, que jugaba bienaventuradamente con el aguijón de la libertad:- donde también yo volví a encontrar mi antiguo demonio y archienemigo, el espíritu de la gravedad y todo lo

---

<sup>3</sup>.- Para Heidegger, la voluntad de poder, la cual ha de asumir el superhombres, es afán de ser más, es -como puede desprenderse de nuestro capítulo anterior- crearse a sí mismo como sujeto en devenir. Pero la voluntad de poder, es también para Heidegger, representación, ella se circunscribe al ámbito de lo subjetivo, y no recupera el ser, lo otro del sujeto. Y lo que la subjetividad busca es afirmarse, es: "el asegurarse las condiciones materiales materiales, corporales, psicológicas y espirituales" y "es por amor de su seguridad que el sujeto quiere la dominación sobre lo existente como lo objético posible para corresponder a la voluntad de poder." Por lo tanto, el sujeto tiene que desarrollar la técnica, y a ello está llamado el superhombre, quien hace suya la voluntad de poder. Vid. "La frase de Nietzsche "Dios ha muerto", en Sendas perdidas, Op. cit., p.p. 174-221.

que él ha creado: coacción, ley, necesidad, y consecuencia y finalidad y voluntad y bien y mal: - ¿pues no tienen que haber cosas sobre las cuales y más allá de las cuales se pueda bailar? [...] Allí fue también donde yo recojí del camino la palabra "superhombre"...<sup>5</sup>

Lo primero que cabe resaltar, es que se trata de una propuesta para el futuro, se trata de algo lejano, no realizado todavía, pero que sin embargo, es la meta del hombre, de tal suerte que sólo éste podrá darle realidad en la medida en que se trascienda a sí mismo.

Pero además, -como lo han señalado múltiples intérpretes<sup>6</sup> esta idea viene a sustituir al Dios cristiano, él representa la "grandeza elevada" que Nietzsche avizora una vez que muere Dios. Pues en efecto, "En las islas afortunadas" leemos:

En otro tiempo decíase Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; pero ahora yo os he enseñado a decir: superhombre.  
Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora.<sup>7</sup>

Con esta idea, se pretende incorporar <sup>8</sup> "lo divino" en nuestro propio mundo. Pero no "lo divino" como algo trascendente y monopolizado, sino como una dimensión del individuo: la posibilidad de "elevación" y la tendencia al crecimiento. Dios es

<sup>5</sup>.- Z., "De las tablas nuevas y viejas", p. 275.

<sup>6</sup>.- vid., en especial: Jaspers, Nietzsche, p. 253, Löwith, K De Hegel a Nietzsche, trad. esp. Sudamericana, Buenos Aires, 1974, y Savater, Nietzsche, Alebrige\UNAM, 1994.

<sup>7</sup>.- Z., "En las islas afortunadas", p. 131.

<sup>8</sup>.- Savater, Nietzsche, UNAM\Aquesta terra, 1994.

reemplazado por el poder de autodeterminación. El superhombre, en este sentido, sería aquel que sólo reconoce como autoridad suprema lo que le indica su libertad. Y no se trataría, además, de un único individuo divino, de un único dios, sino de "muchos dioses que sepan contradecirse y oírse de nuevo." El monoteísmo trascendente se sustituye por el politeísmo inmanente.<sup>9</sup>

Por último, desde la perspectiva de la voluntad de poder, tal y como la hemos comprendido anteriormente, salta a la vista que en el superhombre se da justamente la fusión de libertad y necesidad. Ante esto cabe señalar dos hechos significativos. En primer lugar, que la idea del superhombre -al menos en su génesis y en su intención básica- implica primordialmente la aspiración a una existencia en la que se realice la libertad implícita en la voluntad de poder y no implica el anhelo de que sobrevenga una nueva especie biológica, ni tampoco la idea una existencia dedicada a desarrollar su dominio sobre la Tierra. El superhombre representa a un ser capaz de asumir su propio poder en dinamismo y devenir, en constante aumento y fortalecimiento y por ello, capaz de crear nuevos valores:

El que crea la meta del hombre y el que da a la tierra su sentido y su futuro: sólo éste crea el hecho de que algo sea bueno y malvado.<sup>10</sup>

Pero en segundo lugar, hay que advertir que en esta fusión de libertad y necesidad, parece haber una cierta tensión, aunque

---

<sup>9</sup>.- vid., Savater, Nietzsche, "La muerte de Dios", p. p. 54-92.

<sup>10</sup>.- Z., "De las tablas viejas y nuevas", p. 274.

en definitiva, triunfan el "baile" y la "ligereza": la capacidad de sobrepasar todo conflicto ético, toda prohibición y toda necesidad. La indeterminación de la libertad tiene la última palabra. Según Fink, esto tiene un significado ético de primera importancia pues la libertad y la necesidad se unen porque para el superhombre, el destino ya no es una determinación cualquiera, sino que es la propia libertad.<sup>11</sup> Lo cual es cierto en gran medida, pues como vimos en el capítulo anterior, la voluntad de poder implica la suprema determinación de hacernos libres. Pero a la vez, esto conlleva un problema, pues ¿puede el hombre ético ignorar toda determinación externa? ¿Sólo la libertad nos determina? Más aún, ¿puede ser la libertad individual la única autoridad? Si esto fuera posible, desaparecería en efecto el conflicto ético. De tal suerte que, en el superhombre se hace patente la misma armonía de contrarios (en él se reúnen libertad y necesidad, peso y ligereza, "bien" y "mal") y la misma supuesta plenitud de la libertad que en la voluntad de poder y por ello mismo, la idea del superhombre no representa propiamente una existencia ética,<sup>12</sup> pues no incorpora en verdad el conflicto y el desgarramiento. Más bien, se trata de una

---

<sup>11</sup>.- Fink, La filosofía de N., p. 126

<sup>12</sup>.- Cfr. Savater, Nietzsche, "El superhombre y los valores: la gran política", p.p. 141-165. Según Savater, el superhombre es el héroe ético, pues no se deja determinar por el destino sino que lo hace suyo. Pero a nuestro modo de ver, el héroe ético vive en tensión con su destino, lo enfrenta ciertamente, pero en rigor, nunca lo hace suyo, nunca se coloca por encima de él, pues el hombre es siempre finito, su poder y su entereza moral no quedan privadas nunca de la carencia y la fragilidad. La vida ética es la vida del esfuerzo.

existencia sobreplena, dionisiaca, identificada con el cosmos, que no conoce la carencia, la oquedad, la conciencia del límite, ni tampoco conoce la verdadera relación con el otro, aunque Nietzsche diga que en el lugar donde recogió la palabra superhombre, los dioses se relacionan y se contradicen, pues cabe preguntar ¿cómo se relacionarían los distintos dioses o superhombres si cada uno hace de su libertad algo absoluto?

En definitiva, en el superhombre se realizaría la libertad indeterminada de la voluntad de poder, él existiría en un puro ascenso, superando todo conflicto, él existiría en una incesante creatividad. Pero en esta medida, el superhombre es en efecto, algo "lejano" para el hombre. Él implica el mismo problema de la voluntad de poder: un constante ascenso y futuro que parece desligarse de la realidad humana, de los hechos, del pasado y el presente. Y entonces, hay que aclarar ¿cómo puede Nietzsche proponer esta idea como una meta que ha de surgir de la "oscura nube humana"? ¿Qué es el hombre para Nietzsche y cómo puede él acercarse hombre y superhombre: cómo acercarse la libertad indeterminada y la aceptación de lo dado? Vuelve a aparecer aquí, el mismo problema con el que terminábamos el capítulo anterior: ¿cómo puede recobrar la libertad indeterminada a la necesidad?

## 2.- El hombre y el superhombre.

Con la idea del superhombre, Nietzsche quiere redimir al hombre pues él ama y desprecia a este último. El filosofar

nietzscheano no proclama -como piensa Blanchot- la muerte del hombre tal y como ha existido hasta el momento.<sup>13</sup> Desde el "Prólogo" del Zaratustra, Nietzsche mantiene una actitud doble a este respecto, por una parte, declara su "amor" a la humanidad y por la otra, dice:

En verdad, una sucia corriente es el hombre.<sup>14</sup>

En todo el Zaratustra se hace presente el intento de "el inmoralista" por llegar al hombre, por regalarle su "amor" y su verdad, por encontrar un amigo: algún otro ermitaño, ya sea "solitario o en pareja."

Desde el inicio, el "viejo santo", quien todavía no se ha enterado de que Dios ha muerto, le dice al "inmoralista" que no vaya con los hombres, pues éstos no aprecian lo que el solitario tiene para ofrecerles. Según él, es preferible creer en Dios y vivir en el bosque conviviendo con los animales, incluso es preferible identificarse con éstos últimos: ser un "oso entre los osos" o un "pájaro entre los pajaros" y no emprender la búsqueda del hombre.<sup>15</sup> Pero Zaratustra insiste en que quiere "dar" algo a la humanidad y desde entonces, inicia su recorrido.

Más aún, "el inmoralista" no sólo declara su "amor" al ser humano, sino que pone como condición para el surgimiento del superhombre, el verdadero "amor" entre varón y mujer:

¡Por encima de vosotros mismo debéis amar alguna vez!

---

<sup>13</sup>.- Blanchot, M., "Nietzsche y la escritura fragmentaria", en La risa de los dioses, Calden, Barcelona, 1977.

<sup>14</sup>.- Z., "Prólogo", p. 35.

<sup>15</sup>.- Ibid., p. 33.



¡Por ello, aprended primero a amar! [...]  
 Amargura hay en el cáliz incluso del mejor amor: ¡Por  
 eso produce anhelo del superhombre, por eso te da sed a  
 ti, creador!  
 Sed para el creador, flecha y anhelo hacia el  
 superhombre [...] ¿es ésta tu voluntad de  
 matrimonio?  
 Santos son entonces para mí tal voluntad y tal  
 matrimonio.-<sup>16</sup>

Nietzsche comprende el amor como un aprendizaje que implica "beber un amargo caliz", como un sacrificio del "yo" para crear algo superior. Y rescata con esto efectivamente el trascenderse a sí mismo, el "salir de sí", la entrega, que son propios de la dimensión amorosa. Aunque cabe preguntar desde ahora, ¿podemos entender el amor sólo amargura?, ¿no será que en este trascenderse hay más bien una interacción entre sacrificio y goce del mismo "yo"? ¿abandonamos el "yo" al amar a otro, o al entregarnos a un objetivo?

Independientemente de la respuesta que demos a estas preguntas más adelante,<sup>17</sup> es un hecho que Nietzsche declara su "amor" por el hombre. Pero a la vez, es necesario advertir que él también desprecia al hombre cristiano que aprendió a "hundir la cabeza en las arenas celestes" y se avergonzó de su condición terrenal, de su cuerpo, del mundo temporal, cambiante y plural, en el que sólo podemos existir en tanto individuos. Según él, el cristianismo evade la condición individualizada de cada hombre, propone valores

---

<sup>16</sup>.- Ibid., "Del hijo y del matrimonio", p. 113.

<sup>17</sup>.- vid. infra, Cap. IV, &5, en donde atendemos a "Los límites del amor zaratustriano", en contraste con la concepción platónica del eros.

uniformes para todos y enseña el "amor al prójimo" como un medio para concentrar la atención en el otro y no ocuparnos de nuestra propia existencia. El cristianismo enseña la abnegación y no el amor a nosotros mismos, a nuestra libertad.<sup>18</sup>

Asimismo, está presente en el Zaratustra, el desprecio por el "último hombre", el hombre moderno, aquél que ante la muerte de Dios es incapaz de darse a sí mismo una nueva meta, es incapaz de crear nuevos valores, es nihilista. El "último hombre" pertenece al rebaño, a la muchedumbre, es aquél que busca la uniformidad de los valores y de las formas de vida, el que se conforma con una felicidad que es mera comodidad. Lleva una existencia mediocre, "pequeña" y mezquina: tiene un pequeño placer para el día" y un "pequeño placer para la noche". No conoce el gozo, la expansión, el incremento de las propias capacidades. En tanto se sume en la uniformidad, este "último hombre" es incapaz de crear, es incapaz de asumir el dinamismo de su ser enfrentando una y otra vez el riesgo y la posibilidad de "no ser". En ocasiones cumple con una "virtud" señalada por otros y la cumple por miedo, por cobardía, no por convicción y entrega. En síntesis, no es autónomo, no se mueve por él mismo, sino por otros, no se apropia de su voluntad de

---

18.- Aquí hay nuevamente, una caricaturización por parte de Nietzsche. Pues bien entendido, lo que el cristianismo pide es "amar a los otros como a nosotros mismos", y no renunciar al amor propio en función de los otros. Este mandamiento puede leerse más bien como una interacción entre el ambos tipos de amor. Además, Nietzsche deja de lado aquí, el hecho fundamental en el cristianismo de que Cristo viene a este mundo para salvar a cada hombre individual, en su carácter de persona, es decir, en tanto un ser único, irreplicable y responsable de sí mismo.

poder, no se autodetermina; por el contrario, está determinado por el exterior.

El ser humano ha sido así, ante los ojos de "el inmoralista", un "mero azar" sin dirección, algo fragmentado; el individuo no desarrolla todas sus capacidades, reduce su diversidad y se convierte monstruosamente en una "gran oreja", un "gran ojo", un "gran cerebro". El hombre ha sido un "lisiado al revés"<sup>19</sup>

Y es justo este desprecio por la tradición cristiana y por el hombre del presente -según nos dice Nietzsche en el pasaje titulado "De la redención"- lo que lo lleva a pensar en una nueva alternativa para el futuro.

El ahora y el pasado en la tierra -¡ay!, amigos míos, -son para mí lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir.<sup>20</sup>

Pero también, en este mismo pasaje se hace expresa la necesidad de redimir al hombre del pasado y del presente:

Todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar.

¡Y cómo soportaría yo ser hombre si éste no fuese poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar! Redimir a los que han pasado y transformar todo "fue" en "así lo quise" -sólo eso sería para mí redención.<sup>21</sup>

De este modo, la redención del pasado y la posibilidad de que la idea del superhombre tenga un significado real para la humanidad, se implican mutuamente. Ahora bien, ¿cómo redimir un

<sup>19</sup>.- Z., "De la redención", p. 204.

<sup>20</sup>.- Idem.

<sup>21</sup>.- Idem.

pasado que se desprecia? Más aún ¿puede la voluntad de poder que mira siempre hacia el futuro, asumir el pasado, lo que ya está hecho y en gran medida nos determina? ¿Cómo puede la voluntad aceptar la necesidad?

3.- De la redención al "eterno retorno de lo mismo". El "eterno retorno como respuesta a la aporía de la voluntad de poder.

Como bien advierte Fink, la voluntad, en tanto es concebida como una incesante superación, tiene como límite lo que "ya fue"; ella parece estar condenada al futuro, a la novedad, a un movimiento siempre ascendente.<sup>22</sup> O para decirlo en nuestro propios términos, la voluntad y el superhombre han quedado condenados a una libertad que parece disolver el peso de la necesidad, es decir, ha quedado atada a un activismo que no conoce la receptividad o la aceptación. En estas circunstancias, el mismo Nietzsche advierte que no todo es ganancia para la voluntad, pues ¿qué hacer con el pasado y el presente? Éstos deben estar presentes si de lo que se trata es de reconciliar al hombre con su mundo. Si la voluntad no es capaz de recuperar estas dimensiones temporales, entonces ella cae en el peligro de comportarse del mismo modo que -según Nietzsche- actuaba la voluntad en la tradición judeo-cristiana respecto del pasado. En esta tradición, la voluntad no podía asumir el pasado porque el tiempo -según Nietzsche- era sucesivo

---

<sup>22</sup>.- Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 96.

y lineal;<sup>23</sup> el pasado era simplemente lo "ya hecho", lo que "ya fue" y no puede volver a ser; era algo fatal, totalmente determinante e inalterable. Así, la relación con el pasado era de venganza, de resentimiento y de castigo.

Que el tiempo no camine hacia atrás es la secreta rabia [de la voluntad]. "Lo que fue, fue, -así se llama la piedra que ella no puede remover [...]" Así la voluntad, el libertador, se ha convertido en un causante del dolor: y en todo lo que sufre véngase de no poder querer ella hacia atrás. Esto, sí, esto sólo es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su "fue."<sup>24</sup>

Con la venganza, la voluntad se ha convertido en un prisionero y

---

<sup>23</sup>.- Esta consideración de Nietzsche vale en especial, según nuestra comprensión, para la dialéctica hegeliana, en la que el devenir temporal tiende, en efecto, a la realización de la autoconciencia del "espíritu absoluto", el reino de Dios y la eternidad. En esta teleología hay una clara sucesividad temporal según la cual hay un acercamiento progresivo hacia la consecución del fin, y en la que todo momento posterior es superior al que le antecede. Como afirma Jean Hyppolite, "La dialéctica superior es la que aclara siempre la dialéctica inferior." (Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu, p. 282) Así, todo presente carece de plena validez, su valor es relativo al futuro. Pero es en verdad injusto y reductivista por parte de Nietzsche, el querer englobar toda la tradición cristiana en esta idea progresiva del tiempo. Para esta tradición el tiempo es algo complejo como lo demuestra el pensamiento de San Agustín, para quien las tres dimensiones temporales coinciden en el presente. En las Confesiones, San Agustín nos dice que el pasado no queda nunca atrás, pues contamos con la memoria, por tanto, el pasado está en el hoy en que lo recordamos (e incluso forma parte de nuestra identidad personal), y el futuro no es simplemente lo que vendrá en un momento posterior, sino que está también en el hoy en el que estamos a la expectativa de él. Así, puede decir San Agustín: "presente de pasados, presente de presentes, presente de futuros." (Confesiones, XI, 26).

<sup>24</sup>.- Z., p. 205.

no en un libertador. Pero la voluntad de poder es libertad, de tal modo que ella no puede caer en la venganza. ¿Cómo podrá relacionarse ella con el pasado y dejar de ser un puro movimiento ascendente?

Nietzsche pretende reconciliar verdaderamente al hombre con su pasado, traer a este último al presente e incluso al futuro. En "De la redención", vemos que de lo que se trata es de hacer que la voluntad pueda "querer hacia atrás": que sea posible amar a tal grado lo que "ya fue", que lo queramos incluso para el futuro, al punto de que podamos decir:

"Así lo quise yo, y así lo querré"<sup>25</sup>

La alternativa está en querer el "eterno retorno de lo mismo", en no dirigir la voluntad sólo hacia el futuro, hacia el ascenso y la novedad, sino en desear la repetición idéntica de lo que hemos vivido hasta el presente, en querer que regresen los mismos acontecimientos, y en este retorno, hacer posible, por difícil que parezca, la novedad.

¿Pero es en realidad esto posible?, ¿cómo entender el "eterno retorno" desde nuestra perspectiva ética?, ¿qué es lo significativo de este pensamiento y cuáles son sus limitaciones?

Ante todo, es preciso advertir que la voluntad que puede querer hacia atrás, es una voluntad cósmica, es un Selbst y no meramente un "yo", de tal suerte que su querer implica al cosmos en general y a la historia entera de la humanidad. En consecuencia, el "eterno retorno", no puede desearse, en sentido estricto,

---

<sup>25</sup>.- Idem.

reduciéndonos tan sólo a la vida individual; él ha de implicar al Todo. Como bien señala Müller-Lauter, el querer nietzscheano es, en definitiva, incondicionalmente afirmativo; de manera inevitable trae consigo el "decir si" a todo lo que existe.<sup>26</sup> En el fondo, es el todo el que regresa. La primera vez que Nietzsche habla del "eterno retorno de lo mismo" es en el parágrafo 341 de La Gaya ciencia; en él reta al lector a aceptar la repetición de todo lo que ha vivido hasta ese momento, e incluso la repetición de la existencia entera, de esta "araña que sube por la pared", del "claro de luna entre los árboles":

;La eterna clepsidra de la existencia dará vueltas incesantemente, y tu con ella, polvo del polvo!<sup>27</sup>

Y en el Zarathustra, vemos que este pensamiento aparece también de manera cósmica. En "De la visión y el enigma", hablando con el "espíritu de la pesadez" ("demonio", "enano", "archienemigo"), Zarathustra expone la idea de un tiempo circular según la cual, todo regresa siempre: "el pasado y el futuro conforman dos calles cuyos caminos, al parecer, se contraponen, una va hacia atrás y otra hacia adelante, pero en realidad, ambas calles se reúnen en el instante. "Toda verdad es curva" -dice acertadamente el "enano". Sin embargo, al "inmoralista" le parece superficial esta respuesta, pues es preciso llevarla hasta sus últimas consecuencias. Si el

---

<sup>26</sup>.- Müller-Lauter, Nietzsche, seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Gruyter, Berlin, 1971, "Der WEg zum Übermenschen", p.p. 116-134.

<sup>27</sup>.- Loc. cit., p. 151.

tiempo es un círculo, dice Zaratustra:

Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? [...]

¿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!-

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 y correr por aquella otra calle, hacia adelante, -no tenemos que retornar eternamente?<sup>28</sup>

El "yo" del individuo (lo apolíneo) es, entonces, nuevamente sobrepasado por el cosmos (lo dionisiaco), por el Todo. Tal subordinación, se pone plenamente de manifiesto, en nuestra opinión, en "El convaleciente", en donde de nuevo Nietzsche enfrenta el "eterno retorno de lo mismo". Al parecer son los animales quienes exponen esta idea como el retorno de ser en general:

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 recompone a sí misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí, el anillo del ser.<sup>29</sup>

A la vez que dicen esto, los animales invitan a salir a

Zaratustra afuera de su caverna, al jardín, lo invitan a cantar y reconocer el predominio de una realidad supraindividual.

<sup>28</sup>. - Z., "De la visión y el enigma", p. 226.

<sup>29</sup>. - Ibid., p. 300.



El mundo te espera como un jardín.<sup>30</sup>

Zaratustra se enoja en un primer momento, al escuchar esta formulación del "aguila y la serpiente", pues le parece que ellos son simples espectadores, que se contentan con contemplar el aspecto externo del "eterno retorno" y que no advierten sus consecuencias para el hombre. Pues en efecto, como veremos enseguida, este pensamiento implica el abismo de la repetición: ¿cómo puede haber novedad si todo regresa? Zaratustra siente miedo y náusea ante su propio pensamiento. Se ve a sí mismo (en "De la visión y el enigma" e implícitamente al inicio de "El convalciente") como un hombre que se retuerce en el suelo y al cual se le ha enroscado una serpiente en la garganta. Le parece que lo más importante es la vivencia individual de la repetición, atreverse a ver el horror que ella implica. Por ello dice:

Para mí -¿cómo podría haber un fuera-de-mí? No existe ningún afuera.<sup>31</sup>

Sin embargo, más adelante, él cree descifrar el enigma de la "serpiente enroscada en la garganta" y cree superar la repetición; se considera a sí mismo un "convalciente" y acaba reconciliándose con sus animales, acepta salir al jardín y les dice:

"Oh, truhanes y organillos de manubrio, callad! [...] ¡Qué bien sabéis el consuelo que inventé para mí durante siete días!  
El tener que cantar de nuevo -ese fue el consuelo que

---

<sup>30</sup>.- Ibid., p. 302, (el subrayado es nuestro).

<sup>31</sup>.- Z., "El convalciente", p. 299.

me inventé y esa mi curación.<sup>32</sup>

Triunfa así, la armonía, la unión del individuo con el cosmos, con la tierra. Lo que regresa no son las vivencias individuales sino "el anillo del ser" en el que "todas las cosas están anudadas" y en cuyo retorno el hombre contribuye gracias al Selbst. Pero si esto es así, todo es siempre lo mismo. Con el "eterno retorno" Nietzsche hace del pasado algo siempre presente, algo vivo. No obstante, con ello amenaza el advenimiento de superhombre, la novedad no parece posible. Si al decir "así lo quise yo y así lo querré" estamos diciendo "sí" al infinito regreso del Todo, entonces, la repetición es una trampa. Nietzsche es consciente de esto, por ello llama al "eterno retorno" su "pensamiento abismal" y lo concibe como una amenaza mortal, como una "serpiente que se enrosca en la garganta", pero él cree que la trampa se supera. En "El convaleciente", él aclara el horror de esta vivencia diciendo:

El gran hastío del hombre -él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta [...]  
 ¿Eternamente retorna él, el hombre del que estás cansado, el hombre pequeño" -así bostezaba mi tristeza [...]  
 En una oquedad se transformó para mí la tierra de los hombres, todo lo vivo convirtiéndose en putrefacción [...] en caduco pasado.<sup>33</sup>

Si impera la repetición, entonces es imposible el superhombre, no hay futuro, progreso o novedad, quedamos atrapados en el regreso del "último hombre". Es necesario

---

<sup>32</sup>.- Ibid., p. 300.

<sup>33</sup>.- Ibid., "El convaleciente", p. 301.

entonces, hacer frente al abismo de la repetición. La humanidad no queda redimida en modo alguno tan sólo con el "así lo quise y así lo querré". Para hacer frente a la repetición, Nietzsche propone la valentía,

"el valor mata incluso el miedo junto a los abismos."<sup>34</sup>

Zaratustra muerde la cabeza de la serpiente, hace frente al veneno que ésta trae consigo y en vez de sucumbir, él se convierte -según Nietzsche- en un convaleciente, en un "transfigurado" que sabe reír. Cabe decir, así, que es preciso asumir valiente y radicalmente el "eterno retorno" de la humanidad entera y de todas las cosas, a fin de transformarnos a nosotros mismos.

Pero ¿se gana realmente de este modo el futuro para la humanidad?, ¿puede en verdad trascenderse la repetición en la asunción radical del "eterno retorno"? ¿cómo puede surgir algo nuevo si el "anillo del ser" regresa infinitamente? ¿Qué importancia efectiva tiene aquí el valor si de hecho, todas las cosas regresan?

En realidad, Nietzsche deja sin aclarar el tránsito de la repetición de lo mismo a algo nuevo. Ni siquiera nos dice si el pasado individual se transforma por el significado que le otorgamos después de repetirlo, o si regresa implícitamente en hechos distintos. Tampoco nos aclara si el cosmos en general está en una eterna repetición de un "primer momento" y cómo reconocer ese

---

<sup>34</sup>. - Ibid., p. 225. *De la visión y el enigma"*

momento.<sup>35</sup> Y es que en primer lugar, el "eterno retorno de lo mismo" es una intuición, más que un pensamiento expresado en conceptos; él es, en efecto, un "enigma", un "misterio" él responde más a lo irracional que a lo racional; es un saber acerca del cual, "el inmoralista" nos narra su experiencia, pero no da razón de él. Como afirma Fink, este pensamiento:

...se asemeja más a una oscura profecía, al desvelamiento profético de un misterio, que a una demostración rigurosamente intelectual. Zaratustra es el "maestro del eterno retorno", pero no lo enseña realmente: sólo alude a él.<sup>36</sup>

Y en segundo lugar, a nuestro modo de ver, si intentamos comprender racionalmente este pensamiento (como parece inevitable en filosofía), es preciso admitir que la repetición de todas las cosas está imposibilitada, por principio, para generar la novedad. Él es, ciertamente, un pensamiento abismal que queda atrapado en la repetición, en el pasado, que afirma la necesidad, lo dado, lo "ya hecho" y hace imposible la intervención de la libre elección.

Pues en efecto, el "eterno retorno" en tanto es pronunciado por un individuo cósmico, equivale al amor fati, al decir "sí" a los hechos, a lo necesario, a lo que se nos impone. En realidad, es en el mismo Libro IV de la Gaya ciencia, donde Nietzsche concibe por primera ocasión, ambos pensamientos. Al inicio de este Libro, leemos:

Quiero aprender a considerar lo necesario en las

---

<sup>35</sup>.- Vid., Fink, La filosofía de Nietzsche, "El eterno retorno. Formulación cosmológica del problema moral. Retorno de lo mismo." p.p. 108-130.

<sup>36</sup>.- Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 108.

cosas como su belleza; de este modo seré de los que hacen bellas las cosas. "Amor fati" éste será desde ahora mi amor. No quiero combatir la fealdad. No quiero acusar, ni siquiera a los acusadores. ¡Volver la vista": ésta será mi única negación!, y sobre todo, ver las cosas en grande; yo quiero, cualesquiera que sean las circunstancias, no ser más que un afirmador.<sup>37</sup>

Ambos pensamientos realizan el "sí" incondicional, irrestricto, sin negación, ni elección. La necesidad triunfa ahora sobre la libertad. La grandeza del hombre queda cifrada en la capacidad de amar el destino, en "no querer nada distinto ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad."<sup>38</sup>

Con el "eterno retorno", en definitiva, Nietzsche pasa de la indeterminación de la libertad. según la cual todo era un movimiento ascendente, un mirar hacia el futuro, un activismo, al predominio de la necesidad, del pasado, de la receptividad y aceptación del ser. El "eterno retorno" es el complemento obligado de la voluntad de poder que al pensar la libertad como indeterminación, desembocaba en la imposibilidad de asumir el límite de la necesidad. Ahora, en tanto se requiere la intervención del amor para aprobar los hechos, está presente la decisión o la libertad, pero ésta se ha convertido en el libre sometimiento a lo necesario;<sup>39</sup> no incorpora el conflicto o la alternativa. El ego creator termina siendo ego fatalis.

Pero ¿cómo pudo darse este paso del imperio de la libertad, el

---

<sup>37</sup>.- GC, "Libro cuarto", &276, p. 133 (el subrayado es nuestro).

<sup>38</sup>.- EH, "¿Por qué soy tan inteligente?" p. 54.

<sup>39</sup>.- Vid., Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 103.

futuro, el activismo, al imperio de la necesidad?, ¿qué tienen en común la voluntad de poder y el "eterno retorno de lo mismo"? Por otra parte, ¿qué implica el triunfo de la necesidad para la ética?

A nuestro modo de ver, el predominio de lo necesario no es más que el reverso de la libertad indeterminada tal y como es concebida en el Zaratustra. La voluntad de poder y el "eterno retorno" comparten la misma base: el carácter sobrepleno, suficiente, de la voluntad cósmico-individual. Más aún, el "eterno retorno" es la máxima potenciación de la voluntad, pues en él, el querer ya no quiere esto o aquello sino que es capaz de querer la eternidad de todas las cosas. Como afirma Paul Valadier, lo que en el fondo quiere la voluntad sobreplena, es la eternidad misma.<sup>40</sup> Dicho de otro modo, tanto una como otra ideas, se asientan en un predominio de lo puramente dionisiaco sobre lo apolíneo: del todo cósmico sobre la fragilidad y contingencia del "yo" finito. Se trata de un Dionisos que es plenum sin vacío, que no respeta la independencia de lo apolíneo, la necesidad de definición y forma, sino que diluye la acción individual en la profundidad cósmica. De tal modo que, ni la voluntad de poder, ni el "eterno retorno" son pensados desde la contradicción entre ser y no-ser que implicaba Dionisos en El nacimiento de la tragedia (el cual contiene ya a Apolo); ni una ni otra ideas, incluyen el vacío, el contraste entre sí y no que implica la conciencia, la necesidad de límite, y por ende, no incluyen el desgarramiento ético. Vimos que la voluntad de poder

---

<sup>40</sup>.- Nietzsche y la crítica al cristianismo, p. 542.

parecía incluir el conflicto al implicar la voluntad de ocaso, la negación que apunta hacia una meta, pero en realidad, el conflicto se ve trascendido por la sobreplenitud de la voluntad. No había allí una auténtica tensión entre libertad y necesidad. Y en el "eterno retorno" se excluye abiertamente la elección, la preferencia. Se trata de dar un "sí" incondicional; no se trata de querer que retorne este o aquel acontecimiento, sino de que regrese el "anillo del ser". En rigor, no hay alternativa para el individuo, no hay un juego de "sí" y "no", de aceptación y rechazo, de afirmación y renuncia, de conquista y pérdida. Ni una ni otra ideas, piensan al individuo, en definitiva, en su fragilidad y contingencia, en su necesidad de definición e independencia del Todo, aunque esté íntimamente relacionado con él. No hay forma individual, el "yo" es movido por el Selbst cósmico. En esta medida se pone en peligro la ética misma, pues esta implica preferencia y límite.

#### 4.- El problema del "bien" y el "mal", en el "sí" nietzscheano.

¿Qué pueden ser el "bien" y el "mal" para una voluntad individual que es sobre poder e incesante creatividad y que inevitablemente culmina en la afirmación del "eterno retorno de lo mismo"? ¿Hasta dónde hay lugar aquí para una auténtica preferencia del individuo?

Gracias a la presencia -aunque sea sólo en un primer momento

del devenir de la voluntad de poder- de la libertad como indeterminación, puede advertirse que hay una opción, una alternativa para el individuo: hay algo "mejor": la "elevación" y algo "no mejor": el descenso. Al parecer, no todo vale igual. Puede decirse, que es la propia voluntad de poder la que implica un nuevo "bien" y un nuevo "mal". El "bien" es esta misma voluntad, en tanto ella es auténtica autoafirmación, en tanto es afán de autonomía y "egoísmo sano":<sup>41</sup> amor a sí mismo, un auténtico crecimiento y creatividad; en tanto ella es expansión, aumento, derroche y capacidad de "volar" hacia la altura en el goce y la realización del propio ser. "El mal" por el contrario, reside en el "espíritu de la pesadez", que es el abandono de sí, la degeneración, la fuerza de la inercia, la fuerza de gravedad que "jala hacia abajo", hacia el decrecimiento, la caída, la mediocridad y la miseria existencial.

Pero ¿hasta dónde dependen estas polaridades del individuo? En Así habló Zaratustra, es necesario reconocer, en primer lugar, que Nietzsche pretende pensar los valores ciertamente a partir de la capacidad creativa del individuo. Sólo el hombre que asume su creatividad puede saber lo que es el "bien" y lo que es el "mal".<sup>42</sup> A cada voluntad de poder individual corresponde un nuevo valor y un nuevo antivalor, cada quien tiene que encontrar lo que le conviene, tiene que aprender a decir: "Este es mi bien, este es mi mal". Los

---

<sup>41</sup>.- vid. Zaratustra, "De los tres males", Zarathustra, "Von den drei Bösen". Vid. también, infra Capítulo III.

<sup>42</sup>.- Z., "De las tablas viejas y nuevas", p. 274. \_



valores no se conciben de manera impersonal, no pueden entenderse ni como la "ley de un Dios", ni como un "precepto" que obligue a los hombres a cumplirlo incondicionalmente.<sup>43</sup> Nietzsche rechaza de manera rotunda el imperativo categórico kantiano; para él, no puede haber un deber universal, el "bien" y el "mal" surgen del querer del "yo", de su soledad, de la convicción de que hay un camino único para cada quien.<sup>44</sup>

No obstante, si algo se hace evidente también en el Zaratustra, es la pertenencia del individuo a la Tierra; el carácter cósmico de la soledad que conduce a ésta a concebirse como un destino y, por ende, exige de ella un "sí" incondicional. El individuo ha de crear su propia virtud, su egoísmo único, pero éste debe estar al servicio de la Tierra:

¡Permaneced fieles a la tierra, con el poder de vuestra virtud! ¡Vuestro amor que hace regalos y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la tierra! Ésto os ruego y a ello os conjuro.<sup>45</sup>

Ahora bien, la Tierra no es lo absolutamente otro para el individuo, pues precisamente se trata de afirmar el mundo presente en tanto humano. Y en efecto, la Tierra y el hombre son lo mismo, ambos son voluntad de poder. Ésta es propiedad de todo lo existente en tanto está vivo:

En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder...<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup>.- Z., "De las alegrías y de las pasiones", p. 63.

<sup>44</sup>.- vid., GC, Op. cit., §335, p.p. 154-155.

<sup>45</sup>.- Z., "De la virtud que hace regalos", p. 121.

<sup>46</sup>.- Z. "De la superación de sí mismo", p. 171.

Y es que la Tierra no es un espacio puro, llenado por los seres humanos y las cosas, ni tampoco es la "mera masa de materia existente" incluida en lo que conocemos como globo terráqueo,<sup>47</sup> ella no es un objeto preciso y a la vez, tampoco es ajena o externa al hombre; ella ha de entenderse más bien como el movimiento creador o productor del Cosmos en general, con el cual se identifica el hombre en tanto creador. Como dice Fink,

Es difícil captar el concepto de tierra, tal como aparece en el pensamiento de Nietzsche. Sólo alusivamente podemos decir que él no concibe la tierra como algo meramente existente, sino como lo que hace surgir todo de sí, como el seno de todas las cosas, como el movimiento de la producción, del que surge lo existente múltiple, individualizado y limitado, y adquiere perfil, figura y consistencia. Nietzsche concibe la tierra como un poder creador, como poiesis. Y de igual manera ve la definición esencial del hombre en su creatividad, en su libertad creadora.<sup>48</sup>

Pero es obvio que el poder creador de la Tierra o el Cosmos sobrepasa al individuo, ella crea a los animales, a las estrellas, las montañas, los mares, incluso al hombre, a todo el entorno que nos rodea y al cual pertenecemos. Es por ésto que ella y el ser humano no son exactamente lo mismo, aunque ambos no son, en el fondo, nada más que la Vida misma, el eterno movimiento creativo y generador.

