

Universidad de los Andes

Facultad de Humanidades y Educación

Doctorado en Filosofía

La afirmación trágica del tiempo desde el significado del instante (Augenblick),

en *Así habló Zaratustra* de F. Nietzsche

MSc. Fabiola Guerrero De Navia

Mérida

2023

Reconocimiento

A Mauricio, mi eternidad móvil.

www.bdigital.ula.ve

Reconocimiento

Abstract

Esta investigación quiere aproximarse a una comprensión sobre el problema del tiempo desde el significado del instante (Augenblick), en la II y III parte de Así habló Zaratustra de F. Nietzsche¹. Con esto se propone articular las implicaciones filosóficas de lo que hemos denominado: la afirmación trágica del tiempo, a la vez que mostrar la relevancia ontológica y existencial del pensamiento del eterno retorno de lo mismo². Nietzsche propone una experiencia del tiempo que implica la reconciliación total con lo inexorable del pasar, desde algo que “es superior a toda reconciliación”. Considera la metafísica como el camino de las valoraciones surgidas del “resentimiento de la voluntad contra el tiempo y su: fue”, resentimiento que objeta la existencia como eterna actividad y culpa.

Distinguiéndose de la tradición que va de Platón a Hegel, piensa el instante y el devenir de un modo afirmativo a la vez que trágico. Retorna a los filósofos preplatónicos -en especial a Heráclito- para formular imágenes que se sostienen en el juego y armonización de contrarios. Como aporte específico de esta investigación caracterizaremos diversos significados del instante como lugar de la afirmación trágica del tiempo, desde aspectos no metafísicos y por demás actualizables.

Palabras Clave: Devenir, Tiempo, Instante, Tragedia, Eterno Retorno de lo Mismo, Afirmación

¹ Así Habló Zaratustra (AhZ) (Also sprach Zaratustra, AsZ)

² intuición del repercutir de la eternidad en el instante, y no sólo aprehensión de un punto cualquiera en el círculo del tiempo).

Abreviaturas usadas (por autor)

F. Nietzsche:

NT: Nacimiento de la Tragedia

EdA: Ensayo de Autocrítica

FpP: Los Filósofos Pre-Platónicos

FeT: La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos

I. Kant

CdJ : Crítica del Juicio

A. Schopenhauer:

McVyR: El Mundo Como Voluntad y Representación

M. Heidegger:

NI: Nietzsche I

NII: Nietzsche II

E. Fink:

FdN: Filosofía de Nietzsche

J.L.Vermal:

CMT: La Crítica de la Metafísica de Nietzsche

Introducción

“- Zarathustra determinó una vez, con rigor, su tarea – esa es también la mía, tal que no puede uno equivocarse sobre su sentido: este es decir-sí hasta la justificación, hasta la redención, también, de todo lo pasado.”

Ecce Homo. Como se llega a ser lo que se es

Nietzsche es un pensador “bisagra”, un lugar en el que la filosofía se abre a un horizonte distinto al de la metafísica, caracterizada como el camino del platonismo y el cristianismo³. Objeta los problemas derivados de la metafísica en general (el ente en cuanto ente, la verdad del ente, el ente en total, el ente supremo) y de la metafísica subjetiva moderna -desde Descartes hasta Kant, Hegel y Schopenhauer-, a través del retorno a la filosofía preplatónica y a su relación con la época trágica de los griegos. Desde allí plantea la pregunta acerca del valor de la existencia desde el tiempo y como tiempo, proponiendo un experimento filosófico desde la óptica del Devenir (Werden) que se contrapone al de la tradición fundada en la pregunta por la permanencia, la constancia y la identidad del tiempo y en el tiempo.

Para recorrer este trayecto, parte de una de las determinaciones griegas sobre el tiempo: αἰὼν o eternidad, en contraposición a la de χρόνος, que remite al tiempo como duración. La brecha entre esta duplicidad es el resquicio al que se asoma su pensamiento: toma el devenir como lo único real y considera que los conceptos categoriales -incluido el de tiempo- no pueden aprehender el devenir “porque lo detienen, lo falsifican poniendo a su base algo permanente”.

Lo que de ordinario llamamos “lo existente”, es decir, las cosas aisladas, las figuras, son entonces “apariencia” sin fundamento último, sin esencia, de cuyo engaño somos víctimas (pero que aún puede ser positivamente considerada como “el producto de la voluntad soberana de poder”). Esta sospecha y desconfianza contra la interpretación conceptual del ente como “cosa” con una esencia, tal como lo piensa toda la metafísica desde Platón y

³ Heidegger, Nietzsche I, p. 217

Aristóteles, no tiene sin embargo su base en un escepticismo extremo o un nihilismo absoluto, sino, más bien, en una concepción básica adoptada y afirmada por él con su tesis del devenir como lo único real.

Al afirmar que la verdad del devenir tiene una naturaleza completamente distinta de toda otra verdad, Nietzsche se separa de la historia de la interpretación metafísica del ente como ente y transforma el problema de las categorías en el elemento negativo de un “desenmascaramiento de falsificaciones”. Este desenmascaramiento parte de la afirmación de que no hay cosas, ni tampoco una cosa en sí.

Las cosas son productos del pensar, y nunca ni en ningún caso son reales. Para la filosofía del devenir, a diferencia de la metafísica, no es la sensibilidad sino el pensar la fuente subjetiva de la apariencia (pues el pensar inventa ficciones del yo, como la sustancia, la causalidad, etc.). Con esta renuncia a la exclusividad del pensar ontológico conceptual, perfila su posición de lucha contra la tradición y el trasmundanismo.

El intelecto, el pensar, falsifican; o más exactamente, el pensar ontológico conceptual, junto con toda la tradición metafísica. Por ello Nietzsche se remonta más allá de los eleatas, hasta Heráclito⁴, para formular su doctrina del “eterno retorno de lo mismo”, al que llama “el pensamiento más abismal” a la vez que “el pensamiento más afirmativo al que se puede llegar en absoluto. En ello se advierte una tensión que, desde los inicios de su obra, queda asociada con la reflexión sobre la tragedia y se sostiene en una interpretación excepcional sobre el instante.

Así habló Zaratustra, experimento a-conceptual, parte así de una visión ontológica de la tragedia como “espejo del devenir”, para producir una síntesis filosófico-estilística que distancia a Nietzsche del esquema racional de la filosofía y lo acerca al simbólico (ámbito en el que la imagen es a la vez lo reflejado y el reflejo). Allí el tiempo es problematizado desde lo que llama -en la III parte, capítulo De la visión y el enigma- el “portón del instante”.

⁴ De quien, en distintos momentos de su obra, declara sentirse más cerca que de ningún otro pensador.

Esta imagen se contrapone al tiempo de la eternidad ($\alpha\iota\omicron\nu$ de Platón); al tiempo como “el número del movimiento en el alma”, que consta “de ahora en un ahora” ($\nu\upsilon\nu$), de Aristóteles; al tiempo del “alma” de San Agustín, inaprehensible por el pensamiento y la experiencia; al tiempo en Kant, como lo propio a priori de la condición subjetiva de la intuición; al tiempo según Hegel, como devenir (Werdens) en proceso hacia el despliegue del espíritu absoluto⁵.

En lo propuesto por Nietzsche, lo que indica inicialmente la relevancia ontológica del instante hace patente el alcance que tiene este término para su “pensamiento más abismal”, que se refleja en el “concepto mismo de Dioniso” y en la “visión y enigma” (capítulo fundamental en relación a la esencia del tiempo, que le permite ser él mismo, el sí eterno dicho a todas las cosas”).

Para mostrar lo esbozado expondremos la relación entre tiempo y tragedia como uno de los hilos conductores fundamentales de la filosofía de Nietzsche, que alcanza su exposición fundamental en el pensamiento sobre el tiempo y el eterno retorno de lo mismo; e interpretaremos los diversos significados que Nietzsche atribuye al instante a través de la formulación de algunas caracterizaciones del mismo en Así habló Zaratustra. Con ello queremos determinar el alcance de la formulación del instante como el lugar donde se afirma el valor de la existencia a través del “decir sí” (Ja sagen) trágico, en oposición al “instante” del círculo eterno del retorno de lo mismo.

Metodológicamente abordaremos la investigación desde la Fenomenología Hermenéutica, entendida como la confluencia entre el método fenomenológico y la interpretación de la existencia en su historicidad y su carácter fáctico-concreto; “vínculo peculiar que se delinea en el pensamiento de Nietzsche entre crítica de la cultura, filosofía de la vida, meditación sobre la decadencia; y el replanteamiento del problema de la verdad y el ser”⁶. Este vínculo

⁵ Aun Heidegger privilegia el “Zukunft” desde el ser para la muerte (“Sein zur Todt”), a través de su concepción del tiempo fenomenológico hermenéutico (“temporalidad” y “originario fuera de sí, en y para sí mismo”, en tanto que la unidad posibilitante del fenómeno del “sí mismo” en los éxtasis temporales).

⁶ Orientación filosófica que ha llegado a ser reconocible solo a partir del giro ontológico de Heidegger: Si la reducción filosófica consiste en poner entre paréntesis todo saber que no se imponga con evidencia apodíctica, la reducción fenomenológica -llamada también trascendental- no se contenta con prescindir del

se encuentra también en el centro de la actual problemática de la filosofía y constituye la específica actualidad teórica del pensamiento de Nietzsche^{7 8}.

Tomamos, a su vez, el horizonte de lo que E. Fink ha llamado “el cuádruple esquema de la metafísica tradicional”, con el cual Nietzsche ha disputado a lo largo de toda su obra; pero sólo en relación al problema del ente en total o la totalidad de todo (el Eterno Retorno de lo Mismo).

Desde esta formulación propia de la tradición, proponemos indagar el problema metafísico desde el lenguaje no conceptual de Nietzsche; quien invirtiendo el platonismo piensa el ser como devenir ir y desde allí caracteriza un problema fundamental de la filosofía con determinaciones no metafísicas como: “Ja sagen”⁹, “amor fati”¹⁰, “juego”, “inocencia”, “redención del tiempo y su: Fue”. Con ello delinea también su propuesta sobre lo que define a un filósofo, en relación con distintas escalas del tiempo: “...actuar de manera intempestiva, es decir, contra el tiempo y, así, sobre el tiempo y, espero, a favor de un tiempo por venir”¹¹; no obstante, se ha revestido de otras “máscaras”¹². Estas máscaras corresponden a los distintos períodos en que se divide la obra de Nietzsche, según el predominio de uno u otro de los matices de su proyecto:

espacio y de todo lo que en él ocupa un lugar, sino que suspende el juicio sobre todas las ciencias del hombre y de la naturaleza, incluidas las puras (puesto que ninguna de ellas se nos manifiesta con evidencia inmediata). No obstante, la Hermenéutica reintroduce la intencionalidad en tanto que creación de sentido a partir de lo que se muestra como adviniendo (entre el ámbito de lo dado y lo posible).

⁷ G. Vattimo, Introducción a Nietzsche, p.5.

⁸ En FP 2[148] dice Nietzsche: La voluntad de poder interpreta: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados y diferencias de poder. Las meras diferencias de poder no podrían aún percibirse como tales: tiene que haber un algo con voluntad de crecimiento que, basándose en su valor, interprete todo otro algo con voluntad de crecimiento En esto igual [--] En realidad la interpretación es ella misma un medio para enseñorearse de algo. El proceso orgánico supone un continuo INTERPRETAR.

⁹ Decir Sí

¹⁰ Amor al destino

¹¹ De II Consideración intempestiva, En: Deleuze. Nietzsche (extractos). ¿Qué es un filósofo?

¹² Cf, Deleuze en Nietzsche: “El filósofo crítico”, “El filósofo fisiólogo y médico”, “El filósofo, inventor de posibilidades de vida”, “El filósofo legislador” (pp 65-75).

El primer período, de juventud, marcado por su interpretación crítica de la cultura bajo la influencia de Kant y Schopenhauer y por una tendencia marcadamente esteticista; así como por sus investigaciones científico-positivistas, de carácter antimetafísico. Ello deriva en la aparición de su nihilismo negativo en tanto que transvaloración de todo fundamento esencial o permanente de los fenómenos, último que identifica con la negación de la vida y de todo lo que concurre en el tiempo.

El segundo período, marcado por la aparición de Zaratustra, profundiza su crítica de la metafísica y su filosofía del devenir a través de los pensamientos sobre el eterno retorno, la muerte de dios, la voluntad de poder y el superhombre. En este período se produce su viraje hacia el nihilismo afirmativo, que surge frente a la ausencia de valor que deriva de “la muerte de dios” y la constatación de la necesidad de crear “nuevas tablas” (para articular sentido intramundano). Tiene como condición el perspectivismo y la liberación del resentimiento contra el pasar del tiempo.

El tercer período, posterior a Así habló Zaratustra, está marcado por la profundización y reunificación de los pensamientos fundamentales que marcan su obra; en dirección hacia una ordenación sistemática que no llega a producirse y que habría de llamarse “la voluntad de poder”. Los escritos de este período, entre los que destacan Mas allá del bien y del mal, La genealogía de la moral, El crepúsculo de los ídolos y Ecce homo nos servirán para mostrar la persistencia de ciertos pensamientos presentes –en palabras de Jaspers- desde el inicio hasta el final de la obra de Nietzsche.

Esquema de Investigación

Capítulo I. La metafísica como pensamiento contra el tiempo y contra el carácter trágico de la existencia.

1.1 Antecedentes de la filosofía del devenir en las obras juveniles de Nietzsche (Fatum e Historia, El drama musical griego y Sócrates y la tragedia)

1.2 La crítica al optimismo frente al tiempo en Sócrates y Eurípides (en El nacimiento de la Tragedia)

1.3 Lo trágico como experiencia del ser y como hilo conductor de la obra de Nietzsche

1.4 La duplicidad Apolo/Dionisos. Primera afirmación del devenir y del instante (en El nacimiento de la tragedia)

1.4.1 La esencia de lo apolíneo: el principium individuationis

1.4.2 La esencia de lo dionisiaco: la disolución del ser del ente

Capítulo II La unificación ontológica de Tiempo, Instante y Tragedia

2.2 Kant y Schopenhauer: Filósofos Trágicos (en El nacimiento de la tragedia)

2.2.1 El arte como estímulo para la vida (interpretación de Nietzsche sobre la Crítica del juicio, de Kant)

2.2.2 La metafísica del pesimismo (interpretación de Nietzsche sobre El mundo como voluntad y representación, de Schopenhauer).

2.3 Wagner y el proyecto alemán de restauración trágica

2.4 El retorno a la filosofía inicial (en Los filósofos preplatónicos y La filosofía en la época trágica de los griegos)

2.5 La unitariedad como imagen de mundo, en Tales de Mileto

- 2.6 El tiempo como adikía, en Anaximandro
- 2.7 La mirada unitaria del tiempo, en Heráclito.
- 2.8 La permanencia frente al devenir en Parménides

Capítulo III. Tiempo e Instante en las obras de transición hacia el Zaratustra

- 3.1 El significado de la afirmación y de la negación, en la obra de Nietzsche
- 3.2 El tiempo y su “fue” en la Segunda Consideración Intempestiva, Segunda parte (Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida)
- 3.3 La “Filosofía del Devenir” como “Filosofía de la Historia” (en Humano Demasiado Humano I y II. Un libro para espíritus libres).
- 3.4 Tiempo e Instante en Aurora (Pensamientos sobre los prejuicios morales)
- 3.5 La primera exposición del pensamiento del eterno retorno de lo mismo y la pregunta por su significado ético selectivo (en La Gaya Scienza).

Capítulo IV. La afirmación trágica del tiempo, en Así habló Zaratustra

- 4.1 La triple génesis de Así habló Zaratustra (afectiva, conceptual y figurativa)
- 4.2 Zaratustra como “Tipo”
- 4.3 Estructura y doctrinas fundamentales de Así habló Zaratustra
 - 4.3.1 El significado de la muerte de dios, en la primera parte.
 - 4.3.2 El resentimiento contra el tiempo y su “fue”, en la segunda parte.
- 4.4 La afirmación del tiempo y del instante, en la tercera parte.
 - 4.4.1 De la visión y del enigma

4.4.2 Del convaleciente

4.5 Del camino del creador

Capítulo V Caracterizaciones del instante en Así habló Zaratustra. Similitudes y diferencias con otras concepciones sobre el tiempo

1 El instante como unidad y como límite (Ahz)

1.1 El tiempo como imagen móvil y como número (Platón)

1.2 El Instante como cuenta y “ahoras” (Aristóteles)

1.3 El tiempo como ambivalencia y aporía (San Agustín)

2 El instante como repercusión del tiempo (AhZ)

2.1 El tiempo como condición sensible (Kant)

3 El instante de la contemplación del devenir (AhZ)

3.1 El tiempo como devenir puro, intuitivo (Hegel)

4 El instante como lucha de fuerzas (AhZ)

4.1 El tiempo como juego de contrarios (Heráclito)

5 El instante como centro curvo de las causas (AhZ)

6 El eterno retorno como doctrina física (Deleuze)

7 El Instante de la identidad con lo divino (AhZ)

8 El devenir como realización del pathos trágico (AhZ)

9 El Instante como lugar supremo y superación del Yo (AhZ)

9.1 El tiempo como Ser-ahí (Heidegger)

10 El Instante lúdico y erótico (AhZ)

10.1 El juego como correlato del devenir (Gadamer)

11 El instante como lugar de las “horas” (AhZ)

12 El tiempo como cima y abismo (AhZ)

13 El instante como sello (AhZ)

14 El instante como voluntad de poder (AhZ)

15 El eterno retorno selectivo (AhZ)

Conclusiones

Apéndice: Interpretaciones fundamentales.

La interpretación de Heidegger sobre la crítica de la metafísica y el concepto ampliado de artista de Nietzsche

E. Fink: más allá de la metafísica. Arte y Juego en Nietzsche

Apuntes para una interpretación de K. Nishitani (Escuela heideggeriana de Kyoto) sobre el pensamiento de Nietzsche. Nihilismo pasivo y nihilismo activo.

Bibliografía

Capítulo I. La metafísica como pensamiento contra el tiempo y contra el carácter trágico de la existencia.

“¡Imprimamos la imagen de la eternidad sobre nuestra vida! Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian esta vida como fugaz y que enseñaron a mirar en busca de una vida distinta indeterminada”¹³

Nietzsche caracteriza la metafísica como la tradición derivada del predominio del establecimiento de la diferencia entre un orden del ser y un orden de los entes (como diferencia ontológica), de la identidad¹⁴ entre ser y pensar (como principio lógico), de la separación entre *eidos* y *ousia* (como juicio de valor contra la existencia) y de las concepciones teleológicas (como ópticas de interpretación sobre el tiempo y la historia); todas ellas volcadas en ciertos sistemas conceptuales y morales, con tendencia al trasmundano. Según esta perspectiva, el saber entero de la metafísica se dirige contra la evidencia de los sentidos y limita las formas del conocer.

En la metafísica, tal como afirma Heidegger en *La época de la imagen del mundo*, se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad¹⁵. “Desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente

¹³ Fragmento Póstumo 11[159]

¹⁴ Según una fórmula usual, el principio de identidad reza así: $A = A$. Se considera este principio como la suprema ley del pensar. Intentaremos meditar durante algún tiempo sobre este principio, pues deseáramos que nos condujera a saber qué es la identidad

¹⁵ Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte. Publicada en Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia, la metafísica fundamenta una era y domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era y viceversa”¹⁶.

La diferenciación que establece Platón entre un mundo de las ideas y uno de la manifestación, piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no en función de su *humanitas*¹⁷. De esta suerte, impide la relación hombre-ser, dando preeminencia a la ‘esencia’ como determinación y presuponiendo la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica es que es “humanista”¹⁸.

Nietzsche expone sus doctrinas fundamentales en una contraposición intencionada y explícita a la tradición:

“Cuando la interpretación del ente va guiada por la relación entre el ser y la nada, se pregunta por el ente en cuanto tal; cuando es la relación entre el ser y el devenir la que señala el camino a recorrer, se pregunta por el movimiento y, por tanto, por la conexión de totalidad de todo lo que se mueve; cuando las cosas quedan iluminadas por la luz de la diferencia entre ser auténtico y ser inauténtico se plantea la pregunta por el ente de rango supremo como criterio del ser; cuando, finalmente, prepondera la conexión tensa entre ser y pensar, se pregunta por la verdad del ente, y en consecuencia, por el nombre de esa verdad”¹⁹.

¹⁶ Ibid

¹⁷ Heidegger, Carta Sobre el Humanismo, p.2.

¹⁸ Op. Cit: 5. La *humanitas* es pensada por vez primera bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración en la época de la república romana. El *homo humanus* se opone al *homo barbarus*. El *homo humanus* es ahora el romano, que eleva y ennoblece la *virtus* romana al «incorporarle» la *paideia* tomada en préstamo de los griegos. Estos griegos son los de la Grecia tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas como *eruditio* e *institutio in bonas artes*. La *paideia* así entendida se traduce mediante el término «*humanitas*», y se constituye como *techné* que no pertenece al ámbito de lo común, sino que se disocia del destino del hombre (op.cit. p.6).

¹⁹ Fink: La filosofía de Nietzsche: 216

Estos cuatro horizontes de cuestionamiento, corresponden a los cuatro trascendentales que dominan la filosofía antigua, la filosofía medieval y también la moderna, con matices distintos en cada caso: *on, hen, agathon, alethes, o ens, unum, bonum, verum...* No obstante, cabe preguntarse con Fink si la cuádruple articulación de los problemas fundamentales de Nietzsche posee una conexión interna con la cuádruplicidad de la problemática metafísica y si acaso en su intento de invertir la metafísica permanece también dentro del campo de problemas de ella²⁰.

Pero si bien las preguntas de Nietzsche corresponden inicialmente a las de la metafísica, introduce de inmediato matices que producen una variación. Como ella: a) piensa la entidad del ente, remitiéndola no obstante a lo que llama “voluntad de poder”; B) se pregunta por el ente en su totalidad -al que llama devenir y eterno retorno de lo mismo- mas quitándole el carácter ontológico de identidad constante y permanente -; c) caracteriza al ente supremo, negativamente como “muerte de Dios” y positivamente como “el juego apolíneo/dionisiaco que crea todas las cosas”. Finalmente, d) piensa la verdad de todo esto²¹.

De esta manera, al optimismo de las concepciones teleológicas o autoreferenciales del mundo, contrapone la pluralidad de las perspectivas ligadas a formas de vida diversas. Lo hace desde un esquema de la tradición que parte de las concepciones esencialistas de la filosofía antigua, hasta sus traducciones modernas tal como se presentan en la modernidad filosófica (y en las polémicas gnoseológicas y teológicas correspondientes). A propósito de estas traducciones, que Heidegger caracteriza como Metafísica Subjetiva Moderna, dice en Nietzsche I:

“Ciertamente ya Descartes se diferenciaba críticamente de la metafísica tradicional (de la escolástica en particular) pero refundaba la metafísica desde el cogito sum, como el substrato del mundo como representación, del mundo como objeto desde y para el sujeto y, a la vez, lo refundaba en las ideas innatas dentro de la metafísica onto-teológica, (a través del argumento de San Anselmo). Hobbes y Hume esconden

²⁰ Cf Op.cit:150.

²¹ Ibid

detrás de su empirismo una ontología de la percepción que bien pudo en ellos haber alcanzado la afirmación del idealismo absoluto de Berkeley, “esse est percipi”, si su pudor escéptico se los hubiese permitido. Kant pensó que su inversión “crítico” copernicana era definitiva para fijar los alcances y límites de toda “metafísica futura” y, sin embargo, necesitó la fundamentación del “yo puro”, desde la mutua copertenencia -teleológicamente fundada- de las facultades del conocer y la unidad pura de la aperccepción trascendental y, a su vez, de la condición última de la razón práctica para la posibilidad de la libertad”²²

Heidegger “recuerda” que para Kant “toda razón del hombre como relación fundamental de su esencia con el ente, está determinada por los postulados de la razón práctica, en los que está planteada la exigencia del máximo bien como de lo incondicionado”. Por ello, puede interpretarla como metafísica ontoteológica. Nietzsche, por su parte, procede a la negación del individuo como unidad (principal argumento del esencialismo y el teleologismo) a partir de la teoría de la naturaleza de Goethe:

“Todo ser viviente no es un ser individual sino una pluralidad. Y aun cuando se nos muestre como individuo, sigue siendo una reunión de seres vivientes y autónomos que son iguales según la idea o según el lugar, pero que, en la apariencia, pueden llegar a ser, tanto iguales o análogos, como desiguales o diferentes. Estos seres están, en parte, originariamente ya unidos y, en parte, se reúnen ellos; luego se separan, y de nuevo vuelven a buscarse, generando así una producción infinita en todas las direcciones y en todas las modalidades”²³.

Así reformula la antítesis entre forma y vida (precedente embrionario de su oposición apolíneo/dionisiaco), para destacar, en la forma, “todo aquello que de la vida aparece visible en la superficie”, es decir, todo lo que puede captar nuestro entendimiento, demasiado obtuso

²² ” (Hegel, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, 163).

²³ En Introducción al Volumen I de Nietzsche, Obras Completas; Diego Sánchez Meca afirma: “Con la palabra «forma» suele designarse la complejidad existente de un ser real abstrayendo, de lo que es móvil y fluyente, un todo análogo y fijándolo en su carácter como algo establecido y acabado. Ahora bien, si observamos las formas, en especial las de los seres vivientes, vemos que, ni son subsistentes, ni dejan nunca de moverse porque hayan alcanzado su perfección, sino que todas fluctúan en un continuo devenir al que llamamos «vida».

para percibir la incesante metamorfosis'; y en la vida, lo eternamente en devenir, destinado a sernos inaccesible. De lo que concluye que, "en realidad, no puede haber forma porque en cada punto hay una infinidad"²⁴.

En *El crepúsculo de los ídolos* configura de manera radical el alcance de la trasposición de la metafísica del ser o Platonismo, hacia el concepto de Dios propio del cristianismo: "Dios es igual al trasmundo del verdadero ser", afirma.

Así resume su nueva visión en cuatro tesis, a las que concede la mayor importancia:

"Primera tesis- La razones por las que este mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad; otra especie de realidad es absolutamente indemostrable".

Segunda tesis. Los signos distintivos que han sido asignados al ser verdadero de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada; a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el mundo verdadero: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión óptico-moral".

Tercera tesis. Inventar fábulas acerca de otro mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos venganza de la vida con la fantasmagoría de otra vida distinta de ésta, mejor que ésta".

Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo verdadero y en un mundo aparente, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant, es únicamente una sugestión de la *décadence*, un síntoma de vida descendente..."²⁵

En efecto, el platonismo interpreta el ente atendiendo a la estabilidad del aspecto uno e idéntico en el ente, que es siempre múltiple, pero igual. La nihilidad de las cosas se muestra

²⁴ Cf Ibid

²⁵ Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*: 175-176.

en la inestabilidad de las cosas sensibles que devienen, que surgen y desaparecen y el “ser” de las y cosas en su participación en las “ideas”²⁶.

Nietzsche encuentra que en Platón esos valores toman la forma de las ideas puras, comprendidas como verdad a la que sólo puede acceder el virtuoso y que configuran una episteme cuyo fundamento presupone que “la virtud es el saber” y que, por tanto, sólo “el virtuoso es feliz”. En estas formas básicas del optimismo ético, la conciencia “cree en la resolución de la existencia hacia una perspectiva ulterior muy agradable”²⁷. Pero este sería un proceder que –en su búsqueda de consuelo- inventa un trasmundo para evadirse del mundo. Desde esa perspectiva, se pregunta entonces si acaso la metafísica:

“No es nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él, una defensa sutil obligada contra la verdad. Hablando en términos morales, ¿algo así como cobardía y falsedad? Hablando en términos no-morales, ¿una astucia?”²⁸

Sin embargo, no utiliza este argumento para rechazar la moral en general. Distinguiendo entre el obrar moral y el juicio moral sobre el obrar, lo que Nietzsche rechaza es la verdad de este juicio²⁹. La observación psicológica del origen de tales juicios es inagotable en él.

“Desenmascara el goce de hacer el mal, la manifestación del impotente instinto de venganza, el hábito de la íntima autoadmiraación, el placer del sentimiento de poder, el engaño de toda rebelión moral, el patetismo moral en su pretensión de justicia, etc. Lleva a cabo su grandioso “sarcasmo sobre toda actual moralización”³⁰.

²⁶ Cf: Fink, FN: 218. “En Platón se unen de la manera más íntima la explicación ontológica realizada en el ámbito de relaciones del ser y la nada y las otras relaciones de ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar. Las cosas no son sólo algo vano y fútil; están expuestas al nacimiento y la desaparición, son inauténticas, existen sólo de forma aparente, no pertenecen al pensar, sino al opinar; en cambio, las ideas son lo existente, lo estable, lo que más es, lo perteneciente al pensar” (ibid).

²⁷ Cf Nt: 227

²⁸ Ibid

²⁹ Cf 14, 405. Citado por Jaspers, Nietzsche: 160.

³⁰ Ibid

El ideal del conocimiento, el descubrimiento de la verdad, los sustituye Nietzsche por la interpretación y la evaluación. Una fija el sentido, siempre parcial y fragmentario, de un fenómeno, la otra determina el valor jerárquico de los sentidos y totaliza los fragmentos, sin atenuar ni suprimir su pluralidad³¹. Así, para el intelecto no habría ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana, pues “no es sino humano, y solamente su poseedor y progenitor lo toma tan patéticamente como si en él se moviesen los goznes del mundo”³².

En El ensayo de autocrítica a El nacimiento de la tragedia, refuerza esta apreciación cuando escribe que en su primera obra se muestra “una filosofía que osa situar, rebajar la moral misma al mundo de la apariencia y que la coloca no sólo entre las apariencias (en el sentido de este *terminus technicus* idealista), sino entre los engaños, como apariencia, ilusión, error, interpretación, aderezamiento, arte”³³. Este cuestionamiento, formulado en términos que amplían los alcances de su crítica, es aplicable también a la relación que establece con el cristianismo.

Es así que en *Ecce Homo*, libro considerado su autobiografía intelectual, dice Nietzsche de Nt que hay “en todo el libro un profundo, hostil silencio contra el cristianismo”. Esto se debería a su apreciación de que el mismo “niega todos los valores estéticos, los únicos valores que El nacimiento de la tragedia reconoce”. Por ello el cristianismo sería “nihilista en el más hondo sentido”³⁴.

Nietzsche sostiene en toda su obra esta visión del cristianismo como la antítesis más grande de la valoración estética del mundo. La doctrina cristiana, “la cual es y quiere ser sólo moral”, con sus normas absolutas (su veracidad de Dios, por ejemplo) “relega al arte, todo arte, al reino de la mentira, lo niega, lo reprueba, lo condena”. Detrás de ese modo de pensar y

³¹ Deleuze, Nietzsche: 23

³² Nietzsche, Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

³³ EdA, en Nt: 32

³⁴ Cf, *Ecce homo*: 68).

valorar, el cual, “mientras sea de alguna manera auténtico, tiene que ser hostil al arte”, percibe también lo hostil a la vida”³⁵.

Así se enfrenta a la metafísica representada en la tradición occidental por la síntesis pagano-cristiana del ideal clásico de la existencia (que se traduce en idealismo o en ideales ascéticos). Pero en esa pugna, que concluye con su declaración de “la muerte de Dios”, no hay una toma de posición a la manera del ateísmo. Hay, eso sí, un acontecimiento importante en el camino del pensar: el re-conocimiento de la necesidad del antagonismo de los opuestos primordiales. La doctrina cristiana “contradice no sólo a los instintos de Nietzsche, sino también a su sentimiento fundamental, al talante básico de su vida y a su experiencia de la realidad”³⁶.

El escepticismo de Nietzsche no surge entonces sólo “de un radicalismo que considera insuficiente la pregunta ontológica de la metafísica, de un radicalismo que quiere superarla porque no plantea con bastante decisión la cuestión del ser”³⁷. Antes bien, “el rechazo por Nietzsche de la metafísica y del concepto de filosofía basado en su tradición se origina en un ángulo de visión completamente distinto: la metafísica es vista de manera no ontológica, sino moral; es un movimiento vital en el que se reflejan ante todo estimaciones de valor, un movimiento en que se imponen valores que atrofian, oprimen y debilitan la vida”³⁸.

Esta moral hacia la que Nietzsche apunta con su crítica es la moral tratada en Europa como válida. Ella sería “la suma de las condiciones de conservación de una especie humana pobre, a medias o por completo fracasada” La denomina moral de esclavos, “el instinto del rebaño contra los fuertes y los independientes; el instinto de los que sufren, de aquellos a quienes les va mal contra los felices; el instinto del término medio contra las excepciones”³⁹. Su atributo es el resentimiento (en sentido ontológico, “el resentimiento contra en tiempo y su fue”), y a

³⁵ Cf ibíd.

³⁶ Fink, FN: 20

³⁷ Op.cit: 17

³⁸ ibíd.

³⁹ 8, 321, citado por Jaspers, Nietzsche: 160.

través de ella los débiles se hacen del medio para ser señores, “el medio de crearse un poderío íntimo y también externo, a pesar de la impotencia”⁴⁰.

En efecto, cuando rigen esos valores morales –que en el fondo son las apreciaciones axiológicas de quienes están desvalorizados y los modos de conducirse propios de los que se protegen con semejantes valores- “la propia existencia dada adquiere un valor encumbrado y, desde ella, se desvaloriza todo existir poderoso y brillante”⁴¹. El pensamiento así entendido tiene como consecuencia el triunfo del ideal del hombre teórico como sabio, el fin de la conciencia sobre el devenir y la pluralidad y la condena a la physis y los sentidos como orden “inferior”.

El signo distintivo de la metafísica es que no sólo no pregunta por la relación del ser con el hombre, sino que impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen mismo. A la inversa, la necesidad y la forma propia de la pregunta por la verdad del ser, olvidada –según Heidegger- en la metafísica precisamente por causa de la misma metafísica, sólo pueden salir a la luz cuando en pleno dominio de la metafísica se plantea la pregunta: «¿qué es metafísica?»⁴². Esta pregunta es la que da origen a la crítica a la metafísica, y con ello a las posiciones de pensadores opuestos al proyecto de una filosofía antropológica y sus nociones, que hablan de naturaleza humana o de "hombre" o "humanidad" en abstracto y que configuran un paradigma de la filosofía que la lidera desde el subjetivismo y el idealismo.

Por muy diferentes que puedan ser los distintos proyectos metafísicos en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, siempre coinciden en el hecho de que las “esencias” se determinan desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad. De esta manera, en su

⁴⁰ 15, 345. op.cit: 161.

⁴¹ Cf ibíd.

⁴² Heidegger, Carta sobre el humanismo, p.6

traducción moderna la metafísica reproduce el método de las ciencias y del camino de los paradigmas científicos (ibid).

Así Nietzsche concibe como propósito fundamental de su pensamiento “la inversión de la ontología y la valoración habidas hasta entonces”, o la transvaloración de todos los valores por inversión del platonismo; pues lo que hasta ahora se consideraba apariencia – precisamente lo sensible, lo temporal, lo que fluye en el devenir- “es lo verdaderamente real”; y lo que hasta ahora se creía el ente verdadero, lo intemporal y lo eterno, el ser puro, “es sólo cosa del pensamiento y nada más”⁴³.

El esquema que sigue esta inversión, o “Historia de un Error”⁴⁴, se muestra también en El crepúsculo de los ídolos, donde sintetiza su interpretación sobre el camino de la metafísica y de la crítica que conduce hacia la afirmación de la tragedia y del devenir. Con esto muestra la coherencia de su pensamiento desde las primeras formulaciones de sus obras juveniles hasta el advenimiento de Zaratustra:

“1-El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, es ese mundo. La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. (Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad»).

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, -se convierte en una mujer, se hace cristiana...).

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsburguense).

⁴³ Cf Fink: 176

⁴⁴ El crepúsculo de los ídolos: Historia de un error. Cómo “el mundo falso” acabó por convertirse en “el mundo verdadero”.

4. El mundo verdadero -¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? ...(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo).

5. El «mundo verdadero» -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla! (Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres) ⁴⁵

La 6ta proposición, en relación directa con la concreción de este camino en Así habló Zaratustra, se refiere al significado de la “trasvaloración de todos los valores por inversión del platonismo”: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA) ^{46 47}

De esta manera queda trazado el camino hacia la “filosofía del mediodía”, esto es, hacia la afirmación de la óptica del devenir como “desenmascaramiento” de la metafísica⁴⁸.

⁴⁵p.cit: 51-52.

⁴⁶ op.cit: 51-52.

⁴⁷ En Más allá del bien y del mal, p.17, dice: “Parece que todas las cosas grandes, para inscribirse en el corazón de la humanidad con sus exigencias eternas, tienen que vagar antes sobre la tierra cual monstruosas y tremebundas figuras grotescas; un de esas figuras grotescas fue la filosofía dogmática, por ejemplo, la doctrina del Vedanta en Asia y en Europa el platonismo. No seamos ingratos con ellas, aunque también tengamos que admitir que el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, a la invención por Platón del espíritu puro y de bien en sí. Sin embargo, ahora que ese error ha sido superado, ahora que Europa respira aliviada de su pesadilla y que al menos le es lícito disfrutar un mejor - sueño, somos nosotros, cuya tarea es el estar despiertos, los herederos de toda la fuerza que la lucha contra ese error ha desarrollado y hecho crecer. En todo caso, hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el perspectivismo, el cual es condición fundamental de toda vida”.

⁴⁸ En la genealogía de la moral, Nietzsche afirma que “El espíritu filosófico en un principio ha tenido siempre que disfrazarse y permanecer larvado en tiempos anteriormente fijados del hombre contemplativo, a guisa de sacerdote, hechicero, adivino, en general de hombre religioso, para en alguna medida siquiera ser posible:

1.1 Antecedentes de la filosofía del devenir en las obras juveniles de Nietzsche (*Fatum e Historia*, *El drama musical griego* y *Sócrates y la tragedia*)

“El tiempo se marchita como la rosa de primavera y la alegría se disipa como la espuma del arroyo. Me invade ahora un intenso afán de conocimiento, de cultura universal; (...) ¡Si este deseo fuese tan constante como mi inclinación por la poesía! (Nietzsche, *Diarios Juveniles*, 1859⁴⁹).

Tal como observa Jaspers en su obra sobre Nietzsche, aun en los trabajos juveniles escritos entre 1858 y 1868 emergen ya impulsos e ideas de su filosofía madura. De entre ellos, *Fatum e historia* (1862) es el primer texto relevante en relación con la filosofía del devenir, “pues allí el ser está pensado desde un punto de vista histórico/evolutivo, dentro del vacío horizonte de un futuro ilimitado, relacionado con el eterno devenir” (Cf: Jaspers, Nietzsche: 104).

Antecediendo a *El nacimiento de la tragedia* por 10 años, en ese escrito Nietzsche formula una interrogante que sugiere la futura crítica a las doctrinas de la inmovilidad y la trascendencia del legado metafísico. No obstante, se muestra consciente de los límites que aún le imponen su juventud y su formación:

“Cómo se podría aniquilar, con los resultados de una elucubración juvenil, la autoridad de dos milenios, garantizada por los hombres más geniales de todos los tiempos, ¿cómo se podría dejar de lado, con nuestras fantasías e inmaduras ideas, todos los dolores y bendiciones que el desarrollo de la religión ha impreso profundamente en la historia universal? Es en toda medida un atrevimiento querer resolver problemas filosóficos sobre los que, desde hace varios milenios, existe un conflicto de opiniones: echar por tierra de vista que, según la creencia de los hombres más geniales, son los que elevan y hacen a los Humanos verdaderamente humanos; unir la ciencia natural con la filosofía, sin conocer siquiera los principales logros de

el ideal ascético durante mucho tiempo le ha servido al filósofo de forma de aparición, de presupuesto de existencia –tuvo que representarlo para poder ser filósofo, tuvo que creer en él para poder representarlo” (En: Deleuze, Nietzsche. ¿Qué es un filósofo?).

⁴⁹ En *Obras Completas*, Ed. de D. Sánchez Meca, p.112)

ambas; finalmente, establecer, sobre la base de la ciencia natural y de la historia, un sistema de lo real, mientras todavía no se han revelado al espíritu la unidad de la historia universal y sus fundamentos más radicales” (1862⁵⁰)

Por otra parte, aventura la afirmación de que “apenas sabemos si la humanidad no será ella misma, ciertamente, otra cosa que un estadio, un período en lo general, en lo que deviene”. “¿Carece este devenir eterno de final? ¿Cuáles son los motores de esta gran obra de relojería? Aunque ocultos, no son los mismos que los de ese gran reloj que llamamos historia” (ibid)

De manera inversa a la comprensión de la historia según la idea o el espíritu, que corresponden a Platón y Hegel; el joven Nietzsche afirma que

“La historia universal es la historia de la materia tomando la palabra en una acepción infinitamente amplia. Porque debe haber principios más altos, en los que todas las diferencias confluyen en una gran unidad, ante los que todo desarrollo es gradación, y del mundo vuelven a encontrarse, se unen, se confunden, en un todo hecho uno”

(ibid)

www.bdigital.ula.ve

En este escrito ser, tiempo, historia y hombre son concebidos como un escenario “de círculos gigantescos” que giran unos en torno a los otros; siendo el hombre uno de los círculos más interiores, con capacidad de abstraer de sí y de los círculos que lo rodean a aquellos más “englobantes” (cf ibid)

Los círculos más cercanos al hombre serían “la historia de los pueblos, de la sociedad y de la humanidad”, siendo la historia y la ciencia natural los medios más idóneos para conocer “el centro de todas las oscilaciones”, y del hombre mismo.

“Al estar el hombre implicado en los círculos de la historia universal surge el conflicto entre la voluntad individual y la voluntad general; aquí está indicado aquel problema infinitamente importante, la cuestión de la legitimidad que el individuo tiene frente al pueblo, el pueblo frente a la humanidad, la humanidad frente al mundo; aquí, también, la relación fundamental entre fatum e historia. Para el ser humano es imposible

⁵⁰ MP II, 18, ABRIL DE 1862, en Obras Completas, Volumen I, p.201

alcanzar la aprehensión suprema de la historia universal; pero el gran historiador, como el gran filósofo, se vuelve profeta; pues ambos deducen de los círculos interiores, los exteriores. Pero al fatum, su posición no le está todavía asegurada; volvamos a echar un ojo a la vida humana y reconoceremos su legitimidad en el individuo particular, y con ello en el conjunto” (ibid:203).