De tal suerte que, al pensar el mundo a partir del Selbst, del cuerpo del individuo, Nietzsche no reduce el mundo al hombre, sino que por el contrario, es gracias al sujeto creador que -como

---

<sup>47</sup>.- Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 91.

<sup>48</sup>.- Idem.

también lo reconoce el mismo Fink-<sup>49</sup> Nietzsche obtiene la perspectiva con la que penetra en la esencia creadora de la Tierra y puede reconocer a la vez, el carácter externo, "objetivo", de ésta. El mundo no es mera superficie apolínea, mera subjetividad, mera apariciencia, sino que posee una profundidad, él es pensado desde lo dionisiaco.

Pues en efecto, en "La canción del baile" Nietzsche expone una idea de la Vida (y de la sabiduría) como pura superficie, como algo a lo cual sólo podemos acceder mediante "velos", es decir, mediante "ilusiones" o falsificaciones:

En tus ojos he mirado hace poco, ¡oh vida! Y en lo insondable me pareció hundirme.  
 Pero tú me sacaste fuera [...] diciendo:  
 Yo soy tan sólo mudable, y salvaje [...]  
 Aunque para vosotros los hombres me llame "la profunda", o "la fiel", "la eterna", la llena de misterio [...]  
 [Sólo se me mira] a través de velos [...]  
 Mudable y terca [soy].<sup>50</sup>

Pero esta idea de la Vida no parece convencer del todo a Zaratustra, pues desde ella no es posible hablar de un sentido de la existencia; en esta idea, todo se evapora en el devenir. Así, cuando el baile acaba, él se siente triste, siente que su vida ha llegado al atardecer y se pregunta agriamente: ¿Estoy vivo todavía? ¿Por qué y para qué vivir? ¿Hacia dónde y cómo? ¿No es tonto vivir si todo es superficie?<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup>.- Idem.

<sup>50</sup>.- Loc. cit., p. 164.

<sup>51</sup>.- Idem.

Quizá por esto "el inmoralista" nos ofrece después, una "Segunda canción del baile" en la cual, la Vida aparece ciertamente como "superficial", como una mujer, una bruja huidiza, engañadora, pero que sin embargo, es algo más. Zaratustra y ella guardan un secreto en común, ambos saben que no todo es superficie, que ésta corresponde al "ensoñamiento" o la ilusión", pero también es posible "despertar" a la profundidad del mundo, a su carácter eterno y permanente. "De un profundo soñar me he despertado -dice Zaratustra- el mundo es más profundo de lo que el día ha pensado."

<sup>52</sup>

Y si esto es así, cabe advertir que el "bien" y el "mal" no son tales únicamente en tanto creaciones del "yo", sino que valen más allá de él; valen porque la Tierra misma, la voluntad de poder cósmica, los contiene. Es la Tierra, con la cima de sus montañas y con sus abismos, con el mar y las olas, con la luz del "medio día" y la oscuridad, la que nos indica la necesidad de crecer. Como afirma Gaston Bachelard, el pensamiento nietzscheano tiene como eje, los datos éticos más directos e inmediatos, expresados en diversas metáforas terrenales, como por ejemplo: "lo alto" y "lo bajo", "el vuelo" y "el sumergirse en la tierra", el "nacimiento de la aurora" y el "ocaso"; imágenes que -en el Zaratustra- corresponden a la voluntad de poder y al "demonio de la pesadez".<sup>53</sup> La Tierra misma nos dice que tenemos la obligación de afirmarnos,

<sup>52</sup>.- Z., "La segunda canción del baile", p.p. 312 y 313.

<sup>53</sup>.- vid., Bachelard, G., "Nietzsche y el psiquismo ascensional", en El aire y los sueños.

de ser lo que somos y crecer, como un medio para seguir siendo lo que somos, para ser voluntad de poder en auténtico devenir. Así, junto con Fink podemos decir que para Nietzsche:

La tierra es el último criterio; la gran prueba y el gran examen de todas las cosas se realiza con fidelidad a ella.<sup>54</sup>

Predomina entonces la profundidad. El "bien" y el "mal" corresponden en efecto a los datos terrenales básicos. ¿Qué crea entonces el individuo? ¿No queda éste más bien subsumido en el Cosmos? En El nacimiento de la tragedia Nietzsche concebía al individuo como perteneciente al orden de lo apolíneo, de la conciencia, de la sabiduría, de la forma o la figura. Por tanto, el individuo aunque está unido al Uno primordial, está separado de él. Y es que en esta obra -según hemos dicho ya- lo apolíneo y lo dionisiaco, la superficie y la profundidad, constituían una síntesis tensa en la que, a pesar de que estos ámbitos están unidos, mantienen su independencia. Pero en el Zaratustra, la síntesis entre superficie y profundidad parece disolver la tensión y subordinar el individuo al Todo. El orden apolíneo no mantiene su independencia: el "yo" es algo movido por las "andaderas del cuerpo, del Selbst", algo sometido a la sobreplenitud cósmica. El individuo no elige en función de la actividad de su conciencia y el desgarramiento que es propio de ésta; el conflicto ético parece superarse (desde esta perspectiva) por la pertenencia a la Tierra. La libertad de la voluntad de poder acaba siendo un "libre sometimiento a lo necesario"; por su sobreplenitud acaba afirmando

---

<sup>54</sup>.- Fink, Op. cit., p. 86.

el "eterno retorno de todas las cosas", la plenitud del ser.

A nuestro modo de ver, el conflicto ético sólo puede provenir de nuestra condición contradictoria: carente y plena a la vez. Pero la libertad del individuo propuesto por Zaratustra no es pensada como auténtica interacción de ser y no-ser, sino como posibilidad de "sobreelevarse" y expandirse. No intervienen en esta comprensión de la individualidad, los principios éticos del "conócete a tí mismo" y "nada en demasía", a los cuales Nietzsche les concede importancia en El nacimiento de la tragedia gracias a que lo apolíneo mantiene su independencia frente a lo dionisiaco. En esta obra, el ámbito de la elección entre el "bien" y el "mal" se da en la autodefinición del individuo. Por el contrario, en el Zaratustra, los "valores" no aluden a la "forma" específica de cada individuo, a su distinción frente al Todo cósmico, ni mucho menos a su distinción y relación con la comunidad.<sup>55</sup>

Hay conflicto en la medida en que sabemos que podemos ser "mejores" en un mundo compartido, en el que nuestros actos significan para los otros. De tal suerte que, la ética no puede proponer una pura superación sin más, es preciso incluir la conciencia del límite y el desgarramiento que éste ocasiona. Pero en la medida en que Nietzsche no reconoce en verdad el conflicto propone, en el Zaratustra, el "derroche" (la "demasía") y deja de lado la prohibición, propone el "egoísmo" y el "amor a sí mismo" y no nos dice cómo pueden estos coordinarse con el correspondiente

---

<sup>55</sup>. - vid., Capítulo III.

individualismo de los otros.<sup>56</sup>

Por otra parte, esta pertenencia a la Tierra que indica al individuo la idea del "bien" y el "mal" contiene, según nuestra comprensión, un relativismo ético en el que pierde sentido la distinción entre estos valores. Pues ¿no son -según Nietzsche- la Tierra radicalmente inocente? ¿Por qué han de ser "buenas" las cimas y "malos" los valles? Y si el individuo está subordinado a la Tierra ¿no es él también inocente? ¿Dónde reside propiamente el mal al decrecer? En la profundidad, en el Todo no hay preferencia, no hay tensión entre bien y mal, pues la Tierra no elige ni tiene que hacerse a sí misma, más bien, en la profundidad, todos los contrarios se reúnen en unidad, en ella predomina la armonía; toda diferencia, toda negación, es trascendida, pues estamos en el reino de la plenitud. Así lo expresa Nietzsche-Zaratustra en "Del gran anhelo" una vez que ha admitido su pertenencia al cosmos en el "eterno retorno del año del ser"

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 [...]  
 te he dado el derecho de decir no como la tempestad y de decir sí como dice sí el cielo abierto [...]  
 te he devuelto la libertad sobre lo creado y lo increado: ¿y quién conoce la voluntad de lo futuro como tú la conoces?  
 te he enseñado el despreciar que no viene como una carcoma, el grande, el amoroso despreciar, que ama allí donde máximamente desprecia [...]  
 te he dado a ti misma el nombre "viraje de la necesidad" y "destino".<sup>57</sup>

En la eternidad del ser, la plenitud sin vacío, coinciden, en

---

<sup>56</sup>.- Idem.

<sup>57</sup>.- Loc. cit., p. 306.

efecto (como antes coincidían en la sobreplenitud del superhombre), las diferencias temporales y espaciales, la negación y la afirmación, el tiempo y lo eterno,<sup>58</sup> el amor y el desprecio, la libertad y la necesidad. Predomina la radical indiferencia del ser. Lo ontológico se impone sobre la preferencia ética.

Y de acuerdo con esto, Nietzsche no explica en realidad cuál es el principio individual y humano que hace que el decrecimiento, que aparece como "mal", implique una amenaza en la conquista de nuestra condición ética. Todo parece estar justificado por el Cosmos. En éste se aproximan demasiado el "bien" y el "mal", ellos

---

<sup>58</sup>.- Aunque la relación entre tiempo y eternidad rebasa en verdad los límites de esta investigación, cabe señalar aquí, que desde la perspectiva que venimos desarrollando, en realidad el "eterno retorno" no conjuga tiempo y eternidad sino que disuelve el tiempo en la eternidad del pasado, disuelve lo contingente y finito en la plenitud cósmica. La temporalidad no sería más que una eterna repetición, una continuidad, una permanencia en la que ya no habría distancia entre "lo que fue", "lo que es" y "lo que será"; sería lo mismo, en efecto, ayer que hoy. El tiempo perdería su carácter de quiebra, caducidad, novedad, en suma, su condición de no-ser. Y con esto no queremos decir que la temporalidad tenga que ser pensada como puro "dejar de ser", pues también es cierto que permanecemos en el tiempo, que éste es, a la vez, duración. Pero el problema está, según nuestra comprensión, en poder pensar fugacidad y duración, como "lucha-armonía de contrarios": admitir que el pasado sigue siendo (como queda implícito en el "eterno retorno") pero al mismo tiempo reconocer el carácter irreversible del pasado; admitir también que el futuro ya está contenido en el presente y en el mismo pasado (hay ciertamente una implicación de los tres tiempos -como ya lo había reconocido antes San Agustín (Vid. Confesiones) pero es preciso aceptar al mismo tiempo, la novedad, la sorpresa, el carácter incierto del futuro. (Cfr. Savater, Nietzsche, "El eterno retorno", p.p. 116-140)



son relativos e interdependientes. Necesitamos morir para renacer, requerimos "bajar" para "subir". Metafóricamente, "el inmoralista" expresa esta idea diciendo que para subir a su montaña más alta requiere descender más bajo de lo que nunca antes ha descendido, pues el origen de las montañas está en el mar.<sup>59</sup> Así pues, no hay "bien" sin "mal", no hay crecimiento sin voluntad de descenso.

Pero si bien es cierto que en el universo ético no hay "bien" sin "mal", también lo es que la vida ética exige evitar el "descenso" o la caída; es preciso distinguir lo "alto" de lo "bajo" y comprender que esto último en realidad puede amenazar nuestra libertad y nuestra convivencia digna con los otros. Nietzsche parece contentarse con distinguir entre el "mal" de la mediocridad, y el "bien" de la existencia creativa. Pero pareciera que una vez que el individuo despiera a su voluntad de poder cósmica y vive creativamente, anula la polaridad entre "bien" y "mal" y puede subir y bajar indistintamente, imitando al Cosmos en el que las "montañas más altas y el mar" forman una unidad y cayendo así en la irresponsabilidad ética. El individuo creativo vive, en efecto, "más allá del bien y el mal". Predomina la inocencia de la Tierra, la cual hace que el hombre creador sea tan "bueno" como la Vida misma. Precisamente en "La canción del baile", cuando la superficie (lo apolíneo): la sabiduría y la conciencia quedan totalmente subordinadas a la profundidad del mundo, la Vida le dice al "inmoralista":

---

<sup>59</sup>.- Ibid., "El viajero", p. 221.

Más allá del bien y el mal hemos encontrado nuestro islote y nuestro verde prado ... ¡Ya por eso tenemos que ser buenos el uno para el otro!<sup>60</sup>

No hay pues conflicto entre individuo y Todo, ni entre bien y "mal"; no hay "lucha-armonía" de contrarios. Nietzsche, queriendo hacer posible el "sentido de la Tierra", excluye la opción ética, pues al parecer, el sentido pertenece en efecto a la Tierra y no a la acción individual. El hombre queda redimido, a fin de cuentas, en la inocencia del ser y no en su propia distinción y responsabilidad existencial.

5.- Las posibilidades éticas del "eterno retorno de lo mismo" en algunas de las interpretaciones sobre Nietzsche.

No obstante todo lo dicho anteriormente, es necesario advertir que en más de una ocasión, el "eterno retorno" ha sido entendido por los intérpretes de Nietzsche, desde el ámbito de la libertad y la preferencia. ¿A qué responden estas interpretaciones y en qué consisten?

Pierre Klossowski parte en su comprensión de la primera vez que este pensamiento es expresado en La gava ciencia y destaca el hecho de que "el eterno retorno" parece estar destinado a la transformación del individuo. En efecto, el parágrafo 341 de esta obra vemos que Nietzsche plantea al lector la posibilidad de que apareciese un demonio que le anunciara la repetición idéntica de

---

<sup>60</sup>.- Ibid., "La segunda canción del baile", p. 311.

todo lo que ha ocurrido en su vida, de "lo más grande y lo más pequeño", de todo sin excepción, incluso de la "eterna clepsidra de la existencia", con el "mismo orden y la misma consecuencia", de tal modo que "nada nuevo habría".

Si este pensamiento tomase fuerza en tí, tal como eres, te transformaría quizá, pero quizá te anonadaría también [...] ¡Cuánto tendrías entonces que amar la vida y amarte a ti mismo para no "desear otra cosa", sino esta suprema y eterna confirmación.<sup>61</sup>

El problema para Klossowski reside en entender esta transformación a partir precisamente de la repetición de "lo que ya fue" y nos propone como clave para comprender el "eterno retorno", la intensidad, la [Höhe Stimmung], el "estado elevado del alma" a partir del cual hemos de desear la repetición.<sup>62</sup> Se trataría así, de llevar hasta sus últimas consecuencias, de atrevernos a admitir hasta el fondo lo que hemos vivido en el pasado diciendo "así lo quise yo y así lo querré". Este pensamiento implicaría, entonces, trascender el rechazo, el desconocimiento que con frecuencia hacemos del dolor o el fracaso de tiempos anteriores, de aquello que nos pesa y no queremos ver. En esta medida, el "eterno retorno" tendría en verdad una importante significación ética, él implicaría libertad y valentía: es sólo porque nosotros así lo deseamos, que regresa lo que hemos vivido, y al mismo tiempo, esto sólo es posible porque nos atrevemos a admitir hasta el fondo

---

<sup>61</sup>.- Loc cit., Ed. Aguilar, p. 159 (los subrayados son nuestros).

<sup>62</sup>.- Klossowski, Nietzsche y el círculo vicioso, Trad. Héctor Sánchez y T. Wangerman. Seix Barral, Barcelona, 1972, passim.

aquello que en un principio negabamos, porque nos atrevemos a "querer el error"<sup>63</sup> o

-como dice metafóricamente Zaratustra en diversas ocasiones- a "darle la mano al fantasma". Con la valentía respecto de nuestros propios actos, enfrentamos todo aquello que no queríamos ver, y de esta manera, podemos superarlo. El "eterno retorno" parece ser entonces, un proceso catárquico, en el que lo que redime es la intensidad del querer que llega a afirmar incluso la repetición eterna. Pero así entendido, el pensamiento abismal de Nietzsche tiene su centro gravitacional en la subjetividad y no en la objetividad del cosmos que nos sobrepasa y en la que se diluye la individualidad.

Por otro lado, el "eterno retorno" puede también ser promisorio para la ética, si lo entendemos -como lo ha hecho Deleuze- en relación a las acciones presentes y futuras y no sólo como asunción del pasado. Es decir, si desde el momento en que concemos esta doctrina, nos preguntamos al elegir ¿soy capaz de querer lo que hoy elijo para toda la eternidad? Según Deleuze, desde esta perspectiva, el "eterno retorno" puede ser comprendido como un imperativo ético similar al imperativo categórico kantiano, como una regla que nos guía en la acción diciéndonos: "lo que quieras quíérello para toda la eternidad". De este modo, inevitablemente distinguiríamos aquello que en verdad queremos y lo

---

<sup>63</sup>.- Klossowski, "Nietzsche, el politeísmo y la parodia", en Tan funesto deseo, Trad. esp. Taurus, 1980.

asumiríamos sin reservas. Tal doctrina implica una selección<sup>64</sup> y nos aleja de todo "querer a medias" o "sólo por una vez".

Tanto en el caso de la catharsis como en el de la selección interviene la libertad humana: es porque nosotros así lo decidimos y queremos, que retornan ciertas vivencias. Lo que nos transforma es la entrega, la valentía y la decisión con que asumimos la repetición. Pero ¿podemos ser selectivos si "todas las cosas están anudadas entre sí?" ¿Cómo enfocar el eterno retorno desde la subjetividad del individuo si lo definitorio de éste es su Selbst, su pertenencia y subordinación al Cosmos?

---

<sup>64</sup>.- Vid. Deleuze, Nietzsche y la filosofía, "Segundo aspecto del eterno retorno: como pensamiento ético y selectivo", p.p. 98-103. Cabe señalar también, que desde la literatura, Milán Kundera, en el inicio de La insoportable levedad del ser advierte este aspecto promisorio del "eterno retorno". Si tomáramos en serio esta doctrina, ¿podría haber existido un Hitler?

## Capítulo 111

LA BUSQUEDA DE LA COMUNIDAD EN EL ZARATUSTRA Y LA LIMITACION ÉTICA DE LA SUFICIENCIA DE LA VOLUNTAD DE DOMINIO [HERRSCHENDEN WILLE]

¿Qué puede ocurrir con la relación individuo-comunidad, o soledad-comunicación, en un filosofar en el que el mundo y el hombre se entienden a partir de la voluntad de poder cósmico-individual que no conoce el vacío? Si como hemos dicho en la Introducción, libertad y comunidad se implican mutuamente, ya que en definitiva, ambas provienen de nuestra condición erótica: de la tensión entre plenitud y vacío (Poros y Penia), es necesario preguntar ¿podrá Nietzsche, una vez que concibe la libertad como sobreplenitud cósmica, dar cabida a la relación con la comunidad? ¿podrá reconocer ahora la carencia del otro y la tensión entre igualdad y ajenidad con el tú?

Como vimos en el capítulo anterior, en el Zaratustra hay múltiples signos de amor y afán de comunidad. Pero lo que importa saber aquí, es si estos signos implican una idea del hombre según la cual, el individuo esté ontológicamente, en su ser mismo, unido a los otros. ¿En qué se funda el "amor" zaratustriano?, ¿hay propiamente amor en el "inmoralista"?, ¿cómo son las relaciones humanas en el Zaratustra? ¿Y en qué medida puede haber implicación recíproca del "yo" y el tú, en un filosofar en el que el "Selbst"

es la categoría central para pensar el mundo? ¿No estamos atrapados en un individualismo que nos conduce a negar al otro?

### 1.- El amor y las relaciones humanas en el Zaratustra.

Como hemos venido advirtiendo, Zaratustra hace del individuo el punto de partida para comprender el mundo. En consecuencia, "el bien", la virtud, consisten en el "egoísmo sano", en el amor a sí mismo. No obstante, el individuo nietzscheano, tal y como aparece en Así habló Zaratustra, no está desligado de la comunidad. Pues Zaratustra quiere regalar su amor a los hombres, más aún, quiere aceptar a la humanidad como ha sido, es y será. Asimismo, en tanto nos propone la creatividad, la constante superación, a fin de hacer posible el superhombre, su mensaje

-según veíamos en el capítulo anterior- contiene una enseñanza de amor, de trascendencia del propio "yo". Pero ¿cómo explicar este amor que parte del individualismo y el egoísmo?, ¿en qué se funda él?, ¿qué podría hacer factible la relación del individuo con la comunidad?

Quizá sea precisamente el énfasis que Nietzsche pone en el individuo, lo que nos permita explicar el afán de unión. Pues el individuo y su voluntad de poder no constituyen un puro "yo" encerrado en los límites de sus propósitos particulares. Él posee un sí-mismo o Selbst, un cuerpo que es individual, pero que al mismo tiempo, pertenece a la Tierra y hace que el sujeto se

identifique con la Vida, la Tierra, el Cosmos: el Todo. Y es este carácter supraindividual de la voluntad de poder, lo que de alguna manera va a permitir incluir al otro, ya que al pertenecer al Cosmos, el individuo sólo se realiza como tal, sólo conquista el auténtico egoísmo, en tanto afirma su vínculo con el Todo, en tanto quiere "ser todas las cosas".<sup>1</sup> La verdadera individualidad, es aquella que adopta la concentración en sí misma como un medio para expandirse, para ahondar en su pertenencia a la Tierra,<sup>2</sup> es aquella que subordina lo apolíneo a lo dionisiaco, que otorga el sí incondicional al "anillo del ser" y dejar entrar a todas las cosas dentro de ella:

¿Cuál es la especie más alta de todo ser? [...]  
 El alma que es, y se sumerge en el devenir; la que posee y quiere sumergirse en el querer y el desear:-  
 La que huye de sí misma, que a sí misma se da alcance en círculos más amplios;  
 La que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su flujo y su reflujo [...]<sup>3</sup>

De este modo, la autoafirmación del individuo es indesglozable del amor fati -como ya veíamos también en el capítulo anterior. Todas las formas del amor zaratustriano remiten al amor fati, a la afirmación incondicional de la necesidad en general, incluyendo el

1.- vid. Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 113.

2.- Éste es un "egoísmo saludable, sano, que brota del alma poderosa", Z., "De los tres males", p. 266. "die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt"... Zarathustra, "Von den drei Bösen", Op. cit., p. 238. vid., Fink, Op. cit., p.p. 112-113.

3.- Z., "De las tablas viejas y nuevas", p. 288.



pasado entero de la humanidad y el Cosmos mismo. "Decir sí" al "Selbst" es "decir sí" al Todo, y de éste último forman parte por igual (más aún, de manera peligrosamente indistinta) los otros y que "las cosas".

Ahora bien, este unirse a los otros gracias a la impersonalidad del Cosmos (que lo mismo incluye a las cosas que al tú) no puede constituir realmente una concepción erótica, pues por principio, no distingue entre la constitución ontológica del hombre y la de las cosas. Pero esto lo desarrollaremos más adelante.<sup>4</sup> Por el momento, nos parece necesario mostrar cómo se dan efectivamente las relaciones humanas en el Zaratustra. Pues sólo una vez que hayamos visto qué ocurre en el recorrido del "inmoralista" tendremos realmente los elementos para juzgar su comprensión del amor. Y es que esta obra tiene un carácter dramático, en el sentido de que en ella se lleva a cabo una acción, un drama.<sup>5</sup> A nuestro modo de ver, "el inmoralista" no es sólo un iniciado, un iluminado que ya ha visto la verdad en la soledad de la montaña y entonces baja a comunicarla a los hombres (como lo ha destacado de manera especial Colli)<sup>6</sup> sino que es más bien un iniciado-iniciante, que sabe que esa verdad de su iluminación sólo

---

<sup>4</sup>.- vid., el siguiente apartado de este mismo capítulo.

<sup>5</sup>.- En relación con esto, nos parece indispensable retomar la siguiente afirmación de Ecce homo: "en mi Zaratustra mi concepto de lo dionisiaco se convierte en acción suprema." (p. 101)

<sup>6</sup>.- vid., Colli, Introducción a Nietzsche, "Así habló Zaratustra I y II", trad. Romeo Medina, Folios, México, 1983, p.p. 73-83.

será real en la medida en que la comunique a los otros. Por esto desde el "Prólogo", "el inmoralista" anuncia su necesidad de los hombres; comparándose con el sol declara:

Estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja  
que ha recogido demasiada miel, yo tengo necesidad de  
manos que se extiendan.  
Me gustaría regalar y repartir...<sup>7</sup>

Y por tanto, no basta con exponer lo que Nietzsche piensa en esta obra sobre la comunidad y el amor, es preciso ver qué ocurre en la búsqueda zaratustriana de la comunidad.

De hecho, la figura de Zaratustra representa un ser amoroso que necesita de los hombres y busca constantemente el vínculo con la comunidad, pues quiere compartir su "amor" y su enseñanza. Y todo el recorrido de el "inmoralista" revela la necesidad de ir con los otros, revela la búsqueda -esencial en la vida de Nietzsche<sup>8</sup> y en el Zaratustra- de la amistad: de alguien con el cual dialogar en una conquista constante, en una creación de la "igualdad-diferencia".<sup>9</sup> Zaratustra busca al amigo, primero en la plaza pública, después en el joven que aparece en el pasaje: "De el árbol de la montaña", más tarde en los "compañeros de viajes y adivinadores de enigmas", y finalmente, en los "hombres superiores". En todos ellos, Nietzsche pone su esperanza en que sepan convertirse en un verdadero tránsito hacia el superhombre.

---

<sup>7</sup>.- Loc. cit., p. 31.

<sup>8</sup>.- vid. en especial: Nietzsche, Correspondencia, Trad. esp., Aguilar, Madrid, 1989; Jaspers, Nietzsche, Trad. esp., Sudamericana, Buenos Aires, 1973; y Janz, C. P., Friedrich Nietzsche, 4 Tomos, Alianza, 1985.

<sup>9</sup>.- vid. infra.

¿Pero cómo se busca al amigo? Ante todo, cabe destacar que tal búsqueda parece estar guiada por la idea de amistad como "igualdad-diferencia":

¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo.  
 ¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos.<sup>10</sup>

Y no es que Nietzsche piense que los hombres seamos iguales. Por el contrario -como es sabido- se opone radicalmente a la idea de igualdad, pues según él, ella trae consigo la uniformidad<sup>11</sup>, pero considera, al menos en determinados momentos, que precisamente por la amistad, se puede conquistar una igualdad en la diferencia. Pues ser amigo no es olvidarse de la propia individualidad para adoptar la del otro, sino que es saber oponernos al amigo, saber hacerle la "guerra", ser su enemigo, y a la vez, honrrarlo justo en tanto es enemigo nuestro.<sup>12</sup>

No obstante, Zarathustra busca al amigo siempre desde la "altura", desde la superioridad de su soledad y desde ésta quiere elevar a los hombres. El piensa que ya no tiene sentimientos en común con la humanidad, a ésta la considera como una "oscura nube" colocada siempre por debajo de él. Y con una soberbia particular declara:

Yo miro hacia abajo, porque estoy elevado.  
 ¿Quién de vosotros puede a la vez reír y estar elevado?<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup>.- Z., "Del amigo", p. 93. .

<sup>11</sup>.- vid., infra.

<sup>12</sup>.- Z., "Del amigo", p.p. 92-93.

<sup>13</sup>.- Ibid., "Del leer y el escribir", p. 70.

¿En qué momentos logrará Zaratustra elevar a los otros y conquistar la igualdad, bajo estos presupuestos? Resalta ciertamente el pasaje de "Del árbol de la montaña" en el que aparece un joven que está cansado, que ha perdido la fe en sí mismo, en su afán de conquistar "lo alto". Desde que él quiere elevarse, ha perdido la confianza en sí mismo y siente que los otros tampoco confían en él; se transforma demasiado rápidamente, sin asimilar cada uno de sus avances: "mi hoy refuta a mi ayer" - dice el joven; en consecuencia, se tropieza constantemente, mientras que otros "vuelan".<sup>14</sup>

Zaratustra reconoce el "mal" que invade a este hombre y que según él, consiste precisamente en que todavía busca la libertad, más no se ha hecho auténticamente libre.

Todavía no eres libre, todavía buscas la libertad [...] Quieres subir a la altura libre, tu alma tiene sed de estrellas. Pero también tus malos instintos tienen sed de libertad.

Tus perros salvajes quieren libertad; ladran de placer en su cueva cuando tu espíritu se propone abrir todas las prisiones.

Para mí eres todavía un prisionero que imagina la libertad: ay, el alma de tales prisioneros se torna inteligente, pero también astuta y mala.<sup>15</sup>

Este joven, no ha podido integrar los "malos instintos" a su espíritu, no ha logrado la "unión de los opuestos": del alma y el cuerpo, y por ello, su espíritu se ve amenazado por "perros salvajes", por ello también, él "salta escalones demasiado rápido",

---

<sup>14</sup>.- Ibid., "Del árbol de la montaña", p. 75.

<sup>15</sup>.- Ibid., p. 74.

"jadea violentamente" y sigue siendo prisionero. Para este joven, la libertad es un ideal a alcanzar, no es su propia voluntad de poder, su propio cuerpo, no es su sí mismo.

Pero lo que importa sobre todo destacar, es el entendimiento entre Zaratustra y el otro. El "inmoralista" ya no pronuncia un discurso a una comunidad en general, sino que comunica su verdad a un hombre en especial, siente su corazón desgarrado por las palabras del joven y logra alejarlo de la destrucción, infundirle esperanza y heroísmo: afán de lucha por conquistar una auténtica libertad.

Sí, yo conozco tu peligro. Mas por mi amor y mi esperanza yo te conjuro: ¡no arrojes de tí tu amor y tu esperanza! [...] el peligro del noble [...] es que se vuelva insolente, burlón, destructor [...] he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas [...] se les quebrantaron las alas de su espíritu [...] En otro tiempo pensaron convertirse en héroes: ahora son libertinos ¡No arrojes al héroe que hay en tu alma! ¡Conserva santa tu más alta esperanza!<sup>16</sup>

Pero después de este entendimiento mutuo, ya no parece volver a darse un encuentro en el que se logre "elevar" a otro hombre. El "inmoralista" transmite su enseñanza: la voluntad de poder, la idea del superhombre y el enigma del "eterno retorno", pero ¿quién se "eleva" hasta ella y tiene la capacidad de acompañarlo? ¿Con quién se realiza una auténtica reciprocidad?, ¿expone Zaratustra su intimidad y se siente acompañado por los distintos personajes con los que habla?, ¿no queda encerrado en los estrechos e inhumanos límites de la soberbia? En realidad, los

---

<sup>16</sup>.- Ibid. p.p. 74-75.

verdaderos acompañantes de Zaratustra, de quienes él se siente cerca, son sus animales (en especial el aguila y la serpiente, aunque también son importantes el león, las palomas) el mar, el bosque, el cielo, las estrellas, la naturaleza, la Tierra, el cosmos en general. Dirigiéndose a lo no humano, "el inmoralista" descubre su corazón, sus dudas, sus anhelos y descepciones. Cuando él se siente cansado de los hombres, habla con su entorno; y son sus animales quienes lo acompañan en la que, seguramente, es su vivencia más profunda: la revelación del "eterno retorno". Y es que el individuo tiene -como hemos visto anteriormente- una liga originaria con la Tierra, se sabe uno con ella y, por tanto, es con ella con quien encuentra una verdadera compañía.

No obstante, Zaratustra no se da facilmente por vencido, en la "Cuarta parte" de la obra, vemos que él intenta por última vez un acercamiento; parece volver a tener esperanza en "elevar" a los "hombres superiores".

Especialmente el mundo de los hombres [...] a él lanzo yo ahora mi caña de oro y digo: ¡ábrete abismo del hombre! [...] Así, pues, que los hombres suban ahora hasta mí...<sup>17</sup>

Pero ¿quiénes son los "hombres superiores"?, ¿logran ellos una auténtica "altura"? Estos hombres: el adivino, los reyes, el especialista de la ciencia, el papa jubilado (puesto que perdió su trabajo al morir Dios), el mago, el mendigo voluntario, la propia sombra de Zaratustra y el hombre más feo (el que mató a Dios) están

---

<sup>17</sup>.- Ibid., "La ofrenda de miel", p. 323.

invadidos por la náusea,<sup>18</sup> por el vacío que deja la muerte de Dios; son nihilistas, sienten desprecio por ellos mismos; su experiencia fundamental es el vacío. Así lo expresa la propia sombra de Zaratustra en el pasaje titulado: "Entre hijas del desierto", cuando le pide al "inmrolista" que se quede con ellos, pues tiene oculta mucha "miseria que quiere hablar"; ellos habitan el desierto:

El desierto crece: ¡ay de aquel que cobija dentro de sí  
desiertos!<sup>19</sup>

Estos hombres, están a medio camino entre la tradición y la novedad que implica el mensaje de Zaratustra. Como dice Fink, ellos desprecian lo inauténtico pero no son capaces de crear una nueva autenticidad.<sup>20</sup> Se dejan llevar por el "espíritu de la pesadez", por el movimiento de retroceso y no de auténtico avance, añoran el pasado: sus hombros están oprimidos por "muchas cargas", por muchos recuerdos que impiden que se eleven.<sup>21</sup>

Zaratustra mismo, hablando con su sombra, se descubre cansado, francamente desamoroso e inclinado hacia el nihilismo:

Demasiadas cosas se me han aclarado: y ahora nada me  
importa ya. Nada vive ya que yo ame, -¿cómo iba a

<sup>18</sup>.- Ibid., "La canción de la melancolía", p. 396.  
"Das Lied der Schwermuth", Zarathustra, Op. cit.,  
p. 370.

<sup>19</sup>.- Loc. cit., p. 407.

<sup>20</sup>.- Fink, Op. cit., p. 137

<sup>21</sup>.- Z., "El saludo", p.p. 376-377.

continuar amándome a mí mismo?<sup>22</sup>

No obstante, él sigue queriendo transmitir algo a los "hombres superiores" y les aconseja reír y bailar por encima de sí mismos, afirmarse en lo que han sido, para que puedan trascenderse. En "La fiesta del asno", vemos que estos hombres se autoafirman creando un ídolo al cual adoran por un breve rato, pero en realidad sólo buscan reírse de su vieja creencia en Dios. Y gracias a esta risa, "el más feo de todos los hombres" logra estar por encima de su autodesprecio. El "más feo de todos los hombres declara:

Merece la pena vivir en la Tierra: un solo día, una sola fiesta con Zaratustra me ha enseñado a amar la tierra.

"Esto era -la vida? quiero decirle yo a la muerte. ¡Bien! ¡Otra vez! [...] ¿No queréis vosotros decir lo mismo?

Tan pronto como los hombres superiores oyeron su pregunta cobraron súbitamente conciencia de su transformación y curación.<sup>23</sup>

Los "hombres superiores" se redimen, se curan y se trascienden a sí mismos por la afirmación de su propio pasado.

Pero no son éstas la afirmación y la risa esperada por "el inmoralista", él no siente que estos personajes se hayan elevado a su "altura alciónica", que hayan iniciado realmente con esta afirmación el "vuelo" y el "despertar": no son suficientemente ligeros: han aprendido a "bailar" pero no a "volar" verdaderamente.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup>.- Ibid., "La sombra", p. 366 (el subrayado es nuestro).

<sup>23</sup>.- Ibid., "La canción del noctámbulo", p. 422.

<sup>24</sup>.- Ibid., "La canción del noctámbulo", p. 425.



Y es que estos hombres se han asumido a sí mismos, pero no han sido capaces del amor fati, no han redimido a los muertos, a los hombres del pasado, que siguen siendo y "retornan eternamente".

No habéis volado bastante alto: ahora los sepulcros balbucean: "redimid a los muertos; [...]  
Vosotros hombres superiores, ¡redimid a los sepulcros, despertad a los cadáveres! [...] ¡Ay! ¡Ay! ¡El mundo es profundo!"<sup>25</sup>

Ellos no han afirmado el mundo en toda su radicalidad, no han querido el "eterno retorno de lo mismo"; asumen su pasado, pero no el pasado entero de la humanidad. Ellos no han comprendido la profundidad del mundo, por la cual todas las cosas están entrelazadas: nada deja de ser, todo vuelve en el anillo del mundo.

Los "hombres superiores" no han fundido con el Todo, no han sabido identificar la libertad con la aceptación de la necesidad, no logran despertar a la máxima potenciación de la voluntad de poder afirmando el "eterno retorno" de todas las cosas. Por eso al final de la obra, en "El signo", cuando Zaratustra sabe que tiene que partir, vuelve a dirigirse al sol para expresar su anhelo de comunidad, pero ahora añade su decepción de estos hombres:

"Oh gran astro [...] ¡qué sería de toda tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!  
Y si ellos permaneciesen en tus aposentos mientras tu estás ya despierto y regalas: ¡cómo se irritaría contra esto tu orgulloso pudor! [...]  
¡Bien! ellos duermen todavía en mi caverna [...]  
El oído que me escuche a mí, -el oído obediente falta en sus miembros".<sup>26</sup>

Zaratustra entonces, termina su recorrido en soledad, con

---

<sup>25</sup>.- Idem.

<sup>26</sup>.- Loc. cit., p. 430.

tristeza, sin haber encontrado un hombre que entendiera la profundidad de su enseñanza y del mundo, sin haber encontrado al otro, al amigo. Sólo se identifica verdaderamente, como ya había ocurrido a lo largo de la obra, con sus animales: el águila y la serpiente:

¡Bien! exclamó mirando hacia arriba, así me gusta y me conviene. Mis animales están despiertos, pues yo estoy despierto [...] Vosotros sois mis animales adecuados, yo os amo.  
¡Pero todavía me faltan mis hombres adecuados! <sup>27</sup>

Pero como advierte Fink:

"No se sabe si Zaratustra parte para predicar de nuevo sus doctrinas o para realizar una gran hazaña. Es una conclusión extraña, que deja tras de sí un vacío."<sup>28</sup>

Y en efecto, se hace sentir el vacío que implica la soledad, una soledad que ha pretendido trascenderse buscando el vínculo y se ha propuesto amar al hombre del pasado, el presente y el futuro, y sin embargo, ha "fracasado" en el encuentro con la comunidad concreta.

## 2.- Amor y falta de eros. Voluntad de poder y solipsismo.

¿A qué se debe este "fracaso" si es un hecho que Zaratustra busca establecer los vínculos con la comunidad? En primer lugar, cabe advertir un reductivismo en el modo nietzscheano de explicar las relaciones con la diversidad cósmica. No se puede explicar la

---

<sup>27</sup>.- Ibid., p. 431.

<sup>28</sup>.- Fink, Op. cit., p. 140

relación con el otro únicamente a través de la unión con el cosmos, es decir, mediante el mismo principio impersonal gracias al cual establecemos cierta relación con las plantas, los animales, el guijarro, el mar, las estrellas, etc. Pues entre nuestro ser y el de los otros hombres hay una afinidad ontológica: ambos somos indeterminados, nuestro ser es posible, abierto o libre, podemos crecer o decrecer: nos hacemos a nosotros mismos. Por tanto, la relación interhumana es de "libertad a libertad". Nuestra condición libre nos hace comunes y comunicados, ella constituye nuestro ser simbólico o complementario.<sup>29</sup> Por el contrario, entre el hombre y lo "no humano", no hay afinidad ontológica: las cosas intramundanas, los animales y la naturaleza, el cosmos en general, poseen un ser ajeno al nuestro, ya que no son libres.

Y es precisamente esta afinidad originaria que reside en la libertad, en tanto indeterminación ontológica, lo que Nietzsche no considera al explicar las relaciones humanas. Cada vez que Zarathustra se refiere expresamente al problema de la relación yo-otro, al problema de la comunidad y la comunicación, habla de un extrañamiento y una in-comunicación básica. De manera especial en "El convaleciente", después de narrar su experiencia del "eterno retorno", al reflexionar sobre la comunicación, Nietzsche afirma:

Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arco iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado?  
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

---

<sup>29</sup>.- Vid. Nicol, Metafísica de la expresión, passim.

ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar.<sup>30</sup>

De tal modo que, no tenemos un ser común y comunicado. Cada individuo es un mundo y el otro es un trasmundo para el "yo", algo que está "mas allá", algo externo, extraño, opuesto y lejano, como lo es el mundo trascendente. Entre el "yo" y el "tú" hay un vacío.<sup>31</sup> El otro no nos es propio; nos es ajeno. El acercamiento que se intenta mediante la comunicación verbal, no constituye sino "arcoiris y puentes ilusorios", es decir, algo frágil y derivado: sobrepuesto. Y de la misma manera, el acercamiento del "inmoralista" a la comunidad y al amigo, no pueden tener sino un carácter ilusorio que finalmente fracasa.

Y sobre todo, este pasaje de "El convaleciente", nos hace ver que el individuo es autosuficiente, está "lleno", completo, encerrado en sí mismo: "cada alma es su propio mundo". Y es que en rigor, nuestro ser no es para Nietzsche, un ser posible y abierto que ha de complementarse con otro ser perfectible, sino que la libertad está determinada por el carácter suficiente de la voluntad de poder, por el hecho de que ésta sea un plenum sin vacío, una entelequía solipsista que se asemeja al Cosmos. En este sentido, puede decirse que no hay para Nietzsche vínculo de libertad a

---

<sup>30</sup>.- Loc. cit., p. 299.

<sup>31</sup>.- Con esto, indudablemente Nietzsche nos recuerda las expresiones negativas con las que Sartre caracteriza posteriormente a la comunidad, y en las cuales el otro aparece como enajenante, cosificador, anulante del propio ser, debido a que entre el "yo" y el "tú" se hace patente la Nada. vid., en especial El ser y la Nada, ...

libertad, es decir, no hay relación entre un individuo y otro, lo que predomina es la profundidad del mundo y pierde autonomía el orden apolíneo que daría lugar a las distintas individualidades, limitadas y finitas. El individuo, el "yo" ha perdido su carácter limitado, contingente, ambiguo y falible; es un puro Selbst cósmico. Esta subordinación de la libertad a la necesidad, es lo que hace que el individuo se relacione con lo no humano, que es determinado, igual que con los otros hombres. En el "anillo del ser" todo es necesario.

Y en la medida en que el individuo nietzscheano desconoce su condición radicalmente libre que le permitiría relacionarse con otra libertad, con otro "yo": igual y diferente, su afán amoroso será limitado. Él puede pretender amar, en tanto sabe que su voluntad de poder está unida a la voluntad de poder del cosmos, y también puede dar ciertamente, pues su voluntad de poder es sobreplenitud, por tanto, no puede existir más que en un "derroche" de sí. Pero este individuo no puede reconocer la igualdad originaria con el otro y en consecuencia, no establece una relación de reciprocidad, no está capacitado para "tomar" algo del otro; no puede recibir. Hay entonces en el Zaratustra, un "afán de unión" con la comunidad, pero éste no está fundamentado ontológicamente, ni puede estarlo, debido al carácter suficiente de la voluntad de poder. Esto es, en definitiva, la causa del desencuentro.

En Ecce homo, Nietzsche expresa bella y desgarradoramente esta ausencia de eros, esta "falta de falta ontológica", al referirse al que quizá sea el pasaje más solitario de todo el

Zaratustra: "La canción de la noche" como:

el inmortal lamento de estar condenado, por la sobreabundancia de luz y poder, por la propia naturaleza solar, a no amar.<sup>32</sup>

Pues en efecto, en "La canción de la noche" leemos:

Es de noche: ahora hablan más fuerte todos los surtidores. Y también mi alma es un surtidor. [...] sólo ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante.

En mí hay algo insaciado, insaciable, que quiere hablar. En mí hay un ansia de amor, que habla asimismo el lenguaje del amor.

Luz soy yo: ¡ay, si fuera noche! Pero esta es mi soledad, el estar circundado de luz.

¡Ay, si yo fuese oscuro y nocturno! ¡Cómo iba a sorber los pechos de la luz! [...]

Pero yo vivo en mi propia luz, yo reabsorbo en mí todas las llamas que de mí salen.

No conozco la felicidad del que toma; y a menudo he soñado que robar tiene que ser más dichoso aún que tomar.<sup>33</sup>

Hay cierto desgarramiento aquí, pues esta "ansia de ansiar" encierra un carácter ambiguo. Ella muestra, a nuestro modo de ver, tanto la conciencia de la condición erótica, menguada, de todo hombre (la cual implica una interacción recíproca entre dar y recibir) como el límite irrebalsable que constituye una soledad que se pretende autosuficiente y renuncia a reconocer la carencia. No obstante, esta renuncia predomina siempre en Nietzsche. Ningún intento de vínculo, de auténtica reciprocidad se cumple cabalmente. Ni siquiera en la constante alusión (destacada por Deleuze)<sup>34</sup> a la

<sup>32</sup>.- Ecce homo, p. 103.

<sup>33</sup>.- Loc. cit., p. 159 (los subrayados son nuestros).

<sup>34</sup>.- Deleuze, Nietzsche y la filosofía, "La doble afirmación, Ariana", Op. cit., y Spinoza, Kant, Nietzsche, "Nietzsche", Trad. Francisco Monge.

Ni siquiera en la constante alusión (destacada por Deleuze)<sup>34</sup> a la pareja Dioniso-Ariadna.<sup>35</sup> Pues aunque Nietzsche nos dice, también en Ecce homo, que la respuesta a la soledad extrema expresada en "La canción de la noche" es Ariadna: también es cierto que esta figura femenina queda totalmente indefinida en su pensamiento:

La respuesta a este ditirambo del aislamiento solar en la luz, es Ariadna...; Quién sabe, excepto yo, qué es Ariadna!...<sup>36</sup>

Puede pensarse, de acuerdo con la biografía de Nietzsche que se trata Cósima Wagner, a quien él identificó expresamente con esta figura mítica.<sup>37</sup> Pero las complicaciones que sufre la relación con Cósima, no nos permiten tener la seguridad de que Nietzsche se hubiera sentido realmente acompañado por ella.<sup>38</sup> Pero

<sup>34</sup>.- Deleuze, Nietzsche y la filosofía, "La doble afirmación, Ariana", Op. cit., y Spinoza, Kant, Nietzsche, "Nietzsche", Trad. Francisco Monge. Labor, Barcelona, 1974.

<sup>35</sup>.- vid., en especial los "Ditirambos dionisiacos". "Dionysos-Dithyramben." Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Colli und Montinari, Gruyter, New York-Berlín, 1990, Band 6.

<sup>36</sup>.- EH, "Así habló Zaratustra", p. 105.

<sup>37</sup>.- Vid., Janz, K.P., Los diez años de filósofo errante, p.p. 346-347.

<sup>38</sup>.- Nietzsche cree encontrar en Cósima a alguien verdaderamente interesado por su filosofía. En una ocasión le lee un ensayo sobre "Moral y fisiología" donde dice: "Lo verdaderamente asombroso es el cuerpo". Y a Cósima ésto le parece "positivismo", "filosofía de hocico", "estiercol y maremágnun conceptual de cien filosofías". (Vid., Janz, Los diez años de filósofo errante, p. 346.) Más tarde, Nietzsche culpa a Cósima del cristianismo de Wagner. Y finalmente, es importante tomar en cuenta en esta compleja relación, el pésame que Nietzsche escribe a Cósima a la muerte de Wagner: "Ud. ha vivido una meta y le ha dedicado todo

sobre todo nos parece importante advertir, que en esta formulación, Ariadna más que un "alguien" es un "algo" [Wer weiss ausser mir, was Ariadne ist]. Y quizá no sería inadecuado pensar que con Ariadna, Nietzsche nombra a la eternidad, pues en "Los siete sellos" del Zaratustra, leemos:

Nunca encontré todavía la mujer de la que quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¿pues yo te amo, oh eternidad!<sup>39</sup>

Pero si es así, ¿no se confirma con esto precisamente, la condición impersonal de las relaciones?

Finalmente, nos parece necesario advertir que, como consecuencia del solipsismo nietzscheano, predomina en el recorrido de Zaratustra, la soberbia, la pretención de superioridad desde la cual se quiere elevar a los otros. Por tanto, no hay posibilidad de diálogo, de comunicación. El "inmoralista" no encuentra un interlocutor y se queda solo con sus animales, precisamente porque no hay reciprocidad entre el "yo" y el tú, porque de antemano no se ve al tú como un otro "yo", como un igual. El tú es visto más bien

---

género de sacrificios, y más allá del amor de aquella persona. Ud. captó lo supremo que su amor y su esperanza ideó: a eso sirvió usted! Por eso la considero hoy a usted y por eso la consideraré siempre -aunque desde gran lejanía- la mujer más admirada en mi corazón." (vid. Janz, Ibid., p. 140). Y acerca del propio Wagner, Nietzsche dice en una ocasión: "Lo he amado, y a nadie más. Era un hombre a la medida de mi corazón, tan ateo, tan gustosos de las antinomias, que caminaba solo." (Ibid., p. 345). Pero entonces cabe preguntar ¿era a Cósica o a Wagner a quien en verdad Nietzsche sentía cerca de él? ¿No cabe pensar que Nietzsche utiliza la figura de Ariadna como un cannon que le remite a sus experiencias en Tribschen?

<sup>39</sup>.- Loc. cit., p. 315.



como un ser inferior que sólo adquiere valor en tanto viene a confirmar la superioridad de Zaratustra al aspirar a "elevarse" a la altura de éste. No hay igualdad interhumana, el otro no es un "fin en sí mismo". Pero ¿no consiste la dimensión ética precisamente -como lo expresó Kant- en considerar al otro siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio? De tal suerte que, al no reconocer la igualdad interhumana, Nietzsche pone en cuestión nuevamente la la posibilidad de la ética, pues en principio no atiende a la posibilidad de hacernos libres con los otros, a la posibilidad de la humanización y el reconocimiento mutuo -como diría Hegel. Gracias a nuestra condición erótica, indeterminada, por la cual nos  falta el otro para ser, nuestra libertad sólo se cumple con la libertad del tú. La ética es, en esencia, convivir libre y humanamente con nuestros semejantes, viendo en los otros su infinitud, su capacidad de transformación y novedad, y no considerándolos como inferiores. La ética implica de una u otra forma la caritas cristiana y se opone a la soberbia. Pero en tanto Nietzsche se propone negar enfáticamente la tradición cristiana y se propone asimismo, afirmar el "yo" y el egoísmo, queda atrapado en el solipsismo y la arrogancia, y desconoce la igualdad, el amor y el respeto.

No obstante, las consecuencias extremas del carácter intransferible de la soledad se hacen sentir en lo que viene después del Zaratustra en la "parte" que dice "no".

### 3.- Los límites del "amor" zaratustriano.

A la luz de la igualdad-diferencia ontológica entre el "yo" y el "tú", cabe preguntar si el estado final de soledad de Zaratustra se debe sólo a que los hombres superiores no logran alcanzar la "altura" marcada por él, o si en realidad, el propio "inmoralista" también imposibilita el encuentro. Desde esta visión erótica de las relaciones humanas, hay una dialéctica individuo-comunidad por la cual, la auténtica individualidad es aquella que mientras más se adueña de su propio ser, de su libertad, más reconoce que esta libertad se conquista eróticamente, con los otros, y adquiere su justo significado en una comunidad determinada. Y a la vez, la auténtica comunidad es aquella que produce individuos autónomos; no es simplemente la suma de sujetos uniformes. Y paralelamente, a una falsa individualidad, corresponde una falsa comunidad.<sup>40</sup> De tal suerte que, si Zaratustra ha puesto toda su esperanza en transmitir su mensaje a la comunidad y finalmente descubre que no hay un otro que lo acompañe, puede suponerse que él mismo perdió - aunque sea por momentos- la esperanza y el amor a los otros y a sí mismo. Y en efecto, según lo hemos visto ya, en el pasaje titulado "La sombra", "el inmoralista" revela su cansancio, su propio nihilismo, diciendo: "Nada vive ya que yo ame", más aún, él mismo

---

<sup>40</sup>.- vid., González, Juliana, Ética y libertad, en especial: Cap. VIII, & 1. "El problema ontológico y ético de la comunicación." p.p. 187-193.

pregunta: "¿y cómo iba a continuar amándome a mí mismo?"<sup>41</sup>

Hay pues, una inclinación a perder el amor y la esperanza por parte de Nietzsche-Zaratustra, que lo hace quedar atado -por así decirlo- a la "condena de no amar" implícita en la voluntad de poder, en vez de continuar con su esfuerzo de trascender la soledad, de apropiarse de su "ansia de ansiar". Dicho de otro modo, si los hombres superiores aún no habían aprendido a afirmar el pasado entero, si aún no eran capaces del amor fati ¿no cabría esperar de todas formas que ellos quedaran afirmados en el amor fati de Zaratustra? ¿Por qué los abandona éste y vuelve a su soledad? Quizá precisamente porque este "amor" despersonaliza aquello que afirma, o dicho de otro modo, porque el afán de vínculo de "el inmoralista es, paradójicamente, insuficiente en su carácter sobreabundante y solitario; insuficiente porque no ama al tú, sino el Todo. Puede decirse, en síntesis, como afirma Jaspers:

Quizá sea en el fondo, porque él no amaba, más que por no ser amado, que [Nietzsche-Zaratustra] padeció la soledad?<sup>42</sup>

Y también cabe cuestionar desde este punto de vista erótico, de igualdad-diferencia, proximidad-ajenidad entre los hombres, el amor entre varón y mujer, en tanto progenitores del Superhombre; amor entendido unilateralmente como amargura y sacrificio del "yo", sin incluir también el goce y la autoafirmación. Este no parece ser

---

<sup>41</sup>.- Z., "La sombra", p. 366. ..."wie sollte ich noch mich selber lieben?" Zarathustra, "Der Schatten", Op. cit., p. 340.

<sup>42</sup>.- Jaspers, Nietzsche, trad. esp. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1963, p. 141.

un amor auténtico. Pues si hay una dialéctica entre el yo y el tú, el hecho de "salir de sí" para acceder al otro, es también afirmarse a sí mismo, ya que la dimensión del otro es nuestra: "nada humano nos es indiferente." El auténtico eros es siempre afirmativo del "yo"; el sacrificio y la entrega no es el camino para negarnos, sino para apropiarnos de lo que aparentemente sólo pertenece al otro.

4.- Soledad versus comunidad. El problema del dominio: ambigüedad de la voluntad de poder.

Y de acuerdo con el solipsismo, Nietzsche va a concebir al individuo creador de valores, con características contrarias a la comunidad. La comunidad es caracterizada como la vida gregaria, la uniformidad, la falta de creatividad o creación de los propios valores, la mediocridad y, por tanto, la impersonalidad, la cobardía ante la necesidad de asumir el destino individual. La vida en común es caracterizada como la "muchedumbre": las "moscas del mercado" que amenazan la soledad e intimidad del individuo. A ella corresponden, como diría después Heidegger (quien, igual que la mayoría de los existencialistas ateos acaba proponiendo -a pesar del mit sein, la exclusión entre individuo y comunidad), la inautenticidad, la evasión del propio destino,<sup>43</sup> la envidia y la

---

<sup>43</sup>.- Heidegger, Ser y tiempo, trad. Gaos, F.C.E., Mex., 1974. Claro está que para Heidegger, este destino es la muerte, mientras que para Nietzsche es la vida cifrada en el crecimiento y la potenciación.

venganza,<sup>44</sup> la vida meramente exterior, "vistosa" y "ruidosa": el perderse en la pura representación de un rol determinado, en la comedia, en el afán de fama,<sup>45</sup> en la falta de autoconocimiento y reflexión: lo opuesto a una existencia ética, en suma.

El verdadero individuo, por el contrario, es "ético" -según Nietzsche, en la medida en que posee afán de superación, de mejoría, "elevación" y por tanto, de creatividad; es autónomo, auténtico, se autoconoce y vive su propio camino con libertad; hace de su libertad su propio destino en una incesante autotransformación que lo lleva a aceptar incondicionalmente la necesidad. Es egoísta y se ama a sí mismo. Para ello, necesita alejarse de la comunidad, necesita vivir apartado, solitario, en silencio e intimidad, como un ermitaño, pues

Donde la soledad acaba, allí comienza el mercado; y donde el mercado comienza, allí comienza también el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de las moscas venenosas [...]  
 ¡Huye amigo mío a tu soledad! Has vivido demasiado cerca de los pequeños y mezquinos. ¡Huye de su venganza invisible! Contra tí no son otra cosa que venganza.<sup>46</sup>

La soledad es entonces, para Nietzsche, condición indispensable de la existencia "ética". Y es cierto que la soledad es fuente de intimidad, introspección y autosuficiencia, pero de autosuficiencia interior o autarquía; condiciones todas ellas, de

---

<sup>44</sup>- vid., Z., "De las tarántulas", p.p. 151-154.  
Zarathustra, "Von den Taranteln", Op. cit., p.p. 128- 131.

<sup>45</sup>- vid., Z., "De las moscas del mercado", p.p. 86-89.  
Zarathustra, "Von den Fliegen des Marktes", Op. cit., p.p. 65-68.

<sup>46</sup>- Idem., p. 86.

la vida ética. Pero la soledad no implica necesariamente estar separado de la comunidad, sino que -como ya hemos dicho- ambos constituyen fenómenos interdependientes. Y cuando no se reconoce la implicación recíproca de individuo y comunidad, la vida ética pretende apoyarse tan sólo en el impulso de "elevación" y "mejoría" y deja de lado el impulso de "unión". De éste modo la ética se reduce a la autenticidad, a la coherencia con uno mismo, a la constante superación del homo creator. Pero ya hemos visto que la incesante creatividad, el activismo, de la voluntad de poder en realidad disuelve el conflicto entre libertad y necesidad y desemboca en una idea sofística, ilusoria, de la libertad, según la cual, ésta lo puede todo, no conoce el vacío y el límite. Y simultáneamente, al desconocer el vacío, esta supuesta libertad es estrictamente individual, no reconoce que el otro es un no-ser que forma parte de nuestro ser, no admite la implicación recíproca de individuo-comunidad. La búsqueda de sentido efectuada en el Zaratustra, en tanto parte de un principio de plenitud, tiende a poner en cuestión la vida ética más que a fundamentarla propiamente. En realidad, tal búsqueda apunta, en definitiva, hacia el imperio de la necesidad y a establecer la contraposición y el sometimiento entre los hombres.

En el Zaratustra, esta contraposición se da ya aunque de manera incipiente. Nietzsche, al partir de la separación entre los hombres, al no reconocer la comunidad originaria y al buscar al amigo desde la soberbia, tiene inevitablemente una concepción jerárquica de las relaciones humanas. Por un lado, establece una

jerarquía entre los "despiertos" y los "dormidos", y al caracterizar así a superiores e inferiores, da a entender que no hay una exclusión, ni un afán de dominio entre unos y otros, puesto que los "dormidos" pueden despertar algún día. Sin embargo, cabe advertir que ésta si es una idea excluyente, pues en primer lugar, la distinción entre "despiertos" y "dormidos" se establece desde los presupuestos del filosofar nietzscheano. Lo que marca la distancia entre uno y otros no es la realidad -como ocurre en el pensamiento de Heráclito- sino la asunción de la voluntad de poder, el superhombre y el "eterno retorno de lo mismo". De tal modo que es el filósofo Nietzsche quien, desde su soberbia, establece si pertenecemos a los superiores o a los inferiores, sin importar en modo alguno que estemos atentos a lo real. Se hace sentir aquí, implícitamente, el dominio nietzscheano.

Y en segundo lugar, esta idea de la jerarquía es excluyente porque tal parece que se trata de dos estados distintos sin relación interna. Pareciera que una vez que despertamos a la voluntad de poder, dejamos atrás la posibilidad de estar "dormidos". Nietzsche no ve -como Heráclito- que "una misma cosa es en nosotros lo despierto y lo dormido".

Pero también está presente en el Zaratustra, de manera manifiesta, el sometimiento entre los hombres. Pues en el pasaje titulado: "De la superación de sí mismo", encontramos que tanto en el conocimiento, como en la creación de valores, la cual rige las relaciones entre los hombres, impera una voluntad de dominio, una voluntad de "plegar", de someter, la realidad al propio "yo" y de

"enseñorearse" frente a los otros:

Ante todo queréis hacer pensable todo lo que existe [...] Pero [todo] debe amoldarse y plegarse a vosotros [...] Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder. [Wille zur Macht] [...]  
 Vuestra voluntad y vuestros valores los habéis colocado sobre el río del devenir: lo que es creído por el pueblo como bueno y como malvado me revela a mi una vieja voluntad de poder, [...] vuestra voluntad dominadora. [eure herrschender Wille] <sup>47</sup>

Y es que precisamente la sobreplenitud, la suficiencia, que implica la soledad del individuo, va a hacer que la voluntad de poder del "yo" no traiga consigo tan sólo -como hemos visto- el dinamismo de la libertad, y la superación del individuo [Wille zur Macht], sino que va a imposibilitar también que este crecimiento se constituya en una fuerza de unión con los otros. Por el solipsismo, las diferencias entre los hombres se convierten en oposición, pues el otro nos es ajeno, es un extraño, es un trasmundo encerrado en su propia subjetividad y, por tanto, se da pie -ya en el propio Zaratustra- a una concepción de las relaciones humanas según la cual, no parece quedar más alternativa que dominar al otro o dejarnos dominar, darle órdenes o recibirlas de él.

Quién puede mandar, quién tiene que obedecer- ¡eso es lo que aquí se experimenta! ¡Ay, con qué búsquedas y adivinaciones y fallos y aprendizajes y reexperimentos tan prologados!

La sociedad de los hombres: es un experimento, [...] Y busca al hombre de mando.<sup>48</sup>

<sup>47</sup>.- Loc.cit., p. 169-170.

<sup>48</sup>.- Z, "De las tablas viejas y nuevas", p. 292.



La inferioridad con que Zaratustra ve a los otros, muestra ahora su tendencia al sometimiento, a la adquisición de derechos del que está "arriba" sobre el que está "abajo". Pero esto se da, en rigor y con toda amplitud, en la "parte" que dice "no".

Y de acuerdo con la idea de la contraposición entre los hombres, Nietzsche plantea ya en el Zaratustra su crítica abierta a la igualdad. Considera que ésta implica inevitablemente uniformidad y nivelación, en tanto pérdida de las diferencias individuales dadas por el cuerpo, por las propias aspiraciones y la "guerra" o el esfuerzo, así como el poder personal.

Que existen lucha y desigualdad incluso en la belleza y guerra por el poder y por el sobrepoder: esto es lo que [el superhombre] nos enseña con símbolo clarísimo. Igual que bóvedas y arcos divinamente se derrumban, en lucha a brazo partido: igual que con luz y sombra ellos, los llenos de divinas aspiraciones, se oponen recíprocamente-  
¡Así, con igual seguridad y belleza seamos también nosotros enemigos, amigos míos! ¡Divinamente queremos oponernos unos a otros en nuestras aspiraciones!-<sup>49</sup>

Nietzsche no considera aquí, la posibilidad de que la igualdad no elimine las diferencias, pues según él ontológicamente estamos separados, por ende, somos ajenos uno al otro, y cualquier idea de igualdad vendría a violentar nuestra naturaleza originaria. Él no atiende a la igualdad originaria por la cual todos somos humanos, todos somos libres, y sin embargo, cada quien construye con su libertad un camino distinto.

Y Nietzsche desarrolla también en esta obra, su crítica a los

---

<sup>49</sup>.- Z., "De las tarántulas", p. 154.

valores comunitarios: al amor al prójimo,<sup>50</sup> la justicia y la compasión<sup>51</sup> y en tanto todos ellos atentan contra el egoísmo, contra la asunción de la propia voluntad de poder y la propia soledad radical. Él no encuentra ninguna virtud en el amor al prójimo, pues este implica atender al otro en vez de a nosotros mismos, implica evadir la responsabilidad de nuestro ser único e incomunicado. Dado que no tenemos un ser común con el otro, hacer algo por él, es abandonarnos a nosotros mismos.

Y si no hay igualdad originaria ¿cómo hacer posible la justicia, la repartición por partes iguales? En realidad, lo justo, es para Nietzsche que cada quien sea sí mismo, que cada quien tenga sus propias aspiraciones y no pretenda tener o ser lo mismo que los otros.

Finalmente, si como hemos visto, a pesar de esta separación, Nietzsche advierte la posibilidad de establecer una cierta relación con el otro, pero sólo desde la "altura", desde la superación y el esfuerzo constante, en consecuencia, no es posible tampoco compadecernos del otro, es preciso exigirle que desarrolle su propia fuerza y dureza.

---

<sup>50</sup>.- vid., Z., "Del amor al prójimo", p.p. 98-100. Zarathustra, "Von der Nächstenliebe", Op. cit., p.p. 77-79.

<sup>51</sup>.- vid., Z., "De los compasivos", p.p. 135-138. Zarathustra, "Von den Mitleidigen", Op. cit., p.p. 113-116.

### 5.- Nietzsche y la tradición solipsista de la filosofía moderna.

Al recaer en la suficiencia del individuo nietzscheano, no podemos sino recordar la tradición solipsista de la filosofía moderna, que proviene del cogito cartesiano como la verdad primigenia e indubitable.<sup>52</sup> El "Yo" que se descubre como resultado de la duda metódica que pone en cuestión la existencia del mundo y la verdad del conocimiento que le había sido transmitido por los otros, es fundamento de todo conocimiento posible y tiene un carácter sustancial, existe por sí mismo, en soledad. Es sólo en un segundo momento, que Descartes admite la realidad del mundo en tanto ella es garantizada por la idea de Dios. Paralelamente, a Descartes le importa garantizar la verdad del conocimiento y, por tanto, le importa hacer creíble a los otros las verdades encontradas por él. Y es que la ciencia es comunicación.<sup>53</sup> Al garantizar la verdad de la ciencia mediante Dios, Descartes recupera el vínculo con el otro, también con la intervención de Dios.

Tras haber percibido que Dios es, y haber entendido que todas las demás cosas dependen de él, y que no es falaz, y tras haber deducido de aquí que todo lo que percibo clara y distintamente es necesariamente verdadero [...] tendré una ciencia verdadera y

---

<sup>52</sup>.- Descartes, Oeuvre philosophique, (Discurso del método y Meditaciones filosóficas) Est. y notas de Ferdinand Alquier, Ed. Garnier Frères, Paris, 1963.

<sup>53</sup>.- Nicol, Metafísica de la expresión, p.p. 106-110.

cierta.<sup>54</sup>

En lo que importa recaer es que la relación individuo-comunidad no es originaria, no es ontológicamente constitutiva del "Yo"; lo básico es la soledad y sólo se reconoce la evidencia de la comunidad en tanto interviene la mediación de algo externo al hombre: Dios.<sup>55</sup> Dicho de otro modo, la soledad del "Yo" cartesiano requiere del supuesto de la existencia de Dios para establecer el vínculo con el tú, por ende, este vínculo no es directo ni originario, sino secundario y puede decirse: artificial, puesto que no se explica por el hombre mismo.

Leibniz, por su parte, piensa en el hombre y la realidad en general a partir de una pluralidad de individualidades espirituales y concede a éstas, el rango de sustancias: seres suficientes en sí mismos, a los cuales da el nombre de mónadas.<sup>56</sup> De tal suerte que cada hombre es autosuficiente, se explica por sí mismo, es una entelequia:

Podría darse el nombre de entelequia a todas las sustancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí una cierta perfección (*ἔχει τὸ ἐντελές*) y hay en ellas una cierta capacidad de bastarse a sí mismas

---

<sup>54</sup>,- Descartes, Meditaciones metafísicas, "Quinta meditación", en Ouvre philosophique, Vol. I, Int. Ferdinand Alquiér, Ed. Garnier Frere, Paris, 1963, p. 478 (la traducción es nuestra).

<sup>55</sup>.- Idem.

<sup>56</sup>.- Leibniz distingue entre las mónadas no humanas y las humanas gracias a que estas últimas poseen la capacidad de conocer verdades necesarias y eternas, con lo cual los hombres se hacen razonables y reflexivos. vid., Monadología, Escritos filosóficos, Trad. Esequiel de Olaso, Charcos, Buenos Aires, 1989, && 29 y 30.

(αὐτάρχεια) que las hace fuentes de sus acciones internas y, por así decir, autómatas incorpóreos.<sup>57</sup>

Y de este modo, el individuo está encerrado en sí mismo, no es alterado por el exterior y por los otros, en principio está incomunicado, en soledad:

No hay manera de explicar cómo una mónada puede ser alterada o cambiada en su interior, puesto que nada podría trasponerse a ella, ni concebirse en ella ningún movimiento interno que pueda ser exitado, dirigido, aumentado o disminuido [...] Las mónadas no tienen ventanas a través de las cuales pueda entrar o salir algo.<sup>58</sup>

Sin embargo, es un hecho que hay cierta comunicación entre los individuos y entre éstos y la naturaleza, puesto que podemos conocer. Para explicar estas relaciones, Leibniz recurre a la hipótesis de la "armonía preestablecida" por Dios:

En las sustancias simples, la acción [recíproca] es sólo una influencia ideal de una mónada sobre otra, lo cual sólo puede tener efecto por intervención de Dios, en cuanto que, en las ideas de Dios, una mónada solicita, con razón, que Dios, al regular las demás desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta. Pues, ya que una mónada creada no podría tener influencia física sobre el interior de otra, sólo por aquel medio puede haber dependencia de una a otra.<sup>59</sup>

Así pues, para Leibniz igual que para Descartes, la comunicación es posible gracias a algo externo respecto de los individuos, algo que no surge de su naturaleza, sino que les es impuesto por Dios.

---

<sup>57</sup>.- Idem, &18.

<sup>58</sup>.- Ibid., &7.

<sup>59</sup>.- Idem., &51.

Para Nietzsche, el vínculo con la comunidad no puede depender de la mediación de Dios, ni de la "armonía preestablecida", ya que Dios ha muerto. La posibilidad de la comunicación se daría mediante otro "principio regulador" que en la filosofía nietzscheana vendría a ser la pertenencia de los individuos solitarios al Cosmos. Esta pertenencia posibilitaría, al menos en principio, una comunicación que -igual que en Leibniz y Descartes- sería mediada, artificial y sobrepuesta.

Y sin embargo, a diferencia de estos filósofos, Nietzsche va más allá en el problema de la comunidad y la comunicación: él quiere hacer posible la comunicación concreta, el encuentro con el amigo. Ciertamente, no cumple este propósito, sin embargo, el intento mismo es significativo y nos parece indispensable explicar cómo fue él posible en un pensador solipsista. A nuestro modo de ver, la tradición solipsista ya había sido cuestionada por Hegel y en gran medida por Kant. En especial, la preocupación nietzscheana por la comunicación concreta es incomprensible sin la filosofía de hegeliana, en la cual se advierten tanto logros como limitaciones a este respecto.

Antes de Hegel, Kant había intentado superar la tradición solipsista al postular el "yo trascendental" como la instancia suprema que garantiza que todos los sujetos de conocimiento poseen la misma estructura y, por tanto, se pueden comunicar. Y en

---

<sup>60</sup>.- Leibniz, Monadología, en Leibniz escritos filosóficos, Est. de Esequiel de Olaso, Charcos, Buenos Aires, 1989.

particular, el imperativo categórico exige la pureza de la razón práctica, él ha de cumplirse por amor al deber, sin tomar en cuenta (al menos en principio) las pasiones del cuerpo, ni las costumbres de la sociedad.<sup>61</sup>

Frente a Kant, Hegel concibe al "yo" como ontológicamente comunitario. Para él, la autoconciencia es comunitaria y no solipsista; ella se constituye precisamente por el deseo de otra autoconciencia, en la "lucha a muerte", lucha violenta, por obtener el reconocimiento del otro. El "yo" no es consciente de su libertad, sino hasta que el otro le confirma su condición libre reconociéndolo como "amo" y sometiéndose a él. En el enfrentamiento del "amo" y el "esclavo", cada una de las autoconciencias es lo que es, gracias al otro.

El movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, de este modo, como el hacer de la una; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto su hacer como el hacer de la otra; pues la otra es igualmente independiente y no hay y no hay en ella nada que no sea por ella misma.<sup>62</sup>

De este modo, Hegel parece recobrar el eros platónico, el desdoblamiento originario por el cual el "yo" es un tú y viceversa. Pero en esta necesidad del otro, Hegel -como lo advierte Eugenio Trias en El lenguaje del perdón, concibe la libertad como

---

<sup>61</sup>.- Cabe hacer, desde luego, otra lectura del pensamiento kantiano en la que se resalte el afán de síntesis que también está presente en él. Aquí lo presentamos según el impacto que de él recibieron tanto Hegel como Nietzsche.