Por otra parte, el problema entre la libertad y la necesidad -que ya comienza a perfilarse en sus reflexiones⁵¹- es abordado como identidad entre la “libertad de la voluntad y el fatum”, de una manera que sugiere la revisión de la identidad entre ser y pensar de Parménides y de Descartes; con Emerson como inspiración.

La libertad de la voluntad no sería es en sí misma otra cosa que “libertad del pensamiento” y como ésta, limitada. Sin embargo, aunque “el pensamiento no puede sobrepasar el horizonte de las ideas” pues el mismo se funda en las intuiciones adquiridas, “puede crecer y aumentar con la ampliación de éstas, sin llegar más allá de los límites determinados por la estructura del cerebro”. Del mismo modo, “la libertad de la voluntad es susceptible de aumentar hasta ese mismo punto límite, y dentro de esos confines no tiene restricciones”. Entonces, en la medida en que el fatum se le aparece al ser humano en el espejo de su propia personalidad, la libertad de la voluntad individual y el fatum individual son dos adversarios de igual valor (Cf. Ibid 205).

Encontramos que los pueblos que creen en un fatum se distinguen por su fuerza y por la energía de su voluntad- mientras que los hombres y mujeres que dejan, siguiendo principios cristianos mal entendidos, que las cosas vayan como van, puesto que «Dios lo ha hecho todo bien», se dejan guiar por las circunstancias de manera degradante. En general, la «resignación a la voluntad de Dios» y la «humildad» no son, a menudo, más que pretextos aducidos por el miedo cobarde a hacer frente al destino con determinación” (ibid)⁵².

⁵¹ En la obra inicial de Nietzsche: Los filósofos preplatónicos, este problema es mostrado desde la tensión entre la intuición y el concepto y su resolución en “el intelecto liberado”; y más adelante, como la liberación de los límites que impone la metafísica al pensamiento y la individuación, al sujeto.

⁵² El subtítulo de *Ecce Homo*, verdadero lema de vida de Nietzsche, dice: *Cómo se llega a ser lo que se es*.

Vemos así que, a pesar de la orientación “positivista” que es señalada con frecuencia por los estudiosos de esta obra, muestra ya el horizonte ontológico de Nietzsche. En tal sentido, Jaspers intuye la presencia de un hilo conductor en la totalidad del pensamiento de Nietzsche, al que divide en tres periodos (siguiendo el criterio de lo que llama “la autocomprensión de Nietzsche de su propio camino” Cf: 87). Lo más relevante de esta interpretación es su pregunta sobre si acaso “en todo tiempo” no hablaba ya en la obra de Nietzsche “algo permanente” (ibid:100).

Frente a esto responde que, aunque apenas perceptible, en el conjunto de la obra de Nietzsche se muestra una afinidad en todos los períodos porque “siempre está allí lo que, según su peculiar desmesura, solo parece llegar más tarde y porque también permanece lo que ya era” (ibid). Esgrime dos razones por las cuales “lo permanente en el despliegue del todo” es relevante filosóficamente, razones que apuntan al pensamiento del Devenir en tanto que principio originario⁵³:

El principio unificador de toda su filosofía, aun cuando presentado con múltiples máscaras, es “la afirmación del fluir y el aniquilar..., el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir...” (Ecce homo: 70-71). Entonces, si bien Nietzsche hace suyo el pensamiento esencial de la cultura y la filosofía del siglo XIX, lo radicaliza hasta sus extremas consecuencias, ocultándolo y persiguiéndolo en los antiguos griegos y abriendo una nueva dimensión originaria que se expresa en la visión del mundo dionisiaco y el eterno retorno de lo mismo.

La frase está inspirada en verso de Píndaro que se halla en en la Pítica II, v. 73 dice: «llega a ser como aprendes a ser». Pítica III, 68—65

⁵³ Cf: Navia. Nietzsche. La filosofía del devenir (1995), p.10

1.2 La crítica al optimismo frente al tiempo en Sócrates y Eurípides (en El nacimiento de la Tragedia)⁵⁴

“Más allá de los poderes que/ gobiernan en las escarpadas/ cumbres del Olimpo, / ningún poder alcanza. /Todo es perecedero, / sólo ellos son eternos, / imponentes/ sobre el tiempo y la muerte”⁵⁵.

“¿Es que -queremos volver a los tiempos de Esquilo? ¿O es que no quedan ya hombres, de manera que nos toca volver a poner en escena a los Titanes? (...). ¡Inaudita afrenta para la humanidad actual! Hoy, que todo florece, ¿vamos a volver atrás, a los orígenes-primeros de la civilización? — ¿No es ésta una insolencia apenas concebible?”⁵⁶

En 1864 Nietzsche rememora sus primeros encuentros con los griegos: “Recuerdo del modo más grato las primeras impresiones que causaron en mí Sófocles, Esquilo, Platón, sobre todo aquella pieza que es mi preferida, El Banquete, después los líricos griegos”⁵⁷. Ese año escribe un trabajo sobre “el primer coro de Edipo Rey de Sófocles” a la luz de la obra de arte del futuro, de Richard Wagner. Ahí aparece su primera exposición de “la música de la tragedia”. No obstante, en El drama musical griego (1870) -primero de los tres escritos preparatorios a

⁵⁴ El joven Nietzsche, idealista, estudioso de teología y formado en filología, se debate entre los dogmas religiosos y científicos y sus primeros pensamientos filosóficos. “Aunque entonces la identificación del socratismo con la ciencia del siglo XIX era, como mínimo, tan antihistórica y arbitraria como su fe en el renacimiento de la tragedia clásica por obra de Wagner,” (...) “denota ya, sin embargo, la desvalorización de la racionalidad socrática en contraposición a lo que luego llamaría la visión apolínea y el éxtasis dionisiaco, que alcanzan su auge en El nacimiento de la tragedia” (Montinari, Lo que dijo Nietzsche: 76).

⁵⁵ MP1,27A, ABRIL-OCTUBRE DE 1859, en Obras Completas, Volumen I, p. 168.

⁵⁶ (MP I, 27B, ABRIL-OCTUBRE DE 1859, “Signos de interrogación y anotaciones añadidas, junto con un signo de exclamación general; sobre tres poemas, titulados Prometeo”)

⁵⁷ Ya desde su época como joven estudiante de Pforta (1858-1864), mantiene una exigente rutina de trabajo filológico de los antiguos clásicos. Allí adquiere destreza en el griego y en el latín, además de conocimiento de hebreo, francés e italiano.

El nacimiento de la tragedia- Nietzsche afirma que “lo que se entiende en su época por tragedia es por necesidad distinto a lo que entendía un heleno” (NT: 195) ⁵⁸.

En la tragedia Esquilea y Sofóclea, a diferencia de la tragedia moderna, antes que la causalidad dramática tiene lugar la reflexión.

“En Esquilo se comienza (...) con la preocupación en lugar de con la decisión (...) La unidad de la tragedia no consistía pues de ninguna manera en la relación necesaria de presuposición y consecuencia, de culpa y castigo, ni en la necesidad lógica de cada parte” ⁵⁹.

En Sófocles corresponde al coro proporcionar el desdoblamiento necesario para producirla, desplegando la contradicción y la superación de los momentos del tiempo hacia el ámbito del devenir:

“El coro no es un individuo sino un concepto, representado por una masa sensiblemente poderosa. Abandona el estrecho círculo de la acción para explayarse sobre lo pasado y lo futuro, sobre lo humano en general, para extraer los grandes resultados de la vida”⁶⁰.

En cuanto a su crítica al cristianismo, por ésta época esta no se perfila aún. Antes bien, en este primer escrito sobre el drama equipara la misa cristiana con la tragedia antigua:

“Muchas cosas del ritual de la misa solemne recuerdan el drama musical griego, sólo que en Grecia todo era mucho más luminoso, más solar, en suma, más bello, pero

⁵⁸ Estas primeras intuiciones filosóficas, por lo que tienen de polémicas frente a los presupuestos metafísicos de la ciencia y de la filología, le causan no obstante contratiempos al joven Nietzsche, quien en una carta a su madre de febrero de 1870 escribe que “ha pronunciado una conferencia sobre Sócrates y la tragedia, que ha provocado espanto y malos entendidos”. Pero la misma le ha servido para reafirmar su convicción de que en él “la ciencia, el arte y la filosofía crecen íntimamente” y “para hacer más estrechos los lazos que lo unen con sus amigos de Tribschen” –Richard y Cósima Wagner-. (Nietzsche, Correspondencia: 140).

⁵⁹ Parágrafo 4, Introducción a la Tragedia de Sófocles. En: Obras completas, Volumen II, p. 578

⁶⁰ Parágrafo 5 de Introducción a la Tragedia de Sófocles. En: Obras completas, Volumen II, p. 579

también, en cambio, menos íntimo, y estaba desprovisto de aquel simbolismo enigmático e infinito propio de la iglesia cristiana” (NT: 211).

Sin embargo, en 1865⁶¹ formula ya su extrañeza por la separación que hacen los creyentes y teólogos entre Dios y Mundo, un rasgo que más adelante incorpora a su crítica de la metafísica como pensamiento contra el tiempo:

“Según el parecer de los creyentes, Dios, como principio de vida y protector de la Historia Universal, está legitimado, e incluso obligado a intervenir directamente en el curso de ésta. Según esta visión, el mundo está desdivinizado pero sometido a arbitrarias intervenciones divinas. ¿No es Dios desterrado así del tiempo? ¿Se ha de fundamentar filosóficamente tal separación entre mundo y Dios? Para hacer entrar la vida de Cristo en su formulación dogmática, toman su doctrina teológica como fundamento. Ésta era, sin embargo, tan humanamente personal, si es que las Escrituras no nos engañan, que estamos autorizados a seguir adelante. Fenómeno singular: que una vida por entero epocal se resuelva toda ella, cada vez, en algo diverso, según el punto de vista del que juzga”⁶².

No es sino a partir del segundo escrito preparatorio a El nacimiento de la tragedia, Sócrates y la tragedia, cuando se nota más claramente la distancia de Nietzsche con su formación filológica. Esto se muestra en su crítica al “Sócrates platónico”⁶³, a quien describe como “heraldo de la ciencia”, partiendo del presupuesto según el cual ciencia y arte se excluyen mutuamente.

⁶¹ Hermenéutica bíblica y cristianismo, MP VI, 8, en Nietzsche Obras completas, Volumen I (p. 209)

⁶² Al final de este escrito advierte la variación que introduce la modernidad, a la vez que parece intuir la trasposición entre la metafísica del ser y la metafísica de la idea de dios, y entre ambas y la metafísica subjetiva moderna: “La concepción moderna del mundo: La concepción copernicana del mundo corre por las venas de los tiempos. La diferencia entre el cielo y la tierra desaparece. Con ello desaparece también el infierno. Y con ello los ángeles y los demonios. La doctrina de Dios. Dios no posee razón, sino que es la razón. La idea de lo bueno, de lo bello, *patri deum* (ibid).

⁶³ En referencia a la controversia de la tradición sobre la figura de Sócrates, o “cuestión socrática”.

Allí señala que Platón veía en el arte anterior a él “sólo la imitación de las imágenes aparentes”, contando también a “la sublime y alabadísima tragedia entre las artes lisonjeras, que suelen representar únicamente lo agradable para la naturaleza sensible” y “no lo desagradable, pero a la vez útil”. Por eso, enumera adrede el arte trágico “junto al arte de la limpieza y el de la cocina” (Cf: Nt: 223. Sócrates y la Tragedia) ⁶⁴.

La facultad creadora del poeta es tratada casi siempre por Platón con ironía, porque esa facultad no sería “una intelección consciente de la esencia de las cosas”. Con base en este criterio, que circunscribe el pensamiento sólo a las operaciones de la razón, la equipara al talento “de los adivinos e intérpretes de signos”.

El poeta no es capaz de poetizar “hasta que no ha quedado entusiasmado e inconsciente, y ningún entendimiento habita ya en él”. A estos artistas irracionales, contrapone Platón la idea del “poeta verdadero”, el dialéctico, “y da a entender con claridad que él es el único que ha alcanzado ese ideal”, pues en sus escritos “está permitido leer en el estado ideal” (Cf: ibíd.).

Pero la esencia del diálogo como obra de arte platónica es, según Nietzsche, “la carencia de forma y estilo, producida por la mezcla de todas las formas y estilos existentes” (ibíd.). “En el campo de la poesía la innaturalidad del poema-libreto domina de manera tan exclusiva, que cuesta reflexión decirse hasta qué punto somos por necesidad injustos con Píndaro, Esquilo y Sófocles, más aún, por qué propiamente no los conocemos. Cuando los llamamos poetas, queremos decir precisamente poetas de libro” (p: 197).

Esta separación progresiva entre música y palabra cambia la tarea ontológica del arte, que antes consistía en “trocar la pasión del dios y del héroe en una fortísima compasión en los oyentes”. Esa misma tarea la tiene también la palabra, “más para esta es mucho más difícil resolverla y sólo puede hacerlo con rodeos”. (...) “Ella actúa primero sobre el mundo

⁶⁴ “En general, según él, los artistas forman parte de las amplificaciones superfluas del Estado, junto con las nodrizas, las modistas los barberos y los pasteleros. Esta condena intencionadamente acre y desconsiderada del arte, tiene algo de patológico”: Platón se habría elevado a esa concepción “sólo por saña contra su propia carne; él, que en beneficio del socratismo había pisado con los pies su naturaleza profundamente artística, revela en la acritud de tales juicios que la herida más honda de su ser no está cicatrizada aún” (ibid).

conceptual, y sólo a partir de él lo hace sobre el sentimiento, más aún, con bastante frecuencia no alcanza en modo alguno su meta, dada la longitud del camino” (Cf *ibid* p:209)⁶⁵.

Nietzsche polemiza también con Aristóteles, quien escribió⁶⁶:

“Tragedia es imitación de una acción seria y completa, que tiene una grandeza propia, con palabras poéticas, de forma distinta para cada elemento en sus partes, y no a través de una narración; la cual por medio de la compasión y el miedo lleva a cumplimiento la catarsis”.

A partir de esta idea de Aristóteles, Lessing consideró la catarsis como el objetivo propio de la tragedia, descrita como un proceso de purificación (*Reinigung*) moral que transforma las pasiones en disposiciones virtuosas. Nietzsche se pronuncia en contra de esta moralización de lo trágico al defender su vinculación con las prácticas del culto dionisiaco ⁶⁷ ⁶⁸.

Es así que en *El nacimiento de la tragedia* expone su interpretación sobre cómo el socratismo produjo la decadencia de la fuerza inicial del pensamiento, al afectarla con un prejuicio racionalista que sólo puede conducir al nihilismo. Este acontecimiento, en relación con la muerte del género trágico y el triunfo de la lógica o dialéctica, habría introducido “el esfuerzo por instaurar una dualidad por la que lo que aparece en cada caso está determinado por una instancia trascendental que constituye el ser verdadero” ⁶⁹. En la hipóstasis que ello suscita

⁶⁵ Así queda suprimido el *pathos* poético: las “mentes sensatas” relegan la tragedia a la compañía de las artes menores (p: 223) y el desprecio socrático por lo instintivo le incita a realizar una reforma radical del arte y del saber. (p: 222).

⁶⁶ *Poética* VI, 1449b 4-29. Cfr. también Platón, *Fedro* 286c

⁶⁷ Cf. Nota 166 en *El nacimiento de la tragedia*, Ed. de Sánchez meca, p. 424

⁶⁸ “Aún no se ha dado nunca, desde Aristóteles, una explicación del efecto trágico, a partir de la cual haya sido lícito inferir unos estados artísticos, una actividad estética de los oyentes. Unas veces los sucesos serios deben apremiar a la compasión y el miedo hacia una descarga aliviadora, otras veces debemos sentirnos elevados y entusiasmados con la victoria de los principios buenos .y nobles, con el sacrificio del héroe en el sentido de una consideración moral del mundo; y con la misma certeza con la que yo creo que para numerosos seres humanos es precisamente ése, y sólo ése, el efecto de la tragedia, con esa misma claridad se deduce de aquí que todos ellos, junto con sus estéticos que así lo interpretan, no han tenido ninguna experiencia de la tragedia como arte supremo” (*El nacimiento de la tragedia*, Cap. 22, p. 428 Ed. de Sánchez Meca).

⁶⁹ Vermal, Nietzsche y la Crítica de la Metafísica.

se configura su crítica a la ciencia, expresada como reproche a la ciencia filológica por la expulsión de los aspectos artístico-musicales de la tragedia; reduciendo así el drama al texto.

La mirada de Nietzsche y su visión aguzada para apreciar las cosas esenciales, advierten en la figura de Sócrates un corte dotado de la máxima significación filosófica. Pero la interpretación permanece dependiente de lo psicológico:

“Tal vez Nietzsche presentía que de lo que aquí se trata es de un cambio en la concepción del ser; que la sofística y su antagonista, Sócrates, inician en el pensamiento occidental el giro hacia la antropología y la metafísica, que de hecho hay aquí un corte cuya importancia difícilmente puede ser exagerada; que para dos milenios de estrechó el cauce de la mirada del preguntar filosófico: de dirigirse al todo dominante del mundo se redujo a lo que existe dentro de este” (Fink: 34).

El “Sócrates platónico” dirige la filosofía hacia la pregunta por la esencia del ente desde el presupuesto de la esencia de un ente supremo, produciendo un giro gnoseológico por el que la *aysthesis* se subordina a la razón, considerada como “suprasensible”. Las verdades de ese proceder, antes que filosóficas, serían teológicas. Por causa de este proceder, el arte habría perdido su carácter primordial, reduciéndose y “vulgarizándose”. Esto es así por la influencia que Sócrates ejerce sobre Eurípides⁷⁰, quien tradujo los ideales socráticos al ámbito de la tragedia y a través del cual “el espectador irrumpió en el escenario”, “el ser humano, en la realidad de la vida cotidiana”-⁷¹.

Nietzsche señala que, con la muerte del drama musical griego, “surgió un enorme vacío que por todas partes fue sentido profundamente” (ibíd.) y que tiene que ver con el hecho de que el socratismo “despojó completamente a la música de su verdadera dignidad, la de ser espejo

⁷⁰ El pathos sofócleo es pesimista, pues lo que la tragedia muestra es el sufrimiento inmerecido e inocente. La desgracia no es ningún castigo, sino que forma parte del ser del mundo. Hay un orden cósmico sagrado, enigmático, incomprensible, establecido así desde siempre, al que el ser humano pertenece y del que ni puede ni debe excluirse. Lo que representa Eurípides frente a esta concepción es la introducción del espectáculo trágico como escuela de edificación moralizante, al presentar una acción en la que acaba por cumplirse una ley moral. El coro cede el protagonismo a los actores y al relato, y su música se degrada en mera música de acompañamiento (En: Nietzsche, Obras Completas. Introducción al Volumen II, p.61).

⁷¹ “El espejo que había reproducido sólo los rasgos grandes y audaces del heleno (es decir, Esquilo y Sófocles) se volvió entonces “más fiel”, (...) “el vestido de gala se hizo más transparente en cierto modo, la máscara se transformó en semi-máscara: las formas de la vida cotidiana pasaron claramente a primer plano” (NT: 214).

dionisiaco del mundo, de tal manera que lo único que le queda es remedar, como esclava de la apariencia, la esencia formal de esta, y producir un deleite externo con el juego de las líneas y las proporciones” (Nt: 157).

Con Sócrates se marca el fin de la estética del devenir, “de la inocencia de la filosofía previa a él, a través de la ley suprema de su pensamiento: Todo tiene que ser inteligible para ser bello o sólo el sapiente es virtuoso” (NT: 111). La sabiduría intuitiva es relegada por Sócrates como obstáculo al conocer consciente: “En Sócrates el instinto se convierte en un crítico y la consciencia, en un creador: una verdadera monstruosidad por *defectum*” (op.cit: 117). Nietzsche afirma que en él la naturaleza lógica tuvo un desarrollo tan excesivo como en el místico lo tiene la sabiduría instintiva” (ibíd.)⁷².

El Sócrates platónico pertenece así a “un mundo al revés y puesto cabeza abajo”, pues critica lo que se hace “sólo por instinto”, y considera que “la sabiduría consiste en el saber”, y que “no se sabe nada que no se pueda expresar y de lo que no se pueda convencer a otro” (p: 221). Esa es la norma de lo que Nietzsche llama la “extraña actividad misionera de Sócrates, que apoyada en la retórica dictaminó que como nadie sabía convertir suficientemente en conceptos y palabras la antigua técnica artística de la tragedia, había que negar su sabiduría” (p: 222). Al despreciar el instinto, el socratismo desprecia el arte⁷³.

Con Sócrates vino al mundo “la idea absurda de que el pensamiento llega, al hilo de la causalidad, hasta los abismos más hondos del ser” (cf.; Fink: La filosofía de Nietzsche: 35):

“El pensamiento filosófico así entendido, se sobrepone al arte, obligándolo a aferrarse al tronco de la dialéctica. El Sócrates platónico aparece entonces como maestro de una forma completamente nueva de jovialidad griega, orientada a la acción por

⁷² En todas las naturalezas productivas lo inconsciente produce un efecto creador y afirmativo, “mientras que la conciencia se compacta de un modo crítico y disuasivo. Curiosamente, la inversión socrática de este principio que considera la razón como superior al instinto, se muestra re-invertida cuando se refiere al hombre Sócrates, quien “en situaciones especiales en que su entendimiento dudaba, encontraba un firme sostén gracias a una voz daimónica que milagrosamente se dejaba oír” (ibíd.). Cuando esta voz aparecía, le disuadía tal como lo hace la conciencia (ibid, p.222).

⁷³ Sócrates aparece como un “fenómeno de la razón”, como un hombre en el que toda ambición y toda pasión se han transformado en la voluntad de ordenación y domino racionales de lo existente. Es el inventor del “hombre teórico”: un nuevo tipo, un nuevo ideal por el que se convirtió en el seductor de los jóvenes griegos, y, sobre todo, “en el seductor del magnífico joven griego que era Platón”.

influencias mayéuticas y educativas sobre jóvenes nobles, con la finalidad de producir finalmente al genio” (NT: 129).

Nietzsche llama a este instinto *optimismo científico*,

“la creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo capaz de conocer, sino incluso de corregir el ser” (op.cit: 127).

Esta moralización del saber, que identifica verdad, belleza y bien en dirección a la razón, representa el camino “por el que la filosofía y el arte son sometidos a la lógica y la dialéctica” (ibíd.) y por el que, a la vez, la mirada de la ciencia deja de preguntar por los fenómenos y comienza a preguntar por los “fundamentos metafísicos”. No obstante, el carácter problemático de la ciencia no es un problema que pueda aparecer en su propio terreno:

“La ciencia misma en su integridad, junto con todos sus problemas, resulta problemática, sospechosa, cuando se la opondrá a una especie completamente distinta de verdad. La verdad de la tragedia, esa verdad que perfora con su mirada todas las formas y todas las figuras de primer plano, para llegar a ver el juego constructivo y destructivo de la vida” (ibíd. p:23).

El límite y el peso negativo del socratismo quedan vinculados al hecho de haber eliminado la posibilidad misma de una visión trágica de la existencia, tanto en el sentido de la presencia del mito y del misterio, cuanto en el sentido de una justificación estética de la existencia (distinta, aunque sea oscuramente, de la justificación metafísica) (Cf: Vattimo Introducción a Nietzsche p. 29).⁷⁴

Por su parte, la dialéctica “celebra su fiesta jubilosa en cada deducción y no puede respirar más que en la claridad y la consciencia frías” (ibíd.). Al surgir un género nuevo –la Comedia

⁷⁴ Por causa de este instinto reformador, “la tragedia griega pereció de manera distinta que todos los otros géneros artísticos antiguos: acabó de manera trágica, mientras que todos ellos fallecieron de una muerte muy bella” (Nt p: 213).

Ática- que veneraba a la tragedia como predecesora y maestra, “pudo percibirse con horror que ciertamente tenía los rasgos de su madre, pero aquellos que ésta había mostrado en su prolongada agonía” (pp: 213-214). Esto “produce una degeneración de los dioses que antes de Eurípides habían sido humanos estilizados en héroes (p: 214).

Este nuevo género artístico es para Nietzsche un reflejo de la moralización del saber, que considera al arte como inferior a la ciencia y que adjudica carácter de verdad a sus juicios de valor⁷⁵. Considera que con Sócrates y Eurípides la filosofía y el arte se reducen al cultivo de la virtud, en busca de la *eudaimonía*⁷⁶.

“El remedo de la querrela verbal, infiltrada en la tragedia desde la sala del juzgado, hace surgir un dualismo en la esencia y en el efecto del drama musical. A partir de este, más que el momento filosófico ante la experiencia trágica, se hace importante el torneo chirriante de la dialéctica (Nt: 226).

La dialéctica, al contrario de la tragedia, “es optimista desde el fondo de su ser: cree en la causa y el efecto y, por tanto, en una relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad” (op.cit: 227). La ciencia, “aguijoneada por su vigorosa ilusión, corre presurosa e indetenible

⁷⁵ En la descripción sintética del desarrollo de la tragedia desde su origen hasta su decadencia, Esquilo y Sófocles son vistos como exponentes de esta forma de arte en su expresión más conseguida, en la medida en que logran transfigurar y sublimar es téticamente el sufrimiento, mientras que con Eurípides se rompe el equilibrio entre instinto y pensamiento (lo dionisiaco y lo apolíneo) por la superfetación de la acción, con lo que la tragedia se degrada y pierde su armonía anterior. Sólo en Sófocles la importancia concedida al coro contribuye a la perfección, pues evita el protagonismo de la acción representada y concentra el efecto estético en la sintonía del pathos entre representación y público, sin que la razón se imponga como reflexión sobre la acción (En: Nietzsche, Obras Completas, Introducción al Volumen II, p.61).

⁷⁶ Cuando ya habían pasado los mejores tiempos de Grecia llegaron los filósofos morales; a partir de Sócrates todos los filósofos griegos son en primer lugar y en lo más profundo, filósofos morales. Esto quiere decir: buscan la felicidad - ¡que lamentable que tengan que buscarla! Filosofía: esto es desde Sócrates aquella forma suprema de inteligencia que no desatina en lo relativo a la felicidad personal. ¿Acaso ganaron mucho con esto? Cuando pienso en que el dios de Platón existe sin placer ni dolor y en que el más sabio se le aproxima: entonces no es esto sino un juicio personal; Platón experimentó el total ser-indiferente como su más grande beneficio: ¡seguramente le fue deparado muy rara vez! Aristóteles concibió su dios como puramente cognoscente, sin sentimiento alguno de amor: y él mismo tuvo seguramente sus mejores momentos cuando gozó fría y claramente (y alegremente) del voluptuoso vértigo de las más encumbradas generalidades. Sentir el mundo como sistema y esto como la cima de la felicidad humana: ¡como se delata aquí la cabeza esquemática! Y Epicuro: ¿de qué disfrutaba sino de que el dolor cesara? - ésta es la felicidad de alguien que sufre y que seguramente también está enfermo (Fg. Póstumos. 25, 17)

hasta aquellos límites contra los cuales se estrella su optimismo, escondido en la esencia de la lógica” (ibid).

Esto ocurre porque “la periferia del círculo de la ciencia tiene infinitos puntos”, y mientras aún no es posible prever cómo se podría alguna vez medir completamente el círculo, “el hombre noble y dotado tropieza de manera inevitable, ya antes de llegar a la mitad de su existencia, con tales puntos límite de la periferia, donde su mirada queda fija en lo imposible de esclarecer” (cf.: NT: 128-130):

“Cuando aquí ve, para su espanto, que llegada a esos límites la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola, entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, que-aún sólo para ser soportado- necesita del arte como protección y remedio” (ibíd.)⁷⁷.

En términos filosóficos la traducción más influyente de este fenómeno está en lo que Platón llama las “ideas puras”, así como en el carácter canónico que pasa a tener para occidente la paideia platónica. Los diálogos socráticos de Platón se ocupan así de aquellas cualidades previamente juzgadas como bien.

Contrariamente a esto Nietzsche afirma que el conocimiento del hombre está mediado por la necesidad y que no hay verdad en sentido absoluto, sino sólo mentiras necesarias y/o mentiras suficientes para la vida⁷⁸.

⁷⁷ Revelando así los efectos filosóficos y artísticos del socratismo estético, Nietzsche se muestra entonces de acuerdo con Aristófanes cuando hace cantar al coro: “¡Salud a aquel a quien no le gusta sentarse junto a Sócrates y hablar con él, a quien no condena el arte de las musas y no mira desde arriba con desprecio lo más elevado de la tragedia! Pues vana necesidad es aplicar un celo ocioso a discursos vacíos y quimeras abstractas” (en Nt: 224, de las ranas, versos 1491-1499). Y considera que lo más profundo que se puede decir contra Sócrates, proviene de la figura que se le aparecía en sueños con mucha frecuencia para aconsejarle: “¡Sócrates, cultiva la música!” (op.cit: 224, de Platón, Fedón: 60 e).

⁷⁸ Formulación que propone en: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.

1.3 Lo trágico como experiencia del ser y como hilo conductor de la obra de Nietzsche

El arte trágico conoce la esencia trágica del mundo”. Esta es la primera fórmula empleada por Nietzsche para expresar su experiencia del ser (Fink: La filosofía de Nietzsche⁷⁹).

La contraposición entre la metafísica y la tragedia implica para Nietzsche el cuestionamiento al presupuesto de una estructura del universo que, en su sentido más limitado, enseña que “en un mundo racionalmente ordenado no puede haber incertidumbre, excitación, tensión, ambigüedad” (Fink: 27); y que en su sentido más problemático introduce una hipóstasis gnoseológica según la cual “siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar puede penetrar el ser, no sólo para conocerlo, sino, incluso, para corregirlo” (NT: 127).

Este dominio del ideal, que es para Nietzsche lo contrario a la vida, toma la forma de optimismo científico y pensamiento contra el tiempo. Frente al mismo, en sus propias palabras, osa por vez primera y desde sus obras de juventud “acercarse a la tarea de Ver la ciencia bajo la óptica del arte, y el arte bajo la óptica de la vida”⁸⁰.

Pero ¿qué significa esta formulación, a la que en Nietzsche I Heidegger llama Concepto ampliado de artista?

En primer lugar, al decir óptica de vida se menciona un tema fundamental que recorre el pensamiento entero de Nietzsche y que resulta comprensible sólo cuando se entiende el concepto de vida desde la experiencia trágica, desde la “luminosidad trágica” o inteligencia del ser propia de la tragedia. Esta no es otra cosa que el conocimiento de la utilidad de todo existente finito y de la inagotabilidad del fondo dionisiaco del mundo. Pero el mismo Nietzsche disimula con demasiada frecuencia su concepto profundo y abismal de vida, encubriéndolo bajo “un concepto biológico vulgar”. A propósito dice Heidegger que “las cosas que Nietzsche saca de Darwin no

⁷⁹ P:20

⁸⁰ Ensayo de autocrítica a El nacimiento de la tragedia, publicado junto con la segunda edición. P.28

debemos tomarlas en serio”, y que “no se comprende su concepto de vida si no se conoce su noción clave de lo trágico como antagonismo”⁸¹ (ibíd.).

Esto no significa que el “concepto ampliado de artista” hable de una mezcla de lo artístico con la producción científica o de una domesticación estética del saber, ni de que el arte tenga que correr detrás de la vida y le tenga que ser útil. Por el contrario, el arte, el gran estilo, “debe convertirse en la auténtica legislación respecto del ser del ente” (ibíd.). Por ello, la ampliación del concepto de artista exige un saber acerca del acaecimiento del nihilismo, saber que para Nietzsche incluye al mismo tiempo la voluntad de una superación que parte de los fundamentos y preguntas originarios.

“Ver la ciencia bajo la óptica del artista quiere decir: apreciarla según su fuerza creadora, no según su utilidad inmediata ni según un vacío significado eterno. El crear mismo del artista hay que apreciarlo según la originalidad con que alcanza una profundidad del ser, y no como mera acción del individuo ni como entretenimiento de la multitud”⁸².

A despecho de todas las ideas modernas, entonces, lo trágico no es lo causante del nihilismo. Antes bien, este proviene de la victoria del optimismo y de la racionalidad, del utilitarismo práctico y teórico, que son “un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica” (op.cit: 31). El contrasentido de esta hipótesis -que subvierte el lugar común lógico que asocia tragedia y debilidad- carga con “todo un fardo de difíciles cuestiones” (ibíd.):

“La tragedia es una llave a la intelección” (Fink: la psicología del arte).

⁸¹ De Apolo y Dionisos, que son para Nietzsche los poderes básicos de la realidad del mundo.

⁸² (Heidegger, Nietzsche I: 207).

“En la comprensión del carácter que Nietzsche atribuye a la tragedia, en contraposición a la metafísica (...) resuena por vez primera un tema central de su filosofía” (ibid) ⁸³.

El arte aparece así “como un mago que salva y que cura: únicamente él es capaz de retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso y absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir (Nt 78-79). Lo que tiene de primordial la tragedia es que “se asienta en medio del desbordamiento de vida, sufrimiento y placer”, produce una forma distinta de consuelo “que habla de que en el fondo de las cosas, y pese a toda la mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera” (op.cit:77)⁸⁴.

Nietzsche da un paso que lo conduce hacia el camino afirmativo. Lo abre como posibilidad ante el abismo de la voluntad “cuando el anhelo va más allá de un mundo después de la muerte, incluso más allá de los dioses, la existencia es negada, junto con su resplandeciente reflejo en los dioses o en un más allá inmortal (...). Aquí, en este peligro supremo, aproximase a él el arte” (NT: 78). Esta referencia a la “salvación por el arte” remite a lo que Nietzsche llama “metafísica de artista”, suerte de idealización del arte de la que se distancia en el Ensayo de autocrítica, pero de la que siempre rescata la intuición sobre algo que redime en la physis y no en el más allá de ella (la meta-physis):

“Ciertamente es un suelo ideal aquel en el que, según la acertada intuición de Schiller, suele deambular el coro satírico griego, el coro de la tragedia originaria, un suelo situado muy por encima de las sendas reales por donde deambulan los mortales. Para

⁸³ En la tragedia de los griegos descubre Nietzsche la antítesis entre figura y oleaje informe de la vida –entre peras y apeiron -, entre ser infinito, que, destinado a la aniquilación, se hunde en el fondo in-finito, y fundamento mismo, que continuamente hace surgir de sí nuevas figuras” (Fink. Nietzsche, p. 21.). El pathos trágico conoce la identidad de Hades y Dionisos.

⁸⁴ En la tragedia ática, “Ese consuelo aparece con corpórea evidencia como coro de sátiros, como coro de seres naturales que, por así decirlo, viven inextinguiblemente por detrás de toda civilización y que, a pesar de todo el cambio de las generaciones y de la historia de los pueblos, permanecen eternamente los mismos”. Con este coro se consuela el heleno “dotado de sentimientos profundos y de una capacidad única para el sufrimiento más delicado y más pesado”, el heleno que tiene como patrimonio la mirada capaz de penetrar “tanto en el terrible proceso de destrucción propio de la denominada historia universal, como en la crueldad de la naturaleza”. Esa capacidad para el sufrimiento lo pone en el peligro de anhelar “una negación budista de la voluntad”, sin embargo “lo salva para sí el arte, y mediante el arte lo salva para sí la vida” (cf.: ibíd.).

ese coro ha construido el griego los tinglados colgantes de un fingido estado natural, y en ellos ha colocado fingidos seres naturales. La tragedia se ha levantado sobre este fundamento, y ya por ello estuvo dispensada desde un principio de ofrecer una penosa fotografía de la realidad” Op.cit: 76-77).

Así, aunque el arte y lo artístico son tratados como un sustrato ideal sobre el cual levantar el saber trágico, este sustrato no es un mundo fantasmagórico interpuesto arbitrariamente entre el cielo y la tierra: es, más bien, un mundo dotado de la misma realidad y credibilidad que para el griego creyente poseía el Olimpo, junto con todos sus moradores (cf.: *ibíd.*).

El héroe trágico y el mito trágico no son -en el fondo- más que un símbolo de “hechos universalísimos”, acerca de los cuales sólo la música puede hablar por vía directa (en ello radica la singularidad que reviste entre todas las artes). Mas en cuanto la música es un símbolo, “si nuestra manera de sentir fuese la de seres puramente dionisiacos, entonces el mito permanecería a nuestro lado completamente inatendido e ineficaz, y ni por un instante nos apartaría de tender nuestro oído hacia el eco de los *universalia ante rem* (universales anteriores a la cosa)” (op.cit: 169).

“Filosofía” es para Nietzsche “sabiduría trágica”. “Es la mirada esencial que penetra en la lucha originaria de los principios antagónicos”, (...) “la visión de la batalla entablada entre el fondo vital informe, que engendra todo y que todo lo devora, y el reino luminoso de las figuras estables”. La filosofía “es la visión de la lucha eterna entre unicidad e individualidad, entre cosa en sí y fenómeno, entre embriaguez y sueño”. Esta lucha es un principio ontológico aprehensible sólo a través del arte como “conocimiento del mundo”, como “órganon de la filosofía”⁸⁵

Por ello, tanto en El nacimiento de la tragedia como en el conjunto de la obra de Nietzsche,

“El arte no es sólo el tema de la interpretación, sino también el medio y el método de la misma. La interpretación que Nietzsche ofrece de la tragedia hace ya uso de la concepción trágica del mundo. Nietzsche practica la óptica del arte. Desde ella ve

⁸⁵ Fink, La filosofía de Nietzsche: 33

también al enemigo y al antagonista de la tragedia: la racionalidad socrática, de la que murió –como él mismo dice- la tragedia griega” (op.cit: 34)

El reconocimiento de esta antítesis dinámica, volcada en el arte trágico como espejo del devenir, es una postura filosófica distinta a la de la metafísica, aquella que Nietzsche señala “como idiosincrasia” de los filósofos. Por supuesto que también para Nietzsche, entender el presente a partir de la Antigüedad griega suponía confrontar la época moderna con la época trágica. Pero, en su opinión, ni el clasicismo ni el romanticismo habían logrado una comprensión “integral” de la cultura griega, por lo que no se podía determinar, a partir de ellos, lo que significan realmente expresiones como “vuelta a los griegos”, “imitación de la cultura griega”, “renacimiento en Alemania de una nueva Grecia”⁸⁶.

“Esa comprensión íntegra del mundo griego sólo se logra cuando se descifra el sentido, la función y el alcance de lo que fue la tragedia clásica. De modo que, por «vuelta a los griegos» habría que entender un trabajo de revisión y de reactualización (Vergegenwärtigung) capaz de sobreponerse al olvido de lo trágico que no es algo accidental, es decir, que no es debido a ignorancia ni a descuido, sino que es algo constitutivo de y consustancial a lo más propio y esencial de la modernidad (como señaló bien más tarde el pensamiento de Heidegger)”⁸⁷.

Conocer la cultura griega sería percibir y, en último término, conectar con la “fuerza plástica de un ser humano, de un pueblo, de una cultura”, la fuerza de para “transformar y asimilar lo pasado y lo extraño”, “reponer lo perdido”, “regenerar formas destruidas”⁸⁸. En los griegos, esa fuerza plástica fue la visión trágica del mundo, el recuerdo y el olvido como “posicionamiento vital y autoformación a partir de una determinada actitud ante la temporalidad como devenir constitutivo del mundo”⁸⁹. En el fenómeno de lo trágico Nietzsche ve la verdadera naturaleza de la realidad.

⁸⁶ Cf. Sánchez Meca. Introducción a Obras Completas de Nietzsche, Volumen I. p.25

⁸⁷ Ibid

⁸⁸ Cf. ibid

⁸⁹ Cfr. Marcuzzi, M., «La naissance de la tragédie. Notice», en Nietzsche, Oeuvres, Gallimard,

En el nacimiento de la tragedia ensaya así la clave para una reinterpretación de la antigüedad griega:

“Suponiendo, en efecto, que precisamente esto fuese verdadero –tal como Pericles (o Tucídides) lo da a entender en el gran discurso fúnebre: ¿De dónde tendría que proceder el anhelo contrapuesto a éste y surgido antes en el tiempo, el anhelo de lo feo, la buena y rigurosa voluntad, propia del heleno primitivo, de pesimismo, de mito trágico, de dar imagen a todas las cosas terribles, malvadas, enigmáticas, aniquiladoras, funestas que hay en el fondo de la existencia, -de dónde tendría que provenir entonces la tragedia?” (p:26).

El tema estético adquiere en su pensamiento el rasgo de un principio ontológico fundamental; “el arte, la poesía trágica se convierte para él en la llave que abre paso a la esencia del mundo” (Fink: 20).

Así, la pregunta que rodea al fenómeno de la tragedia está unida a un signo de interrogación acerca de la existencia. ¿Por qué la necesidad de la tragedia? o más aun ¿del arte? ¿Por qué surgió la obra de arte del pesimismo entre la “especie más lograda de los hombres”, “la más bella”, “la más envidiada”, “la que más seduce a vivir”? (Nt: 26):

“¿Surgió la tragedia del placer, de la fuerza, de una salud desbordante, de una plenitud demasiado grande? ¿Y qué significado tiene entonces, hecha la pregunta fisiológicamente, aquella demencia de la que surgió tanto el arte trágico como lo cómico, la demencia dionisiaca?” (...) “¿Acaso no es la demencia, necesariamente, síntoma de degeneración, de declive, de una cultura demasiado tardía? ¿Existen acaso neurosis de la salud?, ¿de la juventud y juvenilidad de los pueblos?” (ibíd.)”

Estas interrogaciones ontológicas dirigen la mirada hacia lo que Nietzsche quiere plantear, la hipótesis de que en el origen de la tragedia no se encuentra el optimismo metafísico sino el pesimismo afirmativo y su voluntad de poder:

“¿Y si ocurriera que los griegos tuvieron, precisamente en medio de la riqueza de su juventud, la voluntad de lo trágico y fueron pesimistas? ¿Que fue justo la demencia,

para emplear una frase de Platón en Fedro 244-a, la que trajo las máximas bendiciones sobre la Hélade?, ¿Y que, por otro lado, y a la inversa, fue precisamente en los tiempos de su disolución y debilidad cuando los griegos se volvieron cada vez más optimistas, más superficiales, más comediantes, también más ansiosos de lógica y de logicización del mundo, es decir, a la vez más “joviales” y “más científicos”?” (NT: 30-31).

De esta manera delinea su “misión artístico-filosófica”, según la cual comprende el arte como la actividad fundamental del hombre. No obstante, va más allá más allá no sólo del nihilismo patente en las doctrinas negadoras del cuerpo y los sentidos, sino que además introduce una innovación que consiste en que la voluntad no es negada en la contemplación estética. Antes bien, al jugar consigo misma, se justifica la existencia como fenómeno estético. Así, a pesar de que Nietzsche aún comprende el arte en sentido metafísico, en su filosofía ya se gesta la perspectiva fisiológica de la inmanencia lúdica⁹⁰.