<sup>62</sup>.- Hegel, Fenomenología del espíritu, p. 114.

es igualmente independiente y no hay y no hay en ella nada que no sea por ella misma.<sup>62</sup>

De este modo, Hegel parece recobrar el eros platónico, el desdoblamiento originario por el cual el "yo" es un tú y viceversa. Pero en esta necesidad del otro, Hegel -como lo advierte Eugenio Trías en El lenguaje del perdón, concibe la libertad como independencia, como "libertad de", como un no dejarse determinar por el exterior y por el otro, y por el contrario, defenderse de ellos sometiéndolos. El vínculo interhumano concebido por Hegel en la Fenomenología es negativo, se establece a través de la violencia; no es positivo-negativo como en el auténtico eros platónico. Así, aunque el otro es nuestro igual, su independencia nos amenaza, es preciso librar una lucha a muerte, es preciso esclavizar al tú, para confirmar la propia libertad. El reconocimiento que busca la autoconciencia hegeliana es jerárquico, se busca ser reconocido por el otro, pero no reconocerse a sí mismo en el otro como dos seres igualmente libres y dignos.<sup>63</sup>

Aunque es justo decir aquí, que Hegel es plenamente consciente de la limitación que implica la jerarquía en que quedan el "amo" y el "esclavo". Se trata ciertamente de un reconocimiento unilateral y desigual, por ello, al término de "la lucha de las autoconciencias contrapuestas", Hegel afirma:

...para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo

---

<sup>62</sup>.- Hegel, Fenomenología del espíritu, p. 114.

<sup>63</sup>.- Vid., Savater, Invitación a la ética, "La relación con el otro."



hace contra sí lo haga también contra otro.<sup>64</sup>

Y casi al final del proceso histórico, en la dialéctica entre la "buena conciencia" y el "alma bella" llega a darse el pleno reconocimiento de las autoconciencias como igualmente libres. En principio, la acción de estas conciencias es contrapuesta. La primera actúa de manera inmediata, guiada por la intuición y no por la razón; en consecuencia, se equivoca constantemente. Por el contrario, el "alma bella" prefiere no actuar para evitar el error, quiere conservar la pureza de sus intenciones y se dedica de manera exclusiva a juzgar la acción de la "buena conciencia". Pero gracias a la confesión mutua, gracias a que interviene el lenguaje, el elemento universal por excelencia, cada una de ellas reconoce su igualdad con la otra. La "buena conciencia" interioriza el juicio del "alma bella", lo hace suyo, se confiesa ante ella y le pide perdón, pues intuye que ambas son iguales. Y el "alma bella" llega a admitir que al juzgar, ella también ha actuado según sus intereses particulares. Entonces, se da el perdón y la reconciliación entre ambas. Una se reconoce en la otra. No obstante, como lo sugiere también Eugenio Trías, ya es demasiado tarde, pues lo originario, lo constitutivo de la libertad fue la oposición, al grado de que el devenir del proceso histórico está marcado, efectivamente, por la violencia.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup>.- Ibid., p. 118

<sup>65</sup>.- Vid., Loc. cit., "Del lenguaje" (p.p. 214-223), "Del perdón" (p.p. 224-230).

Así pues, Hegel trasciende la tradición solipsista, hace posible el encuentro entre un "yo" y un tú, pero a la vez, concibe este encuentro en función de la desigualdad y la jerarquía. Y según nuestra comprensión, Nietzsche, a pesar de su solipsismo, hereda de Hegel, aunque nunca lo haga explícito, tanto el afán de hacer posible el encuentro entre el "yo" y el tú, como la idea jerárquica de las relaciones.

#### Capítulo IV

EL "NO" NIETZSCHEANO. LA MUERTE DE DIOS Y LA VOLUNTAD DE PODER COMO SUBJETIVIDAD Y AFAN DE DOMINIO [HERRSCHENDEN WILLE].

Después del "sí", toca el turno a la "parte" que dice "no" y que lleva este "no" a la práctica -afirma Nietzsche en Ecce homo- y con ello abre una bifurcación laberíntica en su filosofar, explora (desde Más allá del bien y el mal hasta La voluntad de poder inclusive) sus instintos de decadencia, nos muestra el otro "rostro de Jano", el de la desesperanza y el nihilismo, y nos obliga a nosotros mismo a ejercitar el perspectivismo, el "arte de ver con múltiples ojos e instintos una sólo cosa". Pero ¿qué es el nihilismo y en qué sentido vamos a considerarlo nosotros?

Con este término, Nietzsche alude a una complejidad de hechos diversos. Como bien lo establece Deleuze, uno es el nihilismo que postula el "valor de nada de la vida" y otro el que afirma la "nada del valor".<sup>1</sup> El primero corresponde a la tradición platónico-cristiana, al budismo y a la filosofía de Schopenhauer. Para todos estos, la vida es sufrimiento, carece de validez intrínseca, en ella no se hace patente el Ser sino la fugacidad temporal que reduce todo a un dejar de ser; la vida es un mero tránsito hacia un

---

<sup>1</sup>.- Deleuze, Nietzsche y la filosofía, "El nihilismo", p.p. 207-209.

mundo perfecto: el "más allá", el Nirvana, en donde el alma alcanzaría la paz eterna. El segundo, a su vez, sobreviene con la muerte de Dios, cuando el hombre advierte que no hay valores trascendentes y entonces reconoce la nada, el vacío del valor, la falta de dirección o sentido. Éste es el nihilismo que adopta Nietzsche en su filosofar negativo y lo define -según lo hemos señalado ya en la Introducción- como la pérdida de credibilidad en los valores supremos y la consecuente falta de un fin o un "por qué" propio de la vida.<sup>2</sup>

Ahora bien, el nihilismo que sobreviene una vez que Dios ha muerto, puede ser asumido además -según leemos en el famoso párrafo 22 de La voluntad de poder- desde dos actitudes distintas: desde la pasividad (reacción) o desde la actividad, es decir, puede ser asumido como un signo de debilidad, de fatiga y de retroceso del poder espiritual, o como un signo de de crecimiento y fortalecimiento de este poder.<sup>3</sup> Como lo han destacado múltiples intérpretes,<sup>4</sup> Nietzsche opta por la actividad y el fortalecimiento del espíritu. De hecho para él, el recorrido por el vacío del valor no es más que un tránsito; más aún, él se sirve de la negación para llegar de nuevo a la afirmación. Su filosofar

---

<sup>2</sup>.- VP., Aguilar, &2, p. 27.

<sup>3</sup>.- vid. Loc. cit, Ed. Aguilar, p. 36.

<sup>4</sup>.- vid., Lou Salomé, Nietzsche; Heidegger, "La frase de Nietzsche "Dios ha muerto".", en Sendas pérdidas; Deleuze, Nietzsche y la filosofía; Nicol, "Existencialismo vitalista", en Historicismo y existencialismo.

nihilista no es la última palabra. Sintomáticamente, al mismo tiempo que se da en La voluntad de poder, la propuesta del sinsentido, Nietzsche apunta:

Un oculto "Sí" nos impulsa, que es más fuerte que todos nuestros "No". Nuestra misma fortaleza ya no tolera aquel antiguo suelo: nos atrevemos a suponer que el mundo es aún rico e inexplorado, y aún irse a fondo es mejor que hacerse indeciso y sentirse envenenado.<sup>5</sup>

Se trata de volver al "sí" mediante la negación. Y en efecto, en los fragmentos póstumos que fueron publicados como el Libro V de La voluntad de poder, destaca el que lleva por título: "Mi nuevo camino hacia el sí" y en el cual leemos:

Mi nueva fase de pesimismo como un indagar voluntario los lados temibles y sospechosos de la existencia [...] ¿Cuánta verdad soporta un espíritu? Pregunta la fuerza de este pesimismo. Un tal pesimismo podría desembocar en aquella forma de una afirmación dionisiaca del mundo tal y como es, hasta el deseo de su retorno y eternidad absolutos: con la que fuera dado un nuevo ideal de la filosofía y de la sensibilidad. Los lados hasta ahora negados de la existencia no sólo asumidos como necesarios sino como deseables y no sólo deseables en relación con los lados hasta ahora afirmados sino queridos en sí mismos, como los verdaderos lados más poderosos, más temibles de la existencia en los que su voluntad se expresa claramente [...] <sup>6</sup>

Así pues, la "nada de valor", el vacío, tiene que vivirse intensamente, es preciso asumir los lados temibles de la Vida, aún cuando existe el riesgo de irse a fondo. No basta con "decir no", con criticar y destruir los valores tradicionales, es preciso para

---

<sup>5</sup>.- VP, Op. cit., &405, p. 256.

<sup>6</sup>.- VP, & 1034, p. 534, Edaf. En la edición de Kaufmann este fragmento aparece con el número 1041, p. 536. (El subrayado es nuestro).

Nietzsche, llevar el no a la práctica. En las obras que componen el filosofar negativo, encontramos una severa crítica desenmascaradora, una invalidación de la religión, la filosofía y, particularmente, de los valores de la tradición moral judeo-cristiana. Pero Nietzsche no se contenta con criticar, con lanzar su juicio destructivo sobre esta tradición, sino que lleva a sus máximas consecuencias su tarea destructora proponiendo, a nuestro modo de ver, una idea del hombre y el mundo en la que impera la ausencia de valores. Si antes Nietzsche reflexionaba desde la posibilidad de dotar a la Tierra de un sentido, ahora reflexiona desde el sinsentido mismo, es decir, nos ofrece otra visión alternativa de la muerte de Dios, la voluntad de poder, el superhombre y el "eterno retorno de lo mismo", en la que se hace patente la falta de un "por qué", y en la cual podemos advertir, al menos en principio, una idea distinta de la libertad y la comunidad.<sup>7</sup> Es primordialmente desde esta perspectiva en la que

---

7.- Esta sería la gran diferencia entre el primer escepticismo nietzscheano de las Consideraciones intempestivas, Humano demasiado humano, Aurora, y La gaya ciencia. En estas obras hay una crítica a la tradición occidental, se derriban todos los viejos ídolos, y esto se repite ciertamente en el filosofar nihilista. Hay entonces, en gran medida un regreso a lo "ya dicho". Según Kurt Paul Janz, Nietzsche después del Zaratustra, se propuso expresamente corregir y ampliar su obra anterior, en particular las Consideraciones intempestivas. No obstante, la "parte" que dice "no" va más allá de la obra temprana, pues antes se destruía a los ídolos con un afán experimental, sin proponer el sinsentido como forma de pensamiento y vida. Ahora en cambio, se propone toda una visión del mundo a partir de la desconfianza y el vacío del valor.

advertimos una intención diferente al Zaratustra, que nos ocuparemos del nihilismo, y sólo de manera secundaria atenderemos a la crítica de la tradición occidental.<sup>8</sup>

No obstante, cabe aclarar desde ahora que en nuestra interpretación del nihilismo, no sólo advertimos un contraste con el Zaratustra, sino que de manera implícita encontramos una continuidad entre éste y las obras que vienen después. Pues como lo hemos visto en nuestra comprensión de la búsqueda zaratustriana de la comunidad, el nihilismo no es ajeno al filosofar afirmativo. Casi al final del Zaratustra, Nietzsche advierte que los hombres superiores son nihilistas y que él mismo lo es: "no existe nada que yo ame ya". El "inmoralista" ha perdido el "por qué", no encuentra al amigo, no logra reconocerse en los otros y no parece confiar ya en su propia enseñanza de la libertad. ¿Cómo confiar en ella si nadie la ha escuchado verdaderamente? El final de esta obra hace patente la desesperanza y el aislamiento de Zaratustra; nos deja un vacío, no sabemos si "el inmoralista" baja en realidad a enseñar a otros hombres o si queda aislado en su soledad.

Y desde la perspectiva que hemos desarrollado en nuestra investigación, es posible advertir que la búsqueda del sentido, de la preferencia, ha traído consigo una idea problemática de la libertad y la comunidad. Debido a la sobreplenitud, la suficiencia, que implica la condición cósmica, dionisiaca, del

---

<sup>8</sup>.- Por otra parte, hay que considerar que el enfoque del nihilismo como crítica ha sido desarrollado ya por diversos pensadores. Vid. Heidegger, Nietzsche; Jaspers, Nietzsche, Fink. La filosofía de Nietzsche; Deleuze, Nietzsche y la filosofía.

individuo, expresada tanto en la voluntad de poder, en la idea del superhombre y del "eterno retorno", la libertad se entiende, al final, como aceptación de la necesidad. Y si bien la Tierra, el ser, lo necesario, contiene contrastes entre lo "alto" y lo "bajo", éstos son estrictamente relativos, pues en el fondo, el Cosmos es indiferente. El individuo no entra en un conflicto real para preferir, el dinamismo de su libertad y sus valores, están guiados por el ser, lo ontológico predomina sobre lo ético; el individuo no tiene que separarse y conquistar su definición individual, él se hace a sí mismo desde la condición ilimitada, expansiva, del Selbst y no desde el "yo" que implica límite y prohibición. Su elección es en última instancia, relativista, no trae consigo la renuncia, la negación, la diferencia entre el "bien" y el "mal", por el contrario, ella se da desde el "sí" incondicional.

Paralelamente, la comunidad y la comunicación son problemáticas debido a la suficiencia del individuo que asume la voluntad de poder; ésta lo constituye en un ente-lequia y le otorga superioridad y soberbia respecto de los "dormidos". Así, hay una separación originaria entre el "yo" y el tú. Los posibles lazos de unión están dados por el cosmos, por tanto, son impersonales.

Entre el "sí" y el "no" hay, pues, una relación de contraste y de continuidad al mismo tiempo. Si en el Zaratustra, el sentido es pensado desde la profundidad dionisiaca, el vacío que se hace patente en la muerte de Dios, la voluntad de poder, el superhombre y el "eterno retorno", tal y como aparecen en las obras posteriores, es pensado -como veremos- desde la superficie apolínea



del "yo". El mundo es considerado ahora como apariencia, ilusión y falsedad:

La más extrema forma de nihilismo sería la creencia de que toda fe, todo tener por verdadero algo, es necesariamente falso, porque un mundo verdad no existe. Así pues, el mundo es una apariciencia de perspectiva cuyo origen está en nosotros [...] La medida de nuestra fuerza es cómo nos podemos conformar a la apariencia, a la necesidad de mentira, sin sucumbir.<sup>9</sup>

Y con al revalorar la subjetividad, Nietzsche parece querer escapar al imperio de la necesidad y recuperar la temporalidad, el devenir, la forma apolínea -estrictamente individual- y el carácter contingente del "yo". No obstante, en el fondo, ambos puntos de vista son parciales, ni uno ni otro logra incorporar el auténtico conflicto ético, la tensión armónica entre libertad-necesidad, pasado-presente-futuro, cualificación-inocencia, individuo-comunidad. Ni uno ni otro punto de vista incorpora nuestra condición ambigua, contradictoria, erótica, que de alguna manera estaba presente en la implicación recíproca de lo apolíneo y lo dionisiaco dada en El nacimiento de la tragedia. Pero además, al ser parciales el "sí" y el "no", opera en cada uno de ellos una desvirtuación problemática de ambas dimensiones. El "sí" extrema algunas características de lo dionisiaco (lo priva de su carácter contradictorio) y subordina a ello lo apolíneo. Y el "no", según veremos enseguida, lleva al extremo algunas características de lo apolíneo, en especial la subjetividad, al grado que lo real mismo es subjetivo, y de este modo, lo apolíneo deja de ser considerado como principio de individuación: como "forma" y "límite". Y a la

---

<sup>9</sup>.- VP, &15, p. 33 (los subrayados son nuestros).

vez, el "no" implica cierta idea de lo dionisiaco, en la que éste queda desvirtuado al extremo, ya que no corresponde ni al Dionisos del Zaratustra, ni mucho menos, al Dionisos plenamente griego del Nacimiento, sino a una divinidad pregriega que trae consigo múltiples problemas para la ética; a él corresponde la figura de la "bestia rubia": la defensa de la violencia y la crueldad.

Así pues, consideramos urgente preguntar ¿cómo se da concretamente el contraste y la continuidad del "no" con el "sí"?, ¿cuáles son los problemas éticos que entraña en general el nihilismo y en particular la figura de la "bestia rubia"?, ¿cómo se niega la condición ambigua o erótica del hombre en el nihilismo?, ¿qué ocurre con la libertad y la comunidad?, ¿se superan en el "no" el triunfo de la necesidad, del relativismo y el solipsismo o por el contrario, se acentúa?

Y si preguntamos, ¿por qué el "no" después del "sí"? cabe responder quizá, que ello se debe a la parcialidad del filosofar afirmativo, que diluye el conflicto ético y en esta medida, no logra garantizar el sentido. El optar por la superficie responde, en definitiva, a un intento fallido de pensar al mundo y al hombre sólo desde la profundidad y la plenitud. Esto es lo que, según nuestra comprensión reconoce implícitamente Nietzsche, en el siguiente pasaje de Más allá del bien y el mal:

Quien ha mirado hondo dentro del mundo adivina sin duda cuál es la sabiduría que existe en el hecho de que los hombres sean superficiales. Su instinto de conservación es el que los enseña a ser volubles, ligeros y falsos. Acá y allá encontramos una adoración apasionada y excesiva de las "formas puras", tanto entre filósofos como entre artistas: que nadie dude de que quien de ese modo necesita el culto de la

superficie ha hecho alguna vez un intento desdichado por debajo de ella.<sup>10</sup>

A una plenitud sin vacío no puede corresponder más que un vacío sin plenitud.

1.- La muerte de Dios y la voluntad de poder como puro devenir e interpretación infinita. El punto de vista apolíneo.

De hecho, este otro filosofar está ya anunciado en el carácter ambiguo con que Nietzsche concibe la muerte de Dios; ella implica un vacío, una pérdida del horizonte que nos invita tanto a crear un nuevo "bien" y un nuevo "mal", como a detenernos en la falta de sentido, a rumiar una y otra vez sobre él. A Nietzsche, dada su condición laberíntica, le invade siempre la duda: si Dios ha muerto, si ya no hay Ser, ni verdad ¿no será cierto que "todo esté permitido"? ¿hasta dónde es posible afirmar nuevos valores?, ¿no será preciso detenernos más bien en el vacío, llevar el nihilismo a fondo, destruir todos los valores tradicionales. Así por ejemplo, en el "Tratado tercero" de La genealogía de la moral, obra destructiva por excelencia: "lo más inquietante que hasta el momento se ha escrito"<sup>11</sup>, leemos la siguiente reflexión reveladora:

Quando los cruzados cristianos tropezaron en Oriente con aquella invencible Orden de los Asesinos [...] recibieron también, una indicación acerca de aquel símbolo y aquella frase-escudo, reservada para los

---

<sup>10</sup>.- Loc. cit., Sección tercer "El ser religioso", &59, p.p. 84-85.

<sup>11</sup>.- EH, p. 109.

grados sumos, como un secretum: "Nada es verdadero, todo está permitido..." Pues bien, esto es libertad de espíritu, con ello se deja de creer en la verdad misma...¿Se ha extraviado ya alguna vez un espíritu libre europeo en esta frase y sus laberínticas consecuencias? ¿Conoce por experiencia el Minotauro de ese infierno?<sup>12</sup>

Guiado por tales preguntas, Nietzsche penetra en el laberinto de esta frase y propone una idea, relativista al extremo, del "bien" y el "mal" en la que -como ya hemos señalado en la Introducción- los valores quedan reducidos a perspectivas vitales que permiten sobrevivir en un momento determinado, y por tanto, son totalmente variables.

El punto de vista del "valor" es el punto de vista de condiciones de conservación y de crecimiento en relación con seres complejos, que tienen una vida de duración relativa dentro del devenir.<sup>13</sup>

Y es que, a nuestro modo de ver, en su filosofar negativo, Nietzsche entiende el valor desde el vacío que implica el reino de la superficie apolínea, a partir de la contingencia del "yo" finito: el imperio de la subjetividad y de un vitalismo fundado en un devenir evanescente.

Desde Más allá del bien y el mal resulta claro que Nietzsche reflexiona ahora desde la actividad interpretativa del "yo", desde la ausencia absoluta de objetividad. En esta obra, advertimos que el mundo externo no es más que

algo dotado de idéntico grado de realidad que el

---

<sup>12</sup>.- Loc. cit., Tratado tercero", §24, p. 173.

<sup>13</sup>.- VP., Aguilar, §712, p. 437.

poseído por los afectos.<sup>14</sup>

La realidad circundante no existe por sí misma; existe en tanto es el resultado de nuestra interpretación, de nuestra perspectiva; es pura apariencia, ilusión y falsedad. No existe nada fuera de la subjetividad, nada exterior al "para mí": incluso no es posible hablar ya de "hechos", no hay más que hipótesis, ficciones:

... no hay hechos. Sólo hay interpretaciones [...]  
 Todo es subjetivo, os digo; pero sólo al decirlo, nos encontramos con una interpretación [...] Por consiguiente ¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación? En realidad entramos en el campo de la poesía, de las hipótesis.<sup>15</sup>

De este modo, el sujeto ya no pertenece propiamente a un mundo, sino que éste es una ficción creada por aquel. Es más bien el mundo, en tanto interpretación creada por nosotros, el que forma parte del sujeto y no a la inversa.<sup>16</sup>

En el Zaratustra veíamos que también hay una identificación entre el sujeto y el mundo, ambos son creatividad, movimiento generador, pero hay una superioridad del poder creativo de la Tierra frente al poder del individuo; ambos se identifican por la profundidad del mundo y en esta medida, la subjetividad individual, el orden apolíneo, es sobrepasado por el Todo. En cambio ahora, el mundo y el sujeto se identifican en virtud de la superficie apolínea, ambos son interpretación. La Vida deja de ser algo

---

<sup>14</sup>.- MBM., &36, Sección segunda: ¿El espíritu libre", p. 61.

<sup>15</sup>.- VP., Op. cit., &480, p. 308.

<sup>16</sup>.- Ibid., &34, p. 60.

supraindividual. Resulta sintomático en verdad que en estas obras, no aparezca ya la idea de la Tierra, del Cosmos, de una realidad superior al individuo. No hay ninguna totalidad, ninguna unidad permanente, más aún, Nietzsche afirma: "es preciso astillar el Todo",<sup>17</sup> fragmentarlo.

En síntesis, la realidad -como advierte Foucault- no es más que un espejo de la ilusión del sujeto,<sup>18</sup> algo en lo que éste se refleja sin encontrar oposición alguna. Y como bien lo señala Heidegger, Nietzsche lleva aquí al extremo el ego cogito cartesiano, para el cual, la realidad es secundaria:

El hombre se ha sublevado en la yoidad del ego cogito. Con esta sublevación, todo lo existente se convierte en objeto. Lo existente es absorbido, como objeto, en la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no tiene luz propia. Ya no es más que el punto de vista puesto en las posiciones de valores de la voluntad de poder.<sup>19</sup>

Pero ¿de dónde proviene el subjetivismo?, ¿por qué optar ahora por la superficie apolínea? Según nuestra comprensión, el subjetivismo está ya implícito en el Zaratustra, pues ¿no habíamos encontrado ya

---

<sup>17</sup>. - VP.

<sup>18</sup>. - Foucault, Marx, Nietzsche, Freud, Anagrama, Barcelona, 1980.

<sup>19</sup>. - Heidegger, "La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto", Op. cit., p. 216. Esto mismo es advertido más tarde por Michel Foucault, en Marx, Nietzsche, Freud, en donde nos dice que para estos pensadores, el sujeto lo ha invadido todo: "lo interior [la subjetividad] se ha hecho exterior" y ahora está en "la naturaleza, el mar, el susurro de los árboles, los animales, los rostros, las laderas que se cruzan [...] los gestos mudos, las enfermedades y todo el tumulto que nos rodea." ( p.p. 24 y 25).

el ego cartesiano en el Zaratustra? Es en realidad el carácter solitario del individuo cósmico, que no logra trascenderse encontrando la compañía de un amigo y la comunicación con él, el que obliga a Nietzsche a perder la exterioridad. Después del "fracaso" en que termina la "obra afirmativa por excelencia", no puede sino ser llevada a sus últimas consecuencias la soledad del "yo", perder la profundidad del mundo y concentrarse en el parecer subjetivo, pues esa profundidad se ha mostrado, de hecho, como un vacío, como un Todo incapaz de garantizar la comunidad y la comunicación.

Por otro lado, es preciso advertir asimismo que al concentrarse en el "yo", Nietzsche no prescinde de una cierta idea de la Vida, de lo dionisiaco, el cuerpo, la voluntad de poder. Sólo que ahora entiende todo esto desde el vacío, desde el puro devenir, la pluralidad, el caos, la ausencia de ser (plenitud, permanencia, orden, exterioridad) y la ausencia de auténticas metas que "eleven" la Vida en su creatividad, es decir, auténticos fines, que permitan que ésta se supere a sí misma.

La voluntad de poder se concibe ahora, no como plenitud, no como el querer fundamental del individuo cósmico que lo lleva a crear metas siempre nuevas e identificarse con el sentido de la Tierra, sino que se concibe a partir del concepto de fuerza de la física. El conjunto de lo existente, nuestra interpretación misma, está conformada por una pluralidad de fuerzas en devenir y en contraposición, cada una de las fuerzas lucha por conquistar el poder respecto de las otras. Y este afán de dominio en la

contraposición, es precisamente lo que Nietzsche llama voluntad de poder.

Al concepto victorioso de "fuerza" con que nuestros físicos han creado a Dios y al mundo, se le debe atribuir una voluntad interior que yo defino "voluntad de poderío", o sea deseo insaciable de mostrar potencia, o empleo, ejercicio del poder, como instinto creador, etc.<sup>20</sup>

La voluntad de poder implica pluralidad de fuerzas en devenir. No hay nada estable, pues la fuerza existe en tanto poder y resistencia<sup>21</sup> ejercidos frente a otras fuerzas, es decir, en un conjunto siempre variable, siempre relativo. Lo propio de la fuerza es estar en la lucha, en movimiento, en devenir. Y este devenir es temporalidad fugaz, carece de un orden o regularidad, él está regido por el azar, el encuentro fortuito, el caos. En su filosofar negativo, Nietzsche se contrapone al mecanicismo y a la relación causa-efecto concebida por éste como una necesidad predeterminada y repetitiva. Frente al determinismo, él pone en primer plano -como advierte Giorgio Colli, la casualidad.<sup>22</sup> La sociedad humana ha surgido por azar,<sup>23</sup> las experiencias más sobresalientes en la vida del individuo también son las que se dan por casualidad,<sup>24</sup> y la inmanencia misma no es más que

---

<sup>20</sup>.- VP, §616, p. 582.

<sup>21</sup>.- En el fragmento 653 de La voluntad de poder, Nietzsche apunta: "la voluntad de poderío solo puede manifestarse cuando encuentra resistencia".

<sup>22</sup>.- Colli, Introducción a Nietzsche, p. 96.

<sup>23</sup>.- vid., Genealogía de la moral, passim.

<sup>24</sup>.- Ecce homo, passim.



...el mundo sin forma e informable del caos.<sup>25</sup>

No hay orden ni unidad; ésta sólo existe como organización en un conjunto determinado de fuerzas, pero no es permanente sino enteramente variable; cambia en cuanto se alteran las relaciones de poder.<sup>26</sup> Y por tanto, no hay nada permanente, no hay ser. Éste se rechaza ahora de manera enfática. Por ejemplo, en El crepúsculo de los ídolos -como nos lo hace ver Fink, encontramos la contraposición más ingenua, acrítica y esquemática,<sup>27</sup> entre "ser" y "devenir" sin que se desarrollen jamás realmente estos conceptos y sin que se intente al menos superar tal contraposición.<sup>28</sup> En esta obra, Nietzsche retoma la fórmula con la que Platón rechaza el devenir: "lo que es no deviene; lo que deviene no es",<sup>29</sup> pero evidentemente, no la retoma para afirmar el ser de las Ideas, sino para rechazar toda idea de ser, como si siempre que la filosofía pensara al ser, lo hiciera necesariamente desde el dualismo parmenideo-platónico y desvalorizara, por ende,

---

<sup>25</sup>.- VP., Op. cit., &566, p. 352 (el subrayado es nuestro) Vid. también &550, p.p. 341-344, y &708, p. 436 de la misma obra.

<sup>26</sup>.- En el &559 de La voluntad de poder, leemos: "Toda unidad es unidad únicamente como organización y estructura, no de otro modo que como es unidad una comunidad de seres humanos; es decir, como oposición a la anarquía atómica y, por lo tanto, como un modelo de hegemonía, que significa uno, pero no es uno.

<sup>27</sup>.- Nietzsche no parece superar nunca la visión reduccionista de la tradición. vid. Capítulo I, &2.

<sup>28</sup>.- Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 165.

<sup>29</sup>.- Loc. cit., p. 49.

el devenir.<sup>30</sup>

En consecuencia, la Vida, la voluntad de poder, el cuerpo, ya no pueden ser entendidos como el Todo, el Cosmos, la Tierra, como el ser que se hace patente en el Selbst del individuo. La Vida y el cuerpo son entendidos ahora desde la superficie del "yo" y desde la biología: son conservación y aumento del poder de sobrevivencia. Se trata de crear interpretaciones que permitan dominar, pero no de crear un sentido de la existencia. Como afirma Fink, Nietzsche adopta en su filosofar negativo, un concepto material de la Vida, en el que lo determinante es la lucha por el poder entre dominadores y dominados, entre "fuertes" y "débiles".<sup>31</sup> Concretamente ~~en la~~ Genealogía de la moral, la vida queda definida como:

...apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, aneación, y al menos en el caso más suave, explotación [...] La explotación no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida.<sup>32</sup>

Así pues, el subjetivismo tiene como base el vitalismo. Creamos

<sup>30</sup>.- Llama la atención en especial, como lo hemos dicho ya, que Nietzsche no mencione siquiera el esfuerzo presente en la filosofía anterior a él, la filosofía hegeliana, por reunir ser y devenir, esencia y accidentes. vid., Capítulo 1, &2, de esta investigación.

<sup>31</sup>.- Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 145.

<sup>32</sup>.- MBM, &259, p.p. 221-222. Vid. también G.M. "Tratado segundo", § 11, p.p. 86-87.

múltiples interpretaciones para sobrevivir. Y por tanto, está presente en el filosofar negativo, lo dionisiaco. Pero ya no se trata en efecto, de la plenitud dionisica del Zaratustra; no hay Todo. Y tampoco se trata de un retorno al auténtido Dionisos griego, el Uno primordial que contiene dentro de sí todos los contrarios: plenitud y abismo, construcción y destrucción, luz y oscuridad, ser y no ser, sino que ahora es llevado al extremo el abismo, el vacío, la falta de eternidad y unidad, la destrucción, la noche. A nuestro modo de ver, Nietzsche adopta aquí una idea de lo dionisiaco que había sido rechazada por él en El nacimiento de la tragedia y que corresponde al Dionisos pregregio, el de la India, bárbaro y salvaje, que no conoce la mediación de Apolo y en el que

eran desencadenadas precisamente las bestias más salvajes de la naturaleza, hasta llegar a aquella atroz mezcla de voluptuosidad y crueldad que a mí me ha parecido siempre el auténtico "bebedizo de brujas" [...] poder dionisiaco grotescamente descomunal.<sup>33</sup>

La Vida, lo dionisiaco ha sido empobrecido, carece de profundidad, de capacidad creadora de metas y fines, carece de "elevación" y construcción. Resulta revelador en verdad que en Ecce homo, al presentar la Genealogía como "lo más inquietante que se ha escrito", Nietzsche señale que "Dionisos es también, como se sabe, dios de las tinieblas."<sup>34</sup>

Pero ¿qué consecuencias puede tener todo esto para el individuo creador de valores y para la ética?, ¿en qué medida puede

---

<sup>33</sup>.- NT, p.p. 47-48.

<sup>34</sup>.- Loc. cit., p. 109.

haber o no conflicto ético desde esta parcialidad de lo apolíneo por un lado, y de lo dionisiaco, por el otro? Aunque es un hecho que el subjetivismo se asienta en el vitalismo y que en realidad, ambos son inseparables, Nietzsche parece extrapolar nuevamente estas dimensiones en el interior mismo del filosofar negativo y nos ofrece, por lo menos, dos ideas encontradas entre sí, paradójicas, sobre el individuo.<sup>35</sup> Cabe decir aquí, junto con Alain Renaut que nos enfrentamos a "apreciaciones asombrosamente disonantes" sobre la individualidad.<sup>36</sup> Por un lado, imperan la subjetividad y el puro devenir: el "yo" que es absolutizado en su condición contingente y finita, acaba siendo diluido, a pesar del afán de

---

<sup>35</sup>.- vid. §4 de este mismo Capítulo en donde precisamos que en realidad cabe advertir tres ideas sobre el individuo, pero las dos que señalamos aquí son las que tren consigo graves problemas para la ética.

<sup>36</sup>.- Alain Renaut, La era del individuo, p. 247. Sólo que Renaut advierte esta disonancia entre la defensa del individuo, por una parte, y por la otra, la subordinación del individuo a la especie o al grupo. Él considera al pensamiento nietzscheano como un todo. Para nosotros, el problema es más complejo, pues las apreciaciones disonantes tienen que entenderse desde la diferencia entre el filosofar afirmativo y el negativo. Al primero de estos corresponde la defensa del individuo, y en el segundo no sólo se ubica la subordinación del individuo a la especie, sino también, la disolución de la individualidad en el devenir.

conservación, en la pluralidad de fuerzas que componen la voluntad de poder. Y por el otro, impera el vitalismo a través de la figura de la "bestia rubia": el individuo, a pesar de vivir en el reino del devenir, está totalmente constituido por la herencia biológica que le confiere el grupo al que pertenece, la raza o el estamento social. Incluso, la misma voluntad de poder adquiere aquí un desdoblamiento peculiar: en el primer caso, la voluntad de poder queda atomizada en la pluralidad de fuerzas, el poder mismo se diluye, mientras que en el segundo, ella busca consolidarse en el dominio de un grupo sobre otro. El otro rostro de Jano, posee sus propias bifurcaciones laberínticas.

3.- La voluntad de poder y la disolución del individuo en el punto de vista apolíneo. La ausencia de conflicto ético.

En el Zaratustra, la voluntad de poder constituye el querer fundamental que impulsa al individuo a la constante creatividad, constituye a fin de cuentas, el ser del sujeto y el Cosmos ¿pero cómo entender esta voluntad ahora en relación al individuo, si ella está conformada por una pluralidad de fuerzas sujetas a un devenir caótico en el que no es posible pensar una unidad permanente? ¿Y cómo entender al individuo? En rigor, en el filosofar nihilista, no es posible hablar de voluntad de poder como un principio

constitutivo del individuo y de lo real, más bien hay que entenderla -como lo señala Gianni Vattimo- como un "principio desestructurante" que disuelve toda unidad en la pluralidad.<sup>37</sup> En tanto el mundo es caos, encuentro fortuito de las distintas fuerzas, la misma voluntad deja de existir como tal:

No existe voluntad: hay puntuaciones de voluntad, las cuales constantemente crean o pierden su poder.<sup>38</sup>

No hay ningún querer o ningún poder fundamental, estos se crean o se pierden según la relación que guarden entre sí las distintas fuerzas en un momento determinado. No hay nada estable, todo es relativo. Las fuerzas que ahora dominan, en el momento siguiente pierden su poder. "Obedecer" y "mandar" no son, más que "formas de juego en la lucha",<sup>39</sup> y las jerarquías de poder son variables. La fortaleza o la debilidad no son más que formas de organizarse, de relacionarse las fuerzas entre sí.

No hay voluntad. Y por consiguiente no hay ni voluntad fuerte ni voluntad débil. La multiplicidad y la disgregación de los instintos, la ausencia de un sistema que los regule uniéndolos y ordenándolos termina en la "debilidad de la voluntad"; la coordinación de estos instintos bajo la dominación de uno solo termina en la "voluntad fuerte"; en el primer caso hay oscilación y falta de equilibrio; en el segundo, la precisión y la claridad de la orientación.<sup>40</sup>

Todo es variable y plural. Por tanto, ni siquiera puede hablarse

<sup>37</sup>.- Vid., Vattimo, Las aventuras de la diferencia, "Introducción".

<sup>38</sup>.- VP, &712, p. 438.

<sup>39</sup>.- VP, Op. cit., &639, p. 393.

<sup>40</sup>.- VP. &419

ya de un individuo que tenga que crearse a sí mismo, como ocurría en el Zaratustra. El individuo está sometido al vaivén del encuentro azaroso de las múltiples fuerzas. Más aún, el sujeto, el "yo", deja de existir como una unidad estable, su cuerpo no es sino el resultado de diversas interpretaciones variables y carentes de una unidad permanente:

Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto; quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean el fundamento de nuestra ideación y de nuestra conciencia. ¿Una especie de aristocracia de "células" en las cuales esté el poder? ¿Algo así como "pares" que esten acostumbrados a gobernar juntos y sepan mandar? Mi hipótesis: El sujeto como pluralidad [...] La constante caducidad y fugacidad del sujeto.<sup>41</sup>

Nada permanece, todo deja de ser. En rigor, no hay sujeto ni objeto, no existen más que puntuaciones de voluntad que crean múltiples interpretaciones que permiten sobrevivir a las fuerzas. El nihilismo es el reino del cambio, la pluralidad y el vacío; en consecuencia, en él nada se puede conocer, incluso no es posible expresar ya ningún pensamiento.