El desafío planteado por Nietzsche, no sólo en NT sino en el conjunto de su obra, constituye “el verdadero tema de nuestro tiempo”, y “ha sido recogido tardía y escasamente por el pensamiento filosófico, siempre más proclive a perseverar en el sueño dogmático” (Vermal, CMt: 17). Sin embargo, su pensamiento vuelve a adquirir “una intempestiva actualidad”, que está dada por el hecho de que la crítica de la metafísica Nietzsche “pone en cuestión el problema del fundamento mismo, la posibilidad de fundamentar lo que parece en un mundo verdaderamente real cualquiera que sea su tipo, la posibilidad de una garantía veritativa de tipo trascendental, llámese dios, sujeto o realidad en sí” (op.cit:16).

Lo dicho por Nietzsche sobre “lo uno primordial” y cómo se expresa en nosotros “su sufrimiento”, muestra de un modo aconceptual la diferencia ontológica y su captación a través de la representación trágica; lo que constituye una profunda meditación sobre los

⁹⁰ Sobre el proceso de su poetizar Schiller nos ha aportado luz mediante una observación psicológica para él mismo inexplicable, pero que, sin embargo, no parece dudosa; él confiesa, en efecto, haber tenido ante sí y en sí como estado preparatorio previo al acto de poetizar no, por ejemplo, una serie de imágenes, con pensamientos ordenados por la causalidad, sino más bien un estado de ánimo musical («El sentimiento carece en mí, al principio, de objeto determinado y claro; éste sólo se forma más tarde. Precede un cierto estado de ánimo musical, y a éste sigue en mí sólo entonces la idea poética») (Cfr. la carta de Schiller a Goethe del 18 de marzo de 1796).

problemas fundamentales de la filosofía. ¿Cómo podríamos sufrir si fuésemos puramente representación!, se pregunta?

“Sufrimos como voluntad única, pero nuestro conocimiento no se dirige contra la voluntad, nosotros nos vemos sólo como apariencias. No sabemos de ninguna manera lo que sufrimos en cuanto voluntad única. Sino que sufrimos sólo como seres representados que sufren. Sólo que nosotros no somos los que nos representamos primero como seres que sufren. ¿Cómo puede, sin embargo, sufrir realmente la figura de una visión pensada como sufriente? Nada puede perecer, porque nada es real ahí — ¿qué, es entonces lo que verdaderamente sufre?⁹¹.

1.4 La duplicidad Apolo/Dionisos. Primera afirmación del devenir y del instante (en El nacimiento de la tragedia)

“Mucho se habrá ganado —afirma— cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco: de modo similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa sólo periódicamente”⁹²

Nietzsche caracteriza lo trágico como “un laberinto” (“pues así es como tenemos que designar el origen de la tragedia griega” NT: 73) y recurre a la ayuda de los principios artísticos de lo apolíneo y lo dionisiaco para orientarnos dentro de él. En su opinión, el origen de la tragedia no ha sido ni siquiera planteado en serio, y mucho menos ha sido resuelto (p.30.), por lo que le intriga la cuestión de si realmente entre los griegos “el creciente anhelo

⁹¹ ¿No es el sufrimiento precisamente tan inexplicable cómo el placer? [...] Podemos decir, que el dolor del átomo más pequeño es al mismo tiempo el dolor de una voluntad única: y que todo dolor es uno y el mismo: es a través de la representación como nosotros percibimos en el espacio y en el tiempo el dolor... La representación es el éxtasis del dolor a través del cual éste se rompe” Nota a pie de página en El nacimiento de la tragedia, Cap. 4. Edición: Nietzsche, obras completas, Volumen I. p. 348.

⁹² El nacimiento de la tragedia, P. 40

de belleza, de fiestas, de diversiones, de nuevos cultos, surgió de una carencia, de una privación, de una melancolía, del dolor” (ibíd.)

En El nacimiento de la tragedia emprende la tarea de apreciar ontológicamente la creación, por lo que se centra más en el artista que en la recepción del arte. A partir de la antítesis artístico-filosófica de lo apolíneo y lo dionisiaco, afirma que mientras no se tenga una respuesta a la pregunta sobre “qué es lo dionisiaco” los griegos continúan siendo completamente desconocidos e inimaginables (NI: 29). De esta manera, estos principios no son tomados como cualidades artísticas en sentido reducido, sino que son vistos como fuerzas primordiales que brotan del seno de la physis sin intermediación del hombre.

“Los griegos, que en sus dioses dicen y a la vez callan la doctrina secreta de su visión del mundo”, erigieron dos divinidades, Apolo y Dionisio, como doble fuente de su arte. En la esfera del arte estos nombres representan antítesis estilísticas que caminan una junto a otra, casi siempre luchando entre sí, y que sólo una vez aparecen fundidas, en el instante del florecimiento de la voluntad helénica, formando la obra de arte de la tragedia ática”. (NT: 30. La visión dionisiaca del mundo).⁹³

En la tragedia ática, Apolo y Dionisios aparecen entrelazados por el coro, la imagen y la palabra. Los poetas trágicos dan cuenta del eco primordial de la physis, hablan de una virtud no moralizada que se mide en la fuerza para asumir mayor realidad. La singularidad de este planteamiento está en que se muestra como posibilidad de reinterpretación de la grecidad:

“Como una revolución filosófica y estética, una crítica de la cultura contemporánea y un programa de renovación de la misma. Todo ello gira alrededor del descubrimiento –que es tal sólo en el alcance nuevo que Nietzsche confiere a sus elementos básicos, presentes de diversas formas en la tradición precedente- de las dos nociones de apolíneo y dionisiaco” (Vattimo, Introducción a Nietzsche: 19).

En una interpretación retrospectiva Nietzsche considera de un modo convincente que sus comienzos son idénticos, en el fondo, con su última filosofía. Así, en su ulterior autocrítica,

⁹³ NT: 30. La visión dionisiaca del mundo.

considera que El nacimiento de la tragedia (cuya “metafísica estética”, “romanticismo” y “consuelo metafísico” rechaza ahora) sigue, desde el principio hasta el fin, una idéntica voluntad: la que se muestra sustancialmente en la renovación de Dionisos” (Carta a Overbeck, 7-1885)⁹⁴. Con la expulsión de Dionisio de la escena trágica habría irrumpido el realismo ético en la escena y en el pensamiento:

“Sócrates, el héroe dialéctico del drama platónico, es el prototipo del que aparece luego en el euripídeo, que se defiende con argumentos y contra-argumentos en su impotencia por no obtener la compasión trágica” (Vattimo: 121).

Comienza así la época de la razón y del hombre teórico, que inicia “una terrible pérdida de mundo”:

“La existencia pierde, por así decirlo, su apertura a la cara oscura y nocturna de la vida, pierde el conocimiento mítico de la unidad de la vida y la muerte, pierde la tensión entre individuación y fondo vital primordialmente uno; se torna superficial, queda presa de los fenómenos, se hace ilustrada. Sócrates representa, precisamente, la figura histórica de la ilustración helena, en la cual la existencia griega perdió no sólo su magnífica seguridad instintiva, sino, más aún, su fondo vital, su profundidad mítica (ibíd.).

La tragedia, a diferencia del arte y del pensamiento dialécticos, se revela como “el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente”; por lo que la antítesis Apolo-Dionisos tiene un significado distinto a la antítesis platónica entre un mundo inteligible y un mundo sensible. La diferencia está en que su tensión fundamental ocurre siempre en la inmanencia y es un reflejo del modo en que obra la physis al configurar realidad. Apolo y Dionisio - correlatos del devenir- son fuerzas necesarias la una para la otra, pues mesura y desmesura conforman unitariamente lo que es.

Nietzsche ve en la lírica un eco que viene de las profundidades del mundo latente, detrás de todo fenómeno. Precisamente la música y la lírica muestran con mayor claridad quién es el

⁹⁴ En Jaspers, Nietzsche: 103.

verdadero sujeto del arte: “no el hombre que cree ejercerlo, sino el fondo mismo del mundo, que actúa por medio del hombre y hace de él depositario de sus tendencias”^{95 96 97}.

La música trágica, dionisiaca por excelencia, necesita por ello de la fuerza apolínea que se dirige al restablecimiento del “casi triturado individuo”, que irrumpe “con el bálsamo saludable de un engaño delicioso” y que permite que “de repente creemos estar viendo nada más que a Tristán, que inmóvil y con voz sofocada se pregunta: la vieja melodía, ¿por qué me despierta? Y lo que antes nos parecía un gemido hueco brotado del centro del ser, ahora quiere decirnos tan sólo cuán desierto y vacío está el mar” (Cf Vattimo, *Ibid*).⁹⁸

1.4.1 La esencia de lo apolíneo: el *principium individuationis*

Apolo, en cuanto dios griego de todas las fuerzas figurativas, está representado por el *principium individuationis*, “por cuyos gestos y miradas nos hablan todo el placer y sabiduría de la apariencia, junto con la belleza” (NT: 43). Lo apolíneo representa la forma ideal de la belleza, la luz, el orden y la medida de las creaciones. Es por ello que su expresión fundamental está en las artes más acabadas y espaciales: la arquitectura y la escultura.

⁹⁵ Fink: La filosofía de Nietzsche: 30.

⁹⁶ El artista plástico e igualmente el poeta épico, que es pariente del primero, están inmersos en la contemplación pura de las imágenes. El músico dionisiaco, sin ninguna imagen, es total y únicamente dolor primordial y eco primordial de ese mismo dolor; El genio lírico siente surgir del estado místico de autoenajenación y unidad un mundo de imágenes y metáforas que tiene una coloración, una causalidad y una velocidad que son totalmente diferentes de aquel mundo del escultor y del poeta épico

⁹⁷ El artista ha superado su subjetividad ya en el proceso dionisiaco: la imagen que le muestra ahora su unidad con el corazón del mundo es una escena onírica, que hace sensibles aquella contradicción y aquel dolor primordiales junto con el placer primordial de la apariencia. El «yo» del lírico resuena, así pues, desde el abismo del ser: su «subjetividad», en el sentido de los estéticos modernos, es una quimera ('Einbildung, quimera, no equivale, sin más, a un no-ser. Al genio corresponde un no-genio, que es una imagen producida por el genio mismo. Cfr. FP 1 ,19 [1] y 19 [16]) (en: Nietzsche, Obras Completas, Volumen I, p.353).

⁹⁸ La transformación mágica dionisiaco-musical del dormido lanza ahora a su alrededor, por así decirlo, chispas-imágenes, poemas líricos, que en su despliegue supremo se llaman tragedias y ditirambos dramáticos. El pasaje principal a tener en cuenta sobre la relación del ditirambo con la tragedia es el de Aristóteles: «Surgida de un principio de improvisación, tanto la tragedia como la comedia, la una de los que bailaban el ditirambo, la otra de los que danzaban en los cortejos fálicos que aún hoy tienen lugar en muchas ciudades, poco a poco creció porque los poetas desarrollaron lo que en ella se manifestaba, y habiendo pasado por muchos cambios, la tragedia dejó de cambiar cuando hubo alcanzado su propia naturaleza». Aristóteles, *Poética I* y 1449 a 9 ss.

Apolo-la tendencia que quiere encontrar formas permanentes e idénticas en el mundo- distingue clara y distintamente unas representaciones de otras, según la voluntad de apariencia:

“Esta voluntad quiere constituir el mundo desde sí, representar para sí desde la ilusión de lo separado-existente, y es contraria al estado de ánimo estético, puramente contemplativo, exento de voluntad” (ibid: 71).

La voluntad apolínea hace emerger las formas obrando como un instinto por el que el hombre introduce orden en el caos. Para hacer más comprensible lo que ello significa, Nietzsche imagina lo apolíneo y lo dionisiaco como los mundos artísticos separados del sueño y la embriaguez, “fenómenos fisiológicos entre los cuales puede advertirse una antítesis correspondiente” (ibid: 41). En el juego de esa tensión, tan pronto como la realidad cotidiana vuelve a penetrar en la conciencia, se produce la individuación, “que es sentida en cuanto tal como náusea. Un estado de ánimo ascético, negador de la voluntad, es el fruto de tales estados” (ibid.).

Esto es así porque en rigor las figuras trágicas del escenario helénico tienen como único protagonista a Dionisos, que se manifiesta en una pluralidad de figuras “con la máscara de un héroe que lucha, y, por así decirlo, prisionero en la red de la voluntad individual”.

“Tal y como ahora habla y actúa ese dios que se manifiesta, se asemeja a un individuo que comete errores, siente ansias y sufre: y el que se manifieste en general con esta precisión y esta claridad épicas es el efecto del Apolo intérprete de sueños, el cual mediante aquel fenómeno de tipo metafórico le interpreta al coro su estado dionisiaco”⁹⁹

⁹⁹ “Nótese en este pasaje la resistencia de Nietzsche a separar platónicamente la apariencia del fundamento. En un apunte de esta época dice: «El proceso primordial es éste: la voluntad única del mundo es al mismo tiempo autointuición. Tal voluntad se contempla como mundo: como apariencia, intemporal: en cada instante más pequeño se da una intuición del mundo: si el tiempo fuese real, no habría sucesión alguna. Si el espacio fuese real, no habría ninguna sucesión. Irrealidad del espacio y del tiempo. Ningún devenir. En otras palabras: el devenir es apariencia, pero ¿cómo es posible la apariencia del devenir? Es decir, ¿cómo es posible la apariencia junto al ser? Si la voluntad se intuye a sí misma, siempre debe ver lo mismo, es decir, la apariencia debe ser lo mismo que el ser, inmutable, eterna. No se puede hablar, por lo tanto, de un fin, y mucho menos de que se malogra el fin. Así pues, hay por lo tanto infinitas voluntades: cada una se proyecta en todo

En el mundo trágico griego, sin embargo, la unidad Apolo-Dionisio se muestra en una combinación afirmativa, por lo que Nietzsche considera que si bien puede ser vista “como un dios”, “(...) este es desde luego:

“un dios artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos, un dios-artista que, creando mundos, se desembaraza de la necesidad implicada en la plenitud y en la sobreplenitud, de las antítesis en él acumuladas” (ibid: 41).

En la duplicidad de esa relación, los griegos hacen perceptible para el hombre perspicaz las profundas doctrinas secretas de su visión del arte, no ciertamente en conceptos sino en las figuras penetrantemente claras del mundo de sus dioses). Conforme a este conocimiento, la tragedia griega debe comprenderse como el coro dionisiaco que siempre de nuevo torna a descargarse en un apolíneo mundo de imágenes. Apolo, inicialmente una tendencia humana que introduce orden en el caos, se convierte así en “un poder ontológico”:

“Al sueño humano creador de imágenes corresponde el poder ontológico que produce figuras e imágenes, al cual da el nombre de Apolo. Este poder de la bella apariencia es el creador del mundo de los fenómenos, la individuación, la separación es un engaño apolíneo” (Fink, La filosofía de Nietzsche: 28).

Si bien lo apolíneo nos arranca de la universalidad y nos hace extasiarnos con los individuos, encadena también a ellos nuestro movimiento de compasión, mediante ellos calma el sentimiento de belleza que anhela formas grandes y sublimes. Lo apolíneo hace desfilar así ante nosotros imágenes de vida y nos incita a captar con el pensamiento el núcleo vital en ellas contenido. Con esta energía enorme de lo apolíneo, traducida como energía de la

momento y permanece eternamente igual a sí misma. Por consiguiente, hay un tiempo diferente para cada voluntad. No hay vacío, el mundo entero es apariencia, completamente, en todos sus átomos, sin intersticios. El mundo es completamente perceptible como apariencia sólo para la voluntad única. Por consiguiente, la voluntad no sólo sufre, sino que genera: ella genera la apariencia en todo momento por pequeño que sea: la cual, en cuanto lo no real, es también no UNA, no existente, resultando más bien algo que deviene». FPI, 7 [168] (En: El nacimiento de la tragedia, Cap. 10, Ed. de Sánchez Meca, p.374).

Reconocimiento

imagen, del concepto y de la doctrina ética; lo apolíneo arrastra al hombre fuera de su autoaniquilación orgiástica, le lleva a la ilusión de que él ve una sola imagen del mundo¹⁰⁰.

Visto desde esta perspectiva ontológica y amoral, el “engaño” de la separación no tiene el carácter culpable que le atribuye la metafísica. Antes bien, lo apolíneo es considerado como una cualidad ontológico-artística, pues la individuación es la vía de la que se sirve el hombre para configurar el mundo. La metafísica, al operar una reducción peyorativa de Apolo -que considera mimesis a la representación-, y *mimesis* de la *mimesis* al arte- postula un orden estable y eterno de la verdad que produce la inmovilización del ser por el pensar. Nietzsche afirma que por ello la metafísica es una “osificación” de Apolo, y que al romper la tensión entre Apolo y Dionisio no sólo limita a la filosofía, sino que sobre todo la condena a quedar atrapada en sus propias formulaciones.

1.4.2 La esencia de lo dionisiaco: la disolución del ser del ente.

En El nacimiento de la tragedia lo dionisiaco es la contraposición de lo apolíneo, y es caracterizado como el “fondo primordial” y como la “aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia”.

Lo dionisiaco está representado por la embriaguez y el éxtasis, y su efecto produce un “momentáneo olvido” por el que quedan separados entre sí –en términos inmanentes- el mundo de la realidad cotidiana y el abismo de lo uno. Esta separación es siempre momentánea y se sostiene en la constante tensión con lo apolíneo (NT: 78).

Nietzsche afirma en Ecce homo que al volver la vista hacia El nacimiento de la tragedia lo decisivo de su primera obra es el descubrimiento del “fenómeno prodigioso de lo dionisiaco”, “el único símbolo y la única réplica” de su experiencia íntima que la historia posee” (Fink, La filosofía de Nietzsche: 21-22).

La experiencia de la “embriaguez dionisiaca” -término que designa la ampliación de la percepción que diluye temporalmente los límites de la individuación- es también el abismo

¹⁰⁰ (cf.: op.cit. 70).

ante el cual la voluntad toma la vía de la negación (en referencia a Schopenhauer) o la vía de la afirmación.

Lo dionisiaco y su “embriaguez” tienen así un sentido más amplio que el referido al estado producido por el vino, símbolo de Dionisio: es también el desbordamiento de la experiencia estética, el “salirse de sí” que ocurre en la compasión trágica, la disolución orgiástica de los límites, la desmesura amoral, la sobreabundancia de la voluntad de vida, la lucidez que sabe de la muerte.

En la embriaguez dionisiaca la physis se manifiesta en su fuerza más alta: “vuelve a juntar a los individuos y los hace sentirse como una sola cosa, de tal modo que el principium individuationis aparece, por así decirlo, como un permanente estado de debilidad de la voluntad. Cuando más decaída se encuentra la voluntad, tanto más se desmigaja todo en lo individual” (ibíd.)¹⁰¹.

Dionisio disuelve toda apariencia en el devenir y diluye las fronteras de la individuación. Lo que tiene de “abismal” esta experiencia es semejante al célebre dilema de la tragedia moderna:

“El hombre (que ha experimentado lo) dionisiaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia de las cosas, ambos han conocido, y sienten náusea de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio. El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión (op.cit: 78-79).

Pero al contrario de lo que aconseja el optimismo metafísico, Nietzsche sostiene que la afirmación trágica del fluir y del aniquilar se sitúa en el camino de superación del nihilismo, pues produce una sobreabundancia de valor capaz de pronunciar el “sí incondicional de la voluntad”. Este da cuenta de una forma amoral de virtud (virtus, fuerza) que a pesar de la

¹⁰¹ “Uno para ser con todo, esta es la vida de lo infinito, este es el cielo de los hombres. Uno para ser con todo lo que vive, en un feliz olvido de sí mismo, esta es la cima del pensar y alegrarse en el que el hombre pierde su sopor ” (dice Hölderlin, que tanto influyó a Nietzsche desde la impronta romántica y –aún más allá– desde su crítica a la subjetividad moderna tanto en el arte como en la filosofía).

destrucción de todo en el tiempo quiere la vida: esto es para Nietzsche lo decisivo de la filosofía dionisiaca.

El arte dionisiaco -que se expresa especialmente a través de la música y la poesía lírica, es decir, mediante las artes efímeras, pues una vez que se han oído o sentido ya no están ahí-, posibilita la fusión del hombre con la physis y su fuerza, pues Dionisio es la encarnación de los procesos siempre renovadores de la naturaleza. El dios de la desmesura, de la embriaguez, de la vitalidad, del renacer; es así el dios del cambio eterno, de la unidad del cosmos:

“Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre” (Nt: 44).

Lo dionisiaco entendido como “el juego de la naturaleza con el ser humano” se muestra en el acto creador del artista dionisiaco, quien pone en marcha “el juego con la embriaguez” (p.233: La visión dionisiaca del mundo). Pero la experiencia artístico-dionisiaca sólo se puede comprender de manera simbólica, pues “es algo similar a lo que ocurre cuando se sueña y a la vez se barrunta que el sueño es sueño” (ibíd.).

Frente a esta apertura del arte a la potencia de la physis el hombre ya no es un artista en el sentido convencional:

“Se ha convertido en una obra de arte para suprema satisfacción deleitable de lo uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez” (Fink, La filosofía de Nietzsche: 28-29).

Esta embriaguez es no obstante “medurada”. Está atada a Apolo, formando parte de la tensión con el principium individuationis, y se expresa como inspiración lúcida. Esto es precisamente lo que Nietzsche advierte en la tragedia griega antigua: la síntesis de lo apolíneo y lo dionisiaco en una proporción que “caracteriza el punto culminante de ese mundo” y que puede “obrar el sometimiento rítmico y plástico de Dionisos, aherrojando el instinto prepotente con las cadenas de la belleza” (op.cit: 21-22). Así, el pueblo griego trágico fue el que puso “el yugo a los elementos más peligrosos de la naturaleza, y con su poder idealista

espiritualizó la fiesta de Dionisos-proveniente de Asia” (p: 235-236). Con ello descubrió el camino entre la disolución y la creación, que salva a la voluntad de su abismo y da paso a la afirmación trágica.

Nietzsche ve entonces en la jovialidad griega la manifestación viva de lo dionisiaco: el “pesimismo de la fortaleza” que no sucumbió al consuelo metafísico y que, mirando al devenir en su ascenso y destrucción, afirmó la voluntad de vivir. En ello está la clave para comprender el auge de la filosofía y la cultura entre los griegos presocráticos.

En El nacimiento de la tragedia lo dionisiaco es identificado así con la fuerza que afirma el devenir y que es capaz de obtener placer en la contemplación del cambio¹⁰². Por ello el arte es presentado como la actividad propiamente metafísica del hombre, pues a través del juego apolíneo-dionisiaco y de sus sucesivas síntesis, redime del caos del tiempo y acrecienta la voluntad de apariencia frente a la voluntad de huida.

www.bdigital.ula.ve

¹⁰² “En Esquilo reconocemos la alianza del Zeus asustado, inquieto por su final, con el titán. De esta manera la antigua edad de los titanes se vuelve a sacar a la luz desde el tártaro y de forma retrospectiva. La filosofía de la naturaleza salvaje y desnuda observa con el no velado gesto de la verdad los mitos del mundo homérico que van bailando ante ella: esos mitos palidecen, tiemblan ante el ojo fulminante de esa diosa — hasta que el puño poderoso del artista dionisiaco los obliga a ponerse al servicio de la nueva divinidad. La verdad dionisiaca se posesiona del ámbito completo del mito como simbolismo de sus conocimientos y los expresa en parte en el culto público de la tragedia, en parte en las celebraciones secretas de las festividades dramáticas de los misterios, pero siempre bajo el antiguo velo mítico. ¿Cuál fue la fuerza que liberó a Prometeo de su buitres y que transformó el mito en vehículo de la sabiduría dionisiaca? La fuerza del tamaño de la de Heracles de la música: como tal, y habiendo alcanzado en la tragedia su fenómeno supremo, sabe interpretar el mito con una nueva y profundísima significatividad; de igual manera que ya antes tuvimos que caracterizar esto como la más poderosa capacidad de la música. Pues el destino de todo mito es irse arrastrando poco a poco hacia la estrechez de una realidad presuntamente histórica y ser tratado por cualquier época posterior como un factum ocurrido una vez, con pretensiones históricas: y los griegos estaban ya plenamente en camino de alterar, con agudeza y arbitrariedad, el sello de todo su sueño mítico de juventud para convertirlo en una historia de juventud histórico-pragmática” (El nacimiento de la tragedia, Cap. 10. Ed. de Sánchez Meca, p. 376)

Reconocimiento

Capítulo II La unificación ontológica de Tiempo, Instante y Tragedia

El Devenir del espíritu no se oculta a los hombres,
y así como es la vida, la encontraron los hombres.
Así el día de la vida, la mañana de la vida, como la
riqueza son las altas horas del Espíritu (Hölderlin)

La filosofía del devenir, que se articula progresivamente en la obra de Nietzsche, se funda en su crítica de la metafísica y su interpretación de los filósofos iniciales¹⁰³; en relación con la fuerza como síntoma de las épocas que pueden “asumir verdad”. De esta manera, paralelamente a sus escritos preparatorios al nacimiento de la tragedia¹⁰⁴, Nietzsche trabaja en dos textos¹⁰⁵ que profundizan los fundamentos filosóficos de lo que aquí llamamos “la unificación ontológica de tiempo, instante y tragedia”. Ello implica una revisión de las concepciones míticas y metafísicas sobre el tiempo, con las cuales –de manera explícita o implícita- dialoga en el conjunto de su obra.

En Los filósofos preplatónicos lo mítico es pensado como *grado previo de la filosofía*, en el sentido en que anuncia la tendencia griega a la sistematización presente a la hora de determinar el orden y la génesis de los dioses; presente luego en los primeros fisiólogos.

¹⁰³ A los que llama, según la caracterización que introduce, Preplatónicos (y no presocráticos)

¹⁰⁴ En los que se detiene en el impacto del socratismo para el pensamiento y el arte, en los principios de lo apolíneo y lo dionisiaco como lucha de contrarios y síntesis efectual, y en la influencia de Kant y Schopenhauer como filósofos trágicos; todo ello traspasado por el proyecto alemán de restauración trágica, surgido de Schiller e intentado por Wagner durante aquellos años.

¹⁰⁵ Los filósofos preplatónicos, un conjunto de lecciones anunciadas en 1869 y pronunciadas entre 1872 y 1876; y La filosofía en la época trágica de los griegos, cuya primera versión manuscrita –aún incompleta- lleva Nietzsche a Bayreuth en 1873.

“La elaboración de unos derechos y de un orden para este variado mundo de dioses fue una gran tarea”, dice. “Los griegos lo solucionaron con genio político y religioso¹⁰⁶.”

Nietzsche observa que fue especialmente difícil poner en relación el primitivo orden de los titanes con los dioses olímpicos, pero que finalmente “se produjo una paz entre los dioses”. Este esfuerzo habría sido “un crisol de teología filosófica”, entre los cuales destacan los diez libros de la primera cosmogonía en prosa de Ferécides de Siro¹⁰⁷. La misma otorga a Cronos un lugar fundamental:

“Al comienzo están los tres principios primordiales, aquello por lo que todo está hecho: Ctón, la materia; y aquello en lo que todo está hecho: Cronos, el tiempo. Zeus se asemeja al aliento que llena el Todo, Ctón al agua que da presión a todas partes¹⁰⁸: (...) mientras se haya creando, Zeus se transforma en Eros, el espíritu creador dentro de la tierra. Con la unión de Eros y Ctón comienza el segundo Cronos, el temporal, el tiempo sin inicio. Bajo la influencia de Eros y del Tiempo, la materia se disocia ahora en los elementos fuego, aire y agua: el más pesado tiende a hundirse, el más ligero a flotar”¹⁰⁹.

Así se identifican los estratos o esferas del mundo que luego se desplegarían como principios filosóficos entre los pensadores que dieron “el paso del mito al lógos”, según la fórmula habitual -que Nietzsche utiliza sólo de manera limitada-.

“Ciertamente, esta poesía ejerció un gran influjo sobre los fisiólogos, todos los principios los hallamos individualmente en cada uno de ellos: la fluyente materia primordial, en Tales; el halo activo, en Anaxímedes; el κρονος (tiempo) como ente

¹⁰⁶ Op. Cit. P.24

¹⁰⁷ “Llamada Los siete abismos, o bien Teocracia, Teogonía, Teología” (Op. Cit p 27)

¹⁰⁸ “Aquí el agua es, como en Tales, el flujo y el fango primitivo, lo primero y por tanto lo mejor de todo, sin forma y sin cualidad” (op.cit. p.28)

¹⁰⁹ ibid

absoluto en Heráclito; en Anaximandro el desconocido, informe y carente de cualidades το απειρον (lo indeterminado)”¹¹⁰.

Nótese ya el acento hacia el orden temporal, según la noción cíclica del tiempo propia de la antigüedad griega. Esta comprende el surgimiento y la decadencia de los fenómenos como oscilación infinita entre períodos de cosmos y caos. Por el contrario, la noción de eternidad como categoría para señalar lo “fuera del tiempo” no se presenta hasta su introducción por parte de Parménides; quien delinea la filosofía de la permanencia contra la que Nietzsche se pronuncia. Al predominio de este criterio lo llama “eleatismo”: la tendencia a la huida frente al tiempo que se traduce en la creación de jerarquías y juicios de valor contra lo inmanente. Más adelante en la misma obra, el capítulo que define al σοφος (sabio) bajo criterios de “gusto” anuncia también la afirmación de la unitariedad del devenir, la physis y la sensibilidad como lugares propios y legítimos del pensamiento.

2.2 Kant y Schopenhauer: Filósofos Trágicos (en El nacimiento de la tragedia)

“Kant y Schopenhauer dieron al espíritu de la filosofía alemana - brotada de fuentes metafísicas- “la posibilidad de aniquilar el satisfecho placer de existir del socratismo científico, al demostrar los límites de éste” ¹¹¹

En El nacimiento de la tragedia, Nietzsche considera a Kant y Schopenhauer como los filósofos trágicos por excelencia. Dice a propósito de ellos que ciertas naturalezas grandes, “de inclinaciones universales”, “han sabido utilizar con increíble sensatez el armamento de la ciencia misma para mostrar los límites y el carácter condicionado del conocimiento en general”, y para negar con ello decididamente la pretensión de la ciencia de poseer una validez universal y unas metas universales:

“En esta demostración (de los límites del conocimiento) ha sido reconocida por vez primera como tal aquella idea ilusoria que, de la mano de la causalidad, se arroga la posibilidad de escrutar la esencia más íntima de las cosas. La valentía y sabiduría

¹¹⁰ Ibid

¹¹¹ El nacimiento de la tragedia, p.59

enormes de Kant y Schopenhauer consiguieron la victoria más difícil, la victoria sobre el optimismo que se esconde en la esencia de la lógica, y que es, a su vez, el sustrato de nuestra cultura. (NT: 148).

Con ello se introduce la cultura que Nietzsche denomina trágica, y cuya característica más importante es que “la ciencia queda reemplazada -como meta suprema- por la sabiduría, la cual, sin que las seductoras desviaciones de la ciencia la engañen, se vuelve con mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio. (ibíd.).

Si luego recordamos que con esta demostración se inició “un modo infinitamente más profundo y serio de considerar los problemas éticos y el arte, modo que podemos calificar realmente de sabiduría dionisiaca expresada en conceptos” (Cf. p.59); ambos filósofos son los precursores de la crítica de la metafísica y del retorno de la tragedia a la filosofía.

Nietzsche revela lo que tienen en común el pesimismo de Schopenhauer y la tensión trágico-filosófica: la contemplación estética del mundo, distinta a la contemplación noética que postula el platonismo (y que separa la razón del instinto). Ello explica la analogía de la que se vale para hablar de la visión de Schopenhauer y que claramente recuerda al mito de la caverna de Platón:

“No son sólo las imágenes agradables y amistosas las que él (Schopenhauer) experimenta en sí con aquella inteligibilidad total: también las cosas serias, oscuras, tristes, tenebrosas, los obstáculos súbitos, las bromas del azar, las esperas medrosas, en suma, toda la divina comedia de la vida, con su inferno, desfila ante él, no sólo como un juego de sombras –pues también él vive y sufre en esas escenas- y, sin embargo, tampoco sin aquella fugaz sensación de apariencia” (ibíd.).

Schopenhauer afirma –siguiendo en ello a Kant- que el espacio y el tiempo singularizan lo que es. A través de ellos la unidad esencial del todo se convierte en una multiplicidad, “pues el tiempo y el espacio son aquello en virtud de lo cual lo que en su esencia y según el concepto es uno y lo mismo, aparece como vario, como múltiple, bien en la sucesión, bien en la simultaneidad”. (op.cit: 261-262, nota 40). Esta singularización de lo informe le sirve al

hombre para crear “certezas”, que no obstante son sólo una ficción que lo sostienen en el mar del devenir:

“Como sobre el mar embravecido, que, ilimitado por todos lados, levanta y abate rugiendo montañas de olas, un navegante está en una barca, confiando en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiado en el principium individuationis (de El mundo como voluntad y representación: 416, en NT: 43).

Ahora bien, el principium individuationis contempla también la posibilidad de salir de la regla de la certeza, por lo que Schopenhauer describe “el enorme espanto que se apodera del humano cuando a éste le dejan súbitamente perplejo las formas de conocimiento de la apariencia, por parecer que el principio de razón sufre, en algunas de sus configuraciones, una excepción” (NT: 43). Allí puede producirse el sentimiento de lo sublime, por el que el sujeto percibe los aspectos más terribles del mundo y su correlativa angustia en contraste con el sentimiento que acompaña la comprensión de que todo lo que tanto le angustió no es más que su representación (objeto).

Schopenhauer afirma así que en el sentimiento de lo sublime el sujeto puro del conocimiento se sobrepone a la inexorable amenaza del devenir, poniéndose momentáneamente por encima de los intereses individuados. Encuentra en la tragedia la mayor expresión de este “salirse de sí”, pues allí el artista y el espectador tienen que conquistar una y otra vez el estado que los arranca del egoísmo dando lugar a la rememoración de la voluntad universal.

En El mundo como voluntad y representación la tragedia es mostrada como el tipo de poesía objetiva más elevado, ya que muestra el aspecto azaroso de la existencia¹¹². La voluntad, pulsión eternamente insatisfecha que sólo quiere querer y que por ello se devora a sí misma, halla en la tragedia un significativo espejo en el que los motivos individuales -hasta entonces tan relevantes- pierden su poder y dan lugar al conocimiento de la esencia del mundo. Esta

¹¹² A la jerarquización de las objetivaciones adecuadas de la voluntad, corresponde una jerarquización de las artes: música (en 1er lugar), seguida de poesía, pintura, escultura y arquitectura. La misión del poeta trágico consiste en la representación de la idea de “humanidad”.

“esencia” dice que la vida es “ilusión”, y produce en la conciencia un efecto análogo al de lo sublime tal como es descrito por Kant: como una magnitud que es igual sólo a sí misma, como aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña (cf.: Crítica del juicio, párrafo 25: 182)

Lo que proporciona a lo trágico su peculiar impulso hacia lo sublime es la contemplación de que el mundo, la vida, no puede garantizar ningún placer duradero, de que en la tragedia no tiene lugar la justicia y, por el contrario, hay mucho lugar para el azar. Lo trágico conduce así –en Schopenhauer- a la resignación, a la negación de la voluntad de vivir, lo que rompe significativamente con los fines que la cultura griega le había atribuido¹¹³, así como con el carácter lúdico que Kant le atribuye en su estética.

Esta centralidad ontológica del arte en general, y de la tragedia en particular, es sin embargo fundamental para el pensamiento inicial de Nietzsche, aun cuando se rebela contra la negación radical de la voluntad y contra el criterio de Schopenhauer al considerar la lírica como el ámbito fundamental de lo trágico. Esto se debe a que la antítesis por la que se guía Schopenhauer para dividir las artes “como si fuera una pauta para fijar valores”, es la antítesis moderna entre el sujeto y el objeto. Nietzsche sostiene que esta “es improcedente en estética, pues el sujeto -el individuo que quiere y fomenta sus finalidades egoístas- puede ser pensado únicamente como adversario, no como origen del arte” (NT: 66).

Por ello funda su filosofía del arte en la subjetividad “metafísica” del artista, “que está redimido ya de su voluntad individual” y se ha convertido -por así decirlo- “en un médium” a través del cual “el único sujeto verdaderamente existente festeja su redención en la apariencia” (ibíd.):

“El genio sabe algo de la esencia del arte tan sólo en la medida en que, en su acto de procreación artística, se fusiona con aquel artista primordial del mundo; pues cuando se halla en aquel estado es, de manera maravillosa, igual que la desazonante imagen

¹¹³ Según Aristóteles, el fin de la tragedia es suscitar en el espectador los sentimientos de piedad y de temor que han de contribuir al autoconocimiento del ciudadano de la polis, e instarlo a no cometer los errores causados por la falta de moderación del personaje central. En términos griegos, se trata de evitar la amartía. La tragedia, así, tiene una función enteramente ética y formativa.

del cuento, que puede dar la vuelta a los ojos y mirarse a sí misma, ahora él es a la vez sujeto y objeto, a la vez poeta, actor y espectador” (p: 67).

Entonces, más allá de la crítica de Nietzsche a la metafísica tradicional, así como a su posterior crítica de la metafísica subjetiva moderna y su misma metafísica de artista, es gracias a Kant y Schopenhauer que la tragedia se le revela a Nietzsche como la fórmula o el espejo de la voluntad ¹¹⁴ y el arte trágico como el ámbito posible de una restitución por la que “cada uno se sienta no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial” (p. 45)¹¹⁵

A continuación, seguiremos este esquema para mostrar el diálogo inicial y el posterior alejamiento de Nietzsche con respecto a ambos filósofos; así como los argumentos filosóficos que ambos aportan al proyecto de “transvaloración de todos los valores por inversión del platonismo”.

2.2.1 El arte como estímulo para la vida (interpretación de Nietzsche sobre la Crítica del juicio, de Kant) ¹¹⁶

En 1868 Nietzsche escribe que “quien tenga a la vista el curso de las investigaciones pertinentes, sobre todo el de las de tipo fisiológico de Kant, no podrá alentar duda alguna acerca de lo segura e infaliblemente que vienen trazadas dichas fronteras. El reino de la

¹¹⁴ La palabra “voluntad” (Wille) es usada siempre en el sentido que tiene Schopenhauer. No significa una facultad individual o colectiva, sino el centro y núcleo del mundo. Como cosa en sí la voluntad es una, pero es múltiple en sus formas fenoménicas, a las que el espacio y el tiempo sirven de “principio de individuación”. (NT: 259-260, nota 20).

¹¹⁵ “Lo uno primordial” (das Ur-Eine), es una expresión que Nietzsche toma de Schopenhauer.

¹¹⁶ Nietzsche lee a Kant a través de tres referencias fundamentales. La primera de ellas es Schopenhauer en El mundo Como Voluntad y Representación (McVyr), de quien toma su apropiación de los límites del conocer sintetizados en el Principio de la Cuádruple Raíz de Razón Suficiente. La segunda, la de Lange en su Historia del Materialismo; y la tercera, la de Kuno Fisher en su Historia de la Filosofía Moderna (Janz, Friedrich Nietzsche: 207). La de Schopenhauer será la más decisiva, lo que enfatiza su atención casi exclusiva hacia la Crítica del Juicio (CdJ) o Estética, de Kant.

metafísica, y con él la providencia de la verdad *absoluta*, ha quedado irremediamente del lado de la poesía y de la religión” (Janz, *Friedrich Nietzsche Vol. I: 207*).¹¹⁷

Sin embargo, Kant pertenece a la tradición filosófica moderna iniciada por Descartes, quien en *El Discurso del Método* traspone el fundamento metafísico del pensar del *eidos* platónico a la certeza del Yo (*res cogitans*). Con ello la verdad de la existencia del sujeto se demuestra tras ser sometida a la duda metódica, por lo que en adelante se la considera como una esencia permanente: “pienso, luego existo”¹¹⁸.

Las pruebas de la existencia de dios y del alma humana, o fundamentos de la metafísica y del pensar (a las que Descartes considera “bastante firmes”, aun cuando se ha propuesto rechazar como “absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar una pequeña duda” *op.cit: 71*) introducen una concepción esencialista de los entes y de dios no sujeta a duda introduce, lo que implican una reactualización de la metafísica a la que Heidegger llama *Metafísica Subjetiva Moderna* (en *NI*).

Con Descartes se inicia también una pugna que atraviesa buena parte de la modernidad, aquella representada entre los filósofos que sostienen que el saber se produce en virtud de la razón o de la propensión innata a buscar la verdad – (Racionalistas) y los filósofos que sostienen que todo entendimiento pasa previamente por los sentidos (Empiristas). Kant representa una conciliación de ambas posturas, por lo que para Nietzsche es el primer crítico de la metafísica.

¹¹⁷ Durante ese mismo año, Nietzsche se mantiene trabajando en un proyecto de tesis doctoral, cuyo tema es *El Concepto de lo orgánico desde Kant* que, a pesar de no prosperar, muestra ya “el enfoque crítico-epistemológico y crítico-científico” de su pensamiento (*op.cit: 209*).

¹¹⁸ “Examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginar que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en que estuviese, pero que por eso podía imaginar que no existía, sino que, por el contrario del hecho mismo de tener ocupado el pensamiento en dudar de la verdad de las demás cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía, mientras que, si hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido razón para creer en mi existencia, conocí por esto que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es” (Descartes, *Discurso del Método*, IV parte: 72).

Antes de Kant, el optimismo de la ciencia “se ha apoyado en las verdades eternas para él incuestionables, ha creído en la posibilidad de conocer y escrutar todos los enigmas del mundo y ha tratado el espacio, el tiempo y la causalidad como leyes totalmente incondicionales de validez universalísima” (McVyR: 498; en NT: 148).

En su primera *Crítica*, concluye que la Razón Pura produce antinomias o contrasentidos lógicos cuando se emplea en forma exclusiva, y afirma que el juicio sólo se produce en virtud de tres facultades: imaginación, sensibilidad y entendimiento. La síntesis categorial que produce conocimiento ocurre en virtud de dos condiciones a priori o formas puras de la sensibilidad: el espacio y el tiempo¹¹⁹. Estas configuran los límites frente a “la cosa en sí”¹²⁰, que es incognoscible. De esta manera invalida los problemas metafísicos de la Razón¹²¹, lo que para Nietzsche constituye una victoria sobre el optimismo que se esconde detrás de la lógica y que es también el sustrato de la cultura moderna. Pero es la *Crítica del Juicio* (o *Estética*) donde encuentra lo que en retrospectiva sería más relevante para su pensamiento: la posibilidad de restablecimiento de la relación entre el arte y el conocimiento, interrumpida en la tradición por la condena metafísica a los sentidos.

www.bdigital.ula.ve

En efecto, Kant postula la autonomía del arte frente a la razón y la moral y con ello funda la *Estética* como ámbito filosófico específico. Señala un tipo de relación de las facultades del espíritu sobre la que se funda el juicio sobre lo bello¹²². Este juicio, llamado “de gusto”, no

¹¹⁹ Schopenhauer sintetiza este pensamiento en su “principio de la cuádruple raíz suficiente”, base de lo que llama *Principium Individuationis* (principio de individuación). En *El nacimiento de la tragedia*, el *principium individuationis* es caracterizado por Nietzsche a través de una divinidad: Apolo, antítesis de Dionisos en la constitución de la tragedia.

¹²⁰ Kant funda la dialéctica trascendental en la subjetividad trascendental, reservando un lugar para las ideas que no tienen un correlato objetivo (*noumenon*, frente al *phainomenon*).

¹²¹ Si bien Nietzsche reconoce en Kant a un antecesor de la crítica de la metafísica, más adelante en su obra (*el crepúsculo de los ídolos: historia de un error*), lo cataloga como un momento “pálido” de ese camino³. *El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsburguense)*.

¹²² “Para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento del objeto para el conocimiento, sino, mediante la imaginación (unida quizá con el entendimiento), al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo” (parágrafo 1: 127-128).

es ni puede ser lógico, por lo que no aporta conocimiento de un objeto. Sin embargo, establece un puente entre el sujeto y el objeto a pesar de que su base determinante no puede ser más que *subjetiva*: “toda relación de las representaciones, incluso la de las sensaciones, puede, empero, *ser objetiva*” (*op.cit.*: 128). Esto significa una revaloración ontológica, y en parte gnoseológica, de los sentidos, a la vez que una inversión de la metafísica de la belleza; pues contempla que hay una facultad del conocer que puede representar un objeto de una satisfacción “universal” a pesar de que lo bello es “sin concepto” (*op.cit.*: parágrafo 6: 136).

A través del reconocimiento del sentimiento de placer y displacer, que es además “sin interés”¹²³, Kant señala una expresa diferenciación entre lo bello y lo bueno; concebidos como identidad por el platonismo y el cristianismo. El arte, por tanto, ya no se reduce a ser mimesis, participación, catarsis, o representación objetual: es autónomo con respecto al concepto teórico y a los fines prácticos. “Se distingue de *naturaleza*, como *hacer* (*facere*) de obrar o producir en general (*agere*), y el producto a consecuencia del primero, como *obra* (*opus*), de la segunda, como *efecto* (*effectus*). Según derecho, debiera llamarse arte sólo a la producción por medio de la libertad, es decir, mediante una voluntad que pone razón a la base de su actividad” (*op.cit.*: parágrafo 43: 245).

Nietzsche extrema estas conclusiones kantianas y afirma que la realidad objetiva está creada por un instinto artístico (*kunstrieb*) común a todos los hombres, el cual es ejercido como *voluntad* de vida y de creación en grados menores o mayores. Este es el fundamento que sostiene el *concepto ampliado de artista*, pensado a partir de las categorías del conocer. Por eso, más que referido a la ciencia estética, Nietzsche considera el arte como ontología y como canon para la filosofía. Esto se aclara a través de un texto de la *voluntad de poder*, en el que señala que “Los más grandes artistas son los creadores de categorías” (: 513 k).

¹²³ Gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, *sin interés alguno*. El objeto de semejante satisfacción llámese *bello* (*op.cit.*: parágrafo 5, *definición de lo bello deducida del primer momento*: 136).

Esos grandes artistas “son aquellos con la fuerza suficiente como para *fixar* puntos de referencia y establecerlos como valor, cuya única verdad es la de ser esquemas necesarios para la vida”. Ficciones (*Voluntad de poder*: 513 k)¹²⁴

Así, el *conocimiento* es para Nietzsche “un instrumento de la voluntad de poder para conservarse, una ilusión¹²⁵ (*ibíd.*). Esta ilusión, antes que engañarse sobre la permanencia, reconoce los límites del conocer. La honestidad filosófica estribaría así en la cualidad de quien no quiere sólo “las consecuencias agradables de la verdad”:

“Cuando yo analizo –dice- el proceso expresado en la proposición ‘yo pienso’ obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, - por ejemplo que *yo* soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un ‘yo’ y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, - que yo *sé* qué es pensar. Pues si yo no hubiera tomado ya dentro de mí una decisión sobre esto, ¿de acuerdo con qué apreciaría yo que lo que acaba de ocurrir no es tal vez ‘querer’ o ‘sentir’?” (*Más allá del bien y del mal*: 16)¹²⁶.

Kant habría emprendido esta tarea a través de sus críticas, resistiéndose a responder enseguida a cuestiones metafísicas como hace quien dice: “yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto” (*ibíd.*). En su tercera crítica muestra también que el “genio” posee la “proporción feliz” entre imaginación y entendimiento por la que se hace posible la comunicación entre *sujeto* y *objeto* (uno de los grandes dilemas de la modernidad desde Descartes).

¹²⁴ Nietzsche hace referencia a las diversas adjudicaciones de “valor” como verdad a lo largo la tradición, la primera de las cuales deriva del bien platónico (*agathon*). Para la tradición latina y escolástica, la “*veritas est adæquatio intellectus et rei*”. Por su parte, la definición moderna de “valor” es identificable a partir de la obra de Descartes, quien sustituye la *adæquatio* por la verdad del sujeto. Eso significa que en adelante «el hombre es el fundamento subyacente por excelencia de toda re-presentación del ente y de su verdad [...] Esto es: cualquier ser extra-humano se vuelve un objeto para este sujeto» (Heidegger: Nietzsche, vol. 2, p. 20).

¹²⁵ Nietzsche llama a esto “inciso gnoseológico”.

¹²⁶ Referencia al argumento de Descartes, en *El Discurso del Método* IV parte.

“El genio puede encontrar ideas a un concepto dado, y dar, por otra parte, con la *expresión* mediante la cual la disposición subjetiva del espíritu pueda ser comunicada a otros como acompañamiento de un concepto” (*op.cit*, parágrafo 49: 261-262).

Este *espíritu* puede expresar “lo inefable en el estado del alma” “y hacerlo universalmente comunicable”. Ello requiere “una facultad de aprehender el juego, que pasa rápidamente de la imaginación”, y que puede “reunir en un concepto original” –e instituirlo- “una nueva regla que no ha podido ser deducida de principios algunos o ejemplos precedentes” (*ibíd.*).

Para Nietzsche, esta innovación con respecto a la lógica no se reduce entonces al ámbito del arte. Más aún, siguiendo la interpretación que hace Schopenhauer de Kant, sintetiza no sólo la noción de genio sino también las formas a priori constitutivas del objeto (espacio y tiempo) en el llamado *principium individuationis*, principio artístico¹²⁷ al que caracteriza como la tendencia humana a "crear" objetos particulares para aportar estabilidad al devenir. De ello extrae su definición del hombre como “artista”, cualidad cuya mayor potencia se encuentra en el categorizar: “La fuerza inventiva que muestran tener las categorías está en función de nuestras necesidades de fundamento”.

“Nietzsche parte de la intuición primordial de su filosofía heraclitizante, que toma el devenir como lo único real: los conceptos categoriales son falsificaciones porque no pueden aprehender el devenir, porque lo detienen, lo falsifican poniendo a su base algo permanente. La verdad del devenir tiene una naturaleza completamente distinta de toda otra verdad, que resulta posible “sólo sobre la base de conceptos falsificadores, paralizadores. Lo que de ordinario llamamos “lo existente”, las cosas aisladas, las figuras, es para Nietzsche *apariencia*” (Fink, *FN*: 197).

Mas la apariencia no es una nada, sino un algo real. Es el producto de poder de la voluntad soberana de poder.

¹²⁷ Entiéndase Instinto (*trieb*), como "tendencia hacia".

“De ordinario somos víctimas, sin embargo, del engaño de esta apariencia, e incluso llegamos a darle el nombre de “lo existente”. La sospecha y la desconfianza de Nietzsche contra la interpretación categorial del ente como “cosa”, tal como lo piensa sobre todo la metafísica desde Platón y Aristóteles, no tiene su base en un escepticismo extremo, sino, más bien, en una concepción básica adoptada y afirmada por con su tesis del devenir como lo único real” (*op.cit*: 197).

Con ello, Nietzsche se separa de la historia de la interpretación metafísica del ente como ente y transforma el problema de las categorías en el elemento negativo de un “desenmascaramiento de falsificaciones”. Para la filosofía del devenir, entonces, no hay cosas: tampoco una *cosa en sí*. Las cosas son productos del pensar, que nunca ni en ningún caso son reales.

“No es la sensibilidad, sino el pensar, la fuente subjetiva de la apariencia; el pensar inventa ficciones del yo, la sustancia, la causalidad, etc. “Con esta renuncia al pensar ontológico conceptual, Nietzsche perfila su posición de lucha contra la tradición y el trasmundanismo” (*ibíd.*)¹²⁸.

2.2.2 La metafísica del pesimismo (interpretación de Nietzsche sobre El mundo como voluntad y representación, de Schopenhauer).

“Ésta es la época de Schopenhauer; un sano pesimismo que tiene en el fondo el ideal de una seriedad viril, de una aversión hacia lo vacío y privado de sustancia, y de una inclinación hacia lo saludable y simple. Como antítesis de Kant, Schopenhauer es el poeta; como antítesis de Goethe, es el filósofo. Respecto a Kant, es ingenuo y clásico”¹²⁹

¹²⁸ El hombre falsea el mundo porque piensa, porque, con anterioridad a toda experiencia, proyecta categorías e inventa e imagina la estructura de la cosa, la conformación de la cosidad. En la medida en que el hombre quiere conocer según las categorías, se ha separado y apartado de la realidad. Se orienta por ficciones, preso de las cuales se relaciona con las otras cosas como una cosa particular y limitada” (*ibíd.*). La verdad sólo es posible en la intuición abierta al devenir y en la potencia para traer de regreso metáforas cargadas de fuerza para fundar y refundar el mundo.

¹²⁹ Escrito de 1869, en Nietzsche, Obras Completas, Volumen I p. 301)

La obra inicial de Nietzsche está profundamente influenciada por la de Schopenhauer. Desde la época de sus primeros estudios en Pforta, profesa por él una clase de admiración que estimula sus inicios filosóficos. Esto se hace evidente en *NT*, cuando llama a Schopenhauer “un caballero dureriano”¹³⁰ al que “le faltaba toda esperanza, pero quería la verdad”.

En Schopenhauer Nietzsche encuentra un “estilo”, mientras la mayoría de los filósofos no lo tienen, “y algunos niegan las que ciencias como la matemática, la lógica, etc. puedan tenerlo”:

“Se puede reconocer con frecuencia dónde ha establecido un nuevo comienzo, dónde adquiere un genial impulso. También los juicios de Schopenhauer tienen una originalidad clásica: gran parte del patrimonio universal, ya deteriorado y aplastado, reaparece en él como una nueva creación. Ha sacado brillo a monedas despreciadas y revelado su áureo esplendor. Schopenhauer es el filósofo de una reanimada clasicidad, de una greicidad germana”.

Schopenhauer sería el filósofo de “una Alemania regenerada”, “por ello estaba tan por encima de su tiempo, tiempo que ahora se le empieza a acercar”.

“Es más sobrio que su época y, al mismo tiempo, más sano, aunque también más hermoso e ideal, sobre todo más verdadero. Él es el filósofo más verdadero: el tenor más enérgico entre los filósofos. Para Schopenhauer, la filosofía es una pulsión tempestuosa”¹³¹.

¹³⁰ “En vano andamos al acecho de una única raíz que haya echado ramas vigorosas, de un pedazo de tierra sana y fértil: por todas partes polvo, arena, rigidez, consunción. Aquí el hombre aislado y sin consuelo no podría elegir mejor símbolo que el caballero con la muerte y el diablo, tal como nos lo dibujo Durero, el caballero recubierto con su armadura, de dura, bronceínea mirada, que emprende su camino de espanto, sin que lo desvíen sus horripilantes compañeros, y, sin embargo, desesperanzado, sólo con el corcel y el perro. Nuestro Schopenhauer fue un caballero dureriano de este tipo: le faltaba toda esperanza, pero quería la verdad. No existe su igual”. (*NT*: 163-164).

¹³¹ Escrito de 1869, en Nietzsche, *Obras Completas*, Volumen I p. 301)

Para Nietzsche, “no existe su igual”. No obstante, es a la vez un crítico de Schopenhauer.

En 1968 (antes de escribir *NT*) dice que su obra fundamental¹³² es “un intento de explicar el mundo a partir de un factor hipotético. La cosa en si recibe una de sus figuras posibles. Intento fracasado” (Janz, *Friedrich Nietzsche*: 211).

“Schopenhauer pone, en lugar de la X (cosa en sí) kantiana, la voluntad, generada sólo con la ayuda de una intuición poética”. Este rechazo del dogma fundamental de Schopenhauer nada dice, sin embargo, contra el filósofo: “nada más lejos de nosotros que atacar con esta crítica al propio Schopenhauer”, pues “los errores de los grandes hombres son dignos de ser venerados, porque son más fructíferos que las verdades de los pequeños” (*op.cit*: 211)¹³³

Nietzsche ve en Schopenhauer la expresión más fuerte de su tiempo. “Esta es la época de Schopenhauer –dice-, un pesimismo sano que tiene como trasfondo el ideal, una seriedad fuertemente viril, un rechazo de lo vacío, insustancial, y una inclinación a lo sano y sencillo” (*ibíd.*). Desde esareferencia al pesimismo, identifica a Schopenhauer con Anaximandro y su perspectiva de los problemas éticos; resueltos en ambos como una huida metafísica ante “el orden del tiempo”¹³⁴.

¹³² *El Mundo Como Voluntad y Representación*

¹³³ “Primero creemos a un filósofo. Acto seguido decimos: puede que no tenga razón en la manera como dice sus proposiciones, pero estas son verdaderas. Al final, sin embargo es indiferente lo que estas proposiciones dicen, a naturaleza del hombre vale más para nosotros que cien sistemas. Como docente puede faltarle la razón cien veces pero su esencia está bien, y a ello queremos atenernos. En un filósofo hay algo que jamás podemos encontrar en una filosofía: la raíz de muchas filosofías, el gran hombre” (*Tercera consideración intempestiva*, en Janz: 210).

¹³⁴ La traducción e interpretación que ofrece Nietzsche de este fragmento da cuenta de esta óptica del radical nihilismo en el que sitúa el inicio (Anaximandro) y el fin (Schopenhauer) de la filosofía occidental. Nietzsche entiende que Schopenhauer “considera ahora, con Anaximandro, (y con el hinduismo), el conjunto de la existencia como una forma culpable de emancipación del ser eterno, como una iniquidad absoluta que cada uno de los seres se ve obligado a expiar con la muerte. Todo lo que es, todo lo que existe está condenado a perecer...éste ve en la pluralidad de las cosas engendradas una suma de injusticias e iniquidades...¿qué hay del valor de vuestra existencia...Y si acaso no posee nada de valor ¿para qué existís? Por vuestra culpa, creo yo, erráis en esta existencia. Con la muerte habréis de expiarla”. La posición de Nietzsche es, sin embargo, un intento por superar esta consideración del valor de la existencia desde el tiempo parricida, aniquilador e injusto, según el que predica el sentido de la vacuidad (Wahnsinn) “Y esta es la misma justicia, cuya ley del tiempo dice que él debe devorar a sus hijos” (ASZ-AHZ, Von der Erlösung, KSA, pág. 181).

En efecto, en Anaximandro hay una condena de la existencia, a la que asume como una “suma de injusticias por expiar” (*FpP*: 49). En virtud de ella, lo determinado es “una forma culpable de emancipación del ser eterno, que es un inmenso sin sentido” (*ibíd.*) y la realidad última es lo indeterminado (lo apeiron). En Schopenhauer, el equivalente de lo verdadero es la voluntad, correlato a su vez de *la cosa en sí* de Kant.

“Schopenhauer retoma de una manera peculiar la diferenciación kantiana entre fenómeno y cosa en sí, estableciendo por un lado un mundo empírico sujeto a las categorías de la representación y por otro un mundo verdaderamente real al que no tenemos ningún acceso directo y cuya esencia es la voluntad, una voluntad *previa* a todas las condiciones del mundo empírico y de la que las formas que aparecen en éste, incluida la voluntad humana, no son más que *objetivaciones*” (Vermal, *CMt*:115).

Las condiciones kantianas de posibilidad de la experiencia, se transforman para Schopenhauer en “condiciones de producción de la apariencia” (*op.cit*: 115). Estas se reducen a espacio, tiempo y causalidad, y quedan englobadas en el principio de razón suficiente, entendido como “la expresión común a todas esas formas del objeto sobre las cuales cobramos consciencia *a priori*”. (*McVyR*: parágrafo 2: 87-88).

A partir de la configuración del principio de razón, “que aparece como tal en el tiempo puro y sobre el que descansa toda cuenta o cálculo”, se conoce igualmente “la esencia global del tiempo” (*op.cit*: parágrafo 3: 90).

“Dentro del tiempo cada instante sólo es tal en cuanto haya aniquilado al momento que le precede, a su padre, para verse aniquilado él mismo a su vez con igual premura; pasado y futuro (sin tener en cuenta las consecuencias de su contenido) son tan vanos como un sueño, pero el presente sólo es la frontera inexacta y sin duración entre ambos¹³⁵.

¹³⁵ igualmente reconoceremos esta misma futilidad en todas las otras formas del principio de razón y comprenderemos que, como el tiempo, también el espacio y todo cuanto está simultáneamente en el espacio-tiempo, o sea, todo lo que se debe a causas o motivos, tiene tan sólo una existencia relativa, teniendo únicamente una existencia relativa por y para algún otro congénere” (*op.cit*: parágrafo 3: 89).

A continuación, Schopenhauer agrega que lo esencial de este punto de vista “es muy antiguo:

Heráclito lamentó desde tal perspectiva el eterno flujo de las cosas; Platón denigró su objeto como lo que deviene por siempre, pero nunca es; Spinoza lo llamó simples accidentes de la única sustancia que era y que permanecía; Kant contrapuso lo conocido como mero fenómeno a la cosa en sí”¹³⁶(...). “Pero aquello a lo que aluden todos ellos y de lo cual estamos hablando no es sino lo que estamos considerando justamente ahora: el mundo como representación, sometido al principio de razón” (*op.cit.*: parágrafo 3: 89).

Desde esta caracterización metafísica de la apariencia y la realidad, la idea es la objetivación de la voluntad en tanto que representación que se hace objeto para un sujeto. Pero este sujeto no se trata del sujeto cartesiano o del sujeto trascendental kantiano, sino de lo que Schopenhauer llama el *sujeto puro* (o genio creador, cuyas más logradas representaciones se confunden con el objeto, suspendiendo su individualidad y llenando su conciencia con una única imagen intuitiva). Partiendo de un modelo a primera vista kantiano, Schopenhauer se dirige entonces, cada vez más, “al conocimiento de la esencia del mundo como voluntad, relegando el mundo de la representación al carácter de una apariencia: el individuo es sólo fenómeno, sólo existe para el conocimiento preso del principio de razón, del principium individuationis” (Vermal, *CMt*: 116).

“Mantenerse dentro de los límites del principio de individuación, implica para Schopenhauer mantenerse dentro de lo meramente fenoménico. Si bien esto puede ser la condición del conocimiento sensible, respecto del conocimiento humano, ético, implica el desconocimiento de lo esencia de sí mismo y de la verdadera naturaleza del mundo en cuanto tal” (*op.cit.*:116) (...) El mundo de la representación, entonces, no es una esfera independiente: “aparece al servicio de la voluntad y le proporciona

¹³⁶ “Finalmente la antiquísima sabiduría de los indios dice: Maya, el velo de la ilusión, es quien cubre los ojos del mortal y le hace ver un mundo del cual no puede decirse lo que es ni tampoco lo que no es, pues Maya se asemeja al sueño, se asemeja a ese resplandor del sol sobre la arena que hace al caminante tomarla desde lejos por agua o a esa cuerda arrastrada por el suelo que el caminante confunde con una serpiente” (*ibid*).

el conocimiento de aquello que quiere, del objeto de la voluntad, que no es más que la vida en su totalidad” (*ibíd.*).

Estas consideraciones marcan el inicio del diálogo de Nietzsche con Schopenhauer, con quien concuerda en que el presentimiento de la unidad de todo más allá de la individuación es lo que distingue al hombre filosófico.

“El hombre filosófico intuye que por debajo de esta realidad en que nosotros vivimos y somos yace oculta una realidad del todo distinta, esto es, que también aquella es una apariencia” (*NT: 42*). El signo de su aptitud “es ese don gracias al cual los seres humanos y todas las cosas se nos presentan a veces como meros fantasmas o imágenes oníricas” (*ibíd.*).

Ahora bien, alcanzada esta perspectiva, “para Schopenhauer se abren dos posibilidades esenciales: la de la afirmación y la de la negación de la vida, de las cuales se verá pronto que sólo la segunda es viable y es la que lleva a la sabiduría” (Vermal, *CMt: 117*). Pues Schopenhauer considera que, consustancialmente, “toda vida es sufrimiento”¹³⁷.

Para Nietzsche, en cambio, la toma de partido por la afirmación marca la distancia que lo conduce hacia su propio pensamiento.

“La relación que el filósofo mantiene con la realidad de la existencia es la que el hombre sensible al arte mantiene con la realidad del sueño; lo contempla con minuciosidad y con gusto: pues de esas imágenes saca él su interpretación de la vida, mediante esos sucesos se ejercita para la vida” (*NT: 42*).

Nietzsche, es cierto, encuentra por primera vez en Schopenhauer -antes aun que en los antiguos- “una expresión con un alto nivel teórico-literario del Ser del Mundo, más allá de los entes (las individuaciones) y por tanto pensado de forma no objetiva”¹³⁸. Encuentra una ética trágico-pesimista que conviene más a su formación estoico-

¹³⁷ Parágrafo 56 de *El mundo como voluntad y representación*.

¹³⁸ "Tenía ante mí un espejo en el que podía contemplar al Mundo, la vida y mi propio ánimo con una grandeza deprimente ... con sus autoacusaciones inútiles y su desesperada búsqueda de salvación y reconformación del entero núcleo humano " (*Ibid: 158*).

teológica, pero que indica que está dispuesto a seguir las consecuencias de un pensamiento que comprende el mundo como injusticia (*adikia*)¹³⁹.

Pero mientras que para Schopenhauer la vivencia de lo bello no libera del sufrimiento, Nietzsche da un paso que lo conduce hacia el camino afirmativo que se abre como posibilidad ante *el abismo de la voluntad*. Este último ocurre cuando

“el anhelo va más allá de un mundo después de la muerte, incluso más allá de los dioses, la existencia es negada, junto con su resplandeciente reflejo en los dioses o en un más allá inmortal (...). Aquí, en este peligro supremo, aproximase a él el *arte*” (*op.cit*: 78).

Si bien el arte ya es considerado por Schopenhauer como una de las formas de superación del sufrimiento, la construcción de su pensamiento –como lo hemos visto- tiende hacia la negación de la voluntad.

Para Nietzsche, en cambio,

“el arte aparece como un mago que salva y que cura: únicamente él es capaz de retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso y absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones *con las que se puede vivir*: esas representaciones son lo *sublime*, sometimiento artístico de lo espantoso, y lo *cómico*, descarga artística de la náusea de lo absurdo (*op.cit*: 78-79).

Vemos así que ya desde la publicación de su obra (y antes del Ensayo de autocrítica) Nietzsche se distancia de la estética del pesimismo de Schopenhauer, atribuyendo a lo dionisiaco -su traducción de lo sublime- un carácter eminentemente afirmativo.

¹³⁹ Navia, M. *Nietzsche, la filosofía del devenir*. “Toda línea gritaba en él renuncia, negación, resignación... La necesidad de autoconocimiento, incluso de automasticación se apoderó de mí con fuerza indomeñable... un sombrío autodesprecio, mi talante estaba lleno de amargura, poseído de un odio injusto y desenfrenado contra mí mismo. Ni siquiera renuncié a las mortificaciones corporales”. (*Ibid*: 158)

Lo dionisiaco se añade “al espanto de lo trágico”, como “éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del *principium individuationis*, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aún de la misma naturaleza” (*op.cit*: 43-44).

A través de este pensamiento de lo no-ente, Nietzsche está más allá de la metafísica del pesimismo, así como también de su crítica. Pues

“El genio sabe algo de la esencia del arte tan sólo en la medida en que, en su acto de procreación artística, se fusiona con aquel artista primordial del mundo; pues cuando se halla en aquel estado es, de manera maravillosa, igual que la desazonante imagen del cuento, que puede dar la vuelta a los ojos y mirarse a sí misma, ahora él es a la vez sujeto y objeto, a la vez poeta, actor y espectador” (p: 67).

La tragedia es el espejo de la voluntad que aparece en imágenes y conceptos como “antítesis del estado de ánimo estético, puramente contemplativo, exento de voluntad”. Pues ¿qué significa vivir -se pregunta Nietzsche frente a la inmovilidad hacia la que tiende la metafísica- sino “expeler de sí continuamente algo que quiere morir”;

“Vivir significa: ser cruel e inexorable hacia todo lo que en nosotros, no sólo en nosotros, se hace débil y viejo. Vivir ¿significa entonces: carecer de piedad con lo moribundo, mísero y senil? ¿Ser continuamente asesino? Y, sin embargo, el viejo Moisés dijo «¡No matarás!». [9

2.3 Wagner y el proyecto de restauración trágica

Tal como son presentadas en El nacimiento de la tragedia, las tesis de Nietzsche sobre el arte trágico se basan en una visión radicalmente nueva de Grecia. Esta vincula el origen y la muerte de la tragedia con el auge y la decadencia filosófica de ese pueblo y atribuye a la tragedia griega -previa a la irrupción del socratismo estético- el logro artístico/ontológico de lo que Wagner llama “la obra de arte total”¹⁴⁰. A su vez, le atribuye también la posibilidad de restauración trágica como proyecto de la cultura alemana; emprendido por Schiller,

¹⁴⁰ Gesamtkunstwerk, obra de arte que integra la música, el teatro y las artes escénicas.

articulado por Schopenhauer y realizado tentativamente por Wagner, a quien Nietzsche respalda.

En la época en que publica *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche ve en Wagner la esperanza de renacimiento del mito trágico, esperanza que -como metafísica de artista, nacionalismo y romanticismo- es uno de los hilos conductores de la obra. Por ello cree en el advenimiento de una época “de la vida dionisiaca y el renacimiento de la tragedia”, como signos de que “el tiempo del hombre socrático ha pasado” (NT: 164). Con ello traspone su pensamiento sobre la relación entre metafísica y cultura griega a la correspondiente en la cultura alemana.

“Nietzsche ve en Wagner un poder que se ha alzado “desde el fondo dionisiaco del espíritu alemán”. Ese poder “nada tiene en común con las condiciones primordiales de la cultura socrática” y “no es explicable ni disculpable a través de ellas”. No obstante, su fuerza es sentida por el socratismo “como algo inexplicable y horrible, como algo hostil y prepotente” que se abre paso en la música alemana “cual hemos de entenderla sobre todo en su poderoso curso solar desde Bach a Beethoven, desde Beethoven a Wagner” (cf.: op.cit: 158). (...) “¿Qué podrá hacer el socratismo de nuestros días” ‘se pregunta convencido- “con este *demon* surgido de las profundidades inacabables?” (ibíd.).

Nietzsche quiere redimir la muerte de la tragedia griega a través de la tragedia alemana, y anticipa la realización cercana del ideal wagneriano:

“Que nadie intente debilitar nuestra fe en un renacimiento ya inminente de la Antigüedad griega; pues en ella encontramos la única esperanza de una renovación y purificación del espíritu alemán por la magia del fuego de la música” (p: 163).

Este nacionalismo tiñe así la formulación de su primer problema filosófico, lo que se convertirá en una sombra constante para el hombre y para su pensamiento. La confluencia intelectual e histórica entre Nietzsche y Wagner culmina en una significativa disputa, que da paso a la publicación del escrito “Nietzsche contra Wagner” (o primera consideración intempestiva). En virtud de ella, 14 años después de la primera edición de *El nacimiento de la tragedia* y en ocasión de la segunda edición, Nietzsche incluye su Ensayo de autocrítica;

Reconocimiento

para juzgar su “aplicación al wagnerismo” y “la mezcla de su concepto de los griegos con el fenómeno Wagner”.

No obstante, más allá de la polémica suscitada por el fondo problemático de El nacimiento de la tragedia, en esta obra el verdadero problema “es la definición de la esencia de lo trágico dada por Nietzsche” (Fink, La filosofía de Nietzsche: 20), definición que está vinculada con Wagner y “la interpretación de su drama musical como una obra de arte total, que corresponde en su categoría a la tragedia antigua” (op.cit: 19).

En efecto, Nietzsche se refiere a Tristán e Isolda como el ejemplo fundamental para ilustrar la contradicción primordial que encierra la música trágica:

“En este ejemplo no me referiré a quienes utilizan las imágenes de los sucesos escénicos, las palabras y afectos de los personajes que actúan, para aproximarse con su ayuda al sentimiento musical; pues ninguno de estos habla la música como lengua materna, y tampoco llegan, pese a esa ayuda, más que hasta los pórticos de la percepción musical, sin que jamás les sea lícito rozar sus santuarios más íntimos” (...) “He de dirigirme tan sólo, por el contrario, a quienes están emparentados directamente con la música, a aquellos que, por decirlo así, tienen en ella su seno materno y se relacionan con las cosas únicamente a través de relaciones musicales inconscientes. A esos músicos genuinos es a quienes yo dirijo la pregunta de si pueden imaginarse un hombre que sea capaz de escuchar el tercer acto de Tristán e Isolda sin ninguna ayuda de palabra o imagen, puramente como un enorme movimiento sinfónico, y que no expire desplegando espasmódicamente todas las alas del alma” (NT: 168-169)

Un hombre que, por así decirlo, haya aplicado el oído “al ventrículo cardíaco de la voluntad universal” -como ocurre con Wagner en Tristán e Isolda- que sienta “cómo el furioso deseo de existir se funde a partir de aquí, en todas las venas del mundo, cual una corriente estruendosa o cual un delicadísimo arrollo pulverizado”, ¿no quedará destrozado bruscamente?

“Protegido por la miserable envoltura de cristal del individuo humano, (ese hombre) debería soportar el percibir el eco de innumerables gritos de placer y dolor que llegan

del vasto espacio de la noche de los mundos, sin acogerse incontinentemente, en esta danza pastora de la metafísica, a su patria primordial” (ibíd.).

Pero si semejante obra puede ser escuchada como un todo sin negar la existencia individual –exclama-, si semejante creación ha podido ser creada sin triturar a su creador- ¿dónde obtendremos la solución de tal contradicción? (ibíd.) .

La referencia a la dificultad de encontrar “la solución de tal contradicción”, sugiere que en última instancia el mito tiene el valor de un símbolo de hechos universales “acerca de los cuales sólo la música puede hablar por vía directa” pero que no tienen respuesta lógica ni definitiva. Sin embargo, la tragedia como “obra de arte total” y Wagner como su exponente moderno, provocan en Nietzsche una asociación según la cual:

“a pesar de que hay hombres que no son capaces de reconocer en el arte nada más que un accesorio divertido, nada más que un tintineo, del que sin duda se puede prescindir, añadido a la `seriedad de la existencia” (...) “el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida” en el sentido del hombre a quien dedica ese escrito: Richard Wagner-” (cf.: Prólogo a Richard Wagner en El nacimiento de la tragedia, y Ensayo de autocrítica: 39).

Con ello muestra que el valor que Wagner otorga a la música dionisiaca es una de las influencias más fuertes sobre su obra. Este valor considera que la música dionisiaca deja a la civilización en suspenso (*aufhebung*), “al modo como la luz del día deja en suspenso el resplandor de una lámpara” (NT: 77), lo que permite a Nietzsche inferir que

“el griego civilizado se sentía a sí mismo en suspenso en presencia del coro satírico: y el efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca es que el Estado y la sociedad y, en general, los abismos que separan a un hombre de otro dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad, que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza” (ibíd.).

Reconocimiento

En ésta asimilación entre arte y fondo primordial de la physis, se muestra la búsqueda de la wagneriana obra de arte total por parte de Nietzsche¹⁴¹. Pero visto desde la perspectiva del Ensayo de autocrítica (en la que se reprocha su romanticismo y “odio profundo contra el tiempo de ahora, la realidad y las ideas modernas”, “una voluntad que en modo alguno está demasiado lejos del nihilismo práctico y que parece decir: es preferible que nada sea verdadero antes de que vosotros tengáis razón, antes de que vuestra verdad siga teniendo razón”), aun El nacimiento de la tragedia le parece el testimonio de una experiencia revelada al “discípulo de un dios desconocido” “que todavía se escondía bajo la capucha del docto, bajo la pesadez y el descubrimiento dialéctico del alemán, incluso bajo los malos modales del wagneriano”:

“Una especie de alma mística y casi menádica”, “un alma nueva” para el arte y lo dionisiaco que “habría debido cantar -¡y no hablar!” (cf.: 29).

2.4 El retorno a la filosofía inicial¹⁴² (en Los filósofos preplatónicos y La filosofía en la época trágica de los griegos)

www.bdigital.ula.ve

“Por lo general los pueblos suelen producir un solo tipo fijo de filósofo. Ni siquiera los germanos pueden compararse con esta riqueza. Estos hombres están todos tallados de una sola piedra; existe un estrecho vínculo entre su pensamiento y su carácter; les falta la conciencia de interés, porque, al menos entonces, no había un estamento de filósofos”¹⁴³.

¹⁴¹ Tanto que Heidegger afirma que “mientras que para Hegel el arte se volvía, como algo pasado, objeto del supremo saber especulativo, mientras que la estética hegeliana encontraba su desarrollo en una metafísica del espíritu, la meditación nietzscheana sobre el arte se convertiría en una fisiología del arte” (Nietzsche I: 95).

¹⁴² Categoría empleada por Heidegger en Conceptos Fundamentales, para nombrar los inicios del pensamiento occidental. Antes que un criterio cronológico, se refiere a lo que Nietzsche llama “la fuerza inicial de los pensadores preplatónicos” (quienes hicieron “el camino del mito –en sentido estrictamente simbólico– al lógos” –configurador–).

¹⁴³ Los filósofos preplatónicos, p.18

Nietzsche encuentra los antecedentes fundamentales de su pensamiento sobre el tiempo en la visión pesimista de los filósofos iniciales, a los que se dedicó desde los años de su bachillerato en Pforta, durante sus estudios filológicos en Bonn y Leipzig y a propósito de los cursos que dictó ya como profesor en Basilea (desde 1869 y hasta 1876).

En su obra de juventud *Los filósofos preplatónicos*, caracteriza a Tales, Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Parménides, Demócrito, Protágoras y Sócrates como “los exclusivos”: “tipos puros” de pensadores cuya cualidad distintiva está en relación con la fuerza y originalidad de sus categorías. “Descubrieron el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia”. “Para los que filosofaron después todo fue más fácil”. (FpP: 17-18). Esta constatación de que los griegos preplatónicos crearon el “filósofo-tipo”, se basa en la observación de que como pueblo se distinguieron de los demás por su inventiva:

“Todos ellos son hijos directos de su filosofía” (op.cit: 18). Cada uno de ellos representaría un filosofema, surgido de su voluntad de producir una imagen total del mundo. (Cf op.cit: 20).¹⁴⁴

Los filósofos preplatónicos “escribieron muy poco, pero con una fuerza muy concentrada”. Son, con toda justicia, “contemporáneos de la época clásica, especialmente en los siglos VI y V; y por ello contemporáneos también de la tragedia, de las guerras médicas”. Esto último llama la atención de Nietzsche, a quien la cuestión le resulta lo suficientemente atractiva como para preguntar “¿cómo han filosofado los griegos en la época más rica y lozana de su juventud?” (Cf op.cit: 19-20).

¹⁴⁴ Aristóteles dice con razón que «lo que saben Tales y Anaxágoras, se lo llamará inusual, extraño, difícil, divino, pero inútil, puesto que ellos no se interesaron de los bienes humanos»¹⁴⁴. Mediante esta elección y distinción de lo insólito, lo extraño, lo difícil y lo divino, la filosofía establece sus límites frente a la ciencia, del mismo modo que los establece acentuando lo que es inútil frente a la astucia. Sin una elección semejante, sin un gusto refinado como éste, la ciencia se precipita sobre todo lo que es cognoscible con el ciego deseo de querer conocerlo todo sea como sea; el pensamiento filosófico, por el contrario, va siempre tras las huellas de las cosas más dignas de saberse, de los conocimientos más grandes e importantes. Ahora bien, el concepto de grandeza es variable, tanto en el ámbito moral como en el estético; así comienza la filosofía con una legislación de la grandeza, dar nombre a las cosas está asociado con ella. «Esto es grande», dice la filosofía, y con eso eleva al hombre por encima del ciego y desenfrenado deseo de su impulso cognoscitivo. A través del concepto de grandeza la filosofía reprime este impulso: y, sobre todo, lo hace a través de aquello que considera, como algo alcanzable y alcanzado, el máximo conocimiento, el de la esencia y núcleo de las cosas (La filosofía en la época trágica de los griegos, Cap. 3, Ed. Sánchez Meca, p. Volumen I p. 581).

Nietzsche advierte que en los pensadores iniciales “hay una voluntad de pensar más allá del prejuicio, de lo ingenuo y de lo establecido. Esta voluntad surge de la sobreabundancia, de la fuerza que los hace creadores de categorías. Representan, por ello, el intelecto liberado” (op.cit: 21).

“El intelecto liberado intuye las cosas: de este modo, lo cotidiano se le aparece por vez primera como digno de atención, como un problema. Ésta es la verdadera característica del impulso filosófico: la admiración por lo que está delante de todos. El fenómeno cotidiano es el devenir. Con él comienza la filosofía jónica” (ibíd.).

Este problema reaparece en los elatas a un nivel infinitamente más alto, dando lugar a lo que Nietzsche llama la hipóstasis gnoseológica:

“Al observar que nuestro intelecto no capta en absoluto el devenir, deducen de ello la existencia de un mundo metafísico. Todas las filosofías posteriores luchan contra el eleatismo: la contienda concluye en el escepticismo” (ibid.).

Nietzsche observa con precisión que, así como otros pueblos tuvieron santos, los griegos tuvieron sabios. Si la filosofía es el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia global, Tales es el primero en responder a esta definición” (FpP: 22). No obstante (Cf¹⁴⁵), aunque Nietzsche fue uno de los primeros autores en revalorizar así la importancia del pensamiento preplatónico, contribuyendo a desterrar la imagen de este período como una etapa infantil e inmadura del pensamiento occidental, lo que a él le interesa en estas lecciones no es tanto el análisis de las propuestas de los preplatónicos en cuanto a su valor de verdad científica, sino, más bien, en lo que pueden ofrecer de alternativa filosófica a los discursos imperantes en la modernidad. De ahí la continua confrontación entre sus doctrinas y las de los filósofos modernos:

“Cabe establecer una cierta correspondencia —piensa Nietzsche— entre cada uno de los filósofos preplatónicos y los filósofos modernos, en orden a construir una

¹⁴⁵ Tal como señala Sánchez Meca en su introducción al Volumen II de las Obras Completas de Nietzsche.

tipología de los modelos posibles del pensamiento filosófico. Así, por ejemplo, es posible considerar que, con su teoría del conocimiento, Parménides y Zenón podrían ser vistos como una especie de máscara de los neokantianos modernos. En concreto, Nietzsche compara la ontología de Parménides con la filosofía de African A. Spir¹⁴⁶, que le sirve para refutar la tesis parmenídea del carácter ilusorio del movimiento¹⁵¹. También ve reflejadas, en el pensamiento de Schopenhauer, las filosofías de Anaximandro (el primer filósofo pesimista que habría planteado el problema del valor de la existencia), de Heráclito y de Empédocles. Y establece una comparación incisiva entre la filosofía de Demócrito y la del Kant precrítico”. (...)

Por otra parte, este interés en confrontar a los filósofos preplatónicos y los filósofos modernos no se reduce sólo, ni principalmente, a los contenidos de sus doctrinas, sino que, en diálogo con ellas, Nietzsche indaga en sus respectivos trasfondos epocales sobre los que sobresalen, en uno y otro caso, las vivientes figuras de los filósofos (Cf *ibid*).

2.5 La unitariedad como imagen de mundo, en Tales de Mileto

www.bdigital.ula.ve

“Se necesita una increíble libertad y osadía para aprehender por primera vez la multiplicidad del mundo como desarrollo formalmente diferente de una materia fundamental. Este es un logro que nadie puede medir dos veces”¹⁴⁷

El primero de los filósofos, Tales de Mileto, parte de un principio que aspira al todo, a una imagen sistematizada del mundo, a través del establecimiento de relaciones. En eso se diferencia de las cosmologías, pues, aunque recurre al mito supera tanto el grado mítico de la filosofía, como la forma gnómica esporádica y las ciencias particulares (*ibíd.*).

¹⁴⁶ *Ibid.* Cfr. Spir, A.A., *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, Leipzig, Findel, 1869 (en BN), y *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, 2 vols.. Leipzig, Findel, 1873; Para la relación de Nietzsche y Spir, cfr. Schlechta, K.-Anders, A., *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophieren*, Stuttgart, Frommann, 1962, pp. 119 ss; Fazio, D., *Nietzsche e il criticismo*, Urbino, Quattro Venti, 1991, pp. 133-153; D’Iorio, P., «La superstition des philosophes critiques», en *Nietzsche Studien* 1993 (22), pp. 257-294; Sánchez, S., «Lógica, verità e credenza. Alcune osservazioni in merito alla relazione Nietzsche-Spir», en Fornari, C. (ed.), *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, Lecce, Mirella, 2000, pp. 249-282.

¹⁴⁷ Los filósofos preplatónicos, p.39

“Lo que allí reside es un axioma metafísico cuyo origen se remonta a una intuición mística, la misma que encontramos en todos los sistemas filosóficos, compilaciones tan solo de los intentos siempre renovados de expresar mejor un enunciado: todo es uno” (FeT: 45). La singularidad de Tales entre los griegos de su época, radica en que deja de lado la alegoría y se presenta original y creativo al mirar las entrañas de la naturaleza (op cit: 48).