Los medios de expresión del lenguaje -leemos en La voluntad de poder- no son utilizables para significar el devenir; propio de nuestra inevitable necesidad de conservación es suponer constantemente un mundo grosero de elementos constantes, de "cosas"<sup>42</sup>

Nietzsche se nos muestra aquí nuevamente como sofista. Pero ahora, no porque aplique una genealogía ab inferiori, ni tampoco precisamente porque nos ofrezca verdades a medias, sino porque

<sup>41</sup>- VP., Op. cit., & 489, p. 312 (el subrayado es nuestro).

<sup>42</sup>- Op. cit., & 712, p. 438.

adopta la ontología de los sofistas: la negación del ser y la afirmación de un incesante fluir carente de estructura, del caos y el puro perecer en el que sólo contamos con la sensación subjetiva para captar momentáneamente el devenir. En este aspecto de su filosofar negativo, Nietzsche nos recuerda inevitablemente a Gorgias cuando éste dice: "Nada existe, si algo existiera no lo podríamos conocer, y si lo pudieramos conocer, no lo podríamos comunicar."<sup>43</sup>

Ahora bien, éticamente, la recuperación de lo apolíneo habría de traer consigo la definición del individuo, su capacidad de decir "no", de establecer límites, es decir, habría de traer consigo la individualidad y la libertad. Y es que -como lo hemos indicado ya- después del imperio de lo necesario, de la determinación que implican la suficiencia del sujeto y la idea del "eterno retorno de lo mismo", cabría esperar que Nietzsche atendiera ahora a la posibilidad de opción, de alternativa para el individuo. Pero éste se disuelve en la constante caducidad y en el azar; él no conquista su separación y unicidad, sus propios límites, por el contrario, se pluraliza, y sus diversas fuerzas se con-funden literalmente con las múltiples fuerzas que componen el devenir. Se pierde la "forma", la definición del "yo" frente a los otros y la naturaleza. Desde luego, ya no hay lugar aquí para la prohibición ética, ya no aparecen los preceptos éticos que Nietzsche valora en El nacimiento

---

<sup>43</sup>.- El desarrollo completo de este planteamiento de Gorgias se encuentra en sus Fragmentos, I, 3., Ed. Aguilar.



de la tragedia: "nada en demasía" y "conócete a tí mismo". Ahora más bien, el individuo está entregado a la hybris, a la desmesura de una pluralidad en la que él pierde su unidad. Y ¿cómo podría autoconocerse un individuo en constante devenir?

Por otro lado, si todo es azar ¿escapamos a la necesidad y recuperamos la libertad? Si bien el azar no es necesidad predeterminada, es decir, no responde a una causalidad mecanicista, sino que por el contrario escapa a ella, pues él es lo imprevisible, en realidad, el azar es también necesidad; responde a una o varias causas específicas aunque no predeterminadas.<sup>44</sup> De tal suerte al afirmar lo fortuito, no escapamos al orden de lo necesario ni mucho menos ganamos con ello la libertad. La libertad es la autogeneración, la iniciativa, que sólo puede explicarse radicalmente por la indeterminación, por la ambigüedad ontológica que se cifra en la dialéctica ser-no ser. Los hechos azarosos no promueven por sí mismos la autogeneración, ni mucho menos se autogeneran, ellos responden siempre a una o varias causas, aunque éstas no actúen siempre de la misma manera y, por tanto, sean imprevisibles. En realidad, lo que ha pasado en el filosofar "decadente", no es que se haya quedado atrás la necesidad y se gane con ello la libertad, sino que ahora la necesidad aparece en su carácter contingente, imprevisible, y el individuo está sometido a esta contingencia, no es libre, él mismo sólo existe por momentos. El individuo está sometido al azar, el cual lo empuja a formar una

---

<sup>44</sup>.- vid., Nicol, E. Los principios de la ciencia, Capítulos tercero y cuarto: "La causalidad física" y "La causalidad histórica", p.p. 97-293.

"determinada organización", una determinada unidad fugaz.

Y como consecuencia de todo lo anterior, no hay para el individuo así concebido, diferencia entre el "bien" y el "mal". Para este sujeto en "constante caducidad y fugacidad", los valores pueden ser, en efecto, más que perspectivas vitales momentáneas, variables y necesarias para sobrevivir en un momento determinado; ellos no son más que interpretaciones subjetivas.

Por tanto, lo mismo que vale hoy puede dejar de valer. En realidad, con esta perspectiva se alcanza el "todo está permitido" de aquella orden musulmana de los Asesinos. Todo vale o deja de valer dependiendo del momento vital en que un supuesto individuo se encuentre, dependiendo de lo que sirva a su conservación y a la manifestación de su fuerza. No hay aquí "vuelo", "altura", versus "caída" y "bajeza". Incluso "mandar" y "obedecer" son posiciones variables. No hay -como advierte Foucault, considerando el nihilismo en general- un predominio regular de un "amo" sobre un "esclavo."<sup>45</sup> Se vive "más allá del bien y el mal" precisamente en cuanto esta frase implica ausencia de contrastes: el imperio de la indiferencia. Se lleva así, a su último extremo el relativismo que ya advertíamos en el Zaratustra, pues ahora la Vida misma carece en absoluto de contrastes propios, y lo apolíneo ha dejado de ser principio de individuación.

No hay aquí, en modo alguno un sujeto ético que tenga que constituirse a sí mismo y optar. Por el contrario la dimensión

---

<sup>45</sup>.- Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", en Microfísica del poder.

ética, la preferencia ha sido puesta en cuestión. Estamos, en efecto, en el reino del sinsentido.

Y si ya no se trata de un sujeto ético de qué se trata entonces? ¿Cuál es la idea del hombre que Nietzsche nos ofrece en esta perspectiva de la "disolución del sujeto" y el relativismo extremo? Quizá sea Vattimo, quien al estar complacido con el nihilismo, ha podido precisar el tipo de hombre de que se trata. Según él, Nietzsche nos ofrece la idea de un "sujeto débil" o "depotenciado", que vive el poder en un juego variable de interrelaciones, como algo fugaz. Para este sujeto, la decisión misma es débil, él no vive ya sus "elecciones" como un enfrentamiento con la eternidad y por el contrario, se reconcilia con la muerte, pues el devenir no es sino dejar de ser.

El sujeto depotenciado es el que vive el ser-para-la muerte, no es el hombre ético o religioso de Kierkegaard [por ejemplo], siempre demasiado patético en su convicción de que, en sus elecciones, se juega su destino eterno.<sup>46</sup>

Cabe decir entonces que en la absolutización de la superficie, el afán de conservación y la búsqueda de poder también son superficiales, en el fondo está la muerte.

---

<sup>46</sup>. - Vattimo, Las aventuras de la diferencia, p.p. 9-10.

A lo largo de esta obra, Vattimo atribuye esta idea por igual a Nietzsche y a Heidegger. Pero Vattimo no parece advertir que no sólo Kierkegaard sino el propio Nietzsche busca la eternidad en las decisiones del individuo -al menos en el Zaratustra. Y es que para él, hay que pensar a Nietzsche unilateralmente desde el nihilismo.

4.- El punto de vista dionisiaco. La "bestia rubia" y la ausencia de conflicto ético.

La absolutización del punto de vista apolíneo da lugar a la "disolución del sujeto" y a la disolución de las diferencias entre "mandar" y "obeder", así como entre lo que "vale" y lo que "no vale". No obstante, paradójicamente -como hemos dicho ya- se encuentra también en el nihilismo nietzscheano, la idea de un supuesto sujeto "ético" determinado biológicamente por el nacimiento como "fuerte" o "débil", determinación que marca una distancia insalvable entre "lo bueno" (das Gut) y "lo malo" (das Schlecht).

Especialmente en La genealogía de la moral (aunque también en todas las otras obras que componen el "no", incluso en la misma Voluntad de poder) encontramos la idea de un sujeto cuyo cuerpo es interpretación, pero no infinitamente variable, sino que es un conjunto de interpretaciones determinado, establecido, por la herencia que confiere el "estamento social", la "raza" o el "pueblo", el cual determina si se pertenece a "lo bueno" o a "lo malo".

Los "buenos" (das Gut) son los que tienen un nacimiento alto: "noble", sano, nacimiento que les hace desarrollar su fuerza en el exterior (en la guerra, la violencia, la crueldad) y le hace tender a la actividad: a la autovaloración que se concentra en el propio "yo" y no necesita compararse con los otros. Los "malos" (das Schlecht) por el contrario, son los que tienen un nacimiento bajo: vil, vulgar, abyecto, enfermo, nacimiento que obliga al individuo

a interiorizar la fuerza en vez de manifestarla en el exterior (con lo cual el hombre se hace un "animal inteligente" y "débil") y le obliga a reaccionar en vez de actuar: a poner el principio del movimiento en la comparación con el otro, a actuar como respuesta al que es superior. A "los malos", a "los viles" pertenecen los sacerdotes judeo-cristianos que crearon la cultura: la interioridad, la culpa, el resentimiento, la venganza, el castigo, mientras "los buenos", "los nobles", están representados, en La genealogía, por el hombre primitivo, el "animal de rapiña" o la "bestia rubia [die blonde Bestie].

En realidad, precisar qué es el hombre "fuerte" o "noble" es una cuestión decisiva para la interpretación de Nietzsche. Y es que dado el carácter perspectivista de su filosofar, él no sostiene una sola idea del "noble". A nuestro modo de ver, en ocasiones (como en Más allá del bien y el mal y El crepúsculo de los ídolos)<sup>47</sup> sostiene una idea "amplia" -por así llamarle del "fuerte". Según esta idea, la fuerza del "noble" es psico-física, y por tanto, implica la necesidad del esfuerzo para conquistar el aumento de fuerza. Pero en otras ocasiones, como cuando habla de la "bestia rubia", nos ofrece una idea "restringida" según la cual, la fuerza parece estar en los instintos primitivos: el afán insaciable de dominio y riqueza, la crueldad, la violencia, la inconciencia del peligro y de la muerte. Como veremos después, en

---

<sup>47</sup>.- De hecho, esta comprensión del "noble" aparece ya en el Zaratustra, vid. por ejemplo: "De las tablas nuevas y viejas".

razón de ella.<sup>49</sup>

Ahora bien, lo decisivo para entender que en la Genealogía, Nietzsche piensa en un individuo determinado por el nacimiento, es que entre "los buenos" y "los malos" hay una distancia insalvable, hay una jerarquía, una relación de superioridad e inferioridad que, en el fondo, no puede ser trastocada, a pesar de que -según se explica en esta misma obra- a lo largo de la historia hayan vencido los "debiles". En la historia, los "débiles" crearon su propia fuerza, la inteligencia, la interioridad: la culpa, la venganza, el resentimiento y todo aquello que es reactivo y no activo. Y también el "fuerte" se mostrado susceptible de caer en la "debilidad", de perder su dominio y ser ser vencido por el "débil". En realidad, en La genealogía de la moral, Nietzsche interpreta la historia como el triunfo de la "moral de los sacerdotes" sobre la "moral aristocrática". La moral del "hombre vulgar", de los "esclavos", del "pueblo", logró vencer a la moral de los "señores".<sup>50</sup>

Sólo que esta posibilidad de cambio, es una degeneración que habla de una enfermedad, de un deterioro de la Vida, la cual en tanto es

---

<sup>49</sup>.- Incluso en la misma Genealogía Nietzsche sostiene a nuestro modo de ver una doble idea del "noble", pues éste es caracterizado tanto con la inconciencia y ceguera de la "bestia rubia", como con cualidades psico-físicas, de primera importancia ética, como la valentía, la veracidad, la honradez, la firmación de sí mismo. Sólo que también en este caso la posibilidad de ser noble está determinada por el nacimiento, no es una opción libre.

<sup>50</sup>.- GM., "Tratado primero", "Bueno y malo...", &9, p.p. 41-42.

"esclavos", del "pueblo", logró vencer a la moral de los "señores".<sup>50</sup>

Sólo que esta posibilidad de cambio, es una degeneración que habla de una enfermedad, de un deterioro de la Vida, la cual en tanto es explotación, establece una distancia definitiva entre "fuertes" y "débiles".

Se puede considerar esta victoria a la vez como un envenenamiento de la sangre (ella ha mezclado las razas entre sí) pero indudablemente esa intoxicación ha logrado éxito.<sup>51</sup>

No se trata pues, de un sujeto estático. ¿Cómo podría carecer de movimiento este sujeto si la voluntad de poder que lo rige es devenir e interpretación? Como nos lo hace notar Foucault, en La genealogía, el cuerpo humano y la relación misma entre "nobles" y "esclavos" (así como lo real en general) se entienden desde la constante lucha y contraposición de fuerzas, propia de una voluntad de poder que es pura interpretación<sup>52</sup> y afán de explotar al otro para sobrevivir. Nietzsche afirma a este respecto que todo lo que acontece en el mundo orgánico y en el humano implica subyugación, avasallamiento, así como un reinterpretar o reajustar, en el que necesariamente se dan resistencias y reacciones.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup>.- GM., "Tratado primero", "Bueno y malo...", &9, p.p. 41-42.

<sup>51</sup>.- Idem.

<sup>52</sup>.- Vid. Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", passim.

<sup>53</sup>.- Loc. cit, "Tratado segundo"? &12, p.p. 88-89.

Y es un hecho que el "débil" ha "reinterpretado" e intentado "reajustar" la jerarquía, sin embargo, no ha conquistado una auténtica fuerza que le otorgue "salud", él sigue siendo "débil". Su "cambio" no implica colocarse por encima de la determinación del nacimiento, por encima de la necesidad. La jerarquía no es fugaz e inestable, por el contrario, ella tiende a perpetuarse. Incluso, Nietzsche pone particular énfasis en excluir la posibilidad de educación del "débil":

No es posible borrar del alma de un hombre aquello que sus antepasados hicieron de manera más gustosa y más constante [...] Este es el problema de la raza. Suponiendo que sepamos algo de los padres, está permitido sacar una conclusión sobre el hijo: cierta incontinencia repugnante, cierta envidia mezquina, un torpe darse a sí mismo la razón -y estas cosas han constituido en todas las épocas, el auténtico tipo plebeyo- tienen que pasar al hijo con la misma seguridad con que pasa la sangre corrompida; y con la ayuda de la mejor educación y de la mejor cultura lo único que se conseguirá cabalmente es engañar acerca de esta herencia.<sup>54</sup>

Lo que prevalece es la determinación, la necesidad. Lo cual constituye una cierta variante respecto del punto de vista de la "disolución del sujeto", pero en el fondo coincide con él. Ya no se trata primordialmente del azar, de la necesidad imprevisible, sino que ahora puede preverse lo que no podrá cambiar el individuo, debido a su herencia. La necesidad es determinación biológica. Pero en todo caso, no hay libertad, no hay posibilidad de "invertir el propio destino" y "ser señor de sí mismo". Ahora el señorío se gana exclusivamente por el nacimiento.

---

<sup>54</sup>.- MBM., "¿Qué es aristocrático?", & 264, p. 233.



relación con el otro? En realidad, al pensar al hombre desde el vacío, desde las tinieblas de Dionisos, Nietzsche paradójicamente, niega el "no ser", la indeterminación. lo primero que surge es, por el contrario, la necesidad, la determinación, la univocidad del hombre concebido como pura naturaleza.

La "bestia rubia", tal y como es descrita en la Genealogía, manifiesta su fuerza en la inmediatez, sin conciencia del peligro, sin conciencia de la muerte; posee la inocencia propia de los animales rapaces y una "seguridad funcional de los instintos inconcientes", una cierta "falta de inteligencia"; se "lanza a ciegas al peligro, o bien, al enemigo", posee una "entusiasta subitaneidad en la cólera, el "amor", el respeto, el agradecimiento y la venganza."<sup>55</sup>

El hombre, así entendido, no posee ambigüedad o carencia ontológica, no es erótico, no conoce la interacción de suficiencia e insuficiencia, de plenitud y vacío, su ser ya está hecho, y se asienta en la "seguridad de los instintos inconcientes". No conoce la mediación de los instintos que es propia de "lo apolíneo", de la conciencia, la prohibición o el límite, mediación que da lugar a una "segunda naturaleza": a la creación de un ethos, de un carácter y una práctica consigo mismo. No puede haber, entonces, para este hombre ni auténtica "elevación" ni afán de "unión". Más bien lo que hay es nuevamente la hybris, la desmesura de los instintos inconcientes y primitivos, el desarrollo ilimitado de la propia

---

<sup>55</sup>.- Loc. cit., "Tratado primero", &10, p. 45.

fuerza, la extensión del dominio sobre los otros.

Si la "bestia rubia" actúa siempre en la inmediatez, vive en un estado de naturaleza, y en consecuencia, ella no se crea a sí misma, no aspira a "ser mejor", por tanto, no conoce el conflicto, no tiene que elegir entre "ascender" o "descender": no es libre. De hecho, "lo bueno" y "lo malo" no son creados por ella, ni pueden ser alterados: dependen del nacimiento, pertenecen a la Vida. En realidad, "lo bueno" y "lo malo", así concebidos, traen consigo la indiferencia; no hay distancia ética entre el "noble" y el "vil"; ello depende del nacimiento, por ende, impera la irresponsabilidad, la radical inocencia respecto al propio ser y hacer. No hay mérito en representar "lo bueno", como tampoco ha demérito en representar "lo malo". En rigor, no hay cualificación posible.

Por último, cabe destacar que la "bestia rubia" está obligada por su propia naturaleza a dominar a los otros. ¿Podrá ella ser comunitaria? En tanto su ser no es carente, no necesita del otro, éste le es meramente externo y esencialmente opuesto: es el "vil", el inferior. Pero de esta negación de la comunidad, nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

En definitiva, a pesar de que Nietzsche propona una supuesta valoración al hablar del "noble" como "bestia rubia", no hay en esta perspectiva una recuperación de la dimensión ética del hombre, más bien hay una negación de la libertad y la comunidad, y por ende, nos enfrentamos nuevamente a una propuesta contraria a la ética misma. Pero ahora ya no se trata de un "sujeto depotenciado", sino de un sujeto que se afirma exclusivamente en el

aumento del poder de sobrevivencia y que en esta misma medida esta vaciado de humanidad. La "bestia rubia" es la expresion mas extrema del nihilismo. Con ella, la humanidad ha sido condenada a la oscuridad dionisiaca, a barbarie, a la voluptuosidad y la crueldad, y ha sido denigrada asimismo a la condicion de "animal de rapina".

## Capítulo V

INDIVIDUALIDAD Y COMUNIDAD. LA VOLUNTAD DE PODER COMO VOLUNTAD DE DOMINIO [HERRSCHENDEN WILLE]. EL "ANTI-EROS" Y LA "ANTI-ÉTICA"

### 1.1 La disolución de la comunidad.

¿Qué podrá significar la comunidad en el subjetivismo del filosofar decadente si cada hombre construye su(s) propio(s) mundo(s) con su interpretación? Desde el punto de vista de la voluntad de poder como un "principio desestructurante", según el cual, el individuo queda disuelto en una pluralidad de interpretaciones, desaparece el problema de la relación individuo-comunidad. En sentido estricto, no hay individuo, ni mucho menos una relación de éste con un otro. Sólo hay un complejo infinito de interpretaciones. Como afirma claramente Foucault:

En la historia "efectiva" [comprendida desde la pluralidad y el caos] no hay ninguna constancia: nada en el hombre -ni tampoco su cuerpo- es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos.<sup>1</sup>

En tanto se pretende negar al individuo, se niega necesariamente la comunidad. El individuo ha sido pulverizado, no puede hablarse de un "yo" ni de un otro. Y por otra parte, el individuo ya no

---

<sup>1</sup>.- Foucault, Nietzsche, la genealogía, la historia, Op. cit., p. 19

está unido al Cosmos, pues éste mismo ha sido disuelto en el caos y en la subjetivización de todo lo que existe. No hay lugar aquí, en sentido estricto, para el amor fati, puesto que no hay hechos, ni Naturaleza, ni Tierra, ni Cosmos, a los cuales pudieramos amar, y en consecuencia no hay "afán de unión" con los otros que pertenecería también al Todo. En el Zaratustra el afán de "unión" era posible gracias a la pertenencia al Todo, y por ello se trataba de un vínculo impersonal, que como hemos visto, trae consigo múltiples problemas. Pero ahora, simplemente se ha hecho imposible la "unión". Y paralelamente, ha quedado cuestionada la comunicación. Como hemos visto antes, en su filosofar decadente, Nietzsche niega valor al lenguaje: éste es incapaz de apresar una realidad en constante devenir. Mucho menos podríamos comunicar nuestras vivencias: la creación incesante de infinitos mundos; esta creación sería desvirtuada por la palabra:

No nos estimamos bastante cuando nos comunicamos. Nuestras vivencias auténticas no son en modo alguno charlatanas. No podrían comunicarse siquiera. Es que les falta la palabra. Las cosas para expresar las cuales tenemos palabras, las hemos dejado ya también muy atrás. En todo hablar hay una pizca de desprecio. El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se vulgariza ya el que habla. -De una moral para sordomudos y otros filósofos.<sup>2</sup>

Si no hay afán de "unión" no puede haber, en efecto, comunicación. Nos comunicamos porque estamos unidos ontológicamente al otro. Pero en un universo en el que todo se ha

---

<sup>2</sup>.- CL., "IncurSIONES de un intempestivo", & 26, p. 103.

hecho subjetivo, en el que todo lo que existe nos ofrece ya una interpretación ¿para qué hablar?, ¿con quién hablar?, ¿de qué hablar? No hay ni "sujeto" ni "objeto", ni individuo ni comunidad. El lenguaje verbal ya no tiene ni siquiera el valor de un "puente ilusorio" tendido entre "lo eternamente separado". Ahora no hay estrictamente separación, ni unión, sólo existe el "caos sin forma e in formulable". El juego complejo de las interpretaciones, que necesariamente tiene que crear signos, parece anularse a sí mismo en tanto estos signos serían literalmente insignificantes.

Y qué sería nuestra existencia si no habláramos y si no pudieramos reconocer al otro? Más que sordomudos, seríamos catatónicos, el vacío imperaría dentro y fuera de nosotros. No sólo viviríamos en el sinsentido, en la ausencia de valores, sino que además, habríamos perdido toda capacidad de amar, de crear, de dar (aunque sea por sobreenplentud); habríamos perdido todo afán de relación con el tú y con el "no yo", con el cosmos. Habríamos perdido toda libertad, nuestra existencia se asemejaría a la de las cosas.

## 1.2 La contraposición a la comunidad.

No obstante, el problema de la relación individuo-comunidad aparece en tanto, como hemos visto, este mismo punto de vista da lugar a una consolidación de las jerarquías, o a una idea del sujeto "ético" comprendido desde el "estamento social" al que

pertenece; desde la raza, o el "pueblo", y un sujeto "ético" cuya existencia está marcada por la escisión entre "lo alto" y "lo bajo".

Desde Más allá del bien y el mal, hasta La voluntad de poder,<sup>3</sup> Nietzsche opone radicalmente la soledad del individuo a la vida comunitaria, sin manifestar ya -como en el Zaratustra- necesidad de "ir a los hombres" en general. Sólo hace expreso, especialmente al final de la primera de estas obras, su anhelo de encontrar "nuevos amigos", como si a pesar de la contraposición individuo-comunidad quisiera seguir buscando lo que no fue posible en el Zaratustra.

El punto de partida para pensar las relaciones humanas es la jerarquía consolidada entre el hombre "aristócrata" y el hombre "vulgar". En Más allá del bien y el mal, Nietzsche pregunta: ¿Qué significa ser aristocrático? y contesta: la soledad, el pathos de la distancia, el instinto de separación es lo que distingue al hombre superior. En cambio ¿qué significa ser vulgar?, evidentemente vivir en sociedad. La soledad es vista como una virtud, como una "limpieza consigo mismo", como autoenfrentamiento o autocrítica, mientras que el contacto con los hombres es considerado como suciedad, como engaño y encubrimiento, como vulgaridad. "Toda comunidad nos hace vulgares".<sup>4</sup>

---

3.- En las mismas obras en que se sostiene la disolución del sujeto, se advierte el problema de la comunidad, pues Nietzsche mira siempre en distintas direcciones, y la paradoja de la voluntad de poder se hace patente al mismo tiempo que se expone el punto de vista de la pluralidad e interpretación infinitas.

4.- MBM., ¿Qué es aristocrático", &284, p.p. 246-247.

Pero en esta obra, Nietzsche da un doble significado al pathos de la distancia. Por una parte, lo entiende en sentido social, como apartamiento de los otros, y por la otra, lo entiende en un importante sentido ético, según el cual, la soledad interior es vivida como

...aquel otro pathos misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores,, en una palabra, justamente la elevación del tipo "hombre", la continua "auto-superación del hombre", para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral.<sup>5</sup>

El pathos de la distancia alude, así, a la condición de la lucha, de la "guerra" que es propia de la voluntad de poder. Él trae consigo la superación del individuo y en este sentido, es una "buena soledad" -como lo reconoce el propio Nietzsche.

Pero ¿qué implica este "instinto de separación" referido al ámbito social o comunitario?, ¿hay sólo una "buena soledad" en el filosofar nihilista? ¿Cómo entiende Nietzsche aquí la jerarquía propia de la voluntad de poder?

En las obras que componen el "no", Nietzsche entiende también el pathos de la distancia como una separación originaria, ontológica, entre el "noble" y el "vil", entre "fuertes" y "débiles", entre lo "bueno" (das Gut) y lo "malo" (das Schlecht):

Fueron los buenos, es decir, los nobles, los poderosos los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo,

---

<sup>5</sup>.- MBM., &257, p. 219.



abjecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este pathos de la distincia es como se arrojaron el derecho de crear valores.<sup>6</sup>

El "noble" y el "vil" pertenecen a razas, a estamentos sociales diferentes y opuestos entre sí. El "débil" es extraño y opuesto al "fuerte", no hay nada común entre ellos (a menos que - como hemos visto- el débil desarrolle su fuerza en la enfermedad de la vida interior, y el fuerte degenerare en la debilidad). Originariamente cada uno de estos grupos está solo, encerrado en sí mismo, se define unilateralmente por sus propias características como si fuera una sustancia, una enteleguia, un ser absoluto (que es) y no un ser relativo (que es y no es al mismo tiempo).

Lo que define al "noble" en la Genealogía de la moral (específicamente en tanto él es concebido a partir de la figura de la "bestia rubia") es la univocidad, la falta de negación, la falta de fisura interna, la ausencia de eros o tensión entre ser y no-ser. En consecuencia, como hemos visto, la "bestia rubia" actúa de manera inmediata, sin conciencia de la muerte y del peligro; ella se satisface en la manifestación de su fuerza, de su poder. Y simultáneamente, ella no incorpora tampoco el no-ser del otro, del diferente, del que no pertenece a su grupo. Para la "bestia rubia", el no-ser del otro es algo absoluto y no relativo a su propio ser; su ser no es un symbolon: el tú no significa nada para ella, le es indiferente. Frente al otro, ella retorna a

la inocencia propia de los animales rapaces, los cuales

---

<sup>6</sup>.- GM, "Tratado primero", &2. p. 31.

dejan tras de sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil...<sup>7</sup>

El pathos de la distancia implica un solipsismos que no se manifiesta ya de manera directa en el individuo, pues éste pertenece a una raza, pero sí se da entre un grupo y otro. El "fuerte" sólo reconoce como iguales sólo a los fuertes. Inter pares, los "buenos", manifiestan respeto, agradecimiento, recíproca vigilancia, atenciones, dominio de sí, fidelidad, orgullo y amistad.<sup>8</sup> Hay, así, una idea de "comunidad de los superiores". Pero lo "eternamente separado" es ahora un estamento social frente a otro; o bien, un individuo frente a otro, en tanto cada uno de ellos pertenece a un grupo distinto.<sup>9</sup> Se hace patente aquí el vacío, el abosluto no-ser que el otro significa para un sujeto (individual o social) que parte de la soledad de su voluntad de poder. Pero en realidad, esta presencia del vacío entre los hombres, está ya anunciada en el Zaratustra, en donde la voluntad de poder, al identificarse con la profundidad del mundo, pretendía ligarse con los otros a través de un principio impersonal (la pertenencia al Cosmos) que no permite el vínculo de libertad a

---

<sup>7</sup>.- GM, "Tratado primero", &11, p. 47.

<sup>8</sup>.- Vid., Genealogía de la moral, "Tratado primero", "Bueno y malvado", "bueno y malo", &11, p.p. 46-47.

<sup>9</sup>.- Incluso habla Nietzsche de un "amor al enemigo", pero siempre y cuando el enemigo sea más fuerte, más "noble", más aristocrático, pues en la lucha y el acercamiento a él nos haremos más fuertes. Pero un débil nunca deberá ser el enemigo del aristócrata; ello sería descender.

poder del sujeto es meramente superficial, está guiada por los intereses de sobrevivencia, por ende, predomina en ella desde el primer momento, la separación, la oposición entre una supuesta libertad y otra.

Y esta soledad trae también consigo una contraposición entre los hombres en función del afán de dominio. Pues como hemos visto, en el filosofar nihilista, la Vida misma es esencialmente explotación, avasallamiento; ha dejado de ser creación del propio ser. La voluntad de poder no se refiere ya al crecimiento y el ser "señor de uno mismo", sino que implica ante todo dominio, subyugación, sometimiento; ella ya no es tanto Wille zur Macht como herrschenden Wille. Y la jerarquía que es propia de la voluntad de poder, ya no se entiende ni como aquella diferencia entre "despiertos" y "dormidos" que encontrábamos en el Zaratustra, ni como la búsqueda fugaz de un poder que se disuelve a sí mismo, sino que se entiende como la consolidación del poder y como rebajamiento del otro. Desde Más allá del bien y el mal, Nietzsche nos dice:

Lo esencial en una aristocracia buena y sana es [...] que acepte con buena conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, por causa de ella, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos. Su creencia fundamental tiene que ser cabalmente la de que a la sociedad no le es lícito existir para la sociedad misma, sino sólo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales, una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior y, en general, hacia su ser superior [...]<sup>10</sup>

La jerarquía busca perpetuar el poder. Esta idea va a ser

---

<sup>10</sup>.- Ibid., &258, p. 221.

desarrollada en La genealogía, en El Anticristo y en La voluntad de poder. En estas obras, Nietzsche sostiene la necesidad de que los "fuertes" dominen a los "débiles"; divide a la humanidad en "hombres superiores" e "inferiores"; más aún, propone el principio de selección como ley de la evolución,<sup>11</sup> y el exterminio de los débiles y deformes biológicamente hablando. Con todo esto, Nietzsche rompe con cualquier idea de hermandad o igualdad interhumana. Aparentemente, el blanco contra el que se dirige es la idea moderna de democracia e "igualdad" (proveniente de Rousseau y los teóricos de la revolución francesa) y que implica sobre todo una igualdad de derechos en la vida social.

Pero en el fondo, él se dirige nuevamente contra la idea cristiana de comunidad:

Ante Dios todas las "almas" son iguales; pero esta es precisamente la más peligrosa de todas la evaluaciones posibles [...] El cristianismo es la contrapartida a todo principio de selección. El degenerado y el enfermo ("el cristiano") deben tener el mismo valor que el hombre sano ("el pagano") [...] Proclamar este amor universal de la humanidad es, en la práctica, conceder la preferencia a todo lo que sufre, a todo lo que tiene origen bastardo, a todo lo que degenera [...] Para la prosperidad de la especie es necesario que el mal nacido, el débil, el degenerado, perezcan [...] El verdadero amor de los hombres exige el sacrificio por el bien de la especie, es duro, está hecho de victorias sobre sí mismo, porque tiene necesidad del sacrificio humano.<sup>12</sup>

A nuestro modo de ver, lo que a Nietzsche le preocupa en realidad, no es tanto la "igualdad social", la nivelación en las

---

<sup>11</sup>.- AC, p. 67.

<sup>12</sup>.- VP., Op. cit., &246, p. 171.

formas de vida,<sup>13</sup> sino la idea ontológica de la igualdad interhumana presente en el cristianismo. Para éste, el débil, el enfermo, el que sufre, el desposeído, son hermanos nuestros, ya que cada uno de nosotros es fuerte-débil, sano-enfermo, pobre y rico. La hermandad propuesta por el cristianismo retoma de manera radical la condición simbólica o erótica del hombre propuesta por Platón. Pero Nietzsche rechaza esta idea porque ella implica carencia y humildad ontológicas: conciencia de los propios límites, y justamente, lo que él pretende con su filosofar, según hemos visto, es hacer del individuo un ser suficiente, desmedido y soberbio. Y todo esto se muestra de manera extrema en la soledad ontológica de la "bestia rubia" que la hace un ser unívoco, carente de desdoblamiento interno, un ser que no lleva al diferente dentro de sí, un ser que no es humano y que atenta, en efecto -como ha sido denunciado por múltiples comentaristas tanto dentro como fuera de la filosofía- contra la ética y la convivencia humana. Pues en esta soledad extrema, que proviene ciertamente del Zaratustra, el "yo" está desprovisto de cualquier negación interna: no puede "elevarse" ni "unirse", no puede pretender otra cosa más que conservarse a si mismo, aumentar su poder de sobrevivencia, y por ende, someter a los otros. Y con este sometimiento, Nietzsche hace del otro un medio para sobrevivir, quita toda dignidad, libertad y autonomía, al tú; en vez del respeto, la justicia, el amor al prójimo, la búsqueda del reconocimiento mutuo y el diálogo, hace

---

<sup>13</sup>.- Cfr. Savater, Nietzsche, "El superhombre y los valores", passim.

imperar la

la "ley del más fuerte", la esclavitud, el deprecio por la humanidad en su conjunto.

## 2.- "El anti-eros" y la "anti-ética".

Radicalmente entendida, es decir, desde una perspectiva ético-erótica, la desigualdad constituye el anti-eros y, por tanto, la anti-ética: no puede haber aquí auténticos valores.

Por nuestra condición simbólica, el otro es un no-ser que somos nosotros mismos, en consecuencia, entre el "yo" y el tú hay igualdad y diferencia a la vez, el tú nos es tan ajeno como próximo: ambos somos libres y por ende, podemos diferir; el otro es tanto un enemigo como un amigo en el que podemos reconocer nuestra libertad. Pero en tanto "la bestia rubia" es unívoca y está guiada por el afán de dominio, la desigualdad se hace absoluta. Las relaciones humanas están regidas por la explotación y el exterminio.

¿Qué valores podrá, entonces, sustentar el hombre fuerte: "noble"? ¿Y qué tanto valen estos valores? Igual que en el caso en el que Nietzsche proponía la disolución del sujeto, los valores del "noble" están guiados por un subjetivismo que sólo encuentra valor en el aumento de la propia fuerza, pues sigue presente aquí la idea de la voluntad de poder como mera interpretación subjetiva. Así en La voluntad de poder, leemos:

Los valores y sus relaciones están en relación con el desarrollo de la fuerza del que pone el valor.<sup>14</sup> Ahora bien, esta fuerza implica dominio, el comportamiento está guiado por "valores" abiertamente anti-eróticos, tendientes al sometimiento y la desigualdad entre los hombres, como la violencia en contraposición a la paz, la crueldad en contraposición a la compasión, y una idea de la justicia como explotación y derecho del más fuerte.

Al oponerse a la comunidad, Nietzsche se opone a la paz, a la vida en común y coloca por encima de la paz, la violencia. Pues si la vida es voluntad de poder entendida como explotación, la paz tiene que ser hipocrecia y falsedad, una represión de los instintos propios del hombre. El hombre natural, espontáneo sería como la "bestia rubia" de los tiempos primitivos, la cual

...vagabundea codiciosa de botín y de victoria, [...] y siente un profundo placer en el destruir, en todas las voluptuosidades del triunfo y de la crueldad.<sup>15</sup>

Y es que la naturaleza primitiva del hombre es la de un "animal feroz", un "animal de rapiña" que tiene como algo propio el "derecho a la crueldad: el placer de "ver sufrir" y de "hacer sufrir". La crueldad se concibe aquí, como un instinto básico e inextinguible, un instinto que está presente a lo largo de toda la historia y gracias al cual se ha creado lo que conocemos como cultura:

Tenemos que cambiar de idea acerca de la crueldad y abrir los ojos [...] Casi todo lo que nosotros

---

<sup>14</sup>.- V.P., Op. cit., &14, p. 33.