Tales se vale tanto de la ciencia como la certeza para sobrepasarlas de inmediato, lo que es un rasgo característico de la mente filosófica. “El valor del pensamiento de Tales radica, en cualquier caso, y aun sabiendo que carece de cualquier tipo de demostrabilidad, en el hecho de que no lo concibió desde un punto de vista mitológico ni alegórico” (FeT: 48-49). Establece un nuevo tipo de saber, sin ningún presupuesto que lo sustente: tal como lo hace la ciencia (FpP p. 39).

La afirmación de Tales de que el agua es principio de todas las cosas, le sirve a Nietzsche para remarcar un momento importante del camino del pensamiento occidental. Para ello se vale de tres argumentos (op.cit. p.45):

- a. La tesis anuncia algo sobre el origen de las cosas, aunque aún esto deja a Tales en compañía de la religión y la superstición
- b. Muestra a Tales ya como un investigador de la naturaleza, pues su enunciado no hace uso de la imagen o fabulación (lo cual lo excluye de la compañía primera)
- c. Presupone el pensamiento “todo es uno” (aunque aún en estado “crisálido”), lo que permite considerarlo el primer filósofo griego.

En esto radicaría su singularidad entre los griegos: en que deja de lado la alegoría y se presenta original y creativo al mirar las entrañas de la naturaleza (op cit. p.47). Utiliza tanto

la ciencia como la certeza para sobrepasarlas de inmediato, lo que es un rasgo característico de la mente filosófica¹⁴⁸.

“Pareciera haber –afirma Nietzsche - algo que da alas al pensamiento filosófico, que lo hace distinto al pensamiento racional y lo hace confluir en una dirección. Una fuerza extraña e ilógica eleva sus pies: la fantasía. Impulsado por ella, salta una y otra vez de posibilidad en posibilidad, al tomarlas provisionalmente por certezas. Pero donde más poderosa se muestra la fuerza de la fantasía es en el descubrimiento inmediato y en la súbita comprensión de analogías. Desde ella se obra por un presentimiento de las certezas, al que luego la reflexión aporta criterios de causalidad” (op.cit. p.46).

Estas observaciones están en relación con la Descripción de la Retórica Antigua que hace Nietzsche, según la cual “El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino excitaciones (Reize); él no transmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación suscitada por una excitación nerviosa no capta la cosa misma; esta sensación es representada externamente por una imagen¹⁴⁹».

La apropiación de lo extraño la realiza entonces el filósofo por mediación de la imitación, que consiste en un proceso de reorganización de lo desconocido/estimulante, trasponiéndolo a una esfera conocida y familiar.

¹⁴⁸ “Cuando Tales dice «todo es agua», el hombre se estremece y deja de proceder a tientas y de arrastrarse como un gusano sobre el campo de las ciencias particulares, presente en qué se resuelven en definitiva las cosas y mediante este presentimiento, supera la parcialidad de los grados inferiores del conocimiento. El filósofo busca que resuene en él la armonía total del mundo y luego trata de expresarla fuera de sí en conceptos: mientras que es contemplativo como el artista plástico y compasivo como el religioso, atisbando los fines y relaciones causales como el hombre científico, mientras que se siente expandirse hacia el macrocosmos, conserva sin embargo la sensatez de considerarse fríamente a sí mismo como el reflejo del mundo, esa sensatez que posee el artista dramático, cuando se transforma en otros cuerpos, habla por su boca y, sin embargo, sabe proyectar esta transformación hacia fuera, en versos escritos. Lo que es el verso para el poeta dramático, es para el filósofo el pensamiento dialéctico: el filósofo se agarra a él para conservar su encantamiento, para petrificarlo (La filosofía en la época trágica de los griegos, Cap. 10, Ed. Sánchez Meca Volumen I, p. 581)

¹⁴⁹ En Nietzsche, Obras Completas, Volúmen I.

“Y del mismo modo que para el poeta dramático la palabra y el verso no son más que un balbuceo en una lengua extraña, para decir con ese lenguaje lo que él vivió y contempló, así lo es la expresión de toda intuición filosófica profunda a través de la dialéctica y de la reflexión científica que constituye, por una parte, el único medio para comunicar lo contemplado, pero también un medio pobre, y en el fondo una transposición metafórica completamente infiel, en una esfera y en un lenguaje diferentes:

Así contempló Tales la unidad de lo que es:

y como él quería comunicarse ¡habló del agua!” (ibid).

Pero si bien Nietzsche reconoce a Tales como el lugar en que se muestra por primera vez lo filosófico, se sitúa él mismo en otro horizonte: el abierto por Anaximandro y por Heráclito. De ellos retoma el acento cosmológico del pensar como afirmación del devenir, desde una apropiación que reivindica tres modos del conocimiento: los sentidos, la representación intuitiva de la forma pura del tiempo, y la experiencia artística dionisiaca (FeT: cap. 3-7).

2.6 El tiempo como *adikía*, en Anaximandro

“Anaximandro de Mileto, el primer escritor filosófico de la antigüedad, escribió tal y como debe escribir el verdadero filósofo mientras las imposiciones ajenas no le roben la imparcialidad y la ingenuidad: en un grandioso sentido lapidario”¹⁵⁰

Anaximandro fue el primero de los filósofos en acunar la palabra arché, y el primero que escribió sobre la naturaleza. Lo hizo encontrando “una forma propia de hablar y lo hizo en nombre propio” (FpP: 47).

¹⁵⁰ La filosofía en la época trágica de los griegos, p.50

“Mientras que el tipo general de filósofo se asoma en la figura de Tales como envuelto en niebla, la imagen de su gran sucesor nos lo muestra ya con mucha mayor claridad”

151

En Anaximandro Nietzsche identifica el reconocimiento de la necesidad a la que está sujeto lo-que-es, “según el orden del tiempo”. De igual manera, reconoce el valor para enfrentarse a problemas éticos muy complejos.

“Mientras que en Tales hay un deseo de simplificar el reino de la multiplicidad tras la reducción de la existencia a un simple desarrollo desde el agua; Anaximandro lo aventaja por dos pasos al afirmar la unidad y no la multiplicidad, que tiene carácter contradictorio y autodestructivo, devorándose y negándose a sí misma (FeT: 55).

En su traducción de la sentencia de Anaximandro¹⁵² deja entrever una contradicción, cuyo significado es objeto, a la vez, de su aporte interpretativo:

“Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Busse zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gamäss der ordnung der Zeit”. (KSA, 1, pág 818.)

(Trad. de Sánchez Pascual: “De donde las cosas tienen su surgimiento, hacia allí deben también perecer, según la necesidad; pues tienen que pagar sus culpas y ser juzgadas por sus injusticias conforme al orden del tiempo” (La filosofía en la época trágica de los griegos: p. 51).

¹⁵¹ Frase a frase, testigo de un nuevo esclarecimiento, expresión de la permanencia en el ámbito de sublimes contemplaciones. El pensamiento y su forma son piedras miliarenses en la senda que conduce a la más grande sabiduría” (FeT: 51).

¹⁵²

εθχ ω(ν δε.: η(γε/νεσιφ εθστι τοι=φ ου}σι, και .: τη_ν φθοπα_φ ειθφ ταυ~τα γι/νεσθαι κατα_ το_ ξερε ω&v. διδο&vαι γα_ρ αυ)τα_ δι/κην και .: τι/σιν α)λλη&λοιφ τη~φ α)δικι/αφ κατα_ τη_ν του~ ξερο&v ου τα&χιν.

Dicha interpretación sugiere que en la primera parte de la sentencia Anaximandro afirma la matriz del continuo originarse, por lo que sería “un paso adelante” en dirección a la *physis*. No obstante, en la segunda parte habría un retroceso a puerto seguro: los fundamentos metafísicos, pues convierte la existencia en un fenómeno moral que debe ser expiado mediante la muerte.

De esta manera, si bien su pensamiento se ubica en la pregunta por la proveniencia de la afluencia constantemente renovada del devenir, “precisa de una unidad trascendente que sólo puede ser caracterizada negativamente: lo apeirón, algo de lo que no puede darse ningún predicado del mundo existente, algo como la ‘cosa en sí’” (FeT: 49).

Ante esto, Nietzsche retrocede. Aun cuando reconoce la pregunta de Anaximandro por la proveniencia siempre renovada del devenir, que le permite pensar la unidad en relación con la *diké* (justicia) y la *adikía* (la injusticia); le reprocha su atribución de un carácter culpable a la existencia, en virtud de su separación y determinación con respecto al ser¹⁵³.

Quien descubre esta enseñanza a partir de la fisonomía de nuestro humano destino común – dice- y reconoce la “naturaleza fundamentalmente malvada de toda vida humana” (...), quien como Schopenhauer ha oído en las «cumbres de la atmósfera hindú» la palabra sagrada sobre el valor moral de la existencia, difícilmente podrá evitar hacer una metáfora sumamente antropomórfica y extraer esa triste enseñanza de los límites de la vida del hombre, y aplicarla mediante una transposición al carácter general de toda existencia (Cf. En: Nietzsche, Obras Completas, Volumen I, p.582).

“Puede ser que esto no sea lógico, pero en todo caso es muy humano, y además verdaderamente muy al estilo de aquel salto filosófico que hemos descrito

¹⁵³ “El único moralista serio de nuestro siglo –refiriéndose a Schopenhauer- nos confía en los Parerga, tomo II, p. 327, una consideración similar”, reflexiona en el Cap. 4 de Los filósofos preplatónicos. A continuación, cita: «Al juzgar a un individuo humano deberíamos atenernos siempre al punto de vista de que su ser es algo que no debería existir, sino que debe expiar su existencia a través de muchas formas de sufrimiento y con la muerte: ¿qué se puede esperar de un ser así? ¿No somos quizás todos pecadores condenados a muerte? Nosotros expiamos nuestro nacimiento, en primer lugar con la vida y, en segundo lugar, con la muerte». P. II, 22. (En: Nietzsche, Obras Completas, Volumen I, p.582).

anteriormente, considerar ahora con Anaximandro todo devenir como una emancipación del ser eterno digna de castigo, como una injusticia que debe ser expiada con la muerte”¹⁵⁴.

De esta manera, la inmortalidad y la eternidad del ser originario no consisten en su infinitud e inagotabilidad, sino en el hecho de que tal ser “está privado de las cualidades determinadas que conducen a la muerte: por eso es llamado también lo indeterminado”. El ser originario así llamado se eleva por encima del devenir y precisamente por eso garantiza la eternidad y el libre curso del devenir. Esta unidad última que se contiene en eso “indeterminado”, la matriz de todas las cosas, puede ser designada por el hombre sólo negativamente, como algo a lo que no se le puede atribuir ningún predicado tomado del mundo del devenir presente, por eso esa unidad última podría ser equivalente a la «cosa en sí» kantiana (Cf. Ibid).

Es por esto que en la sentencia de Anaximandro el tiempo es presentado como una forma a priori que es inherente a la estructura última de la unidad, una forma anterior a toda experiencia según la cual el tiempo no es detenido, sino que es *ousía* o permanente presencia en la génesis (proveniencia) y la *zhorá* (destrucción); como *lo apeiron*. A esto se refiere Heidegger en su obra *Conceptos Fundamentales*, donde inicia su acercamiento a la sentencia de Anaximandro preguntando ¿qué lleva la sentencia a la palabra?

“En la sentencia de Anaximandro, afirma, no había un pensamiento físico en el sentido de la cientificidad de la modernidad. Tampoco había, al hablar de justicia, una jurisprudencia, ni una ética en el sentido de las doctrinas específicas. Por tanto, no había pensamiento ético o racional, y así la sentencia no contiene una “filosofía” o construcción del “pensamiento filosófico. La sentencia habla desde la originaria unitariedad de la unicidad de un pensar inicial” (ibid p.145).

¹⁵⁴ “Todo lo que ha llegado a ser una vez, también perece, ya sea que pensemos en la vida humana o en el agua, o bien en el calor o en el frío: en cualquier parte en la que sean percibidas determinadas cualidades, podemos profetizar el fin de estas cualidades según una prueba abrumadora de la experiencia. Por lo tanto, un ser que posea determinadas cualidades y esté constituido por ellas nunca puede ser origen y principio de las cosas; lo que verdaderamente es, concluye Anaximandro, no puede tener cualidades determinadas, de lo contrario sería originado y tendría que perecer como todas las otras cosas. Para que el devenir no cese, el ser originario debe ser indeterminado” (ibid).

Sin embargo, advierte que no se puede interpretar esa frase desde elaboraciones que no responden al ámbito del pensar inicial. Por ello es especialmente grave tanto el creer que el saber de los inicios es un saber primitivo, como el extrapolarlo ¹⁵⁵.

“*Génesis y zhorá*, provenir y sucumbir; son los nombres para el curso cambiante de todas las cosas. Pero, como conceptos, deben pensarse a la manera griega” (ibid p.149).

Heidegger, en último término, dice que la sentencia nos da una clara respuesta sobre la proveniencia desde lo mismo (*to apeirón*) que se dirige a lo mismo, como necesidad que obliga (*kata to kreon*) (ibid p.152). En relación con su proyecto de retorno a la pregunta por el ser -como deconstrucción de la metafísica-, agrega que la sentencia despliega la presencia del ser; lo que estaría en el orden de la verdad como *alétheia* en un sentido ontológico: lo presente es, en la medida en que se ha marchado del desocultamiento ¹⁵⁶.

El mismo Nietzsche, sin embargo, nos insta a dirigir nuestra mirada “allí donde podamos aprender que la cuestión sobre el origen de este mundo ya no fue tratada por Anaximandro de una manera puramente física”, a ver que Anaximandro “ha sido el primer griego que, con

¹⁵⁵ Pues el verdadero pensar es “un jalón, un hito”, y lo que hay en la sentencia es original, cargado de fuerza inventiva, y por ello Anaximandro pertenece a un tipo puro de filósofo, a un tipo puro de filosofía.

¹⁵⁶ En este sentido Gadamer, en una de los últimos cursos que dictó -en 1987- sobre “el Inicio de la Filosofía Occidental, ha hecho notar que estas palabras con las que finaliza el fragmento de Anaximandro son parte del comentario de Simplicio; pero concuerda con Heidegger en que este es el punto decisivo para pensar al ente desde la temporalidad:

“Digamos algo más acerca de este texto: se ha propuesto la tesis de que las palabras *κατα_τη_ν_του~_ξρο&νου_τα&χιν* («conforme al orden del tiempo») son un añadido interpretativo de Simplicio. Dicha tesis, postulada por Dielmeier, me parece acertada...En realidad, todo el embrollo procede de la mala comprensión de la palabra *απειρον*, que aquí no puede significar la sustancia indeterminada. Estoy convencido de que eso es lo mismo que discernió el intérprete que añadió las palabras *κατα_τη_ν_του~_ξρο&νου_τα&χιν*. Debí de advertir, al igual que Anaximandro, que un movimiento periódico prosigue sin límite ni final. El *ápeiron* es, en realidad, aquello que, al girar siempre sobre sí mismo como un anillo, no tiene inicio ni final. Ésa es la maravilla del ser: el movimiento que se regula a sí mismo continuamente y prosigue hacia el infinito. Ése es, a lo que parece, el verdadero inicio de los entes. Heidegger ha observado justamente este punto decisivo, a saber: la idea de que la temporalidad es el rasgo distintivo del *dasein*” H.G. Gadamer, “el Inicio de la Filosofía Occidental, 1987, Paidós, Barcelona 1995, p. 93, 94.

una maniobra audaz, ha atrapado el hilo del ovillo del problema ético más profundo. ¡Cómo puede perecer algo que tiene derecho a existir!” (Cf. La filosofía en la época trágica de los griegos, Cap. 4, p. 582, en Ed. de Sánchez Meca)

“¿De dónde proceden ese incesante devenir y generar, aquella expresiva mueca de dolor sobre el rostro de la naturaleza, de dónde proviene aquel incesante lamento fúnebre en todos los campos de la existencia? (Ibid)

Cuanto más queramos llegar a la solución del problema –afirma Nietzsche, en relación con los límites del conocer- tanto más oscura se vuelve la noche que lo circunda.

2.7 La mirada unitaria del tiempo, en Heráclito.

“En medio de esta noche mística que envuelve el problema del devenir suscitado por Anaximandro aparece Heráclito de Éfeso, iluminándola con un relámpago divino”¹⁵⁷.

www.bdigital.ula.ve

Heráclito, como Anaximandro, afirma la destrucción y el resurgir periódicos; pero antes que postular una instancia metafísica como solución frente al enigma de la existencia, piensa la unidad de todo ($\pi\alpha\nu\tau\alpha$) como tiempo ($\alpha\iota\omicron\nu$), physis en devenir entre el ser y el no ser.

“Heráclito niega la existencia dual de dos mundos completamente distintos, idea que Anaximandro se vio obligado a aceptar. Desiste de separar un mundo físico de otro metafísico, un reino de cualidades determinadas de un reino de indeterminación indefinible. Y he aquí que ahora, una vez dado ese primer paso, no pudo ya abstenerse de una mayor intrepidez en la negación: negó el ser en general” (op.cit: 57).

¹⁵⁷ La filosofía en la época trágica de los griegos, Ed. Trotta, p. 56

Este mundo único que Heráclito conserva, “este mundo protegido por leyes eternas y no escritas animado por el flujo y el reflujo, inmerso en la férrea cadencia del ritmo”¹⁵⁸, no revela nunca una permanencia, “algo indestructible, un baluarte en la corriente”. Más enérgicamente que Anaximandro, exclama Heráclito: “no veo más que devenir” (Cf ibíd.: 57-58).

Esta es una representación intuitiva, la más difícil y la más cercana, que dice lo que somos pero que al instante se olvida; lo que recuerda lo dicho por Heráclito en su Fr. 1:

“Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos” (trad: Mondolfo. Heráclito. Textos y problemas de su interpretación: 30).

www.bdigital.ula.ve

El logos (λογος) es para Heráclito la única regularidad, y la sabiduría es “conocer el logos que lo gobierna todo a través de todo” Heráclito (Fr. 41). Este logos no obstante no es el de la razón¹⁵⁹, sino la capacidad “contuitiva” de comprender la unidad en la multiplicidad. Esto es lo que advierte Nietzsche cuando afirma que:

“Heráclito posee, como patrimonio propio y soberano, una fuerza extraordinaria de representación intuitiva; en cambio, se muestra frío e indiferente frente a esa otra clase

¹⁵⁸ “Este mundo, el mismo para todos, ningún dios ni hombre lo hizo. Sino que ha sido siempre y es y será un fuego siempre vivo, que se enciende según medidas y se apaga según medidas” (Heráclito, Fg.30) Fragmentos y números de Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, (R. Verneaux, Textos de los grandes filósofos: edad antigua, Herder, Barcelona 1982, 5ª ed., p.7-12).

¹⁵⁹ Con Hegel, toda la metafísica es incluida dentro de la totalidad del camino de la experiencia de la conciencia, para fundar la esencia del ser del ente en el sujeto absoluto, cuya plenitud histórica es absorbida, culminada y superada (*Aufhebung*) en el proceso del “camino de la experiencia dialéctica de la conciencia, la autoconciencia y el espíritu”, que reconoce su esencia en la pura mediación del devenir de sí mismo. Heidegger (en *La constitución ontoteológica de la metafísica*) interpreta los alcances de este pensar histórico: “Hegel piensa el ser de lo ente de modo especulativo-histórico. Pero desde el momento en que el pensar de Hegel tiene su lugar dentro de una época de la historia (lo cual no quiere decir en absoluto que pertenezca al pasado), intentaremos pensar de la misma manera, esto es, de modo histórico, el ser pensado por Hegel.” (Navia, M. *Crítica de la Metafísica de Nietzsche*. Artículo en *Revista Estética* nro. 20

de representaciones que operan a través de conceptos y combinaciones lógicas; esto es, se expresa con intrepidez, con indiferencia y casi con acritud contra la razón, y parece sentir un gozo especial cuando puede contradecirla arguyendo una verdad intuitiva cualquiera” (FeT: 58)

Esto es lo que logra con afirmaciones como: ‘todo contiene en sí mismo, desde siempre, a su contrario’, tan desconsideradamente que Aristóteles acusó a Heráclito ante el tribunal de la razón del mayor de los crímenes al haber atentado contra el principio de contradicción (Cf. Ibid)

La representación intuitiva, en cambio, comprende las dos cosas: primero, “lo omnipresente en todas nuestras experiencias, el mundo que constantemente se nos impone con todo su colorido y su multiplicidad”; luego, “las condiciones únicas que hacen posible cualquier experiencia en dicho mundo, el espacio y el tiempo”. Pues éstas, aun careciendo de un contenido determinado, “pueden percibirse en sí mismas con independencia de toda experiencia, y de forma puramente intuitiva, es decir, pueden ser aprehendidas en sí”.

Al considerar el tiempo de esta manera -excluyéndolo de la experiencia- Heráclito habría hecho de este “el monograma más instructivo de lo que, en general, se incluye en el ámbito de la representación intuitiva” (Cf ibíd.)

Esta forma del conocer, la representación intuitiva, no tiene el carácter unívoco del pensamiento lógico, que requiere concatenaciones de conceptos. Por ello no se reduce a los procedimientos de la razón (que en palabras de Kant y Nietzsche está del lado de nuestras creencias). Por el contrario, el espacio y el tiempo como formas a priori sin un contenido determinado, son percepciones trascendentales que se producen de forma directa, sin las mediaciones de la lógica.

Heráclito representa al tiempo como parricida, filicida y suicida, una representación que comprende también el mundo y su multiplicidad, que es ella misma la unidad. El mundo “es el juego de Zeus”, o, expresado físicamente, “es el juego del fuego consigo mismo”. Sólo en

Reconocimiento

este sentido la unidad es, al mismo tiempo, la multiplicidad” (Cf *ibíd.* 64). Lo que en Anaximandro es *adikía*, esto es, injusticia comprendida de manera distributiva (culpa y castigo), es entonces en Heráclito *diké*: el gobierno de la justicia¹⁶⁰.

Si bien para ambos todo se remite a un “de donde” y un “hacia donde”, para Heráclito, en la multiplicidad de la inmanencia, todo es justo: pues el tribunal del devenir es el mismo para todo.

La esencia del tiempo así comprendida como justicia, inocencia y juego; otorga a Nietzsche la percepción de la danza entre los opuestos. Pero no pierde de vista que la idea del devenir tiene “un carácter terrible y sobrecogedor cuyo influjo puede compararse a la sensación que se experimenta durante un terremoto de perder la fe en la solidez de la tierra”¹⁶¹. Se necesita una fuerza extraordinaria para transformar este hecho en su contrario: un sentimiento de asombro feliz, de lo sublime (*ibid.*).

Esta fuerza la advierte Nietzsche en Heráclito y su observación de la polaridad como juego, dividida en dos actividades cualitativamente diversas que, “aunque opuestas, tienden a una reunificación” (pues el devenir surge de la lucha de los contrarios que ocurre en la materia).

“El tiempo es un instante fugaz, precedido de una nada y seguido de una nada, que sin embargo vuelve siempre sobre el hombre, quedando así prendido del pasado, e imposibilitado de olvidar realmente, incapaz de ese olvido total que admira en el animal. Como él quisiera vivir, en su entrega al momento presente una felicidad que le está vedada, y sin embargo, tampoco lo quiere realmente, pues el olvido instantáneo le impide siquiera recuperar el momento, intuyendo ya que el recuerdo es condición de la palabra misma. Pero también es la condición del sufrimiento (...)”¹⁶²

¹⁶⁰ “¿Cuándo se han manifestado en formas inviolables el delito y la caída, en leyes que se consideraban sagradas? Donde impera la justicia, allí tenemos la arbitrariedad, el desorden, la ilegalidad, la contradicción; pero donde sólo rige la ley y la hija de Zeus, Diké, como en este mundo, ¿cómo podría existir la esfera de la culpa, de la expiación, de la condena y, por decirlo así, el patíbulo de todos los condenados?” (La filosofía en la época trágica de los griegos, Volumen I de Obras Completas, Ed. de Sánchez Meca, p.585).

¹⁶¹ Cf. La filosofía en la época trágica de los griegos, Ed. Trotta p.60).

¹⁶² Vermal, La crítica de la metafísica en Nietzsche: 26-27.

En un movimiento antitético al de Platón, la desaparición del olvido hace entrar el tiempo en la vida (...). Mientras que para aquel el olvido equivalía a estar hundido en el no saber y el recuerdo era un elevarse a lo propiamente existente saliendo del tiempo, para Nietzsche la relación del hombre con lo verdadero se invierte o, mejor aún, pierde su carácter unívoco: el recuerdo lo aleja de la verdad del instante, pero para llevarlo a su propia verdad (...). En el pasado surge la conciencia de la finitud” (Cf. Ibid).

En tal sentido, Apolo y Dionisos -como representaciones del aparecer y el desaparecer- muestran una especial cercanía con la filosofía de los contrarios. Pero también advierte que, más allá de la contemplación gozosa del juego,

“Heráclito se siente incapaz de contemplar por separado a los luchadores y a los jueces (las leyes y las propiedades inmanentes). Pues los mismos jueces le parecen luchar, y los luchadores le parecen juzgarse a sí mismos. Por ello, su pensamiento de mayor valor es el que comprende que esa lucha de lo diferente propiamente dicha, es la justicia” (FeT: 63).

Existe dolor, injusticia, culpa y contradicción en el mundo. ¡Si! Pero solo para el hombre de inteligencia limitada, para el que sólo ve lo separado. No para el dios contuitivo. Para este, todas las cosas y sus contrastes no conforman más que una totalidad armónica, invisible para el ojo del hombre común (op.cit. p.67). (Cf. Heráclito, Fg 89: Para los que están despiertos, hay un solo y mismo mundo¹⁶³). No es entonces un ánimo criminal suscitado por la saciedad o *hybris*, sino el ánimo incesante de jugar el que da nuevamente vida a los mundos¹⁶⁴.

¹⁶³ Fragmentos y números de Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, (R. Verneaux, Textos de los grandes filósofos: edad antigua, Herder, Barcelona 1982, 5ª ed., p.7-12).

¹⁶⁴ “¿Quién pedirá una ética ahora a tal filosofía, con su correspondiente imperativo "tú debes"? ¿Quién podrá reprochar esta falta a Heráclito? El hombre, hasta sus más recónditas fibras, es necesidad, y carece por completo de libertad, si por libertad se entiende la necia pretensión de poder variar de arbitrio como se cambia de traje, pretensión que todo verdadero filósofo ha rechazado hasta hoy con escándalo. Que sean tan escasos los hombres que viven con conciencia en el “Logos” y en conformidad con el ojo del artista que todo lo ve de una mirada, proviene de que sus almas están desnudas de que las orejas y los ojos del hombre, y en general su intelecto, son malos testigos cuando “el cieno húmedo es recogido en sus almas”. No se pregunta por qué ocurre, como tampoco por qué el fuego se convierte en agua y en tierra. Heráclito no tenía razón

“El niño se cansa de su juguete y lo arroja de su lado o de inmediato lo toma de nuevo y vuelve a jugar con él, según le dicta su libre capricho. Mas en cuanto construye, no lo hace a ciegas, sino que ensambla, adapta y edifica conforme a leyes, siguiendo un patrón, y conforma a un orden íntimo” (op.cit. p.68).

Esta comprensión es el origen de lo que Nietzsche llama Filosofía Trágica, fórmula conceptual y ontológica expresada en las palabras: “Todo lo que existe es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado” (Nt: 95).

La visión de la justicia como *lógos* que es uno para todos, permite a Nietzsche concluir que el primer gran logro de Heráclito es constituir un gran principio de acuerdo con el cual todo se rige (Cf, Fg.41: “No hay más que una sabiduría: comprender el pensamiento que lo gobierna todo a través de todo” y Fg.50 “No escuchándome a mí, sino al logos, es sabio confesar que todas las cosas son uno”¹⁶⁵). Este principio, que se asemeja al fuego, no puede ser asido, pues es aquello que determina pero que es indeterminado en relación con los entes.

El segundo gran logro de Heráclito, es su intuición del devenir:

“Dos grandes consideraciones han cautivado la mirada de Heráclito: el movimiento eterno, la negación de toda duración y permanencia en el mundo, y la regularidad interna y unitaria de este movimiento” (ibid). “La permanencia absoluta no existe en ningún sitio, porque, finalmente, atañe a unas fuerzas cuya fuerza encierra en sí mismo una pérdida de energía. Esta permanencia descansa, más bien, en nuestras estrechas medidas, cuando el hombre cree conocer algún tipo de estabilidad en la naturaleza viva” (la filosofía en la época trágica de los griegos, p.76).

alguna para “deber” demostrar (como lo habría hecho Leibniz) que este mundo es el mejor de los mundos; le bastaba saber que es el juego inocente y bello del “*aiôn*”. (La filosofía en la época trágica de los griegos, Cap. VII).

¹⁶⁵ Fragmentos y números de Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, (R. Verneaux, Textos de los grandes filósofos: edad antigua, Herder, Barcelona 1982, 5ª ed., p.7-12).

Por una parte, estas consideraciones hablan del movimiento eterno: todo está en permanente transformación, en devenir, por consiguiente, es imposible pensar en duración y en permanente presencia (*ousía*). El segundo aspecto, que permite encontrar un ser que todo lo rige, es la regularidad interna y unitaria del devenir, intrínseca a la naturaleza misma de ese movimiento perpetuo. De esta manera, el devenir -no solo en su naturaleza ontológica sino como regularidad unitaria- no significa caos, sino cosmos. Ese fondo unitario, en un sentido paradójico, es la permanente presencia del movimiento,

De esta manera, el devenir -no solo en su naturaleza ontológica sino como regularidad unitaria- no significa caos, sino cosmos. Ese fondo unitario, en un sentido paradójico, es la permanente presencia del movimiento. Esto se convierte en la base para comprender el concepto ampliado de artista en Nietzsche, que parte de la idea de que nada podemos asir o aprehender, por lo que el artista-hombre inventa puntos de referencia, esquemas o conceptos que son errores necesarios para la vida del tipo de ser viviente que el hombre es (abstracciones, en el sentido de Aristóteles, o categorías, en el de Kant). Nietzsche radicaliza su alcance llamándolas ficciones o ilusiones, pues la vida -el ser- no tiene metas, sino configuración de horizontes.

El ser del devenir, la regularidad del lógos, la unicidad y el *logos* universal. Nietzsche a continuación agrega: “Son dos intuiciones grandiosas: la vía científico-natural resultaba entonces muy corta e insegura; no obstante, son verdades a las que el *nous* se ve forzado, tan terrible la una como sublime la otra” (ibid)

“Para obtener una impresión general de ello, permítaseme recordar como considera este tema la ciencia natural. Según ella, el *panta rei* (todo fluye) es un axioma. La permanencia absoluta no existe en ningún sitio, porque, finalmente, atañe a unas fuerzas cuyo efecto encierra en sí mismo una pérdida de energía. Esta permanencia descansa, más bien, en nuestras estrechas medidas, cuando el hombre cree conocer algún tipo de estabilidad en la naturaleza viva” ¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Aforismo 511 Edaf, 517 de Kroner

Ni en lo grande ni en lo pequeño hay nada que permanezca, que sea inmutable.

“Si admitimos que todo es devenir, el conocimiento (sin comillas) sólo es posible basado en la creencia en el ser” (aforismo 512 de E, 518 de K).

Esta es precisamente la intuición percibida por Heráclito: “no existe ninguna cosa de la que pueda afirmarse: Es. Heráclito, entonces, habría rechazado el ‘ente’ y sólo reconoce lo que está en devenir, lo que fluye; considerando la creencia en la permanencia un error, una necesidad (Los filósofos preplatónicos, p.79). Es así que Nietzsche, rescatando a Heráclito, hace una transformación de su pensamiento al afirmar que, si bien la creencia en la permanencia es un error, no es una necesidad, sino una necesidad.

Esta manera de sintetizar los contrarios es la posibilidad que Nietzsche atribuye al arte trágico:

“Sólo el esteta contempla el mundo de esta manera, pues sólo él ha experimentado en su alma de artista y en el surgimiento de la obra de arte cómo la lucha de la multiplicidad puede llevar en sí misma la ley y la justicia, cómo sólo el creador puede ser activo y mesurado a la vez, y contemplativo con su obra, cómo la necesidad y el juego, la contradicción y la armonía tienen que conjugarse a fin de conferir realidad al nacimiento de la obra de arte” (op.cit: 67-68).

2.8 La permanencia frente al Devenir en Parménides¹⁶⁷

“Parménides encarna el tipo de un profeta de la verdad. A diferencia de Heráclito estaría hecho, por así decirlo, “de hielo y no de fuego”¹⁶⁸

Según la interpretación de Nietzsche, la metafísica se fundamenta en la diferencia ontológica y el principio de identidad establecidos por Parménides en su Poema Ontológico, según los

¹⁶⁷ Según los escritos juveniles de Nietzsche: La filosofía en la época trágica de los griegos y Los filósofos preplatónicos.

¹⁶⁸¹⁶⁸ La filosofía en la época trágica de los griegos

cuales “el ser es y el no ser no es” y “no puede pensarse aquello que no es”; principios de la filosofía de la permanencia y de la lógica como órganon del pensamiento. Si bien reconoce que ambos criterios son necesarios a nuestras medidas, a nuestra óptica, “cuando el hombre cree conocer algún tipo de estabilidad en la naturaleza viva; no existe como tal”.

“Parménides había dicho: no se puede pensar lo que no es; nosotros estamos en el otro extremo, y decimos: ‘lo que es pensado debe ser seguramente una ficción’ (533 de E, 539 de K). Pues “hay muchas especies de ojos. Nadie ignora que la esfinge tiene ojos; y, por tanto, existen varias verdades, y, por consiguiente, ninguna verdad. (perspectivismo). (ibid 534 E).

De acuerdo con la filosofía del devenir traducido como inciso gnoseológico, el carácter del mundo no es ‘formulable’, es falso, el conocimiento y el devenir se excluyen. Por consiguiente ‘el conocimiento’ (*erkenntnis*), como un instrumento de la voluntad de poder para conservarse, tiene que ser otra cosa: “es preciso que una voluntad de hacer conocible preceda: una especie de devenir debe producir la ilusión del ser”.

www.bdigital.ula.ve

En esto se constata una suerte de filosofía heroica de Nietzsche, que radicaliza las posibilidades del conocer y afirma que “la permanencia, el no fluir, se ofrece así como un completo fraude resultado de nuestra inteligencia humana” (los filósofos preplatónicos p.78)

169

¹⁶⁹ En Más allá del bien y del mal, parágrafo 20, dice: “En lo que respecta a la superstición de los lógicos: no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que esos supersticiosos confiesan a disgusto, - a saber, que un pensamiento viene cuando “él” quiere, y no cuando “yo” quiero; de modo que es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso”. Ello piensa: pero que ese “ello” sea precisamente aquel antiguo y famoso “yo”, eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una “certeza inmediata”. En definitiva, decir “ello piensa” es ya decir demasiado: ya ese “ello” contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo. Se razona aquí según la rutina gramatical que dice “pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia-”. Más o menos de acuerdo con idéntico esquema buscaba el viejo atomismo, además de la “fuerza” que actúa, aquel pedacito de materia en que la fuerza reside, desde la que actúa, el átomo; cabezas más rigurosas acabaron aprendiendo a pasarse sin ese “residuo terrestre”, y acaso algún día se habituará la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño “ello” (a que ha quedado reducido, al volatilizarse el honesto y viejo yo)”.

“Para soportar la idea del retorno: se requiere libertad con respecto a la moral, nuevos medios contra el hecho del dolor (concebir el dolor como instrumento, como padre del placer - no hay una conciencia sumativa del displacer) el goce de toda especie de incertidumbre y experimentabilidad como contrapeso de aquel extremo fatalismo la abolición del concepto de necesidad la abolición de la «voluntad» la abolición del «conocimiento en sí» máxima elevación de la conciencia de la fuerza en el hombre en cuanto aquel que crea al superhombre” (FP 26[283])

A continuación, plantea una hipótesis que pretende demostrar cómo el ‘conocimiento’ del hombre es mediado por sus necesidades:

“Si pudiéramos percibir mucho más rápidamente, el engaño de la permanencia sería para nosotros aún más evidente; si se piensa en una percepción infinitamente rápida, pero totalmente humana, todo movimiento cesaría, todo sería eternamente fijo. En cambio, si se piensa la percepción humana como infinitamente acelerada en función de la fuerza y la potencia de sus órganos, entonces, por el contrario, en una división infinitamente pequeña del tiempo, tampoco se podría descubrir la permanencia, sino tan sólo el devenir. Todo devenir cesa bajo una percepción infinitamente rápida, porque siempre, estrictamente, la percepción considerada es la humana” (ibid).

En consecuencia, calibrar la verdad tiene algo de ilusión, puesto que “más que la verdad (verdad sin comillas) deberíamos apreciar la fuerza que crea, que simplifica. Nietzsche reconoce así que la permanencia de la lógica es necesaria a nuestras medidas, a nuestra óptica, pero que cuando el hombre cree conocer algún tipo de estabilidad en la naturaleza viva esta no existe como tal.

Heidegger cuestiona, sin embargo, que Nietzsche escucha el principio de identidad entre ser y pensar afirmado por Parménides desde respectos metafísicos; pues lo que expresa el principio de identidad, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa

todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente¹⁷⁰. Si bien es cierto que:

“En todas partes, donde quiera y como quiera que nos relacionemos con un ente del tipo que sea, nos encontramos llamados por la identidad. Si no tomase voz esta llamada, lo ente nunca conseguiría aparecer en su ser. En consecuencia, tampoco se daría ninguna ciencia. Pues si no se le garantizara de antemano la mismidad de su objeto, la ciencia no podría ser lo que es. Mediante esta garantía, la investigación se asegura la posibilidad de su trabajo”¹⁷¹.

Esto no quiere decir de ningún modo que el ser sea puesto sólo y en primer lugar por el hombre (ibid. p.77), aclara. Por el contrario, se ve lo siguiente: “el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro” (ibid.). Con esto formula su comprensión (post nietzscheana) sobre lo que denomina la “mutua copertenencia de ser y hombre”, que resitúa el pensamiento de Parménides en el horizonte de la filosofía del devenir¹⁷².

www.bdigital.ula.ve

¹⁷⁰ EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD Der Staz der Identität Martin Heidegger Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en HEIDEGGER, M., Identidad y Diferencia, Antrhopos, Barcelona, 1990.fica, configura, e inventa (594 de E, 602 K).

¹⁷¹ Con todo, la representación conductora de la identidad del objeto no le aporta nunca a las ciencias utilidad tangible. Así, el éxito y lo fructífero del conocimiento científico, reposan en todas partes sobre algo inútil. La llamada de la identidad del objeto habla, tanto si las ciencias escuchan esta llamada como si no, tanto si lo escuchado son palabras echadas al viento como si dejan que les afecte (ibid)

¹⁷² Para adentrarnos en lo que esta mutua copertenencia significa, es necesario apartarnos del modo de pensar representativo. “Este apartarse hay que entenderlo como un salto que salta fuera de la representación usual del hombre como animal racional, que en la época moderna llegó a convertirse en sujeto para su objeto. Al mismo tiempo, el salto salta fuera del ser” (ibid). Pero desde la aurora del pensamiento occidental el ser ha sido interpretado como “el fundamento en el que se funda todo ente en cuanto ente” (ibid). “¿A dónde salta el salto cuando salta desde el fundamento? ¿Salta a un abismo?”, pregunta. Si nos limitemos a representar el salto, la respuesta es afirmativa, más en concreto en el horizonte del pensar metafísico. Saltando y “dejándonos ir”, no vamos hacia un abismo. ¿A dónde, entonces? “Allí, a donde estamos ya admitidos: la pertenencia al ser” (ibid p.79). Pero el ser mismo nos pertenece, pues “sólo en nosotros puede presentarse como ser, esto es, llegar a la presencia” (ibid). La copertenencia de hombre y ser implica entonces que la senda del pensar y el decir que desoculta al ser en el estar-presente-en-la-presencia, es (el) ir- a- través para (el) llegar-hacia-si-mismo del hombre, definido él sólo como la relación de correspondencia que establece con el ser, en la que *Alétheia* y Eros salen mutuamente al encuentro (Heidegger, Nietzsche I. El Fedro de Platón: Belleza y Verdad en una relación bienhechora).

En términos filosóficos y en relación con el problema de los contrarios, ilustra esto con propiedad en su escrito *Moira*¹⁷³ (En: Conferencias y Artículos), en el que -partiendo de su esquema de la verdad comprendida como ocultamiento y desocultamiento- habla de un “pliegue” entre el ser y del ente que equivaldría al límite entre las fuerzas en pugna (del que habla Nietzsche) y la unidad de ser y no ser (de la que habla Hegel). La posesión vulnerable de la mirada, así entendida (que requiere de hito, medida y de-velación) es “el espacio de un pensar=ser en constante relación de cortejo. El sino mantiene en lo oculto el pliegue como tal y más aún su despliegue, por causa de lo cual ‘los mortales’ se encuentran llevados al pensar reclamado por el pliegue mismo para sí. El juego de la luz que llama, que se despliega y hace crecer no se hace visible de un modo expreso” (Cf. *Ibid*, VI, 244 p.185)

Para Nietzsche, quien en su época y en el ámbito de su propio proyecto apuesta por radicalizar las consecuencias del pensar de la lógica, en la filosofía del devenir representada por Heráclito habría una expresión “del orgullo y la majestad de la verdad captada mediante la intuición: “mientras que Heráclito contempla, pero no escudriña, conoce, pero no calcula”, en su contemporáneo Parménides ve “la imagen contrapuesta”¹⁷⁴.

Nietzsche especula que es probable que sólo a muy avanzada edad Parménides tuviera “un momento de abstracción absoluta, no turbada por realidad concreta alguna”. Ese momento hizo surgir la doctrina del ser, y es el momento “anti griego por antonomasia”, el acontecimiento que dividió en dos períodos la época trágica y sirvió para escindir el pensamiento presocrático en dos partes (Cf. *FeT* capítulos 3-7)¹⁷⁵

¹⁷³ En referencia a esta estrofa del Poema: “Bienvenido seas, tú, que llegas a nuestra mansión con los caballos que te traen; pues no es un hado infausto (*Moira kaké*) el que te movió a recorrer este camino – bien alejado por cierto de la ruta trillada por los hombres-, sino la ley divina y la justicia”. (*Ibid*, 25-28).

¹⁷⁴ “Los caballos que me llevan consigo cumplen, al hacerlo, toda la plenitud de mi deseo, pues no hay duda que son ellos, mis verdaderos guías, los que me condujeron por la famosísima ruta de la diosa, que encamina al hombre en posesión de las luces del saber a través de todas las ciudades”.(Parménides I, 1-3)

¹⁷⁵ “A la primera de ellas se la conoce como la época de Anaximandro, y a la segunda, precisamente, como la época de Parménides.

En efecto, si bien Parménides contempla el devenir universal y el constante acontecer donde nada permanece, explica la inestabilidad universal atribuyendo carácter ilusorio a lo que no es. Afirma que “el devenir pertenece al reino de las ilusiones, puesto que no puede pertenecer ni al mundo del ser, ni al mundo del no-ser” (Fet: 77). Con el fin de sustentar esto, en su Poema realiza una decisiva crítica de los sentidos:

“Para alcanzar la verdad, no se debe seguir a los malos ojos, ni al oído ni a la lengua resonantes, sino que uno debe agarrarse a la fuerza del pensamiento con la palabra”¹⁷⁶.

En esta crítica descansa “la fuerte creencia de que fuera del ser no puede existir nada más, la creencia de que el devenir y el perecer son imposibles” (...) “Con este giro de los eleáticos se puso un final a la consideración de la naturaleza, a la voluntad de aprender de las cosas” (FpP: 105), lo que da origen a lo que Nietzsche considera como el error principal de Parménides, vale decir, el no haber explicado el aparato de los sentidos.

Por una parte, Parménides afirma que los sentidos se mueven, que se hallan en la multiplicidad. Por otra, que lo que proviene de ellos es una ilusión. Ante esto Nietzsche se pregunta cómo puede la ilusión de algo que no existe ser la causa de una segunda ilusión: “Los sentidos engañan, ¡pero ahora los sentidos no existen! ¿Cómo pueden engañar?” (FpP: 105).

A partir de este cuestionamiento, Nietzsche señala que Platón sigue también este camino, coincidiendo con el eleata en la condena a los sentidos y en afirmación de la inmovilidad del ser como presupuesto filosófico. Heráclito sería la excepción:

“Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de Heráclito. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y modificación, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los

¹⁷⁶ Poema Ontológico, Fg. 55

sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él, —no mienten de ninguna manera”¹⁷⁷.

Lo que la metafísica hace del testimonio de los sentidos, “es lo que introduce la mentira”, por ejemplo “la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la duración” ...

“La “razón” es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo “aparente” es el único: el “mundo verdadero” no es más que un añadido mentiroso...” (ibid).

Así, aunque Nietzsche considera a Parménides monista y a Platón pluralista, reprocha a ambos el haber sucumbido a la solución más corta, pero la más pobre conceptualmente (FpP.107). Esta escogencia tiene consecuencias ético-estéticas para toda la tradición, pues Platón define la tarea del filósofo como un “liberarse al máximo del cuerpo, es decir, de los sentidos” (ibíd.), condenando con ello a la ciencia y al pensamiento. Es así que la influencia del eleatismo se deja ver para Nietzsche, inclusive, en lugares menos predecibles como en Demócrito; a quien admira por sus investigaciones sobre la materia, pero de quien advierte:

“No se ignore al idealista en Demócrito, dice. Su principio fundamental es «la cosa en sí es incognoscible», y esto lo separa para siempre de todos los realistas. Pero él cree en su existencia. Acto seguido descubre algunas de sus cualidades distinguiendo entre cualidades primarias y secundarias de las cosas. Espacio, tiempo y causalidad

¹⁷⁷ “¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra. Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos, —en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un aborto y todavía-no-ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; y también como la cuestión de qué valor tiene en general ese convencionalismo de signos que es la lógica. — El crepúsculo de los ídolos, Aforismos 2 y 3.

eran; para él, *aeternae veritates* (verdades eternas)". (Apuntes para el ensayo sobre Demócrito¹⁷⁸).

Con esto quiere señalar que “también en la historia del materialismo “se hace patente el principio de que la vía recta no siempre es la más corta” (en referencia a los cuestionamientos sobre la existencia de Leucipo y por ende de su relación de Demócrito) y que la impersonalidad de la ciencia no es una virtud:

“Es un gran mérito construir una concepción totalmente nueva; pero mayor mérito es aún completarla de modo que haga saltar chispas en todas direcciones, pues la sabiduría del pensamiento silencioso, que queda encerrada en su estudio, tiene poco derecho a ser considerada en la historia de las ciencias”¹⁷⁹.

Capítulo III. Tiempo e Instante en las obras de transición hacia el Zarathustra

3.1 El significado de la afirmación y la negación en la obra de Nietzsche

Las obras que median entre el período juvenil del pensamiento de Nietzsche -marcado por la polémica generada con su escrito sobre la tragedia y su wagnerismo- y Así habló Zarathustra, están por igual traspasadas por la crítica de la metafísica y la filosofía del devenir, aunque ello no resulte evidente en todos los casos. No obstante, el despliegue de su doctrina sobre las fuerzas activa y reactiva es una clave para comprender lo que acomete en esta transición

¹⁷⁸ En: Nietzsche, Obras Completas, Volumen I p. 241: “Empieza aquí el conjunto de apuntes para el ensayo sobre Demócrito, que Nietzsche pensaba publicar en un volumen de homenaje a Ritschl, pero que no llevará a cabo. Cfr. para este proyecto de ensayo el excelente estudio de Porter, J. I., Nietzsche and the Philology of the Future, Stanford Univ. Press, 2000, pp. 82-126.

¹⁷⁹ Se tiende a sobreestimar la ciencia. El primer deber no es el de ayudar a la ciencia y el segundo ayudarse a sí mismo, sino todo lo contrario. Esto hay que decírselo a los estudiosos, de modo que orienten en consecuencia sus estudios. Si alguien tiene un superávit de fuerza intelectual, una vez satisfechas las propias necesidades; subjetivas se interesará por las necesidades de la humanidad. Lo contrario es crueldad; y barbarie.

y que más adelante caracteriza como “la tarea afirmativa” y “la tarea negativa” de su pensamiento.

En *Ecce homo*, afirma con respecto a El nacimiento de la tragedia:

“Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis –el instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con su, aidez de venganza - el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón¹⁸⁰, el idealismo entero, como formas típicas- y una fórmula de la afirmación suprema, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático de la existencia...Este sí último, sumamente gozoso, sumamente arrogante en su exuberancia dicho a la vida no es sólo la intelección suprema, sino también la más honda, la más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia”.

Decir Sí (*Ja sagen*) implica no sustraer nada de lo que es, pues nada es prescindible y “los aspectos de la existencia rechazados por los cristianos y por otros nihilistas pertenecen incluso a un orden infinitamente superior, en la jerarquía de los valores, que aquello que el instinto de *decadence* pudo lícitamente dar por bueno, llamar bueno”. Para captar esto, sin embargo, se necesita “arroje” (y, como condición de él, un exceso de fuerza: pues uno se acerca a la verdad exactamente en la medida de la fuerza) (cf. *Ibid*).

¹⁸⁰ En el escrito filológico “La filosofía de Platón como testimonio del hombre Platón”, reseña las que considera las influencias que lo condujeron hacia la doctrina de las ideas (su metafísica):

§ 21. Registro de las influencias ejercidas sobre Platón. De Crátilo: actitud desesperada ante el mundo de los φαινόμενα [fenómenos], con ayuda de los sentidos no es posible conocimiento alguno. Todo lo sensible está en flujo permanente. De Sócrates: poderosa influencia del idealismo ético. Modelo en la lucha contra su tiempo. Ejercitación en la formación de conceptos y definiciones. Orientación hacia una reflexión de carácter ético. De los pitagóricos: la imagen del reformador ético-político, del fundador de sectas. Hay muchos verdaderos όντα. Las cosas empíricas son copias suyas. El alma es inmortal. La vida y la unión con el cuerpo son una condena, el filósofo ha de hacer todo lo posible por liberarse del cuerpo. — Sólo tras la más íntima asimilación de elementos pitagóricos se forma la gran concepción de la teoría de las Ideas: al mismo tiempo se produce la fundación de la Academia y, poco después, surge el primer escrito de Platón, el Fedro, repleto de la exuberancia propia del período de gestación (En: *Obras Completas*. Volumen I).

“El conocimiento, el decir sí a la realidad, es una necesidad para el fuerte, así como son una necesidad para el débil, bajo la inspiración de la debilidad, la cobardía y la huida de la realidad – el “ideal” ...Los segundos o son dueños de conocer: los *decadents* tienen necesidad de la mentira – ella es una de sus condiciones de conservación (ibid)¹⁸¹

La fuerza activa y la fuerza reactiva serían así dos principios en pugna, tanto del fatum particular como universal. No obstante, la manera en que ocurre esta “batalla” no es similar a la manera en la que Hegel (vale decir, la filosofía de la historia entendida como progreso) entiende la negación y la afirmación según el método de la dialéctica.

“La “evolución” de una cosa, de un uso, de un órgano no es, según esto, ni remotamente su *progressus* hacia una meta, menos aún un *progressus* lógico y sumario, alcanzado con la mínima profusión de fuerzas y de gastos – sino la sucesión de procesos de sometimiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que juegan en ello, a más de las resistencias gastadas en cada caso contra éstos, de las metamorfosis ensayadas con el fin de la defensa y de la reacción, así como de los resultados de contracciones afortunadas. La forma es fluida, pero el “sentido” lo es aún más” (La genealogía de la moral, II, 12. En Deleuze, p88)¹⁸².

¹⁸¹ Esta diferencia es establecida también en el aforismo 292 de Más allá del bien y del mal, donde caracteriza al filósofo como un hombre que “constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias”; “alguien al que sus propios pensamientos le golpean como desde fuera, como desde arriba y desde abajo, constituyendo su especie peculiar de acontecimientos y rayos; acaso él mismo sea una tormenta que camina grávida de nuevos rayos”. En este sentido, más que un hombre sustraído de la acción, el filósofo es “un hombre fatal, rodeado siempre de truenos y gruñidos y aullidos y acontecimientos inquietantes”, “un ser que con frecuencia huye de sí mismo, que con frecuencia tiene miedo de sí, — “pero que es demasiado curioso para no volver a sí una y otra vez”.

¹⁸²Nietzsche afirma que aún en el interior de cada organismo singular las cosas no ocurren de manera distinta: “con cada esencial crecimiento del todo se desvía también el “sentido” de cada uno de los órganos”. “He querido decir que también la parcial inutilización, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero progressus: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y un camino hacia un poder más grande, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños” (ibid).

Bajo la idiosincrasia adaptativa, se pondría de relieve entonces una actividad de segundo rango, una mera reactividad. Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder;

“Con ello se pasa por alto la primacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, a cuyo efecto sigue luego la “adaptación”; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora” (ibid).

Esta moral reactiva, o “moral de esclavos”, se revela en su potencia destructiva cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y alumbra valores:

“El resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la del acto, y que sólo se resarcan mediante una venganza imaginaria. Mientras que toda moral distinguida nace de un triunfante sí dicho a uno mismo, la moral de los esclavos de antemano dice no a un “afuera”, a un “otro”, a un “no-uno-mismo”; y este no es su acto creador¹⁸³”.

Algo similar sostiene en Más allá del bien y del mal (parágrafo 36), en relación con las exigencias del método en tanto que pathos por la verdad. En este caso, radicalizando las consecuencias de la honestidad filosófica en relación con los imperativos modernos afirma que es lícito admitir que no nos sea dado nada “real” fuera de nuestro mundo de deseos y pasiones; “que no podamos alcanzar “realidad” más alta o más profunda que la de nuestros instintos -pues el pensamiento no expresa más que la relación de nuestros instintos entre sí-“, como también sería lícito preguntar:

¹⁸³ Esta inversión de la mirada que establece valores –este necesario dirigirse hacia afuera en lugar de volverse hacia sí- pertenece precisamente al resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero un mundo contrapuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos externos para poder siquiera actuar –su acción es, de raíz, reacción (Cf. La genealogía de la moral).

“¿Este mundo dado, no bastaría para comprender, a partir de lo que es semejante, el mundo que se llama mecánico (o material)”? No quiero decir comprenderlo como una ilusión, una “apariencia”, una “representación”, en el sentido de Berkeley o de Schopenhauer, sino como una realidad del mismo orden que nuestros afectos mismos, un mundo en el que se haya englobado en una poderosa unidad todo lo que en el proceso orgánico se ramifica y se diferencia (y, por lo tanto, se afina y se debilita), como una especie de vida instintiva en la que todas las funciones orgánicas: autorregulación, nutrición, secreción, cambios orgánicos, se hallan sintéticamente ligadas y confundidas entre sí, en resumen, una forma previa de vida.

No sólo es lícito aventurar esa pregunta, sino que lo exige la conciencia del método. No admitir diversas clases de causalidad, hasta que no se haya intentado resolver por medio de una sola, sin haberla llevado hasta sus últimos límites (hasta el absurdo, si así puede decirse), es una exigencia moral del método a la que no tenemos el derecho de sustraernos; es verdad “por definición”, como dicen los matemáticos.

“La cuestión, en fin, estriba en saber si consideramos la voluntad como realmente actuante, si creemos en la causalidad de la voluntad; si es así -y en el fondo es eso lo que implica nuestra creencia en la causalidad-, estamos obligados a hacer esa experiencia, a plantear por hipótesis como única causalidad la de la voluntad¹⁸⁴.

¹⁸⁴ La “voluntad”, naturalmente, no puede obrar más que sobre una “voluntad”, y no sobre una materia (sobre los “nervios”, por ejemplo); en una palabra, hay que llegar a plantear que siempre que se constatan “efectos”, es que una voluntad obra sobre una voluntad, y que todo proceso mecánico, en la medida en que manifiesta una fuerza actuante, revela precisamente una fuerza voluntaria, un efecto de la voluntad. Suponiendo, por último, que se llegase a explicar toda nuestra vida instintiva como el desarrollo interno y ramificado de una única forma básica de voluntad -de la voluntad de poder, es mi tesis-; suponiendo que se pudiesen reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que ésta encerrase en sí, por lo tanto, la solución del problema de la procreación y de la nutrición -es un único problema-, habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: voluntad de poder. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado por su “carácter inteligible”, sería justamente “voluntad de poder”, y nada más que eso.

La “voluntad actuante” es la voluntad libre, tanto para el sí como para el no, la voluntad creadora que tanto en el construir como en el destruir (o de-construir) se muestra soberana.

En el fragmento póstumo 10[2] Nietzsche muestra el esquema de sus “no”, o camino negativo de su obra:

“Mis cinco “no”

1. Mi lucha contra el sentimiento de culpa y la intromisión del concepto de castigo en el mundo físico y metafísico, igualmente en la psicología, en la interpretación de la historia. Luces sobre la moralización de toda filosofía y valoración hasta el presente.

2. Mi reconocer y desentrañar el ideal tradicional, el ideal cristiano, incluso donde ya no se pudo vender la forma dogmática del cristianismo. La peligrosidad del ideal cristiano radica en sus sentimientos valorativos, en aquello que puede prescindir de la expresión conceptual: mi lucha contra el cristianismo latente (v.gr. en la música, en el socialismo).

3. Mi lucha contra el siglo XVIII de Rousseau, contra su “naturaleza”, contra su “hombre bueno”, contra su fe en el predominio del sentimiento - contra la mollicie, el debilitamiento, la moralización del hombre: un ideal que nació del odio a la cultura aristocrática y que es *in praxi* el predominio de los irrefrenados afectos de resentimiento, un ideal inventado como estandarte para la lucha.

- La moralidad del sentimiento de culpa del cristiano

la moral del resentimiento (una postura de la plebe).

4. Mi lucha contra el romanticismo en el que confluyen ideales cristianos e ideales rousseauianos simultáneamente con una añoranza de los viejos tiempos de la cultura aristocrático-sacerdotal, [de] virtud, del “hombre fuerte” - algo extremadamente híbrido; una especie falsa y remedada de humanidad más fuerte, que aprecia los estados extremos en general y ve en ellos un síntoma de fuerza (“culto de la pasión).

- El ansia de hombres fuertes, de estados extremos

Reconocimiento

un imitar las formas más expresivas, *furore espressivo* no a raíz de la plenitud sino de la carencia,¹⁸⁵

5. Mi lucha contra la prevalencia de los instintos del rebaño después de que la ciencia ha hecho con ellos causa común; contra el odio profundo con que es tratado todo tipo de jerarquía y de distancia.

- Lo que ha nacido de una relativa plenitud en el siglo XIX, con agrado...

técnica, música serena etc, la gran técnica e inventiva, las ciencias naturales, la Historia (?) productos de la fuerza, relativa de la confianza en sí mismo del siglo XIX.

Para interpretar este transcurso del pensamiento de Nietzsche entre sus obras de juventud, pasando por las obras anteriores a Zarathustra y hasta llegar a la formulación del pensamiento del eterno retorno como posibilidad de transfiguración (del pensador, de la tradición y de la cultura); Deleuze se apropia del esquema de “las tres transformaciones del espíritu”¹⁸⁶. A través de él ilustra la liberación de la voluntad como el estado hacia el que tiende la filosofía

www.bdigital.ula.ve

¹⁸⁵ (entre los poetas son v.gr. Stifter y G. Keller indicios de más fuerza, de bienestar interno que [---])

¹⁸⁶ Hay muchas cosas pesadas para el espíritu, para el espíritu fuerte, de carga, en el que habita la reverencia. Su fortaleza demanda cosas pesadas, y las más pesadas. ¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga, y se arrodilla, como el camello, y quiere que lo carguen bien. ¿Qué es lo más pesado, oh héroes?, así pregunta el espíritu de carga, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije. ¿Acaso esto no es: humillarse para lastimar a su orgullo? ¿Hacer brillar su locura para burlarse de su sabiduría? ¿O acaso es: apartarnos de nuestra causa cuando ella celebra su victoria? ¿Subir a altas montañas para tentar al tentador? ¿O acaso es: alimentarse de las bellotas y de la hierba del conocimiento y sufrir hambre en el alma por amor a la verdad? ¿O acaso es: ¿estar enfermo y enviar a paseo a los consoladores, y hacer amistad con sordos, que nunca oyen lo que tú quieres? ¿O acaso es: ¿sumergirse en agua sucia cuando ella es el agua de la verdad, y no apartar de sí las frías ranas y los calientes sapos? ¿O acaso es: amar a quienes nos desprecian y tender la mano al fantasma cuando desea causarnos miedo? Todas esas cosas, las más pesadas, lleva sobre sí el espíritu de carga: semejante al camello que cargado corre al desierto así corre él a su desierto. Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: El espíritu aquí se transforma en león, desea capturar la libertad y ser señor en su propio desierto. Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, luchará por la victoria con el gran dragón. ¿Cuál es el gran dragón, al que el espíritu no quiere llamar ya señor ni dios? El gran dragón se llama « Tú debes ». Pero el espíritu del león dice “yo quiero”. El “Tú debes” se halla apostado en su camino, como un animal escamoso de áureo fulgor, y sobre cada escama brilla áureamente “¡Tú Debes!” Valores milenarios brillan en esas escamas, y el más poderoso de todos los dragones habla así: “Todo el valor de las cosas – brilla en mí.« »Todo valor ha sido ya creado, y todo valor creado – soy yo. ¡En verdad, no debe haber más ningún »Yo quiero«!” Así habla el dragón. Hermanos míos, ¿para qué se requiere del león en el espíritu? ¿No basta la bestia de carga, que renuncia y es respetuosa? Crear valores nuevos – todavía el león no puede hacer eso: más crearse libertad para nuevas creaciones –eso puede hacer el poder del león. (De las Tres Transformaciones).

de Nietzsche, un estado de ganancia de la fuerza para negar el camino de la metafísica y afirmar el camino del creador.

“Crearse libertad y un no sagrado incluso frente al deber: para eso, hermanos míos, se requiere del león. Tomarse el derecho de nuevos valores – ése es el tomar más horrible para un espíritu de carga y respetuoso. En verdad, eso es para él robar, y cosa propia de un animal de rapiña. En otro tiempo amó el “Tú debes” como lo más sagrado: ahora tiene que encontrar ilusión y arbitrariedad incluso en lo más sagrado, de modo que robe el quedar libre de su amor: para este robo se requiere del león. Pero decidme, hermanos míos, ¿qué puede hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?

El niño, junto con el tiempo “el monograma más instructivo” del que se vale Heráclito, es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un sí sagrado¹⁸⁷.

Bajo esa pauta revisaremos alguna de las obras previas a Así habló Zaratustra, en relación con el pensamiento sobre el tiempo (o advenimiento de la doctrina del eterno retorno) y con la paulatina introducción de reflexiones sobre el instante en la obra de Nietzsche. Al confrontar el problema de la verdad y del valor con un horizonte cósmico, “este problema es situado en el todo del devenir”¹⁸⁸.

¹⁸⁷ “Sí, para el juego de la creación, hermanos míos, se requiere de una afirmación sagrada: el espíritu quiere ahora su voluntad, el que perdió el mundo gana ahora su mundo. Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se transformó en camello, y el camello en león, y el león, finalmente, en niño” (ibid).

¹⁸⁸ “Quedan pues fijados: a) La relación cosmos-hombre; b) la relación eternidad e individuo finito; c) los límites del telos cognoscitivo humano frente a la nada del telos del Cosmos; d) la relación ego y voluntad de vida con la indiferencia cósmica; e) el carácter restrictivo de todo antropocentrismo racional y cognitivo; y f) la limitación del intelecto y la verdad a la conservación de la vida y de la especie”. Mauricio Navia, La filosofía del devenir, p.448

3.2 El tiempo y su “fue” en la Segunda Consideración Intempestiva, Segunda parte (Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida)

En relación con la crítica de la metafísica y la afirmación de la filosofía del devenir, la Segunda consideración intempestiva se muestra como un cuestionamiento frente al conocer “supremo” de la ciencia,

“De lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida en nuestro modo de hacer ciencia”, del mecanismo por el que “la vida enferma de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de impersonalidad” (ibid: 73).

La Segunda Consideración Intempestiva está¹⁸⁹ “dedicada a la crítica al historicismo, no en lo que este movimiento tiene de exigencia metodológica de rigor para distinguir científicamente los acontecimientos históricos de los cuentos y de las fabulaciones, sino en lo que su exaltación de la historia científica tiene de “inconveniente” y de “utilidad para la vida”.

www.bdigital.ula.ve

“Si Hegel realizó el ensayo gigantesco de concebir la historia entera del espíritu como un proceso evolutivo en el que se hallan integrados todos los pasos anteriores, que deben ser estimados en su valor propio; si Hegel creyó que podía dar una respuesta positiva a la historia de la humanidad occidental, Nietzsche representa, por el contrario, la negación despiadada, resuelta, del pasado; la repulsa de todas las tradiciones, la invitación a una radical vuelta atrás¹⁹⁰”

Su problema, no obstante, no se sitúa en el plano de la epistemología histórica, sino en el de la vida, la cultura y “la fuerza plástica del pensamiento”.

“La cultura es comprendida por Nietzsche como «el dominio del arte sobre la vida», por lo que toda la reflexión que atraviesa e impregna sus escritos de juventud es la de

¹⁸⁹ En palabras de Sánchez Meca, en su Introducción al Volumen I de Nietzsche, obras Completas

¹⁹⁰ Fink, la filosofía de Nietzsche, p.18

cómo equilibrar arte y ciencia en un concepto de cultura superior. El problema de la modernidad es que, en ella, el hiperdesarrollo de la ciencia ha arruinado la posibilidad de la cultura como re-creación artística de la vida, como obra de arte a realizar. Hacer de la vida una obra de arte: en eso fue en lo que los griegos representan el más alto modelo¹⁹¹.

3.3 La “Filosofía del Devenir” como “Filosofía de la Historia” (en Humano Demasiado Humano I y II. Un libro para espíritus libres).

¡Y qué fue la «verdad» heraclítea! ¿Y qué se hizo de ella? ¡Un sueño desvanecido, borrado de los semblantes de la humanidad junto con otros sueños! - ¡No fue ella la primera! ¹⁹²

En la secuencia de la obra de Nietzsche, Humano, demasiado humano, expone la óptica del desenmascaramiento y el método deconstructivo genealógico de la moral originaria. No obstante y en relación con la filosofía del devenir, parte de una consideración de la misma

¹⁹¹ La crítica del historicismo tiene, también en esta Segunda Intempestiva, un trasfondo político. Nietzsche reitera aquí su distinción entre el tipo de individuos que extraen de su memoria del pasado motivos de autosatisfacción para su existencia presente (los cultivadores y devotos de las concepciones teleológicas de la historia), frente a los que hacen de los artistas y filósofos heraldos de un nuevo espíritu alemán. A la actitud de los primeros, le objeta que en una comprensión teleológica del tiempo histórico cualquier novedad tendría que insertarse en ese devenir ineluctable que permite dar razón de su aparición, clasificarla y definirla. Es decir, cualquier novedad se convierte en momento necesario de ese devenir que totaliza y cumple un proyecto racional. Es la consecuencia de pensar la historia a partir de una visión optimista del presente como éxito, o sea, como resultado de un progreso con el que se justifica una sacralización del Estado como su finalidad: «Alemania se ha convertido en el semillero del optimismo histórico: de lo cual puede culparse a Hegel. Ningún otro efecto de la cultura alemana ha resultado tan pernicioso, sin embargo. Todo lo sometido al éxito va sublevándose poco a poco; la Historia como sarcasmo de los vencedores; actitud servil y devoción ante los hechos (Nietzsche. Obras completas. Volumen I, Introducción de Sánchez Meca, p.47-48)

¹⁹² Acaso un impasible demonio no sabría decir otra cosa de todo lo que nosotros con orgullosa metáfora denominamos «historia universal» «verdad» y «gloria» que estas palabras: «En algún apartado rincón del universo, derramado centelleante en un sinnúmero de sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y mendaz de la historia universal, pero, con todo, un minuto tan sólo. Tras haber la Naturaleza alentado unas pocas veces, se congeló el astro, y los animales inteligentes tuvieron que morir. Y fue en buena hora: pues, aunque ellos se pavoneaban de haber conocido ya muchas cosas, sin embargo, finalmente habían acabado por descubrir, para gran decepción suya, que todo habíanlo conocido erróneamente. Murieron y maldijeron la verdad al morir. Tal fue la índole de estos animales desesperados que hubieron inventado el conocimiento» (Fábula del animal astuto)

como “filosofía histórica”¹⁹³. Esto llama la atención si tenemos en cuenta que ya desde sus obras juveniles Nietzsche es crítico del hegelianismo de la cultura, así como de todo teleologismo. Frente a esto corresponde preguntar ¿en qué sentido se dicen juntos, allí, Devenir (*Werden*) e Historia (*Geschichte*)?

En su libro sobre Nietzsche, J.L. Vermal ha visto que el pensamiento sobre el devenir emerge de una manera peculiar a partir de Humano, demasiado humano. Esto se muestra en lo que él llama “la diferencia ontológica que existe entre el ente –en la perspectiva humana- y su existencia como pura diferencia –en el devenir-.

Por devenir entiende Vermal “sólo una descripción insuficiente para pensar la alteridad del ente y no la representación de un fluir indeterminado. El devenir sería sólo algo meramente negativo del mundo objetivo óptico del ente¹⁹⁴.

Sin embargo, esta observación no aclara lo suficiente el lugar que tiene esta obra frente a la consistencia de Nietzsche para desplegar el significado de la inversión de la metafísica, así como para asentar los fundamentos del pensamiento de los contrarios como reconocimiento de la tensión que fa origen a los fenómenos y a las categorías fenomenológicas e interpretativas.

Al respecto dice Safranski¹⁹⁵ que en Humano, demasiado humano, Nietzsche “quiere ocuparse de la necesaria distancia”. “Se ha prescrito una dieta: ¡no más divagaciones estéticas y metafísicas!”. De esta manera, la realidad absoluta es designada como frialdad como “la esencia del mundo captada” lógicamente.

“Con este concepto Nietzsche quiere distanciarse de la religión, del arte y de la moral, que en sus presentimientos, sensaciones y estados extáticos se sienten cercanos de alguna manera al misterio del mundo. Todo ello es asunto de imaginaciones, dice,

¹⁹³ Cf. Mauricio Navia, La filosofía del devenir. P476

¹⁹⁴ *ibid*

¹⁹⁵ Cf Nietzsche, Biografía de su pensamiento pp 170-173

con todo ello “no tocamos la esencia del ‘mundo en sí’”. Permanecemos en el ámbito de la representación, ningún presentimiento nos llevará más lejos. Y, sin embargo, no podemos renunciar al concepto de la esencia revelada del mundo. Se requiere como postulado lógico para poder comprender la relatividad y el perspectivismo de los accesos a la realidad”¹⁹⁶.

Más tarde Nietzsche formulará así este pensamiento: sólo hay interpretaciones, no conocemos ningún texto originario¹⁹⁷.

Por otra parte, en Humano, demasiado humano Nietzsche ya no se limita a una crítica del triunfalismo de la cultura histórico-hegeliana en el sentido del despliegue del espíritu en el mundo y en el Estado, sino que se ubica en la posibilidad de reintroducción del término Devenir (Werden) como proceso constituido por momentos que se afirman y se niegan a la vez; en un tránsito que comprende el logos como “unidad de ser y no ser”.

A propósito de este matiz, en Hegel y los griegos Heidegger extrae un fragmento de las Lecciones sobre la historia de la filosofía¹⁹⁸ pronunciadas en Berlín que afirma:

“La historia que tenemos frente a nosotros es la historia del proceso en que el pensamiento se encuentra a sí mismo” (ed. Hoffmeister 1940, t. I, p.81, nota). “Pues la historia de la filosofía expone sólo la filosofía misma” (Ibídem, p. 235 s.)

Con Hegel, toda la metafísica es incluida dentro de la totalidad del camino de la experiencia de la conciencia, para fundar la esencia del ser del ente en el sujeto absoluto, cuya plenitud histórica es absorbida, culminada y superada (Aufhebung) en el proceso del “camino de la

¹⁹⁶ Nietzsche, biografía de un pensamiento. Pp.170-171

¹⁹⁷ Cf. Ibid.

¹⁹⁸ De Hegel

experiencia dialéctica de la conciencia, la autoconciencia y el espíritu”, que reconoce su esencia en la pura mediación del devenir de sí mismo ¹⁹⁹.

Según esto, nos dice Heidegger, la filosofía como el autodespliegue del Espíritu hacia el saber absoluto y la historia de la filosofía son para Hegel lo mismo. Ningún filósofo anterior a Hegel había alcanzado semejante concepción fundamental de la filosofía, la cual hace posible y exige que la filosofía se mueva al mismo tiempo en su historia y que este movimiento sea la filosofía misma. Pero, según una frase de Hegel en su primera lección (...), la “meta” de la filosofía es la “verdad” (ib. p. 14).^{200 201}

En el primer libro de Humano, demasiado humano -agrega Safranski-, “donde Nietzsche emprende su experimento con el pensamiento no trágico, defiende la concepción de que ‘por suerte’ es ya demasiado tarde para ‘revocar el desarrollo de la razón, que descansa en dicha fe (en el lenguaje). ¿Qué significa ‘por suerte’?”

“Que estos errores constituyen toda nuestra riqueza; ellos tejen aquel mundo en el que nos movemos y aquel velo que nos lo oculta con efecto beneficioso” ²⁰².

El desenmascaramiento absoluto, aun desde la voluntad de verdad, no es posible pero tampoco conveniente. En este punto nos gusta hacer un juego de palabras para indicar que

¹⁹⁹ Heidegger (en La constitución ontoteológica de la metafísica) interpreta los alcances de este pensar histórico: “Hegel piensa el ser de lo ente de modo especulativo-histórico. Pero desde el momento en que el pensar de Hegel tiene su lugar dentro de una época de la historia (lo cual no quiere decir en absoluto que pertenezca al pasado), intentamos pensar de la misma manera, esto es, de modo histórico, el ser pensado por Hegel.” (Navia, M. Crítica de la Metafísica de Nietzsche. Artículo en Revista Estética nro. 20

²⁰⁰ Hegel y los griegos. Martin Heidegger. Edición de Revisión Fenomenológica. Serie Fundadores. Bs. As., octubre de 1969

²⁰¹ Frente a este giro de Nietzsche y en relación con su compromiso con la verdad, “aun con sus consecuencias menos agradables”, cabe recordar también el comentario de Gadamer en Verdad y Método según el cual el pensador de Röcken habría afirmado que “seríamos hegelianos, aún si Hegel no hubiese existido”.

²⁰² Ibid

toda (re)velación implica *un volver a velar*, es decir, presentar un fenómeno bajo un nuevo aspecto más cercano a la verdad; pero nunca la verdad en tanto que absoluta o conclusiva.

En Más allá del bien y del mal, parágrafo 54, Nietzsche señala algo similar con respecto a la filosofía moderna anterior a Hegel, a través de la pregunta sobre “¿qué es lo que la filosofía moderna entera hace en el fondo?”:

“Desde Descartes - y ciertamente más a pesar de él que a base de su precedente - todos los filósofos, bajo la apariencia de realizar una crítica del concepto de sujeto y de predicado, comenten un atentado contra el viejo concepto de alma - es decir: un atentado contra el presupuesto fundamental de la doctrina cristiana. La filosofía moderna por ser un escepticismo gnoseológico, es de manera oculta o declarada, anticristiana; aunque en modo alguno sea antirreligiosa, esto para oídos más sutiles”

203 204

No obstante, en este caso operaría la pretensión de inmovilizar los fenómenos; lo que constituye para Nietzsche la “idiosincrasia” de los filósofos:

“su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo...”. “Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub aespécie aeterni* (desde la perspectiva de lo eterno) -cuando hacen de ella una momia” (...). “La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones. - incluso refutaciones”.

²⁰³En otro tiempo, en efecto se creía en “el alma” como se creía en la gramática y en el sujeto gramatical; se decía “yo” es condición, “pienso” es predicado y condicionado - pensar una actividad para la cual hay que pensar como causa un sujeto Después, con una tenacidad y una astucia admirables, se hizo la tentativa de ver si no se podría salir de esa red, - de si acaso lo contrario era verdadero; pienso la condición, “yo” lo condicionado; “yo” pues sólo una síntesis hecha por el pensar mismo. En el fondo Kant quiso demostrar que, partiendo del sujeto, no se puede demostrar el sujeto, - y también el complemento: sin duda no fue siempre extraña la posibilidad de una existencia aparente del sujeto, esto es del “alma”, pensamiento éste que, como filosofía del Vedanta, había existido una vez, y con inmenso poder sobre la tierra (Más allá del bien y del mal, 54).

²⁰⁴ “In summa: hay que poner en duda que “el sujeto” pueda demostrarse a sí mismo - para ello tendría que tener precisamente un punto fijo fuera de sí, ¡y ese punto no existe! FP 40[20]

“Lo que es no deviene; lo que deviene no es” (...) “Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Más como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? – ¡Lo tenemos! dicen dichosos ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, que también son tan inmorales, nos engañan acerca del mundo verdadero” (El crepúsculo de los ídolos: Af. 1²⁰⁵).

De esta manera, si Dionisos era antes la palabra mágica de Nietzsche, “con la que éste tocaba el sueño del mundo”²⁰⁶, ahora intenta abrirse camino –de otra manera a la empleada en sus escritos de juventud- a través del desprendimiento kantiano y heraclíteo. Historia quiere decir aquí, entonces, perspectiva evolutiva de la inmanencia desde la escala de la eternidad del retorno:

“Lo que nos separa de Kant, así como de Platón y de Leibniz: creemos exclusivamente en el devenir, también en el espiritual; somos históricos de pies a cabeza.

Este es el gran giro de Lamarck y Hegel - Darwin es sólo una repercusión posterior. La forma de pensar de Heráclito y Empédocles ha resucitado. Tampoco Kant superó

²⁰⁵ La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final —¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir! —los “conceptos supremos”, es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Esto es, una vez más, sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es lícito provenir de lo inferior, no le es lícito provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser causa sui . El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto —ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente tiene que ser causa sui. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto “Dios”... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas!— ¡Y lo ha pagado caro!... (ibid, aforismo 4)

²⁰⁶ Cf. Safranski, p,174

la contradictio in adjecto del “espíritu puro”: nosotros, sin embargo [---]” (Fig. Póstumos 34[73]).

3.4 Tiempo e Instante en Aurora (Pensamientos sobre los prejuicios morales)

En Aurora, tal como lo indica el subtítulo “sobre los prejuicios morales”, la tradición metafísica es pensada desde el rasgo del resentimiento; lo que sitúa esta obra en el trayecto negativo del pensamiento de Nietzsche. No obstante, allí también es pensada la inocencia del devenir como afirmación radical de la inmanencia y como preparación para el advenimiento del “pensamiento más abismal y afirmativo” (el pensamiento del eterno retorno, tal como el filósofo lo llama en *Ecce homo*).

Nietzsche dirá más tarde en *Ecce homo* ²⁰⁷ que con este libro se descubren “una transvaloración de todos los valores” y un “decir sí” a todo lo “prohibido, despreciado y maldecido”, y así se les “devuelve el alto derecho y privilegio de existir”. Aurora es su tarea de “preparar a la humanidad para el supremo instante de autognosis, un gran mediodía en el que mire hacia atrás y hacia adelante, en el que se sustraiga al dominio del azar y de los sacerdotes y plantee por vez primera, en su totalidad, la cuestión del ¿por qué?, del ¿para qué?” ²⁰⁸.

Por otra parte, redime el valor del “egoísmo” como “autoconservación” y “aumento de fuerzas del cuerpo”, es decir, de la vida. “Cuando de la anemia se hace un ideal (“el desinterés”), y del desprecio del cuerpo la salud de las almas, ¿qué es esto más que una receta para la *decadence*?”. Con Aurora “yo fui el primero en entablar la lucha contra la moral de la renuncia a sí mismo” ²⁰⁹. Esto expresa de manera muy clara el “sí trágico”, en el sentido de que la tarea del conocimiento se convierte en un proceso de experimentación.

A partir de esta obra, Nietzsche habla indistintamente de Tiempo y Devenir, sin que el tiempo sea considerado como esquema (ubicación en un punto u otro, o flecha del tiempo). El “fue”

²⁰⁷ PP 87-90

²⁰⁸ *Ecce homo*, p.89

²⁰⁹ *Ibid* p.90

aparece aquí como piedra del espíritu, pesadez; y el eterno retorno del instante, como “aligeramiento”²¹⁰.

Así se allana el camino hacia el Sí trágico, entendido como un modo de habitar el tiempo desde la concepción nihilista de la existencia a la vez que desde el instinto activo de creación. En tal sentido, el dolor ya no es considerado como una objeción contra la vida.

3.5 La primera exposición del pensamiento del eterno retorno de lo mismo y la pregunta por su significado ético selectivo (en La Gaya Scienza).

En el párrafo 342 de La Gaya Ciencia, Nietzsche introduce el texto inicial de AHZ con el título de: *Incipit Tragoedia* (comienza la tragedia); que constituye la primera exposición del eterno retorno. Esboza las implicaciones de esta doctrina, de una manera que sugiere una cierta ‘voluntad de sistema’ en el sentido una transposición desde lo intuitivo hacia la conceptualización:

“1-La asimilación de los errores fundamentales.

2-La asimilación de las pasiones.

3-La asimilación del saber, incluso del saber que renuncia (pasión del conocimiento)

4-El inocente. El individuo como experimento. El aligeramiento, el rebajamiento, la debilitación de la vida –transición.

5-El nuevo centro de gravedad: el eterno retorno de lo idéntico. Importancia infinita de nuestro saber, de nuestro errar, de nuestros hábitos y modos de vivir, para todo lo venidero

De esto surgiría “un nuevo centro de gravedad”: la importancia de nuestros saberes, errores, de nuestras costumbres, maneras de vivir para todo lo que ha de venir²¹¹. Así viviendo, la

²¹⁰ En esta obra destaca la profusión de referencias al Instante, como unidad de tiempo/devenir.

²¹¹ La Gaya Scienza. P. 288)

tarea del pensador “avanza hacia nosotros en cada instante”. Sin embargo, es necesaria cierta precaución:

“¡Cuidémonos de enseñar esta doctrina como una religión repentina! Ella debe permear lentamente, generaciones enteras han de trabajar en ella y en ella hacerse fértiles, - para que se convierta en un gran árbol que dé sombra a toda la humanidad del porvenir”.²¹².

Con la doctrina del eterno retorno, además de las 5 proposiciones anteriores, se delinea también la “filosofía de la indiferencia”²¹³. Desde esta óptica, aquello que anteriormente estimulaba con mayor fuerza -pasiones y trabajos- es visto de manera distinta, válido como juego, estéticamente disfrutado y cuidado. De esta manera, la anterior seriedad de la existencia abre camino a una nueva: comprender todo como en devenir.

Para ello es necesario sustentar los instintos como fundamento de todo conocer, pero sabiendo dónde y cuándo se convierten en enemigos del conocer. Desde el cuerpo re-habitado como percepción del niño, Los instintos y quehaceres son entendidos como ojos para ver los fenómenos, mientras se aguarda cuán lejos se pueden hacer cuerpo el saber y la verdad²¹⁴.

Los errores y las pasiones, antes que estigmatizados, son fuentes y poderes del conocimiento; que luchan entre sí. De este combate proviene la fuerza para el conocer y para la pasión del conocimiento misma. Pero luego de todo ello, aun quedaría el conocimiento más difícil: tener que probar una absoluta sobreabundancia de placer. De lo contrario, “solo cabe aniquilar en nosotros mismos a la humanidad” (ibid).

Frente al pasado puesto así en la balanza (el nuestro y el de toda la humanidad), es necesario para prevalecer; pues solo de esa manera se ha comprendido que “no tenemos ninguna influencia sobre el hecho de que todo se repite y ha de repetirse” ...Es por esto que Nietzsche

²¹² ¡Qué son el par de siglos en los que el cristianismo se ha mantenido! Para el pensamiento más poderoso se requieren muchos siglos - ¡por mucho, mucho tiempo ha de ser pequeño e impotente! (FP 11[158])

²¹³ Ibid

²¹⁴ FP11[5] (Pero) “Si se es filósofo como se lo ha sido siempre, no se tiene entonces los ojos para aquello que fue y aquello que deviene - únicamente se ve el ente. Pero dado que no existe el ente, al filósofo le ha quedado reservado únicamente lo imaginario como su «mundo».

aconseja no agrandar la compasión y permanecer en la indiferencia y el disfrute de la contemplación. Pero si aún quisiéramos vivir, la pregunta es: cómo.