<sup>15</sup>.- GM., Tratado primero: "Bueno y malvado" "bueno y malo", p.p. 47-48.

denominamos "cultura superior" se basa en la espiritualización y profundización de la crueldad -tal es mi tesis; el "animal salvaje" no ha sido matado en absoluto, vive, prospera, únicamente se ha divinizado.<sup>16</sup>

De tal suerte que, si la crueldad no puede manifestarse hacia afuera, de forma directa y espontánea, se vuelve hacia adentro, hacia el "yo".

...tenemos que ahuyentar de aquí a la psicología cretina de otro tiempo, la cual únicamente sabía enseñar, acerca de la crueldad, que ésta surge ante el espectáculo del sufrimiento ajeno: también en el sufrimiento propio, en el hacerse-sufrir-a-sí-mismo se da un goce amplio, amplísimo.<sup>17</sup>

Esta introyección de la crueldad corresponde -según Nietzsche- nada menos y nada más que a la moral judeo-cristiana, la cual ha traído consigo la abnegación y la enfermedad del individuo. El hombre que no pudo exteriorizar su fuerza y que estaba atado a las reglas de las costumbres, se maltrató impaciente a sí mismo, se creó la interioridad, la mala conciencia, que constituye su prisión.<sup>18</sup> Y siempre será preferible exteriorizar la crueldad, dirigirla al otro, al débil, pues de este modo, realizamos la ley de la vida y la voluntad de poder. Más aún, la exteriorización de la crueldad es para Nietzsche, característica de los pueblos sanos y es el placer supremos de los dioses.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup>.- MBM, "Nuestras virtudes", &229, p.p. 176-177.

<sup>17</sup>.- Ibid., p. 177.

<sup>18</sup>.- GM, "Tratado segundo: Culpa...." passim.

<sup>19</sup>.- Ibid.



Asimismo, Nietzsche desprecia la compasión: el sentir el dolor por el sufrimiento del otro. En el Zaratustra, él encuentra que la compasión puede implicar un dejar de exigir al otro, un dejar de confiar en el afán de superación del amigo; no obstante, el propio "inmoralista" siente compasión por los "hombres superiores" y desde ella quiere "elevarlos" hasta su "altura". O sea que reconoce, al menos por un momento, que la compasión es una dimensión humana desde la cual también podemos exigir la superación del amigo. Pero ahora que el individuo está absolutamente encerrado en sí mismo y que la vida se define como explotación, el sentir compasión por los demás, es -en principio- casi imposible. ¿Cómo acceder al otro si nos es absolutamente contrapuesto? Para sentir junto con otro necesitamos negarnos a nosotros mismos, autodespreciarnos,<sup>20</sup> no poseer un sí-mismo, una identidad personal. Y es que si el "yo" es unívoco, sin desdoblamiento interno, sin eros, sólo puede tener sentimientos hacia sí, y si pretende sentir junto con otro, se tiene que negar.

Las épocas fuertes, las culturas aristocráticas, ven algo despreciable en la compasión, en el "amor al prójimo", en la falta de un sí-mismo y de un sentimiento de sí.<sup>21</sup>

Más aún, la compasión es una enfermedad, algo que atenta contra la "salud moral" -afirma Nietzsche; cabe decir que atenta contra

---

<sup>20</sup>.- MBM., "Nuestras virtudes", &222, p. 167.  
Jenseits von Gut und Böse, "Siebentes Hauptstück:  
unsere Tugend", Op. cit., Band 5, &222, p. 156.  
 El término que utiliza Nietzsche en alemán es:  
Selbst-Verachtung.

<sup>21</sup>.- CI, "IncurSIONES de un intempestivo", &37, p. 113.

la plenitud del individuo, pues nos contagia el dolor del otro, que nos es ajeno, y en esta medida nos debilita:

La compasión es una disipación del sentimiento, un parásito de la salud moral; es imposible que sea un deber aumentar el mal en la tierra. Ella [...] es patológica. El dolor ajeno nos contagia, la compasión es un contagio.<sup>22</sup>

Y de acuerdo con todo esto, lo que Nietzsche concibe como justicia auténtica no puede consistir -como en la tradición occidental, fundada en Platón y Aristóteles- en la equidad, en distribuir por partes iguales los bienes de la comunidad y cuidar, imparcial y desinteresadamente, que sea retribuido el daño causado a alguien. ¿Cómo distribuir equitativamente si no somos iguales? Más aún, ¿cómo tener una actitud distributiva si lo que nos rige es el avasallamiento? Pero en realidad, Nietzsche se concentra en la crítica a la idea de justicia como retribución. Según él, toda la tradición ética basada en la retribución implica inevitablemente venganza y resentimiento, actitudes reactivas: que no tienen el principio en sí mismas, sino en el daño sufrido. Y en el fondo

22. VP, § 368, p. 235.

No obstante, Nietzsche declara, en La voluntad de poder, que también es capaz de sentir cierta compasión. Pero sólo ante un "gran derroche de fuerza" como la que se da en la historia de la humanidad en su conjunto, ó por ejemplo, en un personaje como Lutero, pero nunca frente a un tú con el que se está en relación directa, pues no hay nadie igual a él. En el fondo no hay más que soberbia: "Mi "compasión". Es éste un sentimiento para el que ningún nombre me satisface: lo siento allí donde contemplo un gran despilfarro de preciosas cualidades, por ejemplo en un Lutero [...] cuando veo alguien que no da los frutos que hubiera podido dar. O cuando pienso en el destino de la humanidad [...] Ésta es mi compasión; ¿habrá alguno con el cual yo pueda sufrir? VP, Op. cit.; &367, p. 234.

ésta idea de retribución no busca más que adquirir poder de una manera disfrazada.<sup>23</sup> Por el contrario, lo propiamente activo del hombre, el movimiento que tiene su inicio en sí mismo, es la afirmación del propio poder y la consecuente valoración del resto de la existencia según este poder. Lo activo del hombre es concentrarse en su subjetividad, en su propia fuerza aún a costa de los demás. Esta actividad es inherente a tal grado al hombre que ya ni siquiera cabe hablar de lo justo o lo injusto: afirmar la propia subjetividad en el poder es la condición de la vida:

Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente "injusto" desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter.<sup>24</sup>

Heidegger, afirma que esta concepción de la justicia sólo se entiende si la ponemos en relación con dos fragmentos póstumos. El primero dice: "La justicia como modo del pensamiento constructivo, divisionario, aniquilador, a base de las valoraciones axiológicas, representante supremo de la vida misma." Y el segundo expresa: "La justicia como función de un poder que mira muy lejos a su alrededor y que va mucho más allá de las pequeñas perspectivas de "bien" y "mal" y que, por tanto, tiene un horizonte de ventaja más amplio -la intención de conservar algo que es más que tal o

---

<sup>23</sup>.- GM., &11, p.p. 86-87.

<sup>24</sup>.- Idem., p.p. 86-87.

más amplio -la intención de conservar algo que es más que tal o cual persona."<sup>25</sup> Nietzsche concibe así la justicia -dice Heidegger- como justificación, como una certidumbre del poder, como algo enteramente subjetivo.

¿Pero no se justifica con esto la esclavitud, el "derecho del más fuerte", el aumento de poder del poderoso? En realidad la justicia nietzscheana, y la defensa que de ella hace Heidegger, son imcomprensibles en el orden ético, ellas hacen imposible la vida en común y, por el contrario, acentúan el solipsismo y la prepotencia, la deshumanización.<sup>26</sup>

Y no podemos dejar de preguntar ¿es cierto que toda justicia implica venganza?, ¿es lo mismo retribuir que vengarse? Por otra parte ¿puede ser la justicia aniquilación y pretender conservar "algo más importante que una persona"? ¿No se opone esto radicalmente al principio ético de "unión" y "elevación"? En fin, ¿puede ser la justicia subjetiva? ¿No es aquí Nietzsche, una vez

<sup>25</sup>,- Vid. Heidegger, "La frase de Nietzsche, Dios ha muerto", en Sendas perdidas, p. 204.

<sup>26</sup>.- Y precisamente, Heidegger aclara que él justifica esta idea de justicia desde una perspectiva ontológica. Él encuentra que en función de la voluntad de poder, todo ente, humano o no, busca más poder y crea su propia certidumbre desde él. Así, el hombre ha de actuar como los demás entes singulares. Y en consecuencia, termina diciendo Heidegger: "Para comprender la justicia que Nietzsche tiene presente, tenemos que descartar todas las representaciones sobre la justicia que proceden de una moral cristiana, humanista, racionalista, burguesa y socialista. En efecto, Nietzsche no entienda la justicia principalmente como una determinación del sector ético o jurídico. La piensa más bien a base del ser de lo existente en general, es decir de la voluntad de poder." Vid., "La frase de Nietzsche, Dios ha muerto", Op. cit., p. 204.

Pero ¿qué tanto valen estos "valores"? En el Zaratustra vemos que el crecimiento y el "descenso" sólo pueden partir del individuo creador, en lucha constante entre su voluntad de poder y su voluntad de ocaso. Por tanto, estos valores valen porque no se tienen ya de una vez por todas, porque son objeto de conquista y pérdida permanente, porque promueven la "elevación". Y a la vez, el crecimiento y el descenso pertenecen de alguna manera a la Tierra, es decir, tienen un cierto carácter "objetivo", pueden valer para los otros. Pero ahora ¿qué tanto mérito tiene ser "fuerte", violento, explotador y "justo"? En sentido estricto, estos valores no son tales, pues "ya se tienen" son condiciones de vida para el "fuerte". No hay auténtica libertad, auténtica capacidad de preferencia. El individuo no es el creador de los símbolos del "bien" y el "mal". Más aún, el "bien" y el "mal" han perdido el carácter de símbolo con el que aparecían en el Zaratustra; ya no son un signo que sólo "hace señas" y "no declara", ahora ellos tienen un contenido específico, lo dicen todo. El individuo ya está conformado por la "raza" o el grupo social, ésta lo hace "bueno" o "malo".

Por otra parte, los valores no pueden ser reconocidos por los otros, sino tan sólo por los mismos "fuertes", no tiene un valor "en sí", independiente de la subjetividad; sólo valen según el sujeto que aumenta su fuerza con ellos. Y en definitiva, ellos atentan contra la vida en común. En vez de fortalecer la hermandad interhumana, tales "valores" llevan hasta sus últimas consecuencias la idea hobbsiana del hombre como "lobo del hombre".

### 3.- ¿Amor en El Anticristo?

Asimismo, nos parece importante destacar que ni siquiera se hace posible desde la perspectiva de la voluntad de poder como dominio, el "amor" (no el eros) que encontrábamos en el Zaratustra. Este "amor" era posible en virtud del sentido de pertenencia del individuo al cosmos, a la Tierra, gracias al cual el individuo sabía que el otro pertenecía también al cosmos y tenía que unirse a él en virtud del amor fati. Pero ahora, igual que en el punto de vista de la "disolución del sujeto, se ha cerrado la distancia entre el sujeto y el "mundo", ambos están plenamente identificados, la subjetividad ha sido llevada a sus últimas consecuencias. Sólo que ahora se trata de un "sujeto social", que busca perpetuar el dominio, pero él no pertenece ya a una realidad suprasubjetiva, su única guía es la interpretación que le permite conservarse y aumentar poder o dominio, no es capaz ya de ninguna forma de amor.

¿Qué puede significar, entonces, el "amor al hombre" del que habla Nietzsche al proponer la selección? Ante todo, salta a la vista la diferencia con el Zaratustra. En éste, tal "amor" implicaba el afán de redimir a los hombres del pasado, el presente y el futuro, implicaba asimismo superar el "desprecio" por el hombre. Ahora el mensaje está dirigido a "los menos", a los que pertenecen a una "casta superior" y se desprecia a la humanidad, a los "débiles". Sin embargo, Nietzsche no advierte la distancia con el Zaratustra, según él, El Anticristo continúa con la labor del inmoralista:

Este libro está dirigido a los menos. Tal vez no viva todavía ninguno de ellos. Serán, sin duda, los que comprendan mi Zaratustra.<sup>27</sup>

Pero ¿puede haber amor en esta exclusión?, Más aún ¿puede Nietzsche mismo concebirlo realmente así, después de que en el Zaratustra pretendía redimir a la humanidad entera?, ¿se ha vuelto él ahora un cínico que llama "amor" al exterminio, en vez del afán de unión? "Para hablar del nihilismo, como de todas las cosas grandes -leemos en los primeros párrafos de La voluntad de poder- es preciso hablar con grandeza, es decir, con cinismo".<sup>28</sup> Pero aunque así lo admita el propio Nietzsche, en realidad, lo que ahora aparece como "amor" es incomprensible.

Y es que además, no hay ya en el filosofar nihilista, el afán de superar el desprecio por el hombre convirtiéndolo en el "amoroso despreciar" del "inmoralista". Por el contrario -como lo ha destacado Giorgio Colli- Nietzsche parece en muchos momentos quedar atrapado en el desprecio al hombre de su tiempo, de su propia época.

En este lugar no consigo reprimir un sollozo -leemos en El Anticristo. Hay días en que me invade un sentimiento más negro que la más negra melancolía -el desprecio a los hombres. Y para no dejar ninguna sobre qué es lo que yo desprecio, sobre quién es el que yo desprecio: es el hombre de hoy, el hombre dell yo soy fatalmente contemporáneo [...]. Frente a las cosas pasadas soy, al igual que todos los hombres de conocimiento, de una gran tolerancia [...] Pero mi sentimiento cambia, explota, tan pronto como ingreso en la época moderna, en nuestra época.<sup>29</sup>

---

27.- AC, "Prólogo", p. 25.

28.- Loc. cit., &1, p. 21.

29.- Loc. cit., &38, p. 67.

Pero si no hay una aceptación del hombre en su realidad, en su presente, se desvanece peligrosamente la liga con la humanidad, pues el hombre es ciertamente su pasado, su historia, y también es futuro: en él hay la posibilidad del cambio, de la superación de sí mismo; pero ante todo es presente. La relación del hombre con el hombre no puede evadir el aquí y el ahora. ¿Qué clase de "amor" es aquel que se permite despreciar a los contemporáneos?



## Capítulo VI

EL SUPERHOMBRE Y EL ETERNO RETORNO EN EL "NO"  
NIETZSCHEANO

En realidad, Nietzsche no desarrolla ya las ideas del superhombre y el "eterno retorno" en su filosofar nihilista. Y no puede hacerlo, pues ellas surgieron precisamente en el momento en que la voluntad de poder intenta superar la contingencia que implica su incesante actividad y desemboca así, en la sobreplenitud, en el plenum sin vacío. Y ahora, Nietzsche reflexiona desde el vacío, desde el puro devenir y fugacidad, desde la nihilización de la existencia y los valores.

En el Zaratustra, el superhombre es quien asume precisamente la plenitud de la voluntad de poder y reúne los contrarios en unidad, él identifica la libertad con la necesidad, el espíritu con el cuerpo, el tiempo con la eternidad. El "eterno retorno de lo mismo", por su parte, conduce a la voluntad a la aceptación irrestricta de la necesidad, al amor fati, a la afirmación del pasado individual y el pasado entero de la humanidad, a la afirmación de todas y cada una de las cosas y las acciones que han sido, son y serán, es decir, subsume la voluntad del individuo en el "anillo del ser", en el plenum del Cosmos. ¿Qué puede ser el superhombre desde el punto de vista de la "disolución del sujeto"? El "sujeto depotenciado" es la antítesis del superhombre -como lo

reconoce el propio Vattimo.<sup>1</sup> ¿Y cómo entender el "eterno retorno de lo mismo" en un mundo que es puro devenir caótico, azaroso, carente de orden, y en el que por tanto, nada puede ser "lo mismo"? La voluntad de poder entendida como "principio desestructurante" no puede dar cabida al "eterno retorno" ni al amor fati.

No obstante, y a pesar de que estas ideas no pueden, en principio, ser desarrolladas en el nihilismo, ellas aparecen en el filosofar nihilista de manera esporádica, no sistemática, y con diferencias respecto a la concepción del Zaratustra. Y es que en tanto el punto de vistas del vacío implica también una idea de la voluntad de poder como conquista de un poder mayor, puede dar lugar al superhombre y al "eterno retorno". Es precisamente desde la perspectiva de la "bestia rubia" que vuelve a aparecer el superhombre. Y el "eterno retorno" no puede ser pensado ciertamente desde el puro devenir y la contingencia de la temporalidad, pero en tanto la subjetividad crea su(s) propio(s) mundo(s) con su interpretación, y engloba en su solipsismo a un Todo que ha sido creado por él, puede querer para toda la eternidad ésta creación suya. Este pensamiento adquiere una dimensión estrictamente subjetiva.

---

<sup>1</sup>.- Vattimo, "Nietzsche y la diferencia", en Las aventuras de la diferencia, p.p. 63-82.

## 1.- El superhombre.

En su filosofar nihilista, Nietzsche se refiere a la idea del superhombre, en relación al hombre "fuerte", aquel que está determinado por las condiciones biológicas de su nacimiento.<sup>2</sup> Especialmente en la Genealogía de la moral, Nietzsche expresa que debe haber una "reanimación del antiguo incendio", es decir, deben hacerse posibles las condiciones en que apareció alguna vez la "bestia rubia", a fin de liberar al hombre de la moral judeo-cristiana. Hay pues, un desprecio por lo que el hombre occidental ha sido hasta el presente. Ésta tradición judeo cristiana -ante el juicio parcial y sofisticado de Nietzsche- no ha traído sino enfermedad para el hombre, cultivando la culpa y el resentimiento. Frente a tal cultura, que encierra al hombre en su interioridad, en la reacción y le impide actuar en el exterior, él busca proyectar en el futuro al hombre "fuerte", al "noble", al guerrero que busca el dominio de otros pueblos.

Lo que se espera es, al parecer -como lo han señalado diversos autores, entre ellos Jaspers- el advenimiento de una especie biológica superior a lo que ha sido el hombre hasta el momento:

---

<sup>2</sup>.- También en las obras que componen el "no", especialmente en el Crepúsculo de los ídolos, puede encontrarse una aproximación entre Goethe y la idea del superhombre. Pero ésta es, a nuestro modo de ver, una idea no nihilista del superhombre, pues confía sobretodo en la creatividad, y no tanto en la "seguridad del instinto". Por tanto, la hemos reservado para lo que consideramos que constituye el "nuevo camino hacia el sí"

La humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y más fuerte especie hombre -eso sería un progreso...-<sup>3</sup>

¿Y cómo habría de actuar ese hombre "fuerte"? ¿sería totalmente un "animal de rapiña" en estado de pureza?, ¿puede Nietzsche desconocer la historia?, ¿y cómo se habría de dar el salto hacia esa nueva especie?, ¿no plantea aquí Nietzsche un ideal abstracto? En realidad, es preciso reconocer que la idea de una "bestia rubia" carente de negación interna, suficiente en su inconciencia, guiada tan sólo por los instintos, en sentido estricto, es una idea abstracta. Ciertamente que el hombre ha podido descender al nivel destructivo, aniquilante del "animal de rapiña" y ha manifestado toda la crueldad y violencia de que es capaz, pero en rigor, la "bestia rubia" es un supuesto que aparece en tanto Nietzsche piensa lo dionisiaco como algo absoluto. Pero en tanto él pretende asumir el tiempo y el devenir, tiene que asumir la historia y cierta intervención de la conciencia y la cultura; no puede proponer simplemente al hombre primitivo. Así pues, Nietzsche reconoce algunas aproximaciones concretas al hombre "fuerte": los romanos, César, Federico II, César Borgia, y Napoleón. De hecho, de lo que se trata es del hombre que sabe mandar y someter al rebaño, a "los más", que asume la voluntad de poder como voluntad de dominio

---

<sup>3</sup>.- GM., "Tratado segundo: "Culpa", mala conciencia"...", §12, p. 89. Cabe señalar aquí, además, que la mayoría de los intérpretes tienden a diluir la idea del superhombre como "especie superior", en la del hombre creativo que vive en constante superación de sí mismo. A nosotros, por el contrario, nos parece indispensable distinguir entre una y otra, pues es preciso cuestionar las consecuencias éticas negativas del filosofar nihilista.

[herrschenden Wille]; no es la plena inconciencia lo que lo caracteriza sino el poner la conciencia al servicio del dominio y la selección de "los menos". En la Genealogía leemos:

...Judea volvió a vencer otra vez sobre el ideal clásico con la Revolución francesa [...] Pero en medio de todo ello ocurrió lo más inesperado: el ideal antiguo mismo apareció en carne y hueso, [...] y una vez más, frente a la vieja y mendaz consigna del resentimiento que habla del primado de los más, frente a la voluntad de descenso, de rebajamiento, de nivelación, de hundimiento, y crepúsculo del hombre, resonó más fuerte, más simple, más penetrante que nunca la terrible y fascinante anti-consigna del primado de los menos! Como una última indicación del otro camino apareció Napoleón, el hombre más singular y más tardíamente nacido que haya existido nunca, y encarnado en él, el problema del ideal noble en sí - reflexiónese bien en qué problema es éste: Napoleón, esa síntesis de inhumanidad y superhombre.<sup>4</sup>

De acuerdo con ésto, el superhombre no responde en modo alguno -como ya hemos advertido antes- al intento de pensar al hombre ético, tal y como aparecía en el Zaratustra: aquel que pretendía reunir el "aquí y el allá", el "ahora" y "el otro tiempo", el desprecio y el amor al hombre, la libertad y la necesidad, la inocencia y el "bien" y el "mal". Por otra parte, el superhombre no tiene como misión redimir a la humanidad, sino a "los menos". En vez de la reconciliación con la historia humana que implicaba la idea del superhombre en el Zaratustra, encontramos el rechazo absoluto, el desprecio, la exclusión del hombre que ha existido hasta el presente. Más aún, encontramos la necesidad de sacrificar el pasado y el presente en pro del superhombre. La

---

<sup>4</sup>.- GM., "Tratado primero: "Bueno y malvado...", & 16, p.p. 60-61.

humanidad misma se convierte en un medio, en un tránsito, en objeto de explotación, para el advenimiento de un ser superior. El superhombre, así entendido, es abiertamente adverso a lo humano; es una figura antiética que se coloca, al parecer en el polo opuesto del Zaratustra. No obstante, nos parece indispensable advertir que en realidad, todo esto no sería posible sin la suficiencia del individuo, la soberbia, la superioridad, la negación de la condición humana común, que ya daba en esta obra. En realidad, la idea del superhombre como adverso a lo humano no es sino el extremo de la prepotencia del individuo que ya encontramos en el filosofar afirmativo.

## 2.- El "eterno retorno" como "circulus vitiosus deus".

El "eterno retorno" parece imposible en un mundo pensado desde el vacío, en constante devenir y en el que el sujeto está en incesante caducidad. ¿Cómo pretender que retorne "lo mismo"? No obstante, este punto de vista es insostenible; no hay sujeto, no hay objeto, nada se puede expresar. ¿Qué valor tiene entonces, la subjetividad?, ¿hemos de invalidar por completo al individuo? Más aún ¿hemos de desprendernos de todo afán de eternidad? ¿No era el poder concebir la eternidad en la temporalidad, la trascendencia en la immanencia el leit motiv del filosofar nietzscheano? Nietzsche tiene que encontrar la manera de otorgar permanencia al devenir, eternidad a la temporalidad.

Así, en el párrafo 614 de La voluntad de poder, titulado Recapitulación, leemos:

Imprimir al devenir el carácter de ser es la más alta voluntad de poderío [...] el ser como apariencia; inversión de todos los valores, el ser era lo que prestaba valor [...] El conocimiento en sí es imposible en el devenir, ¿entonces cómo es posible el conocimiento? Como error sobre sí mismo, como voluntad de poderío, como ilusión.<sup>5</sup>

De estas reflexiones, un tanto desarticuladas, puede advertirse sin embargo, que Nietzsche afirma el orden de la apariencia y la ilusión. De tal suerte que el ser ha de imprimirse en el devenir desde nuestra propia voluntad de poder, desde nuestra interpretación o ficción. Ni la permanencia, ni la eternidad, pueden ser propiedades en sí de lo real, dado que en el filosofar nihilista lo real ha quedado en verdad (a pesar de lo que piensa Fink) reducido al "para mí".<sup>6</sup> Así, estas propiedades sólo pueden pensarse a partir de la actividad interpretativa del sujeto. La eternidad ya no es propiedad del cosmos, más aún, éste mismo no es más que la creación del sujeto. La eternidad reside en la subjetividad, en la fuerza con que el "yo" afirme su propia creación del mundo. El sujeto es el que hace necesario y pleno el mundo que él ha creado. La necesidad no corresponde al "anillo del ser", ya que no hay "ser". El "eterno retorno" no está unido al amor fati, pues no hay hechos: todo es subjetivo. De este modo, al afirmar su mundo, el sujeto no hace sino afirmarse a sí mismo como un todo omniabarcante y solipsista. El "eterno retorno" es pensado

---

6.- Cfr. Fink, La filosofía de Nietzsche, "La ontología negativa de la cosa".

5.- Loc. cit. p. 379

en el nihilismo, en síntesis, como contrapeso de la "disolución del sujeto", como una manera de otorgar, a pesar del devenir, suficiencia del sujeto, pues éste se convierte en un circulus vitiosus deus, es un hombre

... totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo tal como ha sido y como es, por toda la eternidad, gritando insaciablemente ¡da capo! [¡que se repita!] no sólo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo -y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo. -¿Cómo? ¿Y esto no sería -circulus vitiosus deus [dios es un círculo vicioso]?"

El "eterno retorno" así concebido es la máxima expresión de la creatividad y la soledad.<sup>7</sup> Lo que el individuo "soporta" es su propia creación, lo que él afirma no es más que a sí mismo. El hombre es "pleno" y soberbio, él es principio y fin de todo lo que existe. Él no requiere de la exterioridad, ni de los otros, ni tampoco de la novedad: del proceso de cambio, del juego entre lo viejo y lo nuevo, no distingue propiamente entre pasado, presente y futuro, no conoce la transformación, es en efecto, algo vicioso. Más aún, es él quien otorga el carácter de necesidad a la existencia. Lo necesario, no es algo que se le imponga, sino algo que el individuo concede desde su interpretación.

7.- MBM., "Sección tercera: el ser religioso", & 56, p. 81.

8.- Klossowski, en Nietzsche y el círculo vicioso, desarrollado una interpretación de la filosofía nietzscheana precisamente a partir de la idea del eterno retorno como círculo vicioso y como encerramiento solipsista e incomunicado del individuo.



Por otro lado, desde este vacío de lo real, de los otros, el individuo se comprende a sí mismo como una divinidad que al afirmarse, no hace sino crear el mundo. Lo divino del hombre ya no alude al afán de "elevación", de estar por encima de sí -como ocurría en el Zaratustra. Ya no se trata de comprender "lo divino" como una dimensión de lo humano que exige el esfuerzo de superación, sino que ahora se diviniza la ilusión del "yo".

Finalmente, cabe advertir que el "eterno retorno" no tiene en absoluto nada que ver con el afán de redimir a la humanidad, afán con el cual, él estaba íntimamente ligado en el Zaratustra; se trata de redimir al "yo" de la nihilidad del devenir.

Capítulo VII  
EL "NUEVO CAMINO HACIA EL SI"

Después de haber expuesto el filosofar nihilista, siguiendo la actitud contrastante que el propio Nietzsche declara en Ecce homo, tenemos que preguntar en qué desemboca el nihilismo. Como lo hemos dicho ya, el pensamiento nietzscheano es esencialmente afirmativo, el nihilismo es un tránsito para llegar de nuevo al "sí". ¿En qué consiste esta nueva afirmación?, ¿supera ella los problemas éticos que advertíamos en la plenitud sin vacío, por un lado, y el vacío sin plenitud, por el otro? ¿Puede generar alguna novedad, el vacío sin plenitud?, ¿qué puede venir después de él?

Lo que viene es una vez más, la recuperación de la profundidad del mundo, de la "unidad de los contrarios" en la cual impera de nuevo lo dionisiaco y recobran su significación original, la voluntad de poder, el superhombre y el "eterno retorno". En las mismas obras en que se propone su nihilismo decadente, Nietzsche nos ofrece también ciertos indicios de una vuelta a la óptica de la "salud". Aunque ciertamente -como dice Fink-<sup>1</sup> no se trata de de una perspectiva plenamente desarrollada.

---

<sup>1</sup>.- Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 214.

En uno de los fragmentos póstumos que pasaron a formar parte del libro V de la Voluntad de poder, Nietzsche nos ofrece una concepción radicalmente afirmativa del mundo en la que confluyen el ser y el devenir, la unidad y la pluralidad, la subjetividad y la presencia de una realidad externa que retorna eternamente, la abundancia de la creatividad y la sencillez, la contradicción y la armonía. Todo esto confluye en el carácter "bendito", "santo", del mundo.

¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo? [...] es un prodigio de fuerza, sin principio, sin fin, [...] no se hace más grande ni más pequeño, no se consume sino que se transforma como un todo invariablemente grande [...] un juego de fuerzas que es al mismo tiempo uno y múltiple [...] que cuenta con innumerables años de retorno. Es un flujo perpetuo de sus formas que se desarrolla desde las más simples hasta las más complicadas; un mundo que desde lo más tranquilo, frío, rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio, y que pasada la abundancia, torna a la sencillez, del juego de las contradicciones regresa al gusto de la armonía y se transforma a sí mismo aún en esta igualdad de sus caminos [...] y se bendice a sí mismo como algo que debe retornar eternamente como un devenir que no conoce ni la saciedad ni el disgusto ni el cansancio. Este mundo mío dionisiaco [...] ¿queréis un nombre para él? [...] Este nombre es el de voluntad de poder, y nada más. Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más.<sup>2</sup>

La voluntad de poder no queda reducida a la subjetividad del individuo; ella es también voluntad cósmica, implica la plenitud de un mundo que retorna eternamente. Al mismo tiempo, el "eterno retorno" es una dimensión del mundo en cuanto tal, no se reduce a la interpretación, él constituye el "anillo del ser". Pero

---

<sup>2</sup>.- VP., Edaf, &1060, p.p. 1670-1671. En la edición de Kaufmann este pasaje aparece como & 1067, p.549.

nuevamente -como en el Zaratustra- Nietzsche no marca una distancia, una delimitación, entre la voluntad de poder del cosmos y la del hombre. Lo apolíneo queda diluido de nuevo en lo dionisiaco. Vuelve a triunfar la plenitud, el carácter "bendito" del mundo, que reúne a todas las contradicciones; no parece haber lugar aquí para la contingencia, la libertad, la finitud y el conflicto humano.

Así parece ponerse de manifiesto, en especial, en el "anuncio" de lo que sería el sentido: la diferencia entre lo "mejor" y lo "no mejor", que queda precisado, a nuestro modo de ver y tomando cuenta sobre todo el Crepúsculo de los ídolos, en la idea de la "virtud aristocrática" ó "la virtud del noble". Principalmente en esta obra, Nietzsche nos ofrece una idea del hombre "noble" más amplia que la correspondiente a la "bestia rubia". En El crepúsculo de los ídolos, el "noble" no está absolutamente determinado por el nacimiento y la herencia, por el contrario, para ser propiamente tal, ha de enfrentar el ocaso, el peligro, la posibilidad de "no ser": de convertirse él mismo en esclavo; el "noble" aparece como un ser que tiene que conquistar de manera permanente la libertad.

¿Por qué se mide la libertad tanto en los individuos como en los pueblos? Por [...] el esfuerzo que cuesta permanecer arriba. El tipo supremo de hombres libres habría que buscarlo allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a dos pasos de la tiranía, en los umbrales del peligro de la esclavitud [...] El peligro es el que nos hace conocer nuestros recursos, nuestras virtudes, nuestras armas de defensa y de ataque, nuestro espíritu, -que es el que nos compele a ser fuertes... Primer axioma: hay que tener necesidad de ser fuerte: de lo contrario, jamás se llega a serlo [...] la libertad es algo que se tiene y no se tiene,

que se quiere, que se conquista.<sup>3</sup>

En tanto hay negación, el "noble" no se guía por la "seguridad de sus instintos", su comportamiento no es ciego e inmediato, es decir, se dirige más bien hacia la construcción de sí mismo. Sólo que -igual que ocurría en el Zaratustra- este ocaso, esta necesidad de morir y renacer, no conduce a Nietzsche a advertir la carencia humana como condición ontológica irrebasable, por el contrario, la negación queda subsumida de nuevo en un estado de plenitud y totalidad. Pues de hecho, el ejemplo que corresponde al "fuerte" y en el que Nietzsche también ve una aproximación al superhombre (tal y como lo concebía en la "parte" que dice "sí") es Goethe.<sup>4</sup> En él, cabe advertir precisamente, el resurgimiento de una armonía entre necesidad y libertad, entre el cosmos y el "yo". Goethe representa al hombre creativo, pleno y sobreabundante; es un individuo que se sabe fundido en el Todo, y en esta medida, se sabe una fatalidad. Y sin embargo, él ha "llegado a ser libre" porque

---

3.- CI., "IncurSIONES de un intempestivo", &38, p. 115. Asimismo, es en el Crepúsculo de los ídolos donde Nietzsche vuelve a concederle importancia a la meta o el fin de la acción, al decir: "Cuando uno tiene su propio ¿por qué? de la vida, se aviene a casi todo ¿cómo?", "Sentencias e interludios", &12, p. 31. "Hat man sein warum? des Lebens, so verträgt man sich fast mir jedem wie?" Götzen-Dämmerung, "Sprüche und Pfeile", Op. cit., &12, p. 61.

4.- vid., Reboul, Nietzsche, crítico de Kant, "De la dignidad humana al superhombre", p.p. 123-132. Otros fragmentos en los que se da una exaltación de Goethe son, por ejemplo, & 112, 118 y 570, de la Voluntad de poder. Op. cit., y Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887, Op. cit., Band 12, & 9[179], (129). p.p. 443-444.

se ha creado a sí mismo gracias al amor fati: no prefiriendo ni rechazando nada, convirtiendo todo lo adverso en favorable para su actividad. En él, los contrarios se reúnen: se funden individualidad y totalidad, razón y sentidos, voluntad y sentimientos, cuerpo y "espíritu"; él es libre en tanto acepta de buen grado lo necesario:

Lo que Goethe quería era totalidad; El hombre concebido por él era "fuerte.", de cultura elevada, hábil en todas las actividades corporales, que se tiene a sí mismo a raya, que siente respeto por sí mismo, al que le es lícito permitirse el ámbito entero y la riqueza de la naturalidad, que es lo bastante fuerte para esa libertad; el hombre de la tolerancia, no por debilidad sino por fortaleza, porque sabe emplear en provecho suyo incluso aquello que haría perecer a una naturaleza media; el hombre para el cual no hay ya nada prohibido, a no ser la debilidad [...] C o n u n fatalismo alegre y confiado ese espíritu que ha llegado a ser libre está inmerso en el todo, y abriga la creencia de que sólo lo individual es reprobable, de que el conjunto todo se redime y se afirma -ese espíritu no niega ya... Pero tal creencia es la más alta de todas: yo la he bautizado con el nombre Dioniso.<sup>5</sup>

Para Goethe, en síntesis, no hay superficie apolínea, no hay afirmación de la individualidad como algo definido, separado, y en conflicto con lo que no es él mismo. La definición individual es reprobable. En esta medida, nada está prohibido, el "yo" no niega, no se opone, puede aceptarlo todo, excepto la debilidad, es decir, él debe existir en un incremento constante de su fuerza: en

---

<sup>5</sup>.- CI, "Incursiones de un intempestivo", &49, p.p. 126-127.

plenitud y sin elección, sin preferencia y rechazo.

Asimismo, Nietzsche nos ofrece en las obras que componen el "no", una idea de la embriaguez y la exuberancia dionisiacas, como una entrega del "yo" a todo lo que existe, como una "donación" y, por ende, una "comunicación" con el universo entero.