“¡Imprimamos la imagen de la eternidad sobre nuestra vida! Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian esta vida como fugaz y que enseñaron a mirar en busca de una vida distinta indeterminada”²¹⁵

Fink afirma que con la doctrina del eterno retorno Nietzsche piensa, de hecho, el todo del movimiento del ente y su inmanencia. La totalidad no es concebida ante todo como una totalidad espacial, como una suma, como un montón de todas las cosas.

“Ha negado las cosas fijas, quietas, y por ello el todo no puede ser para él una síntesis de cosas quietas, presentes”. “Ha interpretado la cosa atendiendo ante todo a la movilidad de la voluntad de poder, y por esto tiene que interpretar el todo como un todo de movimiento”.

Pero el todo, que envuelve y supera los movimientos de las cosas, el inquieto cambio de sus luchas por el poder, no puede construirse sólo en el decurso del movimiento de los límites de las cosas: tiene que preceder como un todo temporal al cambio intratemporal. Mas ¿cómo puede un tiempo total preceder a sus diversos momentos temporales?²¹⁶

Nuestra concepción ordinaria del tiempo, afirma, lo entiende por principio como un tiempo incompleto; las cosas se encuentran, en efecto, en el curso del tiempo; el tiempo no está ya

²¹⁵ FP11[159]

²¹⁶Cuidémonos de atribuir a este ciclo cualquier afán o meta: o de valorarlo de acuerdo a nuestras necesidades como tedioso, estúpido, etc. En él se da, en efecto, el máximo grado de sinrazón tanto como lo contrario: pero no se puede medir de acuerdo a esto; razonabilidad o irrazonabilidad no son predicados para el todo. - Cuidémonos de pensar la ley de este círculo como devenida según la falsa analogía del movimiento circular dentro del anillo: no hubo primero un caos y después gradualmente un movimiento más armónico y, por último, un movimiento fijo, circular de todas las fuerzas: antes bien, todo es eterno, no devenido: si hubo un caos de las fuerzas entonces el caos era también eterno y retornaba en cada anillo. El ciclo no es algo que ha devenido, él es la ley primigenia, tal como la magnitud de la energía es ley primigenia, sin excepción, ni transgresión. Todo devenir ocurre dentro del ciclo y dentro de la magnitud de la fuerza; no utilizar, pues, para la caracterización del ciclo eterno los ciclos que devienen y pasan, v.gr. los de los astros o el flujo y reflujo, día y noche, las estaciones (FP 11[157])

listo, acabado; está todavía ausente en cuanto futuro. Pero la situación es totalmente distinta si se concibe todo el acontecer intramundano, por principio, como repetición (cf. *ibid*).

Entonces podemos pensar el tiempo como todo o el tiempo total; el tiempo no es ya algo incompleto, que está por llegar y que tiene que ser traído por el futuro; el tiempo es ya todo futuro. Como todo lo intratemporal es repetición, se halla superado y envuelto por el tiempo mismo” (Nietzsche, p. 151).

El peso específico de esta doctrina, que no es sólo conceptual, sino que señala en dirección a una experiencia abismal, queda reflejado en el Parágrafo 341 de La Gaya Ciencia. Allí Nietzsche pregunta:

“Qué sucedería si un día, una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y de dijera: “esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión (...) ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te hable? ¿o has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le respondieras: “Eres un Dios y nunca escuché nada más divino!”²¹⁷.

Lo fundamental de esta pregunta señala en dirección al instante, en tanto que lugar de selección de la repercusión del tiempo y sus combinaciones, pues el tiempo es una determinación humana a la vez que el devenir es el ámbito de concurrencia de todos los fenómenos.

²¹⁷ “Si este pensamiento llegara a tener poder sobre una experiencia, la transformaría y tal vez la trituraría, pues “el peso y gravedad” de la pregunta: “¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?”, recaería sobre la propia acción. ¿O tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más sino esta última confirmación y sello? (parágrafo 341, La Gaya Ciencia)”.

Capítulo IV. La afirmación trágica del tiempo, en Así habló Zaratustra

“El pensamiento más poderoso consume mucha fuerza que antes estaba a disposición de otras metas, obra, así pues, transformador, crea nuevas leyes de movimiento de la fuerza pero no crea una nueva fuerza. En ello radica, sin embargo, la posibilidad de redeterminar y reordenar en sus afectos a cada hombre considerado individualmente FP (11[220]”.

La relación entre la crítica de la metafísica, el pensamiento sobre la tragedia y la filosofía del devenir son problemas fundamentales de la filosofía de Nietzsche, que alcanzan su consumación en AHZ. En esta obra muestra lo dionisiaco como “acción suprema”, ante la que “todo el resto del obrar humano aparece pobre y condicionado” (Ecce homo: 101).

Esta experiencia se funda en una visión sobre el tiempo, que Nietzsche llama El eterno retorno²¹⁸ y a la que considera “la fórmula suprema de afirmación a la que se puede llegar en absoluto”. Con ello resignifica un hilo fundamental de su pensamiento, desde la centralidad ontológica que otorga al arte en Nt y el carácter expresamente artístico de AHZ). La pregunta sobre qué significa, vista bajo la óptica de la vida, la moral -planteada sólo vagamente en El nacimiento de la tragedia- es respondida claramente por Nietzsche en esta obra²¹⁹.

²¹⁸ La magnitud de la fuerza universal está determinada, no es nada «infinito»: ¡cuidémonos de estas extralimitaciones del concepto! En consecuencia, el número de las situaciones, cambios, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es, sin duda, inmensamente grande y a la vez prácticamente «inconmensurable», pero, en todo caso, determinado y no infinito. Pero el tiempo, en el que el universo ejerce su fuerza ciertamente es infinito, i.e., la fuerza es eternamente igual y eternamente activa: - hasta este instante ha transcurrido ya una eternidad, i.e., todos los desarrollos posibles tienen que haber existido ya. Por lo tanto, el desarrollo presente tiene que ser una repetición y así también en el que lo engendró y el que surge de él y así sucesivamente hacia adelante y hacia atrás. Todo ha existido innumerables veces en la medida en que la situación total de todas las fuerzas retorna siempre. Si, descontando esto, algo igual ha existido alguna vez o no, es algo totalmente indemostrable. Parece que la situación total conforma novedosamente las propiedades hasta en lo más mínimo, de suerte que dos situaciones totales diferentes no pueden tener nada igual. ¿Puede o no haber algo igual en una única situación total, v.gr. dos hojas? Lo dudo: esto supondría que tendrían un origen absolutamente idéntico y entonces tendríamos que asumir que ha existido algo idéntico por toda la eternidad anterior, a pesar de todos los cambios en las situaciones totales y toda creación de nuevas propiedades - ¡una asunción imposible! (FP 11[202])

²¹⁹ Publicada entre 1883 y 1885, de 10 y 13 años después de la primera.

La respuesta está en relación expresa con las concepciones sobre el tiempo, pues la moral sería un síntoma del instinto de venganza contra el pasar o el “fue” (es decir, una reacción contra el devenir). Pero la venganza no es simplemente “un tema de la moral, y la liberación de la venganza no es una tarea de la educación moral”. Del mismo modo, “la venganza y el ansia de venganza no son un objeto de la Psicología” (...). “La esencia y el alcance de la venganza tiene carácter metafísico” (Cf: Heidegger. Quien es el Zarathustra de Nietzsche: 7).

“La venganza es la contravoluntad contra el tiempo y su fue. Es la persecución que se opone y que rebaja. Al subrayar el “fue” del tiempo, Nietzsche no se está refiriendo en modo alguno al tiempo como tal sino al tiempo desde una perspectiva determinada: el tiempo que se va. Y se va pasando. Lo que viene del tiempo no viene nunca para quedarse sino para irse. ¿Adónde? Al pasar²²⁰”.

Esta “persecución de la moral contra el devenir”, continúa Heidegger, “ha sostenido y penetrado hasta ahora toda reflexión y toda representación del ente en vistas a su ser” (ibíd.). El pensar metafísico ha estado así “determinado por la moral como venganza contra el tiempo, por medio de una mirada que va siempre más allá del ente y se dirige al ser”²²¹ (ibid). ¿En qué consiste entonces la inversión que reivindica Nietzsche?

En primer lugar, en *Ecce homo*²²² sostiene que acaso sea lícito considerar Así habló Zarathustra “enteramente como música” y que esta obra ciertamente ocupa “un lugar absolutamente aparte”.

“Dejando de lado a los poetas, acaso nunca se haya hecho nada desde una sobreabundancia igual de fuerzas. Mi concepto de lo «dionisiaco» se volvió aquí

²²⁰ Cuando un hombre ha muerto decimos que se ha despedido de lo temporal. Lo temporal pasa por ser lo que pasa (lo pasajero)” (ibíd.).

²²¹ Más allá se dice en griego meta-tá. De ahí que toda relación del hombre con el ente como tal sea en sí metafísica”

²²² Cf pp 101-106

acción suprema; medido por ella, todo el resto del obrar humano aparece pobre y condicionado²²³”.

En relación con el pensamiento contra el tiempo y el devenir, en tanto que ámbito de la multiplicidad, “Zaratustra tiene eterno derecho a decir”:

“Yo trazo en torno a mí círculos y fronteras sagradas; cada vez es menor el número de quienes conmigo suben hacia montañas cada vez más altas, - yo construyo una cordillera con montañas más santas cada vez.» Súmense el espíritu y la bondad de todas las almas grandes: todas juntas no estarían en condiciones de producir un discurso de Zaratustra. 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”²²⁴.

Antes del Zaratustra no habría existido ninguna sabiduría, “ninguna investigación de las almas, ningún arte de hablar: lo más próximo, lo más cotidiano, habla aquí de cosas inauditas”. En tal sentido, aunque en cierto punto parezca excesivo lo que Nietzsche afirma sobre su propia obra, conviene escuchar a Heidegger cuando aconseja (como preámbulo a los dos volúmenes que le dedica a su pensamiento: Nietzsche I y Nietzsche II, producto de dos décadas de diálogo) “leer a Nietzsche como se lee a Aristóteles”.

²²³ “Decir que un Goethe, un Shakespeare no podrían respirar un solo instante en esta pasión y esta altura gigantescas, decir que Dante, comparado con Zaratustra, es meramente un creyente y no alguien que crea por vez primera la verdad, un espíritu que gobierna el mundo, un destino - , decir que los poetas del Veda son sacerdotes y ni siquiera dignos de desatar las sandalias de un Zaratustra, todo eso es lo mínimo que puede decirse y no da idea de la distancia, de la soledad azul en que esta obra vive”.

²²⁴ “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. Hasta ese momento no se sabe lo que es altura, lo que es profundidad, y menos todavía se sabe lo que es verdad. No hay, en esta revelación de la verdad, un solo instante que hubiera sido ya anticipado, adivinado por alguno de los más grandes”.

4.1 La triple génesis de Así habló Zaratustra

La concepción unitaria de Así habló Zaratustra es descrita a partir de una “triple génesis”: afectiva, conceptual y figurativa²²⁵. Esto indica que, de manera coherente con los presupuestos de su obra, lo que Nietzsche pone en juego no es sólo un ejercicio teórico ni tampoco un mero experimento artístico, sino el nacimiento de un mundo de símbolos en relación con una experiencia de pensamiento.

«Primero imágenes: explicar cómo surgen las imágenes en el espíritu. Luego, palabras, aplicadas a las imágenes. Finalmente, conceptos, sólo posibles si hay palabras, un resumen de muchas palabras bajo algo no visible, sino audible (palabra). El poquito de emoción que surge con la palabra, por tanto, al contemplar imágenes semejantes para las que existe una palabra, ésta débil emoción es lo común, el fundamento del concepto. Que sensaciones débiles sean tomadas por iguales, sean percibidas como las mismas, es el hecho fundamental. Así pues, la confusión de dos sensaciones muy cercanas en la constatación de estas dos sensaciones. Pero ¿quién constata? El creer es lo primordial ya en cada impresión sensorial: ¡una especie de decir-sí, primera actividad intelectual! ¡Un tener-por-verdadero al comienzo!» (FP III, 25 [168]).

La unificación que hace Nietzsche de lo afectivo, lo conceptual y lo figurativo en Así habló Zaratustra, recuerda su posición con respecto a la polémica filológica sobre Homero. Nos permite entrever también que, así como considera que la filosofía no está en la lógica, la poesía no está en la gramática²²⁶

²²⁵ Sánchez Pascual, prólogo a AhZ: pp 9-11.

²²⁶ “En Homero y la filología clásica, había discutido aspectos de la función de la filosofía en el tratamiento filológico de la clasicidad, trayendo a colación el modo en que los Prolegomena de Wolf reflexionan sobre el icono más enaltecido de la perfección clásica en cuanto ideal de genio poético natural, es decir, Homero. La cuestión, propiamente técnica, que Wolf había planteado, era si los poemas homéricos surgieron de una fuente común o se compusieron a partir de tradiciones múltiples desarrolladas a lo largo de siglos de recitación oral. Ésta era una cuestión imposible de resolver empíricamente, pues ningún papiro ni inscripción han podido probar ni rechazar una posición ni su contraria. Wolf se pronuncia entonces por la segunda hipótesis, aportando para ello numerosos testimonios de autores antiguos como Cicerón, Plutarco, Eliano, Josefo, etc., que muestran que los poemas homéricos, incluso ya en la Antigüedad, se tenían por compilaciones de

“Nietzsche (añade a esta solución que) Homero es, en realidad, «un juicio estético», o sea, una imagen de unidad y originalidad que se mantuvo durante siglos por lectores que percibían en ella al genio creador de la *Ilíada* y la *Odisea*, monumentalizado y culturalmente consagrado. O sea, una imposibilidad fáctica se había resuelto mediante un juicio de la imaginación que producía la figura de una totalidad unificada”.

Dicho en otras palabras, Homero es un modo de nombrar el esquema conceptual que sirve de base a la totalidad constituida por la unidad estética de su obra. Eso es también Zaratustra, “síntesis” del pensador y del hombre Nietzsche (obra trágica y destino trágico); caracterizados según el esquema de “las 3 transformaciones”.

La génesis afectiva de Así habló Zaratustra precede a la configuración del pensamiento del eterno retorno. Este pensamiento, conocido por Nietzsche hasta entonces “de manera exterior” (de fuentes orientales y griegas²²⁷), se encarna en él como experiencia: “El paso en vuelo del fénix Música”, esta vez con un plumaje más ligero y más luminoso que el que nunca había existido (*Ecce homo*, pp 93.94). Está precedida por “un cambio súbito y, en lo más hondo decisivo”, de su gusto; sobre todo en la música. “Acaso sea lícito considerar el Zaratustra entero como música”, dice en *Ecce homo*. “Ciertamente, una de sus condiciones previas fue un renacimiento en el arte de oír” (*ibid*, 93).

“Lo que mejor se comprende en el lenguaje no es la palabra misma, sino la tonalidad, la intensidad, la modulación, el ritmo con los que se pronuncian las palabras — dicho brevemente, la música que hay tras las palabras, la pasión que hay tras esa música, la

tradiciones múltiples y diversas” (En: *La clasicidad del mundo griego: filología y filosofía. Estudio preliminar, en Obras Completas, Volumen II*).

²²⁷ Sobre el mito del eterno retorno, dice en FP 11[203] “Examinemos cómo ha obrado hasta ahora el pensamiento de que algo se repite (el año v.gr., o las enfermedades periódicas, despertar y dormir, etc.). Si bien la repetición circular es tan sólo una probabilidad o una posibilidad, también el pensamiento de una posibilidad nos puede sacudir y transformar, no sólo sacudir y transformar sensaciones o ciertas expectativas. ¡Cómo ha obrado la posibilidad de la condenación eterna!

personalidad que hay tras esa pasión: en suma, todo lo que no puede ser escrito. De ahí que no tenga nada que ver con el arte de la escritura” (FP III, 3 [1] 296)²²⁸

Nietzsche atribuye a estos matices del gusto una importancia capital: lo considera el “primer instinto de autodefensa”, la “primera cordura”, la “primera prueba de que no se es un azar, sino una necesidad”.

“El imperativo del gusto no sólo ordena decir No allí donde el Sí representa un desinterés, sino también decir No lo menos posible: separarse, alejarse de aquello a lo cual habría necesidad de decir no una y otra vez (Ecce homo: p.49)

Por otra parte, al período entre la génesis afectiva y la génesis conceptual, corresponde la partitura escrita por Nietzsche para el poema “Oración a la vida” escrita por Lou Andreas-Salomé, que resuena en el pensador de manera fundamental. En ese poema, el dolor no es considerado como una objeción contra la vida: “Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, ¡bien! Aún tienes tu sufrimiento...”.

Ello lo considera un “síntoma no insignificante tal vez” de la situación de ese año que precede al Zarathustra, en el cual el pathos afirmativo par excellence, llamado por él “el pathos trágico”, moraba dentro de sí en grado sumo. (cf Ecce homo, p94) (...). En efecto, aquí cabe recalcar que una de las implicaciones fundamentales de la crítica de la metafísica de Nietzsche recae sobre el lenguaje, por una parte, y sobre la relación del mismo con la música, por el otro; relación que se da en el género trágico de manera peculiar²²⁹.

²²⁸ Cf. FP III, 1 [45 y 109]

²²⁹ “La tragedia –en su doble carácter musical y poético- es el género más apto para la representación de la idea de humanidad, pues vuelve subjetivo el concepto (o idea) a través de la poesía lírica, a la que se llama subjetiva porque pone en juego los estados anímicos del poeta, que se toma a sí mismo como objeto de contemplación develando así “(...) todo lo que en el pasado, presente y porvenir sintieron, sienten y sentirán millones de hombres en determinadas ocasiones, siempre idénticas y siempre repetidas (...)” Por otra parte, la tragedia objetiva (o conceptualiza) el sentimiento, pues en la poesía objetiva, donde el poeta toma distancia de sus propias voliciones (pues hace que sus personajes hablen desde ellos mismos, evitando transformarlos en réplicas de sí), hay dos condiciones para la expresión de la Idea: la captación profunda de caracteres importantes y la correspondiente invención de las situaciones en las cuales estos se han de desplegar” Parágrafo 51 de El mundo como voluntad y representación.

En cuanto al lenguaje, su nueva comprensión implica concebirlo como proceso de metaforización según el cual no hay expresiones propias ni conocer propio, sino metáforas (FP I, 19 [226]). Pues “el hombre conoce el mundo en la medida en que él se conoce: es decir, la profundidad del mundo se le desvela en la medida en que él se maravilla de sí mismo y de su complejidad” (FP I, 19 [118]).

“Las palabras son signos-sonidos de conceptos, pero los conceptos son signos-imágenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones”²³⁰

En consecuencia, no existen significados propios que puedan ser comunicados como verdad, ni un lenguaje de la verdad que pueda ser empleado como elemento regulativo, sino sólo el lenguaje como estructura de artificios. De esta manera, Nietzsche utiliza la retórica para desacreditar las pretensiones de la teoría tradicional del conocimiento sobre la que se basa la metafísica y defiende el carácter artístico del lenguaje en un sentido no romántico²³¹: de la palabra no puede surgir la música, aunque de la música sí puede surgir la palabra²³².

En esto mantiene su cercanía con respectos filosóficos de Schopenhauer, que constituyen el sustrato más riguroso de su crítica a la subjetividad moderna. Según estos, la reunión de la música con la palabra ocurriría de la siguiente manera:

“La idea es la unidad que se desintegra en la pluralidad debido a la forma espacio-temporal de nuestra aprehensión intuitiva; en cambio, el concepto es la unidad restablecida nuevamente a partir de la pluralidad por medio de la abstracción de

²³⁰ JGB, af. 268

²³¹ La estructura del lenguaje es retórica y no representativa o expresiva de un significado referencial propio, por lo que es necesaria y urgente una crítica a la tradicional teoría pictórica del lenguaje (Cf. Introducción al Volumen II de Nietzsche, Obras Completas, p. 67).

²³² “Así como de la escultura no puede brotar el grito de Laocoonte, así tampoco puede brotar la música de la palabra” (del libreto) Cf. comentarios de Schopenhauer (MVyR, párg. 46) sobre la polémica de Lessing y Winckelmann a propósito de la razón de por la que la escultura de Laocoonte (siendo asfixiado por la serpiente) no incluyera la representación del grito como gesto predecible.

nuestra razón; este puede ser caracterizado como “unidad tras la cosa” y aquella como “unidad anterior a la cosa”. (Parag. 48 pag 277).

Entonces, cuando Nietzsche afirma que la tragedia griega constituye la forma más sublime del arte es porque unifica poesía, música y danza, expresando el sentimiento de manera conjunta con la palabra, el ritmo y la gesticulación. Lo esencial, sin embargo, radica en la organización jerárquica que las distintas artes deben guardar entre sí de manera de producir la síntesis de una obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*)²³³. Esta síntesis tendría el poder de lograr que los espectadores participen en ella como humanos completos.

Es por esto que, si bien es cierto que Schopenhauer contempla la posibilidad de salir del reino de la certeza a través del sentimiento de lo sublime (por el que el sujeto puro del conocimiento se sobrepone a la inexorable amenaza del devenir, poniéndose momentáneamente por encima de los intereses individuados); es cierto también que encuentra que la tragedia es la mayor expresión del “salirse de sí” por la que el artista y el espectador tienen que conquistar una y otra vez el estado “que los arranca del egoísmo”, “dando lugar a la rememoración de la voluntad universal”. Nietzsche ve en esto último una prueba de que en su división de las artes Schopenhauer se guía por la antítesis moderna entre el sujeto y el objeto²³⁴.

Esta antítesis le resulta improcedente en estética, “pues el sujeto -el individuo que quiere y fomenta sus finalidades egoístas- puede ser pensado únicamente como adversario, no como

²³³ “Porque no basta con que el drama musical incluya la palabra —o sea, el signo de la racionalidad (Verstandes mensch)—, el gesto —en cuanto expresión corporal (Leib mensch)—, y el sonido —en cuanto potencia comunicativa y sentimental básica (Herzens mensch)—, sino que es de la mayor importancia el que estos elementos artísticos se comprendan ordenados de la manera adecuada. A saber: el gesto y la palabra son expresiones individuales que hunden sus raíces en la música, lenguaje directo de la pasión (Affekt). De modo que es sólo a partir de la música como el gesto y la palabra adquieren la consistencia de poesía y danza, y nunca al revés”. (Estudio preliminar al Volumen I de Nietzsche, Obras completas, Ed. de Sánchez Meca. P.29

²³⁴ “Los partidarios de una estética arbitraria —afirma— nos saldrán al paso con la siguiente afirmación: “no es la poesía, sino el sentimiento engendrado por la poesía, el que determina la composición”. No estoy conforme: el sentimiento, el tono sentimental más o menos marcado, es precisamente, en el terreno del arte creador, lo no artístico, es más, sólo su completa desaparición es lo que provoca la contemplación desinteresada del artista. Pero se me podría replicar que yo mismo he hablado antes de Voluntad, la cual llega en la música a una expresión simbólica cada vez más adecuada. Mi contestación, sintetizada en un principio estético, sería ésta: “la Voluntad es el objeto de la música, pero no su origen”, es decir, la Voluntad considerada en su universalidad más extrema, como el fenómeno primordial, bajo el cual se da todo devenir. (Nietzsche. Fragmento inédito, 1871. Música y palabra, p.6).

origen del arte” (NT: 66). Antes bien, el arte trágico (que puede representar no sólo lo bello, lo simétrico y lo sublime, sino también lo terrible y lo disarmónico en su común pertenencia a lo uno) sólo es accesible para el artista “que está redimido ya de su voluntad individual” y se ha convertido -por así decirlo- “en un médium” a través del cual “el único sujeto verdaderamente existente festeja su redención en la apariencia” (ibíd.).

¿Qué es entonces lo que puede percibir aquella subjetividad “contraída” que Nietzsche llama “el artista redimido” (y el oyente redimido, en tanto que su compañero)? Al respecto acudimos a Gadamer, quien ha pensado con Nietzsche, más allá de Nietzsche. En su texto: *Música y tiempo*, sugiere una cierta salida a lo que parece la aporía de la percepción que prescinde del sujeto, que es a la vez la aporía sobre la fenomenología hermenéutica del tiempo.

Gadamer problematiza la cuestión sobre “qué es lo que puede ser escuchado tanto en los sonidos de la música como en los sonidos de las palabras y si acaso el lenguaje de los sonidos es un lenguaje real, como el lenguaje del arte poético. “Ciertamente –afirma- incluso en la lectura silenciosa de poesía, cualquiera “oye”, aunque el sonido se da de una manera peculiar, idealizada, inaudible”

“¿Acaso no hay en juego, cuando «se hace música», una audición parecida a la de esa clase de lectura? (y en resto recordamos la experiencia de San Agustín al descubrir la sonoridad “en el alma” de la palabra leída en silencio, la palabra despojada –en ese caso- de la exigencia del efecto retórico). “¿Qué ocurre –prosigue Gadamer- cuando la música como lenguaje de los sonidos y la música del lenguaje se vuelven “canto”? Cuando son «realmente» canto –afirma- se da un juego conjunto del mundo de la palabra y del mundo del sonido, un juego entre dos mundos.

A este “dejar que un texto hable”, al poderlo hacer, “lo llamamos interpretación”, lo que parece ser lo mismo que hace quien hace música y lo mismo que hace el lector cuando lee con comprensión. El verdadero objetivo de la comprensión, entonces, no se presenta en la interlocución de los intérpretes, “cuyos comentarios llenan gruesos volúmenes”, “sino en que

Reconocimiento

llegue a hablar la obra que tenemos a la vista”. En que lleguemos a escucharla²³⁵. La relación que esto tiene con el tiempo es muy sutil, y sin embargo, reveladora:

“No es casual –dice Gadamer- que me haya venido a las mientes la palabra Vollzug (llevar a cabo), una palabra asombrosa, llena de tensión dialéctica” (...) “Toda Zug (tendencia) es un transcurso en el tiempo y todo transcurso en el tiempo deja tras de sí el tiempo transcurrido y deja vacío el emplazamiento que uno acaba de atravesar a toda prisa. Por contra, el interpretar que es comprender (el escuchar interno) no deja nada vacío, ni tras de sí ni ante sí.”

Quien comprende, sabe esperar y espera, “como el buen actor que no recita de memoria completando los espacios vacíos, sino que tiene la capacidad de esperar, como si buscara y encontrara la palabra, como si estuviera hablando” ¿Se supera con esto el tiempo de la cuenta? ¿Hay un remontar posible desde la sucesión de ahora al continuum? Este comprender que llena el tiempo parece una referencia a la escucha del logos, tal como figura fragmento 50 de Heráclito: “No a mí, sino la lógos escuchar y con él decir: Uno-Todo”.

Pues si es verdad que la dialéctica del tiempo que transcurre y se consume lo rige todo, cuando alguien comprende, algo queda detenido. Quien comprende algo, lo retiene en una configuración del tiempo en medio de la tendencia, del discurrir, a que damos el nombre de vida y que no termina en una duración permanente. Pero lo que queda detenido no es el célebre nunc stans, como instante de inspiración. Es, antes bien, una suerte de demora en la que no se demora el ahora, sino el tiempo mismo. “Tenemos conocimiento de ello. Quien se abandona a algo, olvida el tiempo”²³⁶ La música así entendida, posee la aptitud para hacer nacer y re-nacer el mito (es decir, el ejemplo significativo). Pero no el mito cualquiera, sino

²³⁵ Para que eso ocurra (y en ello encontramos mucha similitud con lo dicho por Nietzsche) “ningún intérprete, sea de la clase que sea, debería desear existir de otro modo que desapareciendo en este objetivo; no debería querer otra cosa”.

²³⁶ Gadamer. Ibid. En alemán, la palabra “poesía” y la palabra “concentración” (o “den-sidad”) tienen mucho que ver entre sí. “Poesía” se dice en alemán “Dich-tung” y “concentración” (o “densidad”) “Dichte”. Pero no sólo la poesía, sino el arte en general, es una especie de concentrado del devenir. El tiempo “vacío de contenido” discurre lentamente y con frecuencia da lugar al aburrimiento. En alemán “aburrimiento” se dice “Langeweile” (de “lan-ge Weile”, algo así como “largo tiempo”, “tiempo extendido”, extendido indefinidamente). En cambio, en cuanto concentrado del devenir, el arte –el gran arte- es “kurzweilig” (de “kurze Wei-le”, “tiempo corto”) Pag 12 sobre arte y filosofía.

precisamente el mito trágico: el mito que habla en símbolos acerca del conocimiento dionisiaco (op. cit. p.136).

La génesis Conceptual de Así habló Zaratustra es de agosto del año 1881 y ocurre en Sils-María, como una experiencia excepcional del ser que da paso al pensamiento del eterno retorno, “esa fórmula suprema de afirmación a la que se puede llegar en absoluto”²³⁷. La imagen resultante, una intempestiva del ser como “pensamiento más abismal”, resuelve los problemas abiertos por Nietzsche en sus obras de juventud. A continuación, la transcribimos en su totalidad:

I

“El retorno de lo idéntico

Esbozo

1. La asimilación de los errores fundamentales
2. La asimilación de las pasiones
3. La asimilación del saber, incluso del saber que renuncia. (Pasión del conocimiento)
4. El inocente. El individuo como experimento. El aligeramiento, el rebajamiento, la debilitación de la vida- transición.
5. El nuevo centro de gravedad: el eterno retorno de lo idéntico. Importancia infinita de nuestro saber, de nuestro errar, de nuestros hábitos y modos de vivir, para todo lo venidero. ¿Qué hacemos con el resto de nuestra vida –nosotros los que hemos pasado su mayor parte en la más esencial ignorancia? Nos dedicamos a enseñar esta doctrina—es el medio más eficaz para asimilarla nosotros mismos. Nuestra especie de felicidad como maestros de la más grande doctrina.

²³⁷ (Ecce homo, p.93).

Primeros de agosto de 1881 en Sils-María, a 6000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas²³⁸.

II

“No buscar mirando hacia lejanas y desconocidas bienaventuranzas y bendiciones e indultos, sino vivir de tal manera que queramos vivir una vez más y ¡queramos vivir así para toda la eternidad! Nuestra tarea avanza hacia nosotros en cada instante”

III “Queremos vivenciar una obra de arte siempre de nuevo! ¡Así debe uno configurar su vida, de manera que se tenga el mismo deseo ante sus partes singulares! ¡Este es el pensamiento principal! Sólo al final se expondrá entonces la doctrina del eterno retorno de lo ya acontecido, luego de que se haya implantado primero la tendencia a crear algo que bajo el brillo del sol de esta doctrina ¡pueda prosperar cien veces más fuertemente!

Aquí habla una experiencia de superación de la subjetividad que se expande hacia el concepto de «superhombre», vuelto “realidad suprema”. “En una infinita lejanía, por debajo de él”, yacería todo aquello que hasta ahora se llamó grande en el hombre²³⁹.

“Justo en esa amplitud de espacio, en esa capacidad de acceder a lo contrapuesto, siente Zarathustra que él es la especie más alta de todo lo existente, y cuando se oye cómo la define, hay que renunciar a buscar algo semejante” (Ecce homo). “Qué lenguaje hablará tal espíritu cuando hable él solo consigo mismo? El lenguaje del ditirambo” (Ibid, p.103) (...)

Una experiencia similar de des-subjetivización, traspasando a la vez al pensador y a la obra, se hace explícita en lo que dice Nietzsche sobre su escritura. Este estado acaso pueda calificarse como “inspiración”, entendida según sus propias palabras como: un estado en que

²³⁸ Esta experiencia se encuentra anotada en una hoja en cuyo final está escrito: “A 6000 pies más allá del hombre y del tiempo.”

²³⁹ Sánchez Pascual, prólogo a AhZ: pp 9-11.

“la involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de atención; en el que no se tiene ya concepto algún” (...)

“Lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla” (Ahz, pp15-16). (...) Aquí se abren de repente palabras y armarios de palabras de todo ser; el ser entero quiere hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aprender de ti a hablar

“¿Tiene alguien a finales del siglo XIX –se pregunta- un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron inspiración? En caso contrario, voy a describirlo”²⁴⁰:

“Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja ver, se deja oír algo, algo que le conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma--yo no he tenido jamás que elegir”.

El poeta, es cierto, anticipar algo del placer del pensador que haya un pensamiento fundamental, y nos transmite el deseo de él, de modo que queremos apresarlos: pero “éste pasa revoloteando sobre nuestras cabezas y nos muestra sus bellísimas alas de mariposa — pero se nos escapa”. Es por esto que, con posterioridad a la experiencia disolutiva, es necesario para Nietzsche el retorno hacia la forma: de esta manera se expresa Nietzsche, por ejemplo, contra los “pensamientos no acabados”²⁴¹:

“Pensamientos no acabados. — Así como no sólo la edad adulta, sino también la infancia y la juventud tienen un valor en sí mismas y no hay que considerarlas en absoluto como pasajes o puentes, también los pensamientos no acabados tienen su valor. Por tanto, no hay que atormentar a un poeta con sutiles interpretaciones, sino complacerse en la incertidumbre de su horizonte, como si el camino estuviese aún

²⁴⁰ Ecce homo, pp 93-95.

²⁴¹ Aforismo 207

abierto a muchos pensamientos. Uno se encuentra en el umbral, se espera casi como si fuese a desenterrar un tesoro: es como si fuésemos a hacer en el instante un feliz descubrimiento de pensamientos profundos”.

En Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, describe la trasposición de lo afectivo a lo conceptual de otra manera:

“¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada a su vez en un sonido articulado! Segunda metáfora. Y en cada caso, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva”.

No obstante, la filosofía tradicional basa la autoridad del lenguaje en su adecuación a un referente o significado extralingüístico, pero todo lo que el lenguaje transmite es *dóxa*, no *epistéme*, pues tal como el mundo es (in) accesible para nosotros, sólo accedemos a nuestra opinión sobre el mundo (Cf. Ibid). Habría que añadir también que para Nietzsche la experiencia del arte y del pensamiento no implica salir del tiempo —como lo dirían las doctrinas de huida— sino “bailar con él”. Lo que no es posible allí donde hay “artistas” y “poetas” en el sentido convencional de la metafísica²⁴².

La génesis figurativa de Así habló Zaratustra ocurre en Rapallo, y está marcada por el “asalto” de la visión de Zaratustra como “tipo”:

“Aquí estaba yo sentado, aguardando, aguardando—a nada,

Más allá del bien y del mal, disfrutando

Ya de la luz, ya de la sombra, siendo totalmente solo juego

Totalmente mar, totalmente mediodía, totalmente tiempo sin meta.

Entonces, de repente, ¡amiga!, el que era uno se convirtió en dos---

Zatatustra pasó a mi lado²⁴³.

²⁴² En tanto que “emisarios” de un orden extratemporal del ser o de los dioses.

²⁴³ AhZ, pp 14-15.

El significado de la imagen visionaria, así entendida como visión redentora, lo despliega Nietzsche en el cap. 4 de El nacimiento de la tragedia. Allí afirma que en ciertos estados (hacia los que apunta con su caracterización de Zaratustra) “lo-uno-primordial” se descarga en imágenes generando una imagen especular de universales anteriores a la cosa y universales posteriores primeros²⁴⁴. En el cap. 1, habla también de “la bella apariencia de los mundos oníricos, en cuya producción cada hombre es artista completo”, como presupuesto de toda figuración:

“Gozamos en la comprensión inmediata de la figura, todas las formas nos hablan, no existe nada indiferente ni innecesario (...) El hombre filosófico tiene incluso el presentimiento de que también por debajo de esta realidad en que nosotros vivimos y somos yace oculta una realidad del todo distinta, esto es, que también aquélla es una apariencia: y Schopenhauer llega a decir que el signo distintivo de la aptitud filosófica es ese don gracias al cual los seres humanos y todas las cosas se nos presentan a veces como meros fantasmas o imágenes oníricas”.

La “verdad superior”, la perfección propia de estos estados, que contrasta con la sólo fragmentariamente inteligible realidad diurna (...) “es a la vez el analogon simbólico de la capacidad intuitiva que Nietzsche identifica con la experiencia de captación del devenir²⁴⁵.

4.2 Zaratustra como “Tipo”

“No se me ha preguntado, pero se debería haberme preguntado qué significa, cabalmente en mi boca, en boca del primer inmoralista, el nombre Zaratustra”. “Pues lo que constituye la inmensa singularidad de este persa en la historia es justo lo contrario de esto” (Ecce homo).

²⁴⁴ Según el párrafo 52 de El mundo como voluntad y representación, de Schopenhauer.

²⁴⁵ En La filosofía en la época trágica de los griegos, capítulo sobre Heráclito.

En *Ecce homo*, Nietzsche despliega una cuidadosa fundamentación sobre el significado y el lugar que ocupa AhZ en el conjunto de su obra. Zaratustra –en referencia a Zoroastro, iniciador de la religión parsi-

“fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal”, el primero en realizar una “trasposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra suya”. “Zaratustra creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también tiene que ser él el primero en reconocerlo”. Sin embargo, lo más importante de este símbolo no es otro matiz²⁴⁶:

En este sentido, Zaratustra es más veraz que ningún otro pensador.

“Su doctrina, y sólo ella, considera la verdad como virtud suprema- esto significa lo contrario de la cobardía del ‘idealista’, que, frente a la realidad, huye; Zaratustra tiene en su cuerpo más valentía que todos los demás pensadores juntos. Decir la verdad y disparar bien con flechas, ésta es la virtud persa.-¿Se me entiende?...La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis –en mí- es lo que significa en mi boca el nombre Zaratustra²⁴⁷”

Para entender el “tipo” que es Zaratustra²⁴⁸ es necesario tener primero claridad acerca de su presupuesto fisiológico: éste es lo que Nietzsche denomina “la gran salud”²⁴⁹. Frente al “espíritu de pesadez” representado por la metafísica, Zaratustra es un danzarín”, capaz de ligereza. Pues a pesar de poseer “la visión más más terrible de la realidad” (el pensamiento del eterno retorno) no encuentra en sí ninguna objeción contra el existir, sino “una razón más

²⁴⁶“No es que sólo él tenga en esto una experiencia mayor y más extensa que ningún otro pensador –la historia entera constituye, en efecto, la refutación experimental del principio de la denominada “ordenación moral del mundo”-

²⁴⁷ *Ecce homo*:125

²⁴⁸ Importante analogía con los filósofos preplatónicos, como filósofos “tipo” por igual.

²⁴⁹ No sé explicar este concepto mejor y de manera más personal que como ya lo tengo explicado en uno de los apartados finales del libro quinto de *La Gaya ciencia*. “Nosotros los nuevos, los carentes de nombre, los difíciles de entender. Nosotros, partos prematuros de un futuro no verificado todavía, necesitamos, para una finalidad nueva, también un medio nuevo, a saber, una salud nueva, una salud más vigorosa, más avispada, más tenaz, más temeraria, más alegre que cuanto lo ha sido hasta ahora cualquier salud (*Ecce homo*, 95)

para ser él mismo el sí eterno dicho a todas las cosas”, “el inmenso e ilimitado decir sí y amén”²⁵⁰. “A todos los abismos” lleva, “como una bendición”, su “*decir sí*”²⁵¹.

En relación con las dimensiones humanas, más aún en relación con lo que Nietzsche llama “el último hombre” (el hombre auto complacido de la modernidad), la “escala” de su querer y se su poder es “inmensa”:

“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 (...) Justo en esta amplitud de espacio, en esa capacidad de acceder a lo contrapuesto, siente Zaratustra que él es la especie más alta de todo lo existente” (Ecce homo, p.101)

Zaratustra es un “ebrio de enigmas”, un “tipo” humano “cuya alma siente sed de haber vivido directamente el ámbito entero de los valores y aspiraciones habidos hasta ahora”,

“Quiere conocer, por las aventuras de su experiencia más propia, qué sentimientos experimenta un conquistador y descubridor del ideal, y asimismo los que experimenta un artista, un santo, un legislador, un sabio, un docto, un piadoso, un divino solitario de viejo estilo: ése necesita para ello, antes de nada, una cosa: la gran salud,--una salud que no sólo se posea, sino que además se conquiste y se tenga que conquistar continuamente, pues una y otra vez se la entrega, se la tiene que entregar”...(ecce homo p. 96)

Frente a su fuerza y a su valor -que ya figuran como anotación en el esquema sobre el pensamiento del eterno retorno bajo las categorías de “pasión del conocimiento” e “individuo como experimento”- asume las consecuencias de su desmesura²⁵².

²⁵⁰ Ja sagen, fórmula de afirmación frente al tiempo y el instante.

²⁵¹ Cf. Esto es, una vez más, el concepto de Dioniso”. EH, Capítulo. AhZ., p. 39, 40.

²⁵² “Parécenos como si, en recompensa de ello, tuviésemos ante nosotros una tierra no descubierta todavía, cuyos confines nadie ha abarcado aún con su vista, un más allá de todas las anteriores tierras y rincones del ideal, un mundo tan sobremanera rico en cosas bellas, extrañas, problemáticas, terribles y divinas que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de poseer están fuera de sí---¡ay, que de ahora en adelante no haya nada capaz de saciarnos!.. ¿Cómo podríamos nosotros, después de tales espectáculos y teniendo tal voracidad de ciencia y de conciencia, contentarnos ya con el hombre actual? (del presente) (...)

“Un ideal distinto corre delante de nosotros, un ideal prodigioso, seductor, lleno de peligros, hacia el cual no quisiéramos persuadir a nadie, pues a nadie concedemos tan fácilmente el derecho a él: el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino; (...) el ideal de un bienestar y de un bienquerer a la vez humanos y sobrehumanos, ideal que parecerá inhumado con mucha frecuencia (...) y sólo con el cual, a pesar de todo esto, se inicia quizás la gran seriedad, se pone por vez primera el auténtico signo de interrogación, da un giro el destino del alma, avanza la aguja, comienza la tragedia...” (Ecce homo. P 97)

El problema psicológico del tipo de Zarathustra consiste, entonces, en cómo “aquel que niega con palabras, que niega con hechos -en un grado inaudito- todo lo afirmado hasta ahora, puede ser, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu de negación”:

“Cómo el espíritu que porta el destino más pesado, una tarea fatal, puede ser, a pesar de ello, el más ligero y ultraterreno” (ecce homo, 103).

Así quiere Zarathustra representar e invertir el acto que instituyó la moral, y lo hace teniendo como referencia la estructura de la teodicea monoteísta; tal como ella se despliega en los libros de revelación más trasponiéndola a la óptica del devenir. En este sentido podría pensarse que Así habló Zarathustra plantea una cosmodicea, pero el pensamiento del eterno retorno de lo mismo no tiene un carácter teleológico.