En el estado dionisiaco [...] lo que queda excitado e intensificado es el sistema entero de los afectos: de modo que ese sistema descarga de una vez todos sus medio de expresión y al mismo tiempo hace que se manifieste la fuerza de representar, reproducir, transfigurar, transformar, toda especie de mímica y de histrionismo. Lo esencial sigue siendo la facilidad de la metamorfosis, la incapacidad de no reaccionar (-de modo parecido a como ocurre a ciertos histéricos, que a la menor seña asumen cualquier papel. Al hombre dionisiaco le resulta imposible no comprender una sugestión cualquiera [...] posee el más alto grado del instinto de comprensión y de adivinación, de igual modo que posee el más alto grado del arte de la comunicación. Se introduce en toda piel, en todo afecto: se transforma permanentemente [...] la música es la especificación, lentamente conseguida, de ese estado a costa de las facultades afines a ella.<sup>6</sup>

La comunicación es aquí, mimesis e histrionismo en relación con cualquier estímulo, ella se da respecto al cosmos en general y de manera indistinta entre lo no humano y lo humano. No es, en sentido estricto, una comunicación de hombre a hombre, pues no se establece ninguna distinción entre el ser libre y el no libre. ¿Y puede hablarse de comunicación con lo no humano? Por otro lado ¿hay comunicación humana en la mimesis? Si partimos de la idea de un individuo libre, separado de los otros y del Todo, aunque implícitamente unido a ellos, la comunicación no puede ser nunca

---

<sup>6</sup>.- CI, "IncurSIONES de un intempestivo", &10, p. 92.

mimética. La comunicación y la comunidad humanas, en tanto la libertad nos hace iguales y diferentes, suponen acuerdos y desacuerdos, aceptación y rechazo, unión y separación; implican una comprensión crítica y una crítica comprensiva. Pero justamente lo que Nietzsche niega en el estado de plenitud dionisiaca es -como hemos visto- la libertad, la indeterminación, así como la necesidad originaria del otro. Por tanto, no puede hablarse en verdad de comunicación en la pura embriaguez dionisiaca.

Y ¿cómo explicar este paso del nihilismo que era pura superficie y vacío, pura contingencia caótica, a la afirmación, a la profundidad? En principio, hay que tomar en cuenta la distinción nietzscheana entre un nihilismo patológico, pasivo, que es mero debilitamiento del espíritu, y un nihilismo "sano", activo y "signo del creciente poder del espíritu".<sup>7</sup> Nietzsche opta siempre por el nihilismo "sano", aquel que puede aprovechar la misma "enfermedad" a favor de la "salud". Él intenta transitar por el "no" para llegar al "sí".

De lo que se trata es de recuperar la posibilidad del sentido una vez que nos hemos atrevido a ver hasta el fondo el sinsentido. El filosofar nihilista es, así, un acto de valentía, de osadía frente a las consecuencias últimas de la muerte de Dios. Y esta valentía debe estar unida a la fe del filósofo en que es posible recuperar el "sí":

Si uno tiene una fe fuerte -leemos en el Crepúsculo de los ídolos- le es lícito permitirse el hermoso lujo del

---

<sup>7</sup>.- Vid., Voluntad de poder, Op. cit., §22, p.36 y §582 B, p.366.



escepticismo: está bastante seguro, bastante firme, bastante ligado para hacerlo.<sup>3</sup>

El escepticismo es guiado, entonces, por la fe. Es la actitud valiente y confiada del filósofo la que permitiría trascender el nihilismo. Pero a decir verdad, tal actitud no queda suficientemente explicada en el pensamiento nietzschiano. La vía para recuperar el "sí" sería el propio "no". Según leemos en el párrafo titulado Mi nuevo camino hacia el sí, se trata de asumir como necesarios los "lados temibles y sospechosos de la existencia, hasta ahora negados"; es preciso servirse del pesimismo para superarlo. Y en esta medida, Nietzsche al pretender ahondar en el vacío, en la negación de sentido, nos ofrece una idea del hombre en la que no queda en modo alguno aclarado cómo la ausencia de conflicto ético que se hace patente tanto en la creación de ficciones de la superficie apolínea, como el reino de la barbarie dionisiaca, habría de pasar de nuevo a la afirmación de una real diferencia entre el "bien" y el "mal". ¿Cómo puede una idea del hombre en la que no está presente el conflicto, la interacción de plenitud y vacío, llegar a afirmar un auténtico sentido? Quizá pudiera pensarse, que igual que Hegel, Nietzsche se sirve aquí del "trabajo de lo negativo", el cual es fuente de de creatividad y fortalecimiento de la cultura en general:

La vida del espíritu -dice Hegel en la Fenomenología- no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo

---

<sup>3</sup>. - Loc. cit., "IncurSIONES de un intempestivo", §12, p. 94.

conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo [...] sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser.<sup>9</sup>

Así parece interpretarlo por ejemplo, Lou Andreas Salomé, quien sin cuestionar a Nietzsche, afirma que la decadencia, el nihilismo, no sólo es ocaso sino también renacimiento, y por ende es preciso sumergirse en la abundancia de fuerzas caóticas, en el puro devenir, para extraer de ahí "salud".

Toda disolución, toda decadencia y toda supuesta corrupción, no son nada más que nombres injuriosos para las temporadas de otoño, es decir, la época en que caen las hojas, pero también en las que maduran los frutos.<sup>10</sup>

Pero Lou Andreas -como Nietzsche- no nos dice por qué o cómo

<sup>9</sup>.- Loc. cit., "Prólogo", p. 24.

<sup>10</sup>.- Andreas Salomen, Lou, Nietzsche, trad. esp., Juan Pablos, Mexicali, 1984. p. 112. Un punto de vista aparentemente contrario, lo constituye la interpretación de Deleuze. Según él, el pensamiento nietzscheano es radicalmente antihegeliano, por tanto, no hay "poder de lo negativo"; el único poder real corresponde a la afirmación. "La afirmación es la única que subsiste en tanto que poder independiente; lo negativo emana de ella como el rayo, pero al mismo tiempo se reabsorbe en ella, desaparece en ella como un fuego soluble." ( Nietzsche y la filosofía, p. 246). Así, la negación, la decadencia no se supera por ella misma (no contiene las condiciones de maduración) sino sólo gracias a la intervención del amor fati y "eterno retorno", la decadencia se supera afirmándola una y eternas veces. "El nihilismo es vencido por sí mismo mediante el eterno retorno" ( Ibid., p. 102). Pero ¿cómo deslindar aquí afirmación de negación, si lo afirmado es el nihilismo?, ¿no se está concediendo aquí también, ocultamente, poder a lo negativo?

es que del caos de las fuerzas puede surgir un progreso, simplemente le otorga al nihilismo una inexplicable fuerza transformadora. Pero ¿tiene el nihilismo nietzscheano la misma virtud generadora de la afirmación que el "trabajo de lo negativo"?, ¿comprenden ambos al hombre de la misma manera a partir de la negación? El nihilismo supone el vacío, la pura superficie, el imperio del devenir y de una subjetividad absoluta, subjetividad para la que no hay más mundo que el creado por ella, y para la cual, no hay necesidad del ocaso, ni existe conflicto entre "bien" y "mal", ni entre el "yo" y el "no yo": el mundo, la naturaleza, los otros. Por el contrario, la negación hegeliana, específicamente en el ámbito de la acción ética, implica el desgarramiento del individuo entre su particularidad y lo universal, entre la conciencia de su propia finitud y su separación-uni6n con el Todo, con lo infinito, con el reino de lo objetivo: el esp6ritu absoluto, la comunidad, la historia. La subjetividad se da siempre en relaci6n a la objetividad. Cabe decir quiz6, que la negaci6n 6tica hegeliana, al menos en el proceso de la historia, no al final, mantiene la tensi6n entre lo apol6neo y lo dionisiaco, y en esta tensi6n el individuo opta entre lo "mejor" y lo "no mejor", y experimenta la renuncia y el desgarramiento.<sup>11</sup> As6 ocurre por ejemplo, en la contraposici6n entre Ant6gona y Creonte, entre la ley divina, de la oscuridad, de

---

<sup>11</sup>.- Hegel habla expresamente de la interacci6n entre lo apol6neo y lo dionisiaco en el 6mbito de "la religi6n" y no de la 6tica, pero en tanto estas potencias religiosas representan lo individual y lo universal, pueden extenderse tambi6n al 6mbito de la 6tica.

la familia, de lo subjetivo, y la ley humana, del día, del Estado, la ciudad, de lo objetivo. Cada una de las partes vive su propio desgarramiento porque se sabe finita y separada de lo otro de sí misma, que a la vez le es consustancial. Antígona entierra a su hermano, desconociendo así la ley del Estado, y Creonte manda matar a Antígona y niega con ello la validez de la ley divina. Cada una de estas conciencias actúa desde su propio convencimiento, pero a la vez, cada uno de ellas se siente culpable, se reconoce como limitada y en conflicto, reconoce que ha infringido el orden en el que su propia ley se apoya, pues ambas leyes se implican mutuamente. ambas conforman el mundo ético.<sup>12</sup>

Pero en el nihilismo nietzscheano, la negación se vive sin conflicto: el individuo que se disuelve en la pluralidad de fuerzas de la voluntad de poder, cae en el conformismo, en la indiferencia, en la pura creación de ficciones; y la "bestia rubia" simplemente no da cabida a la negación y la reflexión. Y es que en el nihilismo el hombre es pensado desde lo puramente apolíneo (que de manera contrastante da lugar a la barbarie dionisiaca) sin interacción con lo auténticamente dionisiaco. En esta medida, en el nihilismo se desvirtúa -como hemos visto- lo propio de lo apolíneo (y también de lo dionisiaco) que es la definición individual, el límite, la conciencia, la prohibición, el

---

<sup>12</sup>.- Vid. Hegel Fenomenología del espíritu, BB. El espíritu, 1.- 1.a) La ley humana, 1.b) la ley divina, LC) la justificación del singular, 2. El movimiento en ambas leyes. p.p.262-271.

desgarramiento.

¿Cómo puede, entonces, Nietzsche volver a su intención afirmativa? Según nuestra comprensión, este tránsito del "no" al "sí" responde a las mismas razones que el tránsito del "sí" al "no". Desde el filosofar afirmativo del Zaratustra, veíamos que el conflicto ético era disuelto al considerar al hombre como sobrepleno, como pura profundidad sin vacío. Como contraparte, Nietzsche se ve obligado a pensar posteriormente el vacío sin plenitud, en el cual, por supuesto, tampoco hay desgarramiento entre el ser y no-ser del individuo, entre éste y el mundo, la comunidad, la naturaleza. Y es que en el fondo, Nietzsche está desconociendo tanto en el Zarasutra, como en el nihilismo, el carácter radicalmente ambiguo, erótico, de la condición humana: la interacción de carencia y plenitud, de ser y no-ser. A fin de cuentas (después de El nacimiento de la tragedia, él piensa siempre al hombre como un ser que, ya sea por plenitud o por vacío, no da cabida en verdad, a la negación, a lo prohibido, al límite, al desgarramiento ético. ¿Qué le impide volver entonces desde el nihilismo al punto de vista de la afirmación, si en realidad en el nuevo "sí" va a seguir pensando lo mismo que en el "no", si en el fondo, no va más que a considerar una vez más, desde la perspectiva de la plenitud, la ausencia de conflicto?<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup>.- Con todo esto no queremos decir en modo alguno que el nihilismo, la pérdida del sentido ético o la indiferencia, sea en sí mismo insuperable. ¿Qué esperanza habría entonces para la actualidad en la que cada vez más, como lo han denunciado múltiples pensadores se pierden la preferencia, la renuncia y la direccionalidad ética? (vid. nuestro artículo "Eduardo

---

Nicol y el porvenir de la filosofía", Rev. Anthropos, España, próxima aparición) Más bien lo que queremos decir es que el nihilismo sólo puede trascenderse precisamente desde la conciencia de la condición conflictiva y ambigua del hombre, y que en la medida en que Nietzsche no incorpora el conflicto, se hace poco fecunda su fe y poco promisorio su retorno al "si".

## C O N S I D E R A C I O N E S   F I N A L E S

¿En qué medida puede hablarse, entonces, de ética en el contraste entre el "sí" y el "no"? ¿Qué significa éste, a fin de cuentas, para el conflicto libertad-necesidad e individuo-comunidad?

Por todo lo que hemos dicho hasta aquí, no nos queda sino deducir, ante todo, que estamos frente a un pensamiento problemático para la ética, en el que hay ganancias y pérdidas a la vez. En el Zaratustra, Nietzsche -frente al dualismo de la tradición judeocristiana y a partir de la idea de la muerte de Dios- quiere entender al hombre en su tiempo y espacio, en su acción y su cuerpo, y desde aquí quiere hacer posible la trascendencia: la "elevación", así como la vivencia de la eternidad. Esta sería la primera aportación del filosofar nietzscheano a la ética: el radical afán de immanencia, el dejar de actuar en función de trasmundos (como él mismo denomina al "más allá") e intentar comprender el "bien" y el "mal", la valoración, en el mundo propio del hombre, en la Vida misma. Cabe decir que para Nietzsche, sólo es posible encontrar un sentido después de la muerte de Dios, si éste se realiza afirmando la Vida y no negándola, afirmando las fuerzas vitales primigenias.

Ahora bien, el punto de partida en la búsqueda del sentido ético del Zaratustra, lo constituye la recuperación de la individualidad y la libertad. El individuo es el centro del filosofar afirmativo, en él reside el ser de lo real, la voluntad de poder cósmica. Y la libertad se entiende justo a partir de esta voluntad cósmico-individual, es decir, a partir del querer fundamental del individuo que impulsa a éste a crecer y ser más, a trascender las propias limitaciones, a expandirse e identificarse con el movimiento creador de la Tierra. El hombre es así, para Nietzsche, un ser fundamentalmente activo y llamado al crecimiento, a la constante superación y creación de sí; es ego creator. Podemos decir, entonces, junto con Bachelard -y ésta es también una ganancia a destacar- que el pensamiento nietzscheano atiende al "movimiento ascensional" propio de la búsqueda de "lo mejor" en que consiste la vida ética.

Asimismo, en tanto Nietzsche se centra en la voluntad de poder del individuo, en el cuerpo, pone de relieve valores tales como el "egoísmo sano", el amor a sí mismo, la autonomía. El individuo ya no tiene que negarse, ya no ha de vivir en la abnegación, el sacrificio y el sufrimiento como quería la tradición dualista, por el contrario, ha de realizar su ser propio incrementando su potencia, su capacidad de "ascenso", y por tanto, ha de vivir en el placer o el goce existencial.

Por otra parte, cabe resaltar el afán nietzscheano por lograr una comunidad y comunicación concreta entre el individuo y el otro. Hay en el Zaratustra una búsqueda dramática del amigo que, a



nuestro modo de ver, otorga a Nietzsche un lugar particular en la tradición individualista y solipsista.

No obstante, en estas ganancias hay también severas pérdidas para la ética, que aparecen ciertamente desde el Zaratustra, pero que son llevadas al extremo en el nihilismo, en especial, en la idea del "noble" representado en la figura de la "bestia rubia". En tanto la voluntad de poder pertenece a un individuo cósmico, ella es eterna, plena, autosuficiente, absoluta, por tanto, no conoce límites, su acción desemboca en un activismo en el que ya no hay propiamente conflicto, tensión entre "ascenso" y "descenso"; su poder no está limitado por la condición temporal y finita del individuo consciente; su "elevación" se identifica con el movimiento creador e impersonal de la Tierra. Y es que en el fondo, Nietzsche ha desvalorizado aquí la condición consciente, contingente, frágil, del individuo (el "yo") y le ha concedido a éste un carácter suficiente, pleno, ligado a la eternidad del cosmos (el Selbst); ha subordinado lo apolíneo a lo dionisiaco -rompiendo con ello la relación de reciprocidad con que estas potencias fueron concebidas en El nacimiento de la tragedia. De este modo, el hombre pierde su necesidad de forma, de separación propia de lo apolíneo, y por ende, pierde el desgarramiento, la negación, que implica la conciencia. Más aún, el ser humano queda desprovisto de la ambigüedad ontológica, ya no se concibe desde la carencia originaria, desde su condición contradictoria, erótica. En consecuencia, el sujeto así concebido, en realidad, ya no sería humano, sino que sería, en efecto, un superhombre, un ser más allá

de la condición humana, que aunque Nietzsche intenta acercar al hombre, de hecho responde a la intención de sobrepasar la fragilidad de lo humano.

Y en tanto Nietzsche devalúa la condición humana, pierde la conciencia de la indeterminación ontológica, la libertad, y del esencial carácter simbólico o comunitario del hombre. En vez de la indeterminación, nos encontramos con que el individuo es sobrepleno; el constante incremento de potencia, el activismo de la voluntad de poder, culmina paradójicamente, en la aceptación de la necesidad expresada en el "eterno retorno de lo mismo" y el amor fati. El individuo está determinado por un cosmos en el que todo, "lo más grande y lo más pequeño", las vivencias, las cosas, todo en general, regresa eternamente. Por tanto, no tiene sentido elegir, de hecho no hay alternativa: es preciso amar el "anillo del ser", aceptar de buen grado la necesidad. Incluso el "bien" y el "mal" están de hecho señalados por la Tierra y son intercambiables, no hay distancia real entre ellos, pues la Tierra es inocente. El individuo asume los contrastes cósmicos sin responsabilidad alguna. El Zaratustra propone un relativismo ético.

Al mismo tiempo, la suficiencia de la voluntad de poder, hace del individuo que logra apropiarse de ella, un ser radicalmente solitario, completo y encerrado en sí mismo, un ser que aunque busca desesperadamente al amigo, se sabe apartado, se siente superior, es soberbio: no requiere de los otros más que para confirmar su propia "elevación" y para dar: para derrochar su sobreplenitud y enseñar su doctrina. Se trata de un individuo que

no reconoce la igualdad y comunidad originaria, que no ve en el otro, el del "descenso", un "yo". Se trata asimismo, de un individuo que no puede recibir, no puede escuchar, ni tomar o aprender de los demás; no conoce la humildad humana, está condenado, en efecto, a no amar, a no darle cabida al reconocimiento del otro. Por tanto, Nietzsche no recupera los valores comunitarios, más bien ve una negación del individuo en el "amor al prójimo", la justicia, la compasión.

En síntesis, el "sí" nietzscheano no incorpora la condición dialéctica de la libertad, no comprende la lucha-armonía de contrarios entre libertad y necesidad (a pesar de que de alguna manera ésta está presente en El nacimiento de la tragedia). Cuando entiende la voluntad de poder como el querer fundamental, como un impulso libre, lo hace desde la indeterminación absoluta, y paradójicamente culmina en la pura determinación. Asimismo, Nietzsche no comprende la unión conflictiva entre el "yo" y el tú, entre el individuo y la comunidad; no comprende la igualdad-diferencia originaria. Según él, si somos individuos auténticos no podemos ser comunitarios, y si somos comunitarios no somos individuos.

Ahora bien, la suficiencia del individuo, así como el triunfo de la necesidad sobre la libertad, el relativismo y la negación de valores comunitarios, culminan en la "bestia rubia", la cual posee plenitud en la seguridad de los instintos inconscientes, carece de no-ser, es anti-erótica y anti-ética, trae consigo la determinación biológica, en esta medida niega la libertad, y trae consigo también

la negación de la comunidad: la violencia, la explotación y la crueldad. Y quizá nunca se reflexione suficientemente sobre lo que esto significa en el interior mismo de un pensamiento con propósitos éticos. Nosotros hemos considerado que no se puede encubrir en modo alguno esta vertiente del laberinto nietzscheano, que es preciso verlo de frente y dar razón de él. Hemos encontrado que él implica tanto un contraste con el "sí" como una continuación. Después de que en el Zaratustra, Nietzsche hace predominar lo dionisiaco sobre lo apolíneo, recupera lo apolíneo pero desvirtuado, como pura ilusión y falsedad, y subyace en esto una idea también desvirtuada de lo dionisiaco: la barbarie. Pero el punto de partida está a fin de cuentas, en los supuestos que implican las ideas centrales del Zaratustra, en especial la suficiencia de la voluntad de poder. Éste es, a nuestro modo de ver, el auténtico obstáculo, la "pieza falsa", el punto ciego, gracias al cual Nietzsche se vuelve problemático para la ética. Y aquí debe iniciarse una reflexión crítica y actual sobre el filosofar nietzscheano que pueda recuperar las aportaciones de su afán ético radical y a la vez, ofrecer una comprensión del hombre como ser en conflicto. Quizá entonces podamos reconocernos en Nietzsche como "amigos e hijos de una única esperanza".

## B I B L I O G R A F I A

- Aranguren, Ética. Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- Aristóteles, Ethique a Nicomague, trad. J. Tricot, Ed. Vrin, Paris, 1972.
- \_\_\_\_\_, Metafísica, edición trilingüe de V. García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1990.
- Andreas S. Lou, Nietzsche, Trad. R. Alvarado, Juan Pablos, México, 1984.
- Assoun. Freud y Nietzsche. Trad. Barahona y U. Doyhamboure, F.C.E., México, 1984.
- Bachelard, G., El aire y los sueños, Ernestina de Champourcin, F.C.E., Mex., 1982.
- Bataille, G. Sobre Nietzsche. Trad. Fernando Savater. Taurus, Madrid, 1972.
- \_\_\_\_\_, Obras escogidas, Trad. Joaquín Jordá, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1974.
- Blanchot, M. Nietzsche y la escritura fragmentaria. Calden, Barcelona, 1977.
- Colli, G., Después de Nietzsche. Trad. Carmen Artal. Anagrama, Barcelona, 1978.
- \_\_\_\_\_, Introducción a Nietzsche, Trad. R. Medina, Folios, México, 1983.
- Chaix-Ruy, J., Pour connaître la pensée de Nietzsche, Bordas, Paris, 1977.
- Deleuze, G. Nietzsche y la filosofía. Trad. Carmen Artal. Anagrama, Barcelona, 1971.

- \_\_\_\_\_, Spinoza, Kant, Nietzsche, Trad. Francisco Monge. Labor, Barcelona, 1974.
- Descartes, Ouvre philosophique, Int. Ferdinand Alquier, Ed. Garnier Frere, Paris, 1963.
- Fink, E. La filosofía de Nietzsche. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Universidad, Madrid, 1976.
- Foucault. Nietzsche, Freud, Marx. Anagrama, Barcelona, 1980.
- \_\_\_\_\_, "Nietzsche, la geneología y la historia", en Microfísica del poder,. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez Uría, La Piqueta, México, 1979.
- \_\_\_\_\_, "Poder-cuerpo", en Microfísica del poder. Trad. Julia Varela y F. Alvarez-Uría. La Piqueta, Madrid, 1979.
- Gaos, J., "El último Nietzsche", en Revista de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, México, 1946.
- Gardiner, Le probleme de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, editions du Seuil, Paris, 1977.
- Garzón, J. "El Nietzsche de Serge", presentación a Victor Serge. "Esbozo crítico sobre Nietzsche"(separata) s/e.
- González J. El malestar en la moral, J. Mortiz, México, 1985
- \_\_\_\_\_, Ética y libertad, UNAM, México, 1989.
- \_\_\_\_\_, El héroe en el alma, Aquesta Terra Comunicación\ UNAM, México, 1994.
- Guzzoni, A., 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Anton Hain Meisenheim, Frankfurt, 1991.
- Habermas, J., "Entrada en la posmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria", en El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1989.
- Halévy, D. La vida de Federico Nietzsche. Trad. Ricardo Baeza. Emecé, Buenos Aires, 1946.
- Hegel, Fenomenología del espíritu, Trad. W. Roces y R. Guerra, F.C.E., Mex., 1974
- Hegel, F, Sämtliche Werke. F. Formmatus, Stuttgart, 1949. V. 2 Phaenomenologie des Geistes. (Versión en español de W. Roces, F.C.E., Méx. 1973)

V. 7 Philosophie des Rechts.

- Heidegger, Nietzsche, Trad. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, I y II.
- \_\_\_\_\_, "La voluntad de poderío como arte", en Revista ECO, (Bogotá, Colombia) núms. 113/115, 1970.
- \_\_\_\_\_, ¿Qué significa pensar?, Trad. H. Kahnemann, Nova, Buenos Aires, 1978.
- \_\_\_\_\_, Sendas perdidas, Trad. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1979.
- Hoeffe, O., Dictionnaire de Morale, adaptée par Philibert Secretan, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1983.
- Janz, C. P., Friederich Nietzsche, Trad. J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid, 1985.
1. Infancia y juventud.  
    2. Los diez años de Basilea 1869\1879.  
    3. Los diez años del filósofo errante.  
    4. Los años de hundimiento 1889\1900.
- Jaspers, K. Nietzsche. Trad. Emilio Estiú. Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
- Kant, I., Inmanuel Kant Werke. Edición preparada por Ernst Cassirer. Berlín, Bruno Cassierer, 1918. V. 5. Kritik der Praktische Vernunft.
- Klossowski, Nietzsche y el círculo vicioso. Trad. V. Sánchez y T. Wangeman, Seix Barral, Barcelona, 1972.
- \_\_\_\_\_, Tan funesto deseo, Trad. Mauro Armíño, Taurus, Madrid, 1980.
- Lauter, M, Nietzsche, seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Gruyter, Berlin, 1971.
- Leibniz, G. Escritos filosóficos, Trad. Esequiel de Olaso, Charcos, Buenos Aires, 1989.
- Lefebvre, H. Nietzsche. Trad. Angeles R. de Gaos. F.C.E., México, 1972. (Breviarios, 226).
- \_\_\_\_\_, Hegel, Marx, Nietzsche. Trad. Mauro Armíño. Siglo XXI, México, 1978.
- Löwith, K. De Hegel a Nietzsche. Trad. Emilio Estiú.

Sudamericana, Buenos Aires, 1974.

\_\_\_\_\_, "Nietzsche, fundador del irracionalismo del periodo imperialista", en El asalto a la razón. Trad. Wenceslao Roces. Grijalbo, Barcelona, 1958.

Massuh V. Nietzsche y el fin de la religión. Sudamericana, Buenos Aires, 1976.

Man, Paul de, Génesis y genealogía (Nietzsche)", en Alegorías en la lectura, Trad. Enrique Lynch, Lumen, Barcelona, 1979.

Nicol, E. Metafísica de la expresión, 2a, versión, F.C.E., Mex., 1974.

\_\_\_\_\_, Los principios de la ciencia, F.C.E., Mex., 1974.

\_\_\_\_\_, La idea del hombre, F.C.E., México, 1977.

\_\_\_\_\_, Historicismo y existencialismo, F.C.E., México, 1978.

Nietzsche, F. Nietzsche Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bände, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Gruyter, Berlin, 1990.

Band 3. Die fröhliche Wissenschaft.

Band 4. Also sprach Zarathustra, ein Buch Für Allen und Keinen.

Band 5. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral.

Band 6. Der Anticrist. Ecce Homo.

Band 11. Nachgelassene Fragmente 1882-1885.

Band 12. Nachgelassene Fragmente 1885-1887.

Band. 13 Nachgelassene Fragmente 1887-1889.

\_\_\_\_\_, El nacimiento de la tragedia. Trad. S. Pascual. Alianza, México, 1973.

\_\_\_\_\_, Humano demasiado humano, en Obras completas, Vol. I, Trad. Ovejero y Maury, Aguilar, Buenos Aires, 1962.

\_\_\_\_\_, Aurora, en Obras completas, Vol. II, Trad. Ovejero y Maury, Aguilar, Buenos Aires, 1962.



- \_\_\_\_\_, El eterno retorno, (La Gaya Ciencia), en Obras completas. Vol. III. Trad. Ovejero y Maury, Aguilar, Buenos Aires, 1962.
- \_\_\_\_\_, Así habló Zaratustra. Trad. S. Pascual. Alianza, Madrid, 1977.
- \_\_\_\_\_, Más allá del bien y el mal. Trad. S. Pascual. Alianza, Madrid, 1972.
- \_\_\_\_\_, Genealogía de la moral. Trad. S. Pascual. Alianza, Madrid, 1980.
- \_\_\_\_\_, Crepúsculo de los ídolos, Trad. S. Pascual, Alianza, Madrid, 1980.
- \_\_\_\_\_, El Anticristo, Trad. S. Pascual, Alianza, Madrid, 1977.
- \_\_\_\_\_, Voluntad de poder, en Obras completas. Vol. IX, Trad. Ovejero y Maury, Aguilar, Buenos Aires, 1951.
- \_\_\_\_\_, Voluntad de dominio, Trad. Anibal Froufe, Edafe, Madrid, 1980.
- \_\_\_\_\_, The will to power, Edited by Walter Kauffman and Hollingdale, Ed. Vintage Books, New York, 1968.
- \_\_\_\_\_, Ecce Homo. Trad. S. Pascual. Alianza, Madrid, 1976.
- \_\_\_\_\_, Correspondencia, Trad. F. González Vicen, Aguilar, Madrid, 1989.
- Nolte, E. Nietzsche und der nietzschanismus, Propylaen, Frankfurt, 1990.
- Platón, Simposium, trad. franc. de León Robin, Gallimard, Les Belles Letres, Paris, 1970.
- Quesada, J. Un pensamiento intempestivo, Anthropos, Madrid, 1988.
- Reboul, O., Nietzsche, crítico de Kant, Trad. Julio Quesada, Anthropos, Barcelona, 1993.
- Renaut, A., La era del individuo, Trad. Juan Antonio Nicolás, Ensayos\ Destino, Barcelona, 1993.
- Sagols, L., "Nietzsche, filósofo de la eternidad", en Theoría, No 1, FFyL, 1980.

- \_\_\_\_\_, "Hacia una gaya ética. La individuación ética en Hegel y Nietzsche." Tesis de maestría, 1985.
- \_\_\_\_\_, "Ética y tragedia", Estudios, No. 16, ITAM, 1988.
- \_\_\_\_\_, "La gaya ciencia y la ética contemporánea", en Antología para actualización de profesores de enseñanza media superior, UNAM, 1989.
- \_\_\_\_\_, "El inmoralismo en la moral kantiana", en Teoría, No. 3, Facultad de Filosofía y Letras, 1982.
- \_\_\_\_\_, "Dioniso en el laberinto", Utopías, No. 4. FFyL, 1990
- San Agustín, Confesiones, Trad. José Cosgaya, Ed. Biblioteca de autores cristianos, España, 1986.
- Sánchez Meca, En torno al Superhombre, Anthropos, Madrid, 1989.
- Schneider U., Grudzuge einer Philosophie des Glucks bei Nietzsche, Gruyter, Berlin, 1983.
- Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, Trad. Ovejero y Mauri, Porrúa, México, 1983.
- Savater, F. Invitación a la ética. Anagrama, Barcelona, 1982.
- \_\_\_\_\_, La tarea del héroe, Taurus, Madrid, 1981.
- \_\_\_\_\_, Nietzsche, Barcanova, Barcelona, 1982.
- \_\_\_\_\_, Ética como amor propio, Mondadori, Madrid, 1988.
- Trías, E., El lenguaje del perdón, Anagrama, Barcelona, 1981.
- Valadier, P., Nietzsche y la crítica al cristianismo, Trad. Eloy Rodríguez Navarro, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982.
- Vattimo, G., Las aventuras de la diferencia, Trad. J.C. Gentile, Península, Barcelona, 1985.
- \_\_\_\_\_, Introducción a Nietzsche, Trad. Jorge Binaghi, Península, Barcelona, 1987.
- \_\_\_\_\_, El sujeto y la máscara, Trad. J. Binaghi, Barcelona, 1989.

A P E N D I C E

Epigramas de la tesis.

Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir;  
das will laut werden. Eine Begierde nach  
Liebe ist in mir, dir rede selber die Sprache  
der Liebe.  
Licht bin ich: ach, dass ich Nacht wäre;  
Aber diess ist meine Einsamkeit, dass ich von  
Licht umgürtet bin.  
Ach, dass ich dunkel wäre und nächtig; Wie  
wollte ich an den Brüsten des Lichts  
saugen!...  
Aber ich lebe in meinem eignen Lichte, ich  
trinke di Flammen in mich zurück, die aus mir  
brechen.  
Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht: und  
oft tränte mir davon, dass Stehlen noch  
seliger sein müsse, als Nehmen.

Also sprach Zarathustra, "Das Nachtlid".

Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man  
immer nur der Schüler bleibt... Nun heisse  
ich euch, mich verlieren und euch finden; und  
erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt,  
will ich euch wiederkehren... Und einst noch  
sollt ihr mir Freunde geworden sein und  
Kinder Einer Hoffnung; dann will ich zum  
dritten Male bei euch sein, dass ich den  
grossen Mittag mit euch feiere.

Also sprach Zarathustra, "Von der schenkenden  
Tugend".

Epigrafe de la Introducción.

Von den Kranken-Optik aus nach gesünderen  
Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt  
aus der Fülle und Selbstgewissheit des  
reichen Lebens hinuntersehen in die heimliche  
Arbeit des Décadence-Instinkts- das war meine  
längste Übung, meine eigentliche Erfahrung,  
wenn irgend worin wurde ich darin Meister.  
Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die  
Hand dafür, Perspektiven umzustellen...

Ecce homo.

Citas de la Introducción.

1.- "die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und scheitern kann [...] in der alle Dinge ihr Strömen und Widerströmen [...] haben". Also sprach Zarathustra, "Von alten und neuen Tafeln", im Sämtliche Werke, Gruyter, Berlin, 1980, Colli und Montinari, Band 4., p. 261.

9.- "Jene Denker, in denen alle Sterne sich in kyklischen Bahnen bewegen, sind nicht die tiefsten; wer in sich wie in einen ungeheuren Weltraum hineinsieht und Milchstrassen in sich trägt, der weiss auch, wie unregelmässig alle Milchstrassen sind; sie führen bis in s Chaos und Labyrinth des Daseins hinein." Die fröhliche Wissenschaft, im Sämtliche Werke, Gruyter, Berlin, 1980, Colli und Montinari, Band 3, & 322, p. 552.

11.- "Diese doppelte Herkunft, gleichsam aus der obersten und der untersten Sprosse an der Leiter des Lebens, décadent zugleich und Anfang -dies, wenn irgend Etwas, erklärt jene Neutralität, jene Freiheit von Partei im Verhältniss zum Gesamtprobleme des Lebens, die mich vielleicht auszeichnet. Ich habe für die Zeichen von Aufgang und Niedergang eine feinere Witterung als je ein Mensch gehabt hat, ich bin der Lehrer par excellence hierfür. -ich kenne Beides, ich bin Beides." Nietzsche, Ecce homo, im Sämtliche Werke, Gruyter, Berlin, 1980, Colli und Montinari, Band 6, p. 264.

13.- "Nachdem der jasaagende Theil meiner Aufgabe gelöst, kam die neinsagende, neinthuende Hälfte derselbe an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg, -die Heraufbeschwörung eines Tags der Entscheidung." Ecce homo, im Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Colli y Montinari, Berlin-New York, 1990, Band 6, "Jenseits von Gut und Böse", p. 350.

16.- "Du grosses Gestirn: Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest;... Aber wir warteten deiner am jedem

Morgen, nahmen dir deinen Überfluss ab und segneten dich dafür. Siehe; Ich bin meiner Weisheit überdrüssig...ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken. Ich Möchte verschenken u n d austheilen"... Zarathustra, Op. cit, Band 4, p. 11.

19.- "was bedeutet Nihilism? dass die obersten Werthe sich entwerthen." Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887, im Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Colli v Montinari, Berlin-New York, 1990, Band 12, &9[35], (27), p. 350.

20.- "Der Gesichtspunkt des "Werths" ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens"... Nachgelassene Fragmente, November 1887-März 1888, Op. cit., Band 13, II[73], (331), p. 36.

21.- "Sollte es nicht irgendwann einmal ein noch viel furchtbareres, viel länger vorbereitetes Auflodern des alten Brandes geben müssen? Mehr noch: wäre nicht gerade das aus allen Kräften zu wünschen? selbst zu wollen? selbst zu fördern?..." Zur Genealogie der Moral, im Sämtliche Werke, Gruyter, Berlin, 1980, Colli und Montinari, Band 5, p. 288."

22.- "Die Schwagen und Misstrathne sollen zu Grunde gehn: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ich schädlicher als irgend ein Laster? -Das Mitleiden der That mit allen Misstrathnen und Schwachen -das Christenthum..." Der Antichrist, im Sämtliche Werke, Gruyter, Berlin, 1980, Colli und Montinari, Band 6, p. 170.

29.- "Die Leiter ist ungeheuer, auf der er auf und nieder steigt; er hat weiter gesehn, weiter gewollt, weiter gekonnt, als irgend ein Mensch. Er widerspricht mit jedem Wort, dieser Jasagensdste aller Geister; in im sind alee Gegensätzsse zu einer neuen Einheit gebunden. Die höchste un die untersten Kräfte der menschlichen Natur, das Süsseste, Leichtfertigste und Furchtbarste strömt aus Einem Born mit unsterblicher Sicherheit hervor." Ecce homo, Op. cit., p. 343.

Citas del capítulo I

4.- "Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grösser That, -und wer nur immer nach uns geboren wird, gehöert um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!" Die fröhliche Wissenschaft, Op. cit, Band 3., &125, p.p. 480-481.

7.- "Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass Gott todt ist; [...] Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch." Zarathustra, Op. cit., p. 14 y p. 23.

12.- "Das Allerbeste ist für dich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich -bald zu sterben." Die Geburt der Tragödie, im Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Colli y Montinari, Gruyter, Berlin-New York, 1990, Band 1, & 3, p. 35.

13.- "aus der tiefsten Wurzel des Hellenischen heraus sich ähnliche Triebe Bahn brache"... Der Gebuert der Tragödie, Op. cit., &2, p. 32.

14.- ..."wohin man blickt, sind di Umwälzungen dieses Ereignisses sichtbar. Es war die Versöhnung zweier Gegner, mit schaffer Bestimmung ihrer von jetzt ab einzuhaltenden Grenzlinien"... Idem.

16.- "der Bauch des Seins redet gar nicht zum Menschen, es sei denn als Mensch. Wahrlich, schwer zu beweisen ist alles Sein und schwer zum Reden zu bringen. Sagt mir, ihr Brüder, ist nicht das underlichste aller Dinge noch am besten bewiesen? Ja, diess Ich und des Ich Widerspruch und Wirrsal redet noch am redlichsten von seinem Sein, dieses schaffende, wollende, werthende Ich, welches das Maass und der Werth der Dinge ist. Und [...] das Ich -das redet von Liebe".... Zarathustra, "Von den Hinterweltlern" Op. cit., p. 36.



18.- "Ich", sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, -dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber Thut Ich [...]. Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser -der heisst Selst. In deinen Leibe wohnt er, dein Leib ist er [...]. Dein Selbst lacht über dein Ich [...]. "Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens? sagt es sich. Ein Umweg zum meine Zwecke. Ich bin das Gängelband des Ich s und der Einbläser seiner Begriffe." Zarathustra, "Von den Verächtern des Leibes", Op. cit., p.p. 39-41.

25.- "Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen krummen Wegen er gehen muss. Was ich schaffe und wie ich s.aun liebe, -bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille". Zarathustra, "Von der Selbst-Ueberwindung." Op. cit., p. 148.

26.- "Wenn ihr Eines Willens Wollende seid, und diese Wende aller Noth euch Nothwendigkeit heisst: da ist der Ursprung eurer Tugend [...] ein neues Gutes und Böses is sie! [...] ein neues tiefes Rauschen und eines neuen Quelle Stimme! Macht ist sie, die neue Tugend; ein herrschender Gedanke ist sie"... Zarathustra, "Von den schekenden Tugend", OP. cit., p. 99.

28.- "einer erst Bewegung", "ein Rad von sich aus dreht". Zarathustra s Vorrede.

Citas del capítulo II

5.- "Wo alle Zeit mich ein seliger Honhn auf Augenblicke dünkte, wo die Nothwendigkeit die Freiheit selber war, die selig mit dem Stachel der Freiheit spielte:- Wo ich auch meinen alten Teufel und Erzfeind wiederfand, den Geist der Schwere und Alles, war er schuf: Zwang, Satzung, Noth und Folge und Zweck und Wille und Gut und Böse"- Denn muss nicht dasein, über das getanzt, hinweggetanzt werde? Müssen nicht um der Leichten, Leichtesten willen- Maulwürfe und schwere Zwerge dasein?-- Dort war s auch, wo ich das Wort "Übermensch" vom Wege aufas"... Zarathustra, "Von alten und neuen Tafeln", Op. cit., p.p. 247-248.

7.- "Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch. Gott ist eine Muthmaassung, aber ich will dass euer Muthmaassen nicht wieder reiche, als euer schaffender Wille." Zarathustra, "Auf den glückseligen Inseln", OP. cit., p. 109.

10.- "Das aber ist Der, welche des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn giebt und ihre Zukunft: Dieser erst schafft es, dass Etwas Gut und Böse ist." Zarathustra, "Von alten und neuen Tafeln", Op. cit., p. 247.

14.- "Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch", Zarathustra Vorrede, Op. cit., p. 15

15.- "Bär unter Bären, ein Vogel unter Vögeln" Zarathustra Vorrede, Op. cit., p. 13

16.- "Über euch hinaus sollt ihr einst lieben; So lernt erst lieben; Und darum musstet ihr den bitteren Kelch eurer Liebe trinken. Bitterniss ist im Kelch auch der besten Liebe: so macht sie Sehnsucht zum Übermenschen, so macht sie Durst dir, dem Schaffenden; Durst dem Schaffenden, Pfeil und Sehnsucht zum Übermenschen: spricht, mein Bruder, ist diess dein Wille zur Ehe? Heilig heisst mir solch ein Wille und solche Ehe.-" Zarathustra,

"Von Kind und Ehe", Op. cit., p.p. 91-92.

20.- "Das Jetzt und das Ehmals auf Erden -ach; meine Freunde - das ist mein Unerträglichste; und ich wüsste nicht zu leben, wenn ich nicht noch ein Seher wäre, dessen, was kommen muss." Zarathustra, "Von der Erlösung", Op. cit., p. 179.

21.- "Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall. Und wie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wen der Mensch nicht auch Dichter und Räthselrath und der Erlöser des Zufalls wäre; Die Vergangenen zu erlösen und alles "es war" umzuschaffen in ein "So wollte ich es; -das hiesse mir erst Erlösung;". Idem.

24.- "Dass die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim; "Das, war war" -so heisst der Stein, den er nicht wälzen kann. Und so wälzt er Steine aus Ingrim und Unmuth und übt Rache an dem, was nicht gleich ihm Grim und Unmuth fühlt. Also wurde der Wille, der Befreier, ein Wehethäter; und an Allem, was leiden kann, nimmt er Rache dafür, dass er nicht zurück kann. Diess, ja diess allein ist Rache selber; des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr "Es war". Zarathustra, "Von der Erlösung", Op. cit., p. 180.

25.- "Aber so will ich es! So werde ich's wollen!" Zarathustra, "Von der Erlösung", Op. cit., p. 181.

27.- "Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht - und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!" Die fröliche Wissenschaft, Op. cit., &341, p. 570.

28.- "Muss nicht was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? [...] Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also --sich selber noch? Denn was laufen kann von allen Dingen; auch in dieser langen Gasse hinaus -muss es einmal noch laufen;- Un diese langsame Spinne, die im Mondschein kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd -müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein? -und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dierser langen schaurigen Gasse - müssen wir nicht ewig wiederkommen?-" Zarathustra, "Vom Gesicht und Räthsel", Op. cit., p. 200.

29.- "Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins." Zarathustra, "Der Genesende", Op. cit., p.p. 272-273.

30.- ... "die Welt auf dich wartet gleich einem Garten." Zarathustra, "Der Genesende", Op. cit., p. 275.

31.- "Für mich -wie gäbe es ein Ausser-mir? Es giebt kein Aussen;"... Zarathustra, "Der Genesende", Op. cit., p. 272.

32.- "-Oh ihr Schalks-Narren und Drehorgeln! [...] Wie gut ihr wisst, welchen Trost ich mir selber erfand! Dass ich wieder singen müsse, -den Trost erfand ich mir und diese Genesug"... Zarathustra, "Der Genesende", Op. cit., p. 275.

33.- "Der grosse Überdruß am Menschen -der würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen [...] "Ewig kehrt er wieder, der Mensch, dess du müde bist, der kleine Mensch" -so gähnte meine Traurigkeit [...] Zur Höhle wandelte sich mir die Menschen-Erde, ihre Brust sank hinein, alles Lebendige ward mir Menschen-Moder und Knochen und morsche Vergangenheit." Zarathustra, "Der Genesende", Op. cit., p. 274.

34.- "Der Muth schlägt auch den Schwindel todt an Abgründen", Zarathustra, "Vom Gesicht und Räthsel", Op. cit., p. 199.

37.- "Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: -so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!" Die fröhliche Wissenschaft, Op. cit., &276, p. 251.

45.- "Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend; Eure schekende Liebe und eure Erkenntniss diene dem Sinn der Erde; Also bitte und beschwöre ich euch." Zarathustra, "Von der schekenden Tugend", Op. cit., p. 99.

46.- "Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht"...

Zarathustra, "Von der Selbst-Ueberwindung", Op. cit., p.p. 147-148.

50.- "In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben! Und in s Unergründliche schien ich mir da zu sinken. Aber du zogst mich mit goldner Angel heraus; spöttisch lachtest du, als dich unergründlich nannte [...]. "Aber verändlich bin ich nur und wild und in Allem ein Weib, und kein tugendhaftes: "Ob ich schon euch Männern "die Tiefe" heisse oder "die Treue", "die Ewige", die "Geheimnissvolle". [Man blick mir nurl] durch Schleier [...]. Veränderlich ist sie und trotzig." Also sprach Zarathustra, "Das Tanzlied", Op. cit., Band 4, p.p. 140-141.

52.- "Aus tiefen Traum bin ich erwacht:- Die Welt ist tief, und tiefer als der Tag gedacht." Zarathustra, "Das andere Tanzlied", Op. cit., p. 286.

57.- "Oh mein Seele, ich lehrte dich "Heute" sagen wie "Einst" und "Ehemals" und über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinweg tanzen [...]. ich gab dir das Recht, Nein zu sagen wie der Sturm und Ja zu sagen wie offner Himmel Ja sagt: still wie Licht stehst du und gehst du nun durch verneinende Stürme [...]. ich gab dir die Freiheit zurück über Erschaffnes und Unerschaffnes: und wer kennt, wie du sie kennst, die Wollust des Zukünftigen? Oh meine Seele, ich lehrte dich das Verachten, das nicht wie ein Wurmfrass kommt, das grosse, das liebende Verachten, welches am meisten liebt, wo es am meisten verachtet [...]. ich hiess dich "Schicksal" und "Umfang der Umfänge",... Zarathustra, "Von der grossen Sehnsucht", Op. cit., p.p. 278-279.

60.- "Jenseits von Gut und Böse fanden wir unser Einlend und unser grüne Wiese -wir Zwei allein; Darum müssen wir schon einander gut sein;" Zarathustra, "Das andere Tanzlied", Op. cit., p. 284.

61.- "Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermahlen; die Frage bei Allem und Jedem "willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?" würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?" Die fröhliche Wissenschaft, Op. cit., §341, p. 570.

Citas del capítulo III

3.- "Was ist die höchste Art alles Seiendes [...] Die Seele nämlich, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann [...]. -die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann; die notwendigste, welche sich aus Lust in den Zufall stürzt: -die seiende Seele, welche in s Werden taucht; die habende, welche in s Wollen und Verlangen will: -die sich selber fliehende, die sich selber im weitesten Kreise einholt [...]. -die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben"... Zarathustra, "Von alten und neuen Tafeln", Op. cit., p. 261.

7.- "Siehe; Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken." Ich möchte verschenken und austeilen"... Zarathustra, "Zarathustra s Vorrede", Op. cit., p. 11.

10.- "Bist du ein Slave? So kannst du nicht Freund sein. Bist du ein Tyrann? So kannst du nicht Freunde haben." Zarathustra, "Vom Freunde", Op. cit., p. 72

13.- "Und ich sehe hinab, weil ich erhoben bin. Wer von euch kann zugleich lachen und erhoben sein?" Zarathustra, "Vom Lesen und Schreiben", Op. cit., p. 49.

15.- "Noch bis du nicht frei, du suchst noch nach Freiheit [...] In die freie Höhe willst du, nach Sternen dürstet deine Seele. Aber auch deine schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit. Deine wilden Hunde wollen in die Freiheit; sie bellen vor Lust in ihrem Keller, wenn dein Geist alle Gefängnisse zu lösen trachtet. Noch bis du mir ein Gefangener, der sich Freiheit ersinnt: ach, klug wird solchen Gefangenen die Seele, aber auch arglistig und schlecht." Zarathustra, "Vom Baum am Berge", Op. cit., p. 53.

16.- "Ja, ich kenne deine Gefahr. Aber bei meiner Liebe und Hoffnung beschwöre ich dich: wirf deine Liebe und Hoffnung nicht weg; [...] die Gefahr des Edlen ist dass er ein [...] Frecher, ein

dachten sie Helden zu werden: Lüstlinge sind es jetzt [...] wirf den Helden in deiner Seele nicht weg! Halte heilig deine höchste Hoffnung!" Zarathustra, "Vom Baum am Berge", Op. cit., p.p. 53-54.

17.- "Sonderlich die Menschen-Welt, das Menschen- Meer:- nach dem werfe ich nun meine goldene Angelruthe aus und spreche: thue dich auf, du Menschen-Abgrund;" Zarathustra, "Das Honig-Opfer", Op. cit., p. 297.

19.- "Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!" Zarathustra, "Unter Töchtern der Wüste", Op. cit., p. 380.

22.- "Zu viel klärte sich mir auf: nun geht es mich Nichts mehr an. Nichts lebt mehr, das ich liebe, -wie sollte ich noch mich selber lieben?" Zarathustra, "Der Schatten", Op. cit., p. 340.

23.- "Es lohnt sich auf der Erde zu leben: Ein Tag, Ein Fest mir Zarathustra lehrte mich die Erde Lieben. "War Das -das Leben?" will ich zum Tode sprechen. "Wohlan; Noch Ein Mal;" [...] Wollt ihr nicht gleich mir zum Tode sprechen: War Das -das Leben? Um Zarathustra s Willen, wohlan; Noch Ein Mal; [...] Sobald die höheren Menschen seine Frage hörten, wurden sie sich mit Einem Male ihrer Verwandlung und Genesung bewusst"... Zarathustra, "Das Nachtwandler-Lied", Op. cit., p. 397.

25.- "Ihr flogt nicht hoch genug: nun stammeln die Gräber "erlöst doch die Todten! [...] Ihr höheren Menschen, erlöst doch die Gräber, weckt die Leichname auf! [...] Ach! Ach! Die Welt ist tief." Idem.

26.- "Du grosses Gestirn, sprach er, wie er einstmal gesprochen hatte, du tiefes Glücks-Auge, was wäre all dein Glück, wennn du nicht Die hättest, welches du leuchtest; Und wenn sie in ihren Kammern blieben, während du schon wach bist un kommst und schenkst und ausstheilst: wie würde darob deine stolze Scham zürnen; [...] Sie schlafen noch in meiner Höhle [...] Das Ohr, das nach mir horcht, -das gehorchende. Ohr fehlt in ihren Gliedern." Zarathustra, "Das Zeichen", Op. cit., p. 405.

27.- "Wohlan! rief er hinauf, so gefällt und gebührt es mir. Meine Thiere sind wach, denn ich bin wach. [...] Ihr seid meine rechten Thiere; ich liebe euch. Aber noch fehlen mir meine rechten Menschen;" Zarathustra, "Das Zeichen", Op. cit., p. 406.

30.- "Wie lieblich ist es, dass Worte und Töne da sind: sind nicht

Worte und Töne Regenbogen und Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem? Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt. Zwischen dem Ähnlichsten gerade lügt der Schein am schönsten; denn die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken." Zarathustra, "Der Genesende", Op. cit., p. 272.

32.- "die unsterbliche Klage, durch die Überfülle von Licht und Macht, durch seine Sonnen-Natur, verurtheilt zu sein, nicht zu lieben.

33.- Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen [...] nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden. Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden. Eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selber die Sprache der Liebe. Licht bin ich; ach, dass ich Nacht wäre; Aber diess ist meine Einsamkeit, dass ich von Licht umgürtet bin. Ach dass ich dunkel wäre und nächtigt; Wie wollte ich an den Brüsten des Lichts saugen; [...] Aber ich lebe in meinem eignen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen [...] Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht; und oft träumte mir davon, dass Steilen noch seliger sein müsse, als Nehmen." Zarathustra, "Das Nachtleid", Op. cit., p. 136.

35.- vid.- Dionysos-Dithyramben." Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Colli und Montinari, Gruyter, New York-Berlin, 1990, Band 6.

36.- "Die Antwort auf einen solchen Dithyrambus der Sonnen-Vereinsamung im Lichte wäre Ariadne...Wer weiss ausser mir, was Ariadne ist!" Ecce homo, Op. cit., p. 348.

39.- "Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn diese Weib, das ich liebe dich, oh Ewigkeit! Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!" Zarathustra, "Die sieben Siegel", Op. cit., p. 287.

46.- "Wo die Einsemkeit aufhört, da beginnt der Markt; und wo der Markt beginnt, da beginnt auch der Lärm der grossen Schauspieler und das Geschwirr der giftigen Fliegen [...] Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit; Du lebstest den Kleinen und Erbärmlichen zu nahe. Fliehe vor ihrer unsichtbaren Rache; Gegen dich sind sie Nichts als Rache." Zarathustra, "Von den Fliegen des Marktes", Op. cit., p. 66.

47.- "Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen [...] Aber es



Nichts als Rache." Zarathustra, "Von den Fliegen des Marktes", Op. cit., p. 66.

47.- "Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen [...] Aber es soll sich euch fügen und biegen [...] Das ist eure ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht [...] Euren Willen und eure Werthe setztet ihr auf den Fluss des Werdens; einen alten Willen zur Macht verräth mir, was vom Volke als gut und böse geglaubt wird [...] euer herrschender Wille;" Zarathustra, "Von der selbst-Ueberwindung", Op. cit., p. 164.

48.- "Wer befehlen kann, wer gehorchen muss- Das wird da versucht; Ach, mit welch langem Suchen und Rathen und Missrathen und Lernen und Neu-Versuchen; Die Menschen Gesellschaft: die ist ein Versuch [...] sie sucht aber den Befelenden;" Zarathustra, "Von alten und neuen Tafeln", Op. cit., p. 265.

49.- "Dass Kampf und Ungleiches auch noch in der Schönheit sei und Krieg um Macht und Übermacht: das lehrt er uns hier im deutlichsten Gleichniss. Wie sich göttlich hier Gewölbe und Bogen brechen, im Ring-kampfe: wie mit Licht und Schatten sie wieder einander streben, die göttlich-Strebenden- Also sicher un schön lasst uns auch Feinde sein, meine Freunde; Göttlich wollen wir wider einander streben;" Zarathustra, Op. cit., p. 131.

Citas del capítulo IV

5.- "Das verborgene Ja in euch ist stärker als alle Neins und Vielleichts, an denen mir mit eurer Zeit krank und süchtig seid; und wenn ihr aufs Meer müsst, ihr Auswanderer, so zwingt euch ein Glaube dazu...." Nachgelassene Fragmente, Herbst 1885-Herbst 1886, Op. cit., Band 12, &2 [207], p. 168.

6.- "Mein neur Weg zum "Ja". Keine neue Fassung des Pessimismus als ein freiwilliges Aufsuchen der furchtbaren und fragwürdigen Seiten des Daseins [...] "Wie viel Wahrheit erträgt und wagt ein Geist?" Frage seiner Stärke. Ein solcher Pessimism könnte münden in jene Form eines dionysischen Jasagens zur Welt, wie sie ist: bis zum Wunsche ihrer absoluten Wiederkunft und Ewigkeit: womit ein neues Ideal von Philosophie und Sensibilität gegeben wäre. Die bisher verneiten Seiten des Daseins nicht nur als nothwendig zu begreifen, sondern als wünschenswerth; und nicht nur wünschenswerth in Hinsicht auf die bisher bejahten Seiten (etwa als deren Complement und Vorbedingungen), sondern um ihrer selber willen, als die mächtigeren, fruchtbareren, wahrenen Seiten des Daseins, in denen sich sein Wille deutlicher ausspricht [...]" Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887, Op. cit., Band 12, &10[3],(138),

9.- "Die extremste Form des Nihilism wäre: dass jeder Glaube, jedes Für-wahr-halten nothwendig falsch ist: weil es eine wahre Welt gar nicht giebt. Also: ein perspektivischer Schein, dessen Herkunft in uns liegt [...] dass es das Mass der Kraft ist, wie sehr wir uns die Scheinbarkeit, die Nothwendigkeit der Lüge eingestehn können, ohne zu Grunde zu gehn." Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887, Op. cit., & 9[41], (31), p. 354.

10.- "Wer tief in die Welt gesehn hat, erräth wohl, welche Weisheit darin liegt, dass die Menschen oberflächlich sind. Es ist ihr erhaltender Instinkt, der sie lehrt, flüchtig, leich und falsch zu sein. Man findet hier und da eine leidenschaftliche und übertreibende Anbetung der "reinen Formen", bei Philosophen wie bei Künstlern: möge Niemand zweifeln, dass wer dergestalt den Cultus der Oberfläche nöthig, irgend wann man einen unglückseligen Griff unter sie gethan hat." Jenseits von Gut und Böse, "Drittes Hautstück:das religiöse Wesen", Op. cit., &59, p. 78.

unter sie gethan hat." Jenseits von Gut und Böse, "Drittes Hautstück: das religiöse Wesen", Op. cit., &59, p. 78.

12.- "Als die christlichen Kreuzfahrer im Orient auf jenen unbeseigbaren Assassinen-Orden stiessen [...] da bekamen sie auf irgend welchem Wege auch einen Wink über jenes Symbol und Kerbholz-Wort, das nur den obersten Graden, als deren Secretum, vorbehalten war: "Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt"...Wohl an, das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt... Hat wohl je schon ein europäischer, ein christlicher Freigeist sich in diesen Satz und seinen labyrinthischen Folgerungen verirrt? kennt er den Minotaurus dieser Höhle aus Erfahrung?" Zur Genealogie der Moral, "Dritte Abhandlung: was bedeuten asketischen Ideale?" Op. cit., &24, p. 399.

13.- "Der Gesichtspunkt des "Werths" ist der Gesichtspunkt von Erhaltung-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens"..., Nachgelassene Fragmente, November 1887-März 1888, Op. cit., Band 13, II[73], (331), p. 36.

14.- ..."sondern als vom gleichen Realitäts-Range, welchen unser Affekt selbst hat"... Jenseits von Gut und Böse, "Zweites Hauptstück: der frei Geist", & 36, Op. cit., p. 54.

15.- ..."nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen [...] "Es ist alles subjektiv" sagt ihr: aber schon das ist Auslegung [...] Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretatione zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese." Nachgelassene Fragmente Ende 1886-Frühjahr 1887, Op. cit., &7 [60], p. 315.

20.- "Der siegreiche Begriff "Kraft", mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muss ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als "Willen zur Macht", d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw." Nachgelassene Fragmente, Juni-Juli 1885, Op. cit., Band 11, &36 [31], p. 563.

25.- "die undeutlich Welt und das Chaos" Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887, Op. cit., Band 12, &9 [106], (71) p. 395.

32.- "Leben selbst is wesentlich Aneignung, Verletzung,

Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mindestens, Ausbeutung [...] Die "Ausbeutung" gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in s Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist." Jenseits von Gut und Böse, "Was ist vornehm?", Op. cit., &259, p.p. 207-208. vid., Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung: "Schuld, schlechtes gewissen...", Op. cit., p.p. &11. p.p. 309-313.

33.- "...gerade die wildesten Bestien der Natur wurden hier entfesselt, bis zu jener abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit, die mir immer als der eigentliche "Hexentrunk" erschienen ist [...] fratzenhaft ungeschlachten dionysischen." Die Geburt der Tragödie, Op. cit., &2, p. 32.

38.- Es giebt keinen Willen: es giebt WillensPunktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren." Nachgelassene Fragmente November 1887-märz 1888, Op. cit., Band 13, &11 [73], (331), p. 36.

40.- "Es giebt keinen Willen, und folglich weder einen starken, noch schwachen Willen. Die Vielheit und Disgregation der Antriebe, der Mangel an System unter ihnen resultirt als der Antriebe, die Coordination derselben unter der Vorherrschaft eines einzelnen resultirt als "starker Wille"; -im ersten Falle ist es das Oscilliren und der Mangel an Schwergewicht; im letzteren die Präcision und Klarheit der Richtung." Nachgelassene Fragmente, Frühjahr 1888, Op. cit., & 14[219], p. 394.

41.- "Die Annahme des Einen Subjekts ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist es erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewusstsein zu Grunde liegt? Eine Art Aristokratie von "Zellen", in denen die Herrschaft ruht? Gewiss von pares, welche mit einander an s Regieren gewöhnt sind und zu befehlen verstehen? Menie Hypothesen: das Subjekt als Vielheit [...] die beständige Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des Subjekt"... Nachgelassene Fragmente August-September 1885, Op. cit., Band 11, &40 [42], p. 650.

42.- "die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das Werden auszudrücken: es gehört zu unserem unablässlichen Bedürfniss der Erhaltung, beständig die eine gröbere Welt von Bleiden(em), von "Dingen" usw. zu setzen [...]" Nachgelassene Fragmente November

1887-märz 1888, Op. cit., Band 13, &11 [73], (331), p. 36.

51.- "Man mag diesen Sieg zugleich als eine Blutvergiftung nehmen (er hat die Rassen durch einander gemengt); unzweifelhaft ist aber diese Intoxikation gelungen." Zur Genealogie der Moral, "Erste Abhandlung: "Gut und Böse...", Op. cit., Band 5, &9, p. 269.

54.- "Es ist aus der Seele eines Menschen nicht wegzuwischen, was seine Vorfahren am liebsten und beständigsten gethan haben [...] Dies ist das Problem der Rasse. Gesetzt, man kennt Einiges von den Eltern, so ist ein Schluss auf das Kind erlaubt: irgend eine widrige Unenthaltbarkeit -wie diese Drei zusammen zu allen Zeiten den eigentlichen Pöbel-Typus ausgemacht haben -dergleichen muss auf das Kind so sicher übergehn, wie verderbtes Blut; und mit Hülfe der besten Erziehung und Bildung wird man eben nur erreichen, über eine solche Vererbung zu täuschen." Jenseits von Gut und Böse", Op. cit., &264, p.p. 218-219.

Citas del capítulo V.

2.- "Wir schätzen uns nicht genug mehr, wenn wir uns mittheilen. Unsre eigentlichen Erlebnisse sind ganz und gar nicht geschwätzig. Sie könnten sich selbst nicht mittheilen, wenn sie wollten. Das macht, es fehlt ihnen das Wort. Wofür wir Worte haben, darüber sind wir auch schon hinaus. In allem Reden liegt ein Gran Verachtung. Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mittheilsames erfunden. Mit der Sprache vulgarisirt sich bereits der Sprechende. -Aus einer Moral für Taubstumme und andere Philosophen." Götzen-Dämmerung, "Streifzüge eines Unzeitgemässen", Op. cit., &26, p. 128.

4.- "Jede Gemeinschaft macht, irgendwie, irgendwo, irgendwann-  
"gemein". Jenseits von Gut und Böse, "Was ist vornehm?", Op. cit.,  
&284, p.232.

5.- ..."jene andre geheimnissvollere Pathos gar nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltnerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus "Mensch", die fortgesetzte "Selbst-Überwindung des Menschen", um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen. "Jenseits von Gut und Böse, "Was ist vornehm?", Op. cit., &257, p. 205.

6.- "sind es "die Guten" selber gewesen, das heisst die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesen Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen"...Zur Genealogie der Moral, "Erste Abhandlung, Gut und Böse, Gut und Schlecht" Op. cit., &2, p. 259.

7.- "sie treten in die Unschuld des Raubthier-Gewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer

scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermuth und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei"... Zur Genealogie der Moral, "Erste Abhandlung... Op. cit., &11, 275 10.- "Das Wesentliche an einer guten und gesunde Aristokratie ist aber [...] dass sie deshalb mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen. Ihr Grundglaube muss eben sein, dass die Gesellschaft nicht u m d e r Gesellschaft willen dasen dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag"... Jenseits von Gut und Böse, "Was ist vornehm?", Op. cit., &258, p.p. 206-207.

12.- "Vor Gott werden alle "Seelen" gleich: aber das ist gerade die gefährlichste aller möglichen Werthschätzungen! [...] das Christentum ist das Gegenprincip gegen die Selektion. Wenn der Entartende und Kranke ("der Christ) so viel Werth haben soll wie der Gesunde ("der Heide") [...] Diese allgemeine Menschenliebe ist in praxi die Bevorzugung alles Leidende, Schlecht- weggekommene, Degenerirten [...]. Es ist für das Gedeihen der Gattung gleichgültig [...] Die Gattung braucht den Untergang der Missrathenen, Schwachen, Degenerirten"... Nachgelassene Fragmente, Frühjahr 1888, Op. cit., Band 13, &5[10], p. 470.

14.- "die Werthe und deren Veränderung steht im Verhältniss zu dem Macht-Wachsthum des Werthsetzenden." Nachgelassene Fragmente Herbst 1887, Op. cit., Band 12, &9 [39], (9), p. 353.

15.- ..."nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie [...] und [fühlt sie] Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wöllusten des Siegs und der Grausamkeit." Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung: "Gut und Böse", "Gut und Schlecht", Op. cit., &11, p. p. 275-276.

16.- "Man soll über die Grausamkeit umlernen und die Augen aufmachen [...] Fast Alles, was wir "höhere Cultur" nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit -dies ist mein Satz; jenes "wilde Thier" ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur -vergöttlicht." Jenseits von Gut und Böse, Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden", Op. cit., Band 5, &229, p.p. 165-166.

17.- "Dabei muss man freilich die tölpelhafte Psychologie von Ehedem davon jagen, welche von der Grausamkeit nur zu lehren

wusste, dass sie beim Anblicke fremden Leides entstände: es giebt einen reichlichen, überreichlichen Genuss auch am eignen Leiden, am ighen Sich-leiden-machen"... Jenseits von Gut und Böse, Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden", Op. cit., Band 5, &229, p. 166.

21.- "Die starken Zeiten, die vornehmen Culturen sehen im Mitleiden, in der "Nächstenliebe", im Mangel an Selbst und Selbstgefühl etwas Verächtliches." Götzen Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemässen, Op. cit., Band 6, &37, p. 138.

22 infra.- "Mein "Mtleid". - Dies ist ein Gefühl, für das mit kein Name genügt: ich empfinde es, wo ich eine Verschwendung kostbarer Fähigkeiten sehe, zum Beispiel beim Anblicke Luthers [...] Jemandem hinter dem zurückbleiben sehe, was aus ihm hätte werden können. Oder gar bei einem Gedanken an das Loos der Menschheit [...] Dies ist mein Art "Mitleid"; ob es schon keinen Leidenden giebt, mit dem ich da litte." Nachgelassene Fragmente, Juni-Juli 1885, Op. cit., Band 11, &36[7], p. 552.

24.- "An sich von Recht und Unrecht redet entbehrt alles Sinn, an sich kann natürlich ein verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts "Unrechtes" sein, insofern das Leben essentiell, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungirt und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter." Zur Genealogia der Moral, Op. cit., Idem. p. 312.

27.- "Dies Buch gehört den Wenigsten. Vielleicht lebt selbst noch Keiner von ihnen. Es mögen die sein, welche meinen Zarathustra versthen"... Der Antichrist "Vorwort", Op. cit., 167.

29.- "Ich unterdrücke an dieser Stelle einen Seufzer nicht. Es giebt Tage, wo mich ein Gefühl heimsucht, schwärzer als die schwärzeste Melancholie -die Menschen-Verachtung. Und damit ich keinen Zweifel darüber lasse, was ich verachte, wen ich verachte: der Mensch von heute ist es, der Mensch, mit dem ich verhängnissvoll gleichzeitig bin [...] Gegen das Vergangne bin ich, gleich allen Erkennenden, von einer grossen Toleranz, das heisst grossmüthigen Selbstbezwingung [...] Aber mein Gefühl schlägt um, bricht heraus, sobald ich in die neuere Zeit, in unsre Zeit eintreten." Der Antichrist, Op. cit., &38, p.p. 209-210.



Citas del capítulo VI

3.- ... "die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Species Mensch geopfert -das wäre ein Fortschritt..." Zur Genealogie der Moral, "Zweite Abhandlung: "Schuld", "schlechtes Gewissen"..." Op. cit., &12, p. 315.

4.- ... "kamm Judäa noch einmal mit der französischen Revolution [...] Zwar geschah mitten darin das Ungeheuerste, das Unerwartetste: das antike Ideal selbst trat lebhaft [...] und noch einmal, stärker, einfacher, eindringlicher als je, erscholl, gegenüber der alten Lügen-Lösung des Resentiment vom Vorrecht der Meisten, gegenüber dem Willen zur Niederung, zur Erniedrigung, zur Ausgleichung, zum Abwärts und Abendwärts des Menschen die furchtbare und entzückende Gegenlösung vom Vorrecht der Wenigsten! Wie ein letzter Fingerzeig zum andren Wege erschien Napoleón, jener einzelnste und spätestgeborne Mensch, den es jemals gab, und in ihm das fleischgewordne Problem des vornehmen Ideals an sich -man überlege wohl, was es für ein Problem ist: Napolen, diese Synthesis von Unmensch und Übermensch.." Zur Genealogie der Moral, "Erste Abhandlung: "Gut und Böse ..." &16, p.p. 287-288.

7.- ... "der übermüthigsten lebendigsten und weltjahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war bund ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einemn Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat -und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat- und nöthig macht-- Wie? Und dies wäre nicht- circulus vitiosus deus?" Jenseits von Gut und Böse, "Drittes Hauptstück: das religiöse Wesen", Op. cit., &56, p. 75.

Citas del capítulo VII

2.- "Und wisst ihr auch, was mir "die Welt" ist? [...] Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende [...] welche nicht grösser, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich gross [...] ein Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und "Vieles" [...] ewig sich wandelt, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestalten, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich selber- wieder-sprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Nahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muss, als ein Werden, dass kein Sattwerden, keinen Überdruß, kein Müdigkeit kennt -: diese meine dyonisische Welt [...] wollt ihr einen Namen für diese Welt? [...] Dieser Welt ist der Wille zur Macht -und nichts ausserdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht- un nichts ausserdem!" Nachgelassene Fragmente, Juni-Juli 1885, Op. cit., Band 11, 438 [12], p. 610. En la edición de Kauffman, este fragmento aparece como el 1067, p. 549.

3.- "Wonach misst sich di Freiheit, bei Einzelnen, wie bei Völkern? Nach dem Widerstand, der überwunden werden muss, nach der Mühe, die es kostet, oben zu bleiben. Den höchsten Typus freier Menschen hätte man dort zu suchen, wo beständig der höchste Widerstand überwunden wird: fünf Schritt weit von der Tyrannei, dicht an der Schwelle der Gefahr der Knechtschaft [...] die Gefahr, die uns unre Hülfsmittel, unre Tugenden, unre Wehr und Waffen, unsern Geist erst kennen lehrt, -die uns zwingt, stark zu sein... Erster Gundsatz: man muss es nöthig haben, stark zu sein: sons wird man s nie [...] Die Freiheit ist etwas, das man hat und nicht hat, das man will, das man erobert..." Götzen-Dämmerung, "Streifzüge eines Unzeitgemässen", Op. cit., Band 6, 430, p. 140.

5.- "Was Goethe wollte, das war Totalität; er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille [...] er disciplinierte sich zur Ganzheit, er schuf sich...Goethe war inmitten eines unreal gesinnten Zeitalters, ein überzeugter Realist: er sagt Ja zu allem, was ihm hierin verwandt war [...] Goethe concipierte einen starken, hochgebildeten, in allen Leiblichkeiten geschickten, sich selbst im Zaume habenden, vor sich selber ehrfürchtigen Menschen, der sich den ganzen Umfang und Reichthum der Natürlichkeit zu gönnen wagen darf, der stark genug zu dieser Freiheit ist; den Menschen der Toleranz, nicht aus Schwäche [...] Ein solcher freigewordner Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, dass nur das Einzelne verwerflich ist, dass im Ganzen sich Alles erlöst und bejaht -er verneint nicht mehr...Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft." Götzen-Dämmerung, "Streifzüge eines Unzeitgemässen", Op. cit., &49, p.p. 151-152.

6.- "Im dionysischen Zustand ist [...] das gesammte Affekt-System erregt und gestigert: so dass es alle seiner Mittel des Audrucks mit einem Male entladet ubnd die Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurirens, Verwandeln, alle art Mimik und Schauspielerei zugleich heraustreibt. Das Wesentlich bleibt die Leichtigkeit der Metamorphose, die Unfähigkeit, nicht zu reagiren (-ähnlich wie bei gewissen Hysterischen, die auch auf jeden Wink hin in jede Rolle eintreten). Es ist dem dionysischen Menschen unmöglich, irgend eine Suggestion nicht zu verstehen [...] er hat den höchsten Grad des vertehenden und errathenden Instinkts, wie er den höchsten Grad von Mittheilungs-Kunst besitzt. Er geht in ~~in~~ Haut, in jeden Affekt ein: er wandelt sich beständig [...] die Musik ist die langsam erreichte Spezifikation desselben auf Unkosten der nächstverwandten Vermögen." Götzen-Dämmerung, "Streifzüge eines Unzeitgemässen", Op. cit., Band 6, &10, p. 118.

8.- "Hat man [eines starken Glaubens] so darf man sich den schönen Luxus der Skepsis gestatten: man ist sicher der Skepis gestatten:man ist sicher genug, fest genug, gebunden genug dazu." Götzen-Dämmerung, "Streifzüge eines Unzeitgemässen", Op. cit., Band 6, &12, p. 119.