Zarathustra es la realización lírica de la “filosofía de la medianoche” y de la “filosofía del mediodía”²⁵³, ambas comprendidas como lugares del “anillo” de la eternidad intratemporal. La forma y el ritmo de la obra tienen estructura de “parábola” no obstante la conmoción ocurre a la manera del dítirambo. Esta diferencia es fundamental, pues la re-flexión²⁵⁴ no se produce como causalidad moralizante²⁵⁵ ni como descarga catártica²⁵⁶; sino por la

²⁵³ En relación con el esquema de la metafísica como “Historia de un error”. Ver: La canción de la noche y La canción del día, en Así habló Zarathustra.

²⁵⁴ O doble falsación subjetiva

²⁵⁵ Moraleja

²⁵⁶ Tal como en lo define Aristóteles en Poética

ampliación de la óptica sobre el tiempo, por la que la medida humana se confronta con la medida del devenir.

Zaratustra no es un héroe épico: conoce la imposibilidad de su destino y sin embargo, lo realiza²⁵⁷. Esto lo acerca más a la figura del héroe trágico, que incurre en hamartía²⁵⁸ o aun en hybris²⁵⁹. Su acción, sin embargo, está salvaguardada por la “inocencia” (“tal como la del niño y el artista” que –según su interpretación sobre la contemplación heraclítea del devenir- juegan inocentemente con el tiempo).

Su obrar se produce desde el yo des-subjetivado, tras su retorno desde lo uno-primordial; siendo a la vez voluntad afirmativa y creadora que “quiere el querer y el pasar del tiempo”²⁶⁰. Sus realizaciones o modos de conocimiento, están dadas por un procedimiento similar al de la anagnórisis trágica (del griego antiguo ἀναγνώρισις, reconocimiento), un recurso narrativo que consiste en la revelación de aspectos de la realidad hasta entonces desconocidos. Sin embargo, en Así habló Zaratustra esto no supone una escogencia entre dos mundos o dos órdenes de la experiencia, sino “un puente hacia el superhombre”, para estimular “el sentido de la tierra”.

www.bdigital.ula.ve

²⁵⁷ Para los griegos héroes tenían un sentido de semidioses, en las tragedias este personaje es “el hombre que, sin ser eminentemente virtuoso ni justo, viene a caer en la desgracia, no en razón de su maldad y de su perversidad, sino como consecuencia de uno u otro error que ha cometido”. El coraje vencido por la fatalidad es toda la tragedia de la vida humana encarnada por el héroe griego. Para los griegos héroes tenían un sentido de semidioses, en las tragedias este personaje es “el hombre que, sin ser eminentemente virtuoso ni justo, viene a caer en la desgracia, no en razón de su maldad y de su perversidad, sino como consecuencia de uno u otro error que ha cometido”. El coraje vencido por la fatalidad es toda la tragedia de la vida humana encarnada por el héroe griego.

²⁵⁸ El error fatal del que intenta hacer lo correcto en una situación en que la no puede hacerse

²⁵⁹ Desmesura. desear más que la justa medida que el destino asigna. El término es aplicado a aquellos individuos que se consideran iguales o superiores a los dioses.

²⁶⁰ El querer que mata de muerte a la muerte, porque es voluntad de eternidad intratemporal.

4.3 Estructura y doctrinas fundamentales de la obra

Así habló Zaratustra está dividido en 4 partes, escritas entre 1882²⁶¹ y 1885²⁶².

En la primera parte, Zaratustra “baja de la montaña” para ofrecer su sabiduría a los hombres. En el camino encuentra a un ermitaño y se asombra al darse cuenta de que éste no sabe sobre la muerte de Dios. Zaratustra se muestra a sí mismo como tránsito hacia el superhombre, como puente necesario entre el último hombre y la creación de un nuevo sentido para la tierra.

En la segunda parte, Zaratustra se dirige a sus discípulos, caracterizados a partir de los rasgos de pensadores a los que Nietzsche quiere superar²⁶³. El pensamiento de La voluntad de poder aparece en relación con la voluntad afirmativa de vida, y en contra del espíritu de pesadez (la metafísica), sinónimo de la voluntad que siente aversión “contra el tiempo y su fue”.

En la tercera parte, Zaratustra sólo habla con sus animales²⁶⁴. En ella Nietzsche señala en dirección a su pensamiento más abismal: el eterno retorno de lo mismo. No obstante, el núcleo filosófico que contiene escapa al concepto y aun a la palabra, por lo que queda planteado como “visión” y como “enigma”. Ante este pensamiento, Zaratustra debe hacer acopio del mayor valor (“matar de muerte a la muerte”), a partir de una interpretación renovada de la repercusión del tiempo en el instante y de la afirmación del mismo como voluntad de retorno. La libertad ante el tiempo es mostrada no como una salirse de éste, sino

²⁶¹ Las 3 primeras en el transcurso de 1 año.

²⁶² Cf. Introducción de Sánchez Pascual a Ed. de Alianza Ed.

²⁶³ Schopenhauer, Kant, Anaximandro.

²⁶⁴ La Serpiente y El Águila. Al respecto del significado que tiene la escogencia simbólica de los mismos, dice Deleuze en Nietzsche (Diccionario de los principales personajes de Nietzsche, p. 53): “Águila (y Serpiente). - Son los animales de Zaratustra. La serpiente se enrolla alrededor del cuello del águila. Ambos expresan por tanto el eterno retorno como Alizanza, como anillos de los anillos, como esposales de la pareja divina Dionisos-Ariadna. Pero lo expresan de manera animal, como una certidumbre inmediata o una evidencia natural. (Se les escapa la esencia del eterno Retorno, es decir, su carácter selectivo, tanto desde el punto de vista del pensamiento como desde el Ser). También convierten el eterno retorno en una “cháchara”, en una “cantinela”. Más aún, la serpiente desenrollada expresa lo que hay de insoportable y de imposible en el eterno Retorno, en tanto que se lo tome por una certidumbre natural según la cual “todo regresa”.

a través de la imagen del pastor que muerde la cola de la serpiente que amenaza con estrangularlo. Esta serpiente es el espíritu de pesadez de la metafísica.

La cuarta parte, dedicada a “los último hombres” y añadida a la obra posteriormente, muestra a Zaratustra envejecido, sujeto del tiempo. Trata sobre la relación del superhombre con los hombres superiores y sobre la última tentación a ser superada (la compasión).²⁶⁵

Cuatro grandes pensamientos dominan la obra y forman entre sí un anillo: “El anillo del eterno retorno”²⁶⁶. Estos pensamientos no los ofrece Zaratustra de manera indiscriminada:

1-El Superhombre. Del superhombre habla Zaratustra a todos (“al pueblo reunido en el mercado”).

2-La muerte de dios. De la muerte de dios, habla tan sólo a unos pocos (a los que llama sus discípulos o sus amigos). También habla de ella al ermitaño.

3-La voluntad de poder. De este pensamiento habla también a unos pocos, pero está dicho específicamente contra quienes se oponen a él: los compasivos, los sacerdotes, los virtuosos, los sabios famosos, la chusma, las tarántulas (todos los que sienten aversión contra la vida y su esencia, los que están dominados por “el espíritu de venganza”)

4-El eterno retorno de lo idéntico. Del eterno retorno, Zaratustra habla sólo a sus animales y a sí mismo. “Este pensamiento le oprime de tal manera que amenaza con estrangularlo”²⁶⁷.

4.3.1 El significado de la muerte de dios, en la primera parte de AhZ.

En su escrito “Quién es el Zaratustra de Nietzsche”²⁶⁸, en diálogo con la crítica de la metafísica y desde el significado de su cuestionamiento sobre el olvido de la pregunta por el ser, Heidegger afirma que la frase “Dios ha muerto” no es la ocurrencia arbitraria de un

²⁶⁵ Cf: Ahz, p.17. Introducción de Sánchez Pascual. En palabras de Nietzsche, esta parte estaba destinada a ser la primera de una nueva obra, titulada Mediodía y eternidad -la cual debía tener 3 partes, no obstante las dos últimas no se escribieron nunca.

²⁶⁶ Cf. Fink, ibid

²⁶⁷ Cf. p 23 AhZ

²⁶⁸ En: Conferencias y artículos.

pensador en un momento de su camino, sino que es la constatación que nombra el destino de dos milenios de historia occidental.

“Únicamente desde la muerte de Dios, es decir, desde el hundimiento del ultramundo idealista, se puede ver la voluntad de poder como estructura de la vida, y en la medida en que se piensa el tiempo como cauce de la voluntad de poder, puede aparecer el eterno retorno, y con ello, el superhombre como el hombre que existe implantado en la verdad trágica” (Heidegger, la frase de Nietzsche dios ha muerto: 11)

Este pensamiento de la muerte de un dios, del morir de los dioses, ya le era familiar al joven Nietzsche, lo que es evidente para Heidegger cuando encuentra en un apunte de la época en que fue escrita *El nacimiento de la tragedia* estas palabras: “Creo en las palabras de los primitivos germanos²⁶⁹: todos los dioses tienen que morir”.

En *La Gaya Ciencia*, este pensamiento es puesto en relación con el pathos de la locura, lo que arroja significados sobre la muerte de Dios y el renacimiento de la tragedia ²⁷⁰.

“¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!»? Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? -así gritaban y reían todos alborotadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. ¿Que a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos”

²⁶⁹ Hegel dice también al final del tratado “Fe y saber” (1802) que “el sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el de que Dios mismo ha muerto”. “Aunque la frase de Hegel piensa algo distinto a la de Nietzsche, existe entre ambas una conexión esencial escondida en la esencia de toda metafísica. Otra frase, que Pascal toma prestada de Plutarco: «Le gran Pan est mort» (Pensées, 695), también se ubica en el mismo ámbito, aunque sea por motivos opuestos” (ibíd.)

²⁷⁰ (parágrafo 125: p. 114)

Más adelante, Nietzsche agrega que -a pesar de su magnitud- el suceso de la muerte de Dios todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres, “a semejanza del rayo y el trueno que necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos”. En la dilación para establecer el vínculo que este acto proporciona al pensar, ve la razón de que aún permanezcan en pie las categorías de la metafísica²⁷¹.

No obstante, la frase “Dios ha muerto” expresada como conmoción que suscita una ruptura, revela lo que la fórmula de Nietzsche tiene de universal; pues si bien habla en principio acerca de la muerte del Dios cristiano, algo que debe pensarse de antemano –como bien observa Heidegger- es que “los nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general”²⁷²:

“Dios es el nombre para el ámbito de las ideas, los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo del más acá, un mundo cambiante y por lo tanto meramente aparente, irreal. El mundo del más allá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud de más allá. Si, como ocurre todavía en Kant, llamamos al mundo sensible ‘mundo físico’ en sentido amplio, entonces el mundo suprasensible es el mundo metafísico” (Ibid: 5).

La frase “Dios ha muerto” significa, así, que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva, que no procura vida. La metafísica, o lo que es igual, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado de esa forma a su final, por lo que Nietzsche emprende el retorno hacia la fuerza del pensar inicial: la filosofía que surge de la época trágica. Pero la mirada que así se asoma a la potencia inicial del pensar, sabe que:

²⁷¹ Cf: La gaya ciencia: 115.

²⁷² Cf, Ibid: 4

“Quien se acerca a los Olímpicos llevando en su corazón una religión distinta y buscando en ellos altura ética, santidad, espiritualidad incorpórea, misericordiosas miradas de amor” (...), pronto tendrá que volverles las espaldas, disgustado y decepcionado. Pues en ellos nada recuerda la ascética, la espiritualidad y el deber: “aquí nos habla tan sólo una existencia exuberante, más aún, triunfal, en la que está divinizado todo lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo”²⁷³

Es por ello que, para pensar esta diferencia entre el mundo trágico griego y el mundo platónico-cristiano, Nietzsche ofrece una comparación entre el mito semítico y el mito prometeico, símbolo de la visión trágica dionisiaca:

“En el mito prometeico, mediante un sacrilegio conquista la humanidad las cosas óptimas y supremas de que ella puede participar, y tiene que aceptar por su parte las consecuencias, a saber, todo el diluvio de sufrimientos y de dolores con lo que los celestes ofendidos se ven obligados a afligir al género humano que noblemente aspira hacia lo alto: es éste un pensamiento áspero, que, por la dignidad que confiere al sacrilegio, contrasta extrañamente con el mito semítico del pecado original, en el cual se considera como origen del mal la curiosidad”²⁷⁴.

Lo que distingue la primera visión es la idea del “pecado activo” como virtud, la comprensión -distinta de la del saber moralizante- de que “todo lo que existe es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado”²⁷⁵ Este pensamiento sintetiza una vez más la fórmula sobre lo trágico, esa realización necesaria para emprender la salida del dominio de la metafísica: pues ella no se supera con el mero repudiarla:

“El salirse del cauce de la metafísica no es sólo un nuevo método o un nuevo modo de pensar, algo que el hombre pudiera realizar por sí mismo, sino que es, de manera mucho más originaria, un acontecimiento que cae sobre el hombre, un destino que se precipita sobre él”.²⁷⁶

²⁷³ Nt, p. 51-52.

²⁷⁴ Ibid p. 94-95.

²⁷⁵ (Cf: 95).

²⁷⁶ Fink, La filosofía de Nietzsche: 216.

Nietzsche es ese hombre “alcanzado por un rayo”, tocado por lo que se precipita como “una nueva amanecida de la verdad del ente en su conjunto”. En *Ecce homo*, él mismo dice sobre este destino que el descubrimiento de la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene igual, una verdadera catástrofe, y que quien hace luz sobre ella es una fuerza mayor, “un destino” que divide en dos partes la historia de la humanidad señalando un corte en la historia universal: Dionisos contra el crucificado²⁷⁷.

Lo que hay al fondo del tremendo simbolismo de esta frase, y que no es fácil de alcanzar racionalmente, es una de las contraposiciones fundamentales que Nietzsche incorpora a *El nacimiento de la tragedia: Dionisos contra el crucificado*.

“Dionisos es el dios del sufrimiento, igual que el crucificado. Pero el sufrimiento del primero está compensado siempre por el oscuro placer de la procreación, de la cual es señor, como es asimismo señor de la muerte. El sufrimiento, la muerte y la desaparición son siempre el reverso del placer, de la resurrección y del retorno. Dionisos es la vida misma, la vida bifronte, la vida de hondos dolores y de profundos placeres, la vida que construye y que destruye, la vida del mundo que nos cobija pero, a la vez, nos deja a la intemperie. El crucificado es, en cambio, el símbolo de un sufrimiento que renuncia a este mundo terreno, que apunta por encima de él, como una gran señal, hacia una vida ultramundana, supraterrena”²⁷⁸.

El crucificado representa así la moral hostil a la vida, la utopía ultramundana de la religión y de la metafísica. Por ello no es sólo el signo del cristianismo, sino también de Sócrates y de Platón, representantes de la tradición filosófica que en lugar del todo dominante del mundo piensa la estructura de las cosas como reflejo de un orden “superior”. En la diferencia entre ambos símbolos se muestra “el origen del primer problema filosófico, que surge de una contradicción penosa e insoluble entre hombre y dios”. Esta contradicción no es un asunto irrelevante, antes bien, se alza como “un peñasco a la puerta de toda cultura”²⁷⁹.

²⁷⁷ Cf, *Ibid.*

²⁷⁸ *Op.cit:*216-217

²⁷⁹ *Nt:* 52.

4.3.2 El resentimiento contra el tiempo y su “fue”, en la segunda parte de AhZ.

En el capítulo El Adivino, de Así Hablo Zaratustra, Nietzsche lamenta que los mejores espíritus hayan caído presas de la doctrina del pesimismo y el resentimiento; caracterizando a Schopenhauer como el representante máximo del espíritu de la pesadez. El espíritu de la pesadez repite: “Todo está vacío, todo es idéntico”, inhabilitando para la acción y para el valor a quienes ya han penetrado ciertas profundidades del hombre. “Inútil ha sido todo el trabajo”, insiste desde su cansancio, que “cansa a la vida misma”. Zaratustra quiere alejarse de los que “se vuelven áridos en el resentimiento y llevar su luz lejos de la tristeza”.

El capítulo dibuja una escena en la que Zaratustra se sueña a sí mismo como un renunciante de la vida, un guardián de tumbas:

“Uno que escapa del tiempo y a quien el tiempo se le escapa, se le acaba”²⁸⁰.

De un ataúd lanzado al interior de ella, surgen risas burlonas en su contra; pero su propio grito de horror lo despierta: este grito que es caracterizado por Heidegger como El Pensar.

Al despertar, Nietzsche comprende que ha soñado con sus enemigos, lo que es “el sueño más difícil”. Comprende también que el ataúd es el espíritu de pesadez -ya plenamente identificado con Schopenhauer y la doctrina del vacío y del resentimiento- y que las risas representan la doctrina del superhombre que ha de triunfar con su inocencia (ibid). Pero mientras eso ocurre, aún debe comer y beber junto a Zaratustra; que quiere mostrarle “un mar en que puede ahogarse” (op.cit. p.201).

El Adivino representa así los valores ascéticos²⁸¹, que deben dar paso a los valores vitales.

“Mientras que toda moral noble brota de un triunfante decir “sí” a uno mismo, la moral de esclavos dice de antemano “no” a un “afuera”, a un “de otro modo”, a un “no idéntico”: y este “no” es su acto creador. Esta inversión de la mirada que instaura valores, esta necesaria dirección hacia fuera en lugar de hacia atrás, hacia sí mismo, pertenece precisamente al resentimiento: la moral de esclavos necesita siempre, para

²⁸⁰ Cf. AhZ p.198.

²⁸¹ Los que identifica con el estoicismo

surgir, primero un mundo opuesto y exterior; necesita, por decirlo en lenguaje fisiológico, estímulos externos para actuar; su acción es radicalmente reacción ²⁸².

En el capítulo De La Redención, Nietzsche presenta al hombre como mutilado, “esparcido por el mundo como fragmentos y espantosos azares”, lamentando que “en la doctrina del vacío” se hayan consumido los mejores espíritus, así como en la búsqueda del genio se hayan convertido en “lisiados a la inversa” (op.cit. p. 203).

El superhombre sería la reunión de estos fragmentos en un hombre superior, poeta, adivinador de enigmas, redentor del azar. Esta redención de sí mismo y de los que han pasado, se encuentra en la superación de “la más solitaria tribulación de la voluntad: el rechinar de dientes por el tiempo y su fue” (op.cit. p.204). La superación de este espíritu de la venganza y la pesadez, es la afirmación gozosa e inocente de todo “fue” como un “así lo quise”; es la liberación de la voluntad de poder, aún esclava mientras no se sobrepone al pesimismo.

Este pesimismo está representado por la Metafísica de Platón a Hegel, cuya pregunta es por el cómo salir del tiempo y escapar de la muerte. “Castigo”, afirma Nietzsche, llama la venganza a su propio resentimiento; regulando la existencia en función de ello y afirmando que la negación de la voluntad es el camino hacia la “liberación”. Puesto que el querer no puede ejercerse hacia atrás, la redención es el no-querer ²⁸³(op.cit. pp 205-206).

A esto lo llama Nietzsche “nihilismo”: la negación de la voluntad de vida frente a la imposibilidad de la verdad. No obstante –tal como afirma E. Jünger en su escrito Sobre la línea- hay una cierta dificultad para definirlo:

“La dificultad de definir el nihilismo estriba en que es imposible que el espíritu pueda alcanzar una representación de la Nada. Se acerca a la zona en la que tanto la intuición como el conocimiento desaparecen: los dos grandes medios de los cuales depende. Uno no se hace de la Nada ni imagen ni concepto” ²⁸⁴

²⁸² Nietzsche, La genealogía de la moral, p. 78 Téchnos.

²⁸³ Nietzsche asemeja esta doctrina también con el budismo.

²⁸⁴ Acerca del nihilismo. Ernst Jünger: sobre la línea. Martin Heidegger: Hacia la pregunta del ser. P.23

La liberación no incluye, entonces, ni a la mera intuición ni al mero concepto, como tampoco a la voluntad misma ni al optimismo; sino a aquello que rebaja y resta fortaleza para la afirmación: El resentimiento contra el pasar del tiempo.

4.4 La afirmación del tiempo y del instante, en la tercera parte de Así habló Zaratustra

Para Nietzsche, el instante y el ahora son el único lugar donde propiamente reside lo que es la esencia del tiempo, como lo ha sintetizado Hegel en el momento histórico de la “culminación de la metafísica”:

“En el Tiempo –afirma- “no es lo pasado y lo futuro, sólo el ahora”²⁸⁵.

El pensamiento del Eterno retorno de lo mismo presupone haber desintegrado la permanencia y constancia de la cosa en cuanto tal, en una ontología negativa y en la disolución del “*principium individuationis*” desde la pulsión artística (*Kunstrieb*) dionisiaca. Desde allí piensa Nietzsche el todo más allá²⁸⁶ de la caracterización conceptual aristotélica del movimiento (*kynesis*) y del ahora (*nun*).

Una de las formulaciones que usa para pensar así el devenir es la de la “voluntad de poder”, que se mueve en un horizonte temporal *intramundano* y en un tiempo ontológico –distinto al tiempo del alma-, es decir, fuera de los conceptos metafísicos del “tiempo completo en un todo” guiado por un telos.

¿Pero qué entiende Nietzsche por mundo?

²⁸⁵ (“In der Zeit ist nicht das Vergangene und Zukünftige, nur das Jetzt”).

²⁸⁶ Este “ir más allá” significa no sólo traspasar al lenguaje aconceptual sino separarse de la interpretación tradicional de la esencia del tiempo metafísico y, con ello, de consideraciones esenciales y determinantes para toda la historia del tiempo como lo son el problemático carácter del “instante” (*in-stand*), del “parpadeo” (“*Augenblick*”), del “ahora” (*nunc*, *νυν*, *Jetzt*), del “ser del ahora” (“*das Sein von Jetzt*”), de “la esencia del instante” (“*das Wesen der Augenblick*”). Consideraciones según las cuales “Ser y Nada son lo mismo” (“*Sein und Nichts sei dasselbe*”) sin mediación (“*unmittelbar*”).

En el Fragmento póstumo 38[12] lo responde de esta manera:

“Y sabéis también qué es para mí «el mundo»? ¿He de mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin; una cantidad fija, férrea de fuerza, que no se hace mayor ni menor, que no se consume sino que sólo se transforma, invariablemente grande en cuanto totalidad; una economía sin gastos ni pérdidas pero asimismo sin crecimiento, sin entradas; rodeado por la nada como por su límite; no es algo difuso que se desperdicie, ni que se extienda infinitamente, sino en cuanto fuerza determinada, colocado en un espacio determinado y no en un espacio que estuviese «vacío» en algún punto, ante bien, como fuerza, presente en todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerza, siendo al mismo tiempo uno y «muchos», acumulándose aquí y al mismo tiempo disminuyéndose allí, un mar de fuerzas borrascosas anegándose en sí mismas, transformándose eternamente, regresando eternamente, con inmensos años de retorno, con un flujo y reflujo de sus formas que arrastra en su impulso de las más simples a las más complejas, de lo más quieto, rígido, frío a lo más ardiente, indómito y autocontradictorio”²⁸⁷:

Sobre esta manera de presentar juntos la reflexión sobre el devenir y el mundo, señala Fink - y ese es nuestro punto de partida- que debe pensarse de modo distinto el tiempo a partir del momento en el que Nietzsche lo caracteriza como “repetición”, pues allí “el tiempo es ya todo futuro”.

Este proceder implica también una resignificación del término “instante” (y con ello del “tiempo”) en tanto que repercutir y realizarse sobre sí mismo. De esta manera, frente a lo propuesto por Nietzsche como su “pensamiento más abismal” -experiencia disolutiva- corresponde introducir la voluntad configuradora y selectiva de mundo y de sentido. Esto

²⁸⁷ Y, luego, una vez más, retornando de la abundancia a lo simple, del juego de las contradicciones al placer de la consonancia, afirmándose a sí mismo aun en esta igualdad de sus derroteros y de sus años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que ha de regresar eternamente, como un devenir que no conoce ni saciedad ni hastío ni cansancio Este mi mundo dionisíaco del crearse-así-mismo-eternamente, del destruirse-a-sí-mismo-eternamente, este mundo-misterio de los deleites dobles, este mi más allá del bien y del mal, sin objetivo, a no ser que lo haya en la dicha del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga una buena voluntad para consigo mismo.- ¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impasibles, los más de medianoche? ¡Este mundo es la voluntad de poder - y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder - y nada más!”.

inicia el segundo proyecto de Nietzsche, en relación con la segunda comunicación de la doctrina del eterno retorno y la inversión del orden de sus pensamientos principales para comenzar con el relativo al tiempo.

4.4.1 De la visión y del enigma

Este capítulo recoge el discurso de Zarathustra adentrado en el mar, ante los “ebrios de enigmas”, “Los que no quieren seguir a tientas un hilo, y que allí donde pueden adivinar, odian el deducir” (op.cit. p 223). Dicho pensamiento surge de la visión del mas solitario, que contempla un lugar recientemente abandonado: “el crepúsculo de color de cadáver donde más de un sol se ha hundido en su ocaso” (ibid). Pero aun dentro de tal ocaso, Zarathustra siempre se abre paso hacia arriba. El superhombre es aquí caracterizado como un caminante entre escombros, a pesar del espíritu de la pesadez (que es su demonio y enemigo capital).

El espíritu de la pesadez es descrito por Nietzsche como “mitad enano y mitad topo”, que “deja caer plomo en el oído y en el cerebro” (ibid). Sume al hombre es un estado de enfermedad en el que su tormento lo deja rendido, hasta que un sueño más terrible vuelve a despertarlo cuando acaba de dormirse. El valor es la salida ante él, la cualidad que mata el desaliento que produce. El valor mata incluso el vértigo junto a los abismos, y “en todo lugar está el hombre junto a abismos”. (op.cit. p.225).

El hombre, “que ha vencido a todos los animales”, “ha vencido también todos los dolores”: “pero el dolor por el hombre es el dolor más profundo” (ibid). Cuando el hombre hunde su mirada en la vida, otro tanto la hunde en el sufrimiento. Solo cuando el valor exclama: “Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”, mata también a la muerte.

La visión sobre el tiempo consiste en un portón de dos caras, portón cuyo nombre es: Instante. Dos caminos convergen en él, caminos de los que Nietzsche dice que “no han sido recorridos aun hasta su final”. Ambos caminos se contraponen y chocan derechamente de cabeza allí donde convergen²⁸⁸.

²⁸⁸ Augenblick: Instante, choque de las fuerzas de pasado y futuro, ser y no-ser.

“La larga calle hacia atrás dura una eternidad. La larga calle hacia adelante, es otra eternidad”.

Así se expone El eterno retorno de lo mismo desde el significado del “instante”:

“¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante - es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: -y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: ‘Instante’²⁸⁹.

Frente a esta visión, Zaratustra debe preguntarse qué ocurriría si alguien recorriese uno de los caminos cada vez y cada vez más lejos... ¿se contradecirían eternamente?²⁹⁰. Con esto se dirige a los defensores de la doctrina metafísica del eterno retorno, que lo representan como vacío²⁹¹. Este rostro del espíritu de la pesadez sostiene que todas las cosas derechas mienten, que “toda verdad es curva” y que el tiempo mismo es “repetición mecánica”.

Lo que Nietzsche anuncia en un primer momento, es una apropiación del instante distinta a la del tiempo curvo y circular del “enano” (que identifica con Anaximandro-Schopenhauer-Buda). Por eso, luego de la primera visión, debe preguntarse si bajo este esquema del tiempo ¿no tendrían que haber ocurrido ya todas las cosas que pueden ocurrir? Esta es la pregunta que problematiza la visión tradicional del tiempo como línea y del tiempo como círculo, y que señala el experimento que se desplegará en el Zaratustra. Esto significa para Nietzsche

²⁸⁹ Pero si alguien recorriese uno de ellos - cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?” “Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo”. “Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, cojitranco, - ¡y yo te he subido hasta aquí! (ibid)

²⁹⁰ (op.cit. p.226).

²⁹¹ Nihilismo pasivo.

que todo ha de-venido y todo se va hacia adelante, confluyendo en la eterna repetición del instante en el que se producen los fenómenos:

“¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? (...)”²⁹²

Pero de esta visión, se desprende también un enigma: ¿cuáles son las implicaciones de la doctrina del eterno retorno?

En el fragmento póstumo FP 11[72] (330) Nietzsche sintetiza los presupuestos y los cambios que introduce sobre la experiencia y sobre el pensamiento su doctrina del devenir.

(...) Yo busco una concepción del mundo que haga justicia a este hecho: se debe explicar el devenir sin recurrir a semejantes intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o inevaluable: lo que viene a ser lo mismo); no ha de justificarse de ninguna manera lo presente en aras de algo futuro, o lo pasado por mor de lo presente. La «necesidad», no en la forma de un poder total, abarcador y dominante, o de un primer motor; menos todavía como necesaria con el fin de posibilitar algo valioso”.

Así se hace admisible pensar el mundo como magnitud determinada de fuerza y como número determinado de centros de fuerza que “ha de atravesar por un número calculable y previsible de combinaciones dentro del gran juego de dados de su existencia”:

“En un tiempo infinito cada combinación posible tendría que haber sido alguna vez alcanzada; más aún, tendría que haber sido alcanzada un número infinito de veces. Y

²⁹²“Y si todo ha existido ya ¿No tendría también este instante que haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿Por lo 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, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle - ¿no tenemos que retornar eternamente?”.

puesto que, entre cada «combinación» y su próximo «retorno», tendrían que haber transcurrido todas las combinaciones posibles y que cada una de estas combinaciones condiciona toda la secuencia de combinaciones en la misma serie, así pues, quedaría con ello demostrado un ciclo de series absolutamente idénticas: el mundo como ciclo que se ha repetido ya infinitamente y juega su juego in infinitum²⁹³.

La singularidad de este pensamiento, así como el peso que impone al pensador y que “amenaza con asfixiarlo”, se muestra en AhZ como culminación de un recorrido simbólico y categorial por las nociones fundamentales sobre el tiempo y la posibilidad del conocimiento.

4.4.2 Del convaleciente

“El pastor con una serpiente que le muerde la garganta: es el que ha de venir y reír, un iluminado. Un transfigurado que ríe, pues nunca antes en la tierra ha reído hombre alguno²⁹⁴”.

La doctrina que se prefigura en De la visión y el enigma no sólo es nueva, sino que tiene “un carácter terrible y sobrecogedor²⁹⁵ sobre la existencia, el pensamiento y la cultura en el sentido de propiciar una gran crisis se sentido.

Si el devenir no tiene un estado que sea su meta, no desemboca en un “ser”. Si el devenir no es un estado aparente; quizá el mundo del ente es una apariencia. Si el devenir tiene el mismo valor en todo instante: la suma de su valor se mantiene igual: dicho de otra manera: no tiene ningún valor, puesto que falta aquello con que se lo podría medir y en relación con lo cual la palabra “valor” tuviese sentido. El valor total del mundo es inevaluable²⁹⁶.

²⁹³ Ibid

²⁹⁴ AhZ. p.228

²⁹⁵ Cf. FeT, p.34

²⁹⁶ FP 11[72] (330)

En el capítulo “Del convaleciente”, se muestra a Zaratustra inmovilizado por el pensamiento sobre la repetición del devenir como vacío, por “el gran hastío del hombre”, “la gran tristeza sobre los hombres”²⁹⁷, aprisionado por la tendencia humana a predeterminar como “ciclo” el “anillo del ser” y el “gran año del devenir”: “Todo lo vivo convirtiéndose para mí en putrefacción humana y en huesos y en caduco pasado” (ibid).

Zaratustra “el ateo”, “el abogado de la vida”, “el abogado del sufrimiento”, “el abogado del círculo”, llama sin embargo por otro instinto; quiere “hacer girar la última profundidad para que mire hacia la luz”:

“Sube pensamiento abismal, de mi profundidad” (Cf. Ahz 297). “Todas las cosas quieren ser tus médicos” (ibid 299), “donde se parlotea, allí el mundo se extiende (...) como un jardín” (ibid 302). “Al hablar el hombre habla sobre todas las cosas” (ibid. 299).

La doctrina sobre el eterno devenir del tiempo y del instante, no es entonces -sin más- una concepción cíclico-teleológica ni mecanicista: pues si lo fuera no condicionaría un retorno infinito de casos idénticos, sino un estado final.

“Dado que el mundo no lo ha alcanzado, el mecanicismo ha de pasar para nosotros por una hipótesis imperfecta y apenas provisoria. El mundo persiste, no es nada que devenga, nada que pase. O más bien: deviene, perece, pero no ha comenzado nunca a devenir y no ha dejado nunca de perecer - se conserva en ambos casos... Vive de sí mismo: sus excrementos son su alimento...(Cf FP 14[188])²⁹⁸.

²⁹⁷ “Mi suspirar estaba sentado sobre todos los sepulcros de los hombres y no podía ponerse de pie, mi suspirar y mi preguntar lanzaban presagios siniestros y estrangulaban y reían y se lamentaban día y noche: ¡Ay, el hombre retorna siempre! ¡El hombre pequeño retorna siempre! / “Desidos había visto yo en otro tiempo a ambos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado semejantes entre sí, - ¡demasiado humano incluso el más grande! ¡Demasiado pequeño el más grande!.- ¡Este era mi hastío del hombre!. ¡Y el eterno retorno también del más pequeño! - ¡Este era mi hastío de toda existencia!. Ay, ¡náusea! ¡náusea! ¡náusea! (Cf. Ahz pp. 300-301)

²⁹⁸ “Se ha querido encontrar repetidamente una contradicción en el concepto de la infinitud temporal regresiva del mundo: incluso se ha encontrado tal contradicción, pero ciertamente al precio de confundir la cabeza con la cola. Al contar hacia atrás a partir de este momento, nada me puede impedir decir: «No llegaré nunca al final»: así como, a partir del mismo momento, puedo contar hacia adelante infinitamente. Sólo si quisiera cometer el error -me cuidaré de hacerlo- de equiparar este concepto correcto de un regressus in infinitum al concepto absolutamente impracticable de un progressus infinito hasta ahora, sólo si doy la

“Si el mundo pudiera de alguna manera quedarse rígido, marchitarse, perecer, volverse nada, o si pudiera alcanzar un estado de equilibrio, o si tuviera una meta cualquiera que implicara la perduración, la inalterabilidad, el de-una-vez-por-todas (en una palabra, dicho metafísicamente: si el devenir pudiera desembocar en el ser o en la nada) entonces este estado ya tendría que haberse alcanzado. Pero no se ha alcanzado: de lo cual se sigue... Ésta es nuestra única certeza, la única que tenemos en las manos a manera de correctivo contra una gran cantidad de hipótesis en sí posibles acerca del mundo”²⁹⁹.

Zaratustra convaleciente representa la lucha frente a las doctrinas del vacío. Estas simplificaciones amenazan con convertir la doctrina del eterno retorno en un pensamiento inacabado y superficial, tal como aparece anunciado por los animales de Zaratustra (que representan lo meramente instintivo, sin elaboración conceptual):

“...Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse:

- de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño, - de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño.”³⁰⁰

“Todo va, todo vuelve; eternamente gira la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser”³⁰¹

dirección (hacia adelante o hacia atrás) como lógicamente indiferente, llegaría a tomar la cabeza, este momento, por la cola (...)

²⁹⁹ Ibid

³⁰⁰ AhZ. p. 303.

³⁰¹ AhZ. p.300.

Como contraparte, al “morder la serpiente” y “despertar”, Zaratustra “lanza el grito del pensamiento³⁰²”, que se expresa como “superación del resentimiento contra el tiempo y su fue³⁰³”.

Este surge como una intuición indeterminada que se abre paso hacia la determinación, como la afirmación simultánea de los contrarios -o continuum de la sensibilidad- frente a la conmoción resultante de la antítesis entre ser finito y fundamento infinito del devenir.

Aunque elusivo, pues se funda en el contrasentido lógico de que los entes objetuales del mundo son un fenómeno inconsistente e inesencial: “pocas personas tienen la imaginación para la realidad” -afirma Goethe-, este pathos se alimenta del saber que todo es uno; apertura hacia la efectualidad inmanente del ser y el no-ser³⁰⁴, que traspone el concepto de *realität* hacia el de *wirklichkeit* (que presupone la unidad de la multiplicidad, como obrar activo).

4.5 Del camino del creador

En el fragmento póstumo 7[54] Nietzsche afirma que la máxima voluntad de poder es “imprimir al devenir el carácter del ser”, impresión que se produce por un “doble falseamiento, proveniente de los sentidos y del espíritu, a fin de obtener un mundo del ente, de lo que perdura, de lo que mantiene igual su valor. No obstante, este sólo es posible como un existencial-de-retorno³⁰⁵; autoconsciente de su valor contextual y relativo, aunque no arbitrario.

La comprensión o realización de que todo retorna, en tanto que activación de un sentido, es –dice- “el extremo acercamiento de un mundo del devenir al del ser”³⁰⁶. Esta posibilidad se encuentra allí donde se ha pensado el carácter inesencial de los valores que previamente se

³⁰²³⁰² Tal como llama Heidegger a su gesto, luego de “morder la cabeza” de la serpiente del sin sentido.

³⁰³ Cf. Heidegger. ¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?

³⁰⁴³⁰⁴ El dasein heideggeriano, por ejemplo.

³⁰⁵ Desde la experiencia de inesencialidad

³⁰⁶ Cf ibid FP 7[54]

le han concedido al ente, “las viejas tablas”, de las que proceden la condena y la insatisfacción en lo que deviene.

Frente a la constatación de que “después de que se inventara el mundo del ser”, se inventaron sucesivamente sus representaciones como cuerpo, Dios, ideas, leyes de la naturaleza, fórmulas, etc. (ibid); surge la comprensión ulterior de que -si bien el conocimiento último es imposible en el devenir- es posible la creación de sentido autoconsciente del engaño. En esto estriba el giro que introduce Nietzsche, al que se conoce como “nihilismo activo”.

En Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Nietzsche distingue así entre “mentiras necesarias” (categorías ordenadoras del caos) y mentiras suficientes (las propio del arte); ambas en relación con la vida y la autoconservación de la especie. Así puede considerarse “lo que se muestra en toda vida” como “fórmula abreviada que representa la tendencia total”. Pero esto amerita una nueva fijación del concepto de “vida” como voluntad de poder; en lugar de los conceptos de “causa y efecto”.

“En el devenir, los seres luchan entre sí, frecuentemente con absorción del adversario; sin ningún número constante de seres en devenir. Es por eso que el idealismo entero de la humanidad precedente estaría “a punto de convertirse de golpe en nihilismo - en la creencia en la absoluta ausencia de valor, es decir, ausencia de sentido” ...³⁰⁷

Las “nuevas artes para soportar” tendrían como presupuesto: coraje, paciencia, ningún “regreso”, ningún ardor hacia adelante:

“Zaratustra, comportándose siempre paródicamente frente a todos los valores anteriores, a fuerza de plenitud”.

A propósito de esta vía, anota Nietzsche que el pensamiento verdadero, “si él es verdadero”, implica ciertamente un peso, pero su efecto probable –en caso de no todos los valores sean revaluados- amerita de medios de soportarlo. Sin embargo, está acompañado por el placer:

Ya no en la certeza sino en la incertidumbre, ya no en la “causa y efecto” sino en lo constantemente creativo, ya no en la voluntad de conservación, sino en la voluntad de poder

³⁰⁷ Ibid

(...), ya no en el giro que afirma que “todo es meramente subjetivo” sino también en la afirmación orgullosa de que “es nuestra obra”³⁰⁸

“¡Queremos vivenciar una obra de arte siempre de nuevo! ¡Así debe uno configurar su vida, de manera que se tenga el mismo deseo hacia sus partes singulares! ¡Este es el pensamiento principal! Sólo al final se expondrá entonces la doctrina del retorno y de todo lo acontecido, luego de que se haya implantado primero la tendencia a crear algo que, bajo el brillo del sol de esta doctrina, ¡pueda prosperar cien veces más fuertemente! (La gaya scienza, p.289).

Señalar hacia el potencial de configuración de las múltiples cualidades dadas, que son interdependientes pero cuyas relaciones no están determinadas previamente: este es el ámbito de la pulsión artística (Kunstrieb), ahora pensada como ontología; por la que el tiempo se juega a sí mismo desde la recurrencia curva y “plástica” del instante, lugar de choque entre una línea activable de pasado y una línea adviniente de futuro.

Capítulo V Caracterizaciones del instante en Así habló Zaratustra. Similitudes y diferencias con otras concepciones sobre el tiempo

“En cada instante comienza el ser”, dice Zaratustra. En torno a todo “aquí” gira la esfera “allá”. “El centro está en todas partes”, “curvo es el sendero de la eternidad”³⁰⁹.

El enigma al que hace alusión Nietzsche en la tercera parte de Así habló Zaratustra, se refiere al significado del instante (Augenblick) más allá del pasar del destello que se repite sin mediación (“unmittelbar”), y que presupone que “ser y nada son lo mismo” (“Sein und Nichts sei dasselbe”).

El Instante al que alude, es distinto al instante detenido (in-stand), al “ahora” (nunc, vuv, Jetzt) y al “ser del ahora” (“das Sein von Jetzt”); como predicados de la tradición. No implica tampoco una “esencia del instante” (“Wesen der Augenblick”), tal como los postula la

³⁰⁸ Cf. Ibid

³⁰⁹ Ahz p.300

metafísica o lo postularía una doctrina eidética o solipsista que clausure la multiplicidad combinatoria del devenir.

Es por esto que para comprender lo que abre Nietzsche con su afirmación sobre el retorno, es necesaria la revisión de otras concepciones sobre el tiempo. En este sentido, siguiendo un esquema de mayor a menor subjetivación, hasta la no dualidad (des-configuración); y desde la dualidad relativa autoconsciente (re-configuración relativa), hacia la creación categorial; propondremos a continuación 15 caracterizaciones del instante extraídas de AhZ, en diálogo con otras concepciones sobre el tiempo con las que disputa o concuerda (Heráclito, Platón, Aristóteles, San Agustín, Kant, Hegel) y con interpretaciones contemporáneas que incorporan su pensamiento (Husserl, Heidegger, Deleuze, Gadamer y Bergson).

Con ello queremos ilustrar el procedimiento que emplea Nietzsche –y en el que radica su innovación- para mostrar el instante como lugar de aprehensión, unidad de la multiplicidad y ámbito efectual de configuración; a través del contraste con otras determinaciones y de la apropiación aconceptual de las mismas (que incluyen la comprensión del instante como límite, como número, como ahora, como pliegue, como suspensión; y al tiempo como imagen, como cuenta, como intuición, como aporía, como subjetivación, como duración).

Esto constituye un experimento de sistematización de su pensamiento sobre el instante, tomando en cuenta la potencia de fijación de las categorías frente al devenir; cuya fuerza inventiva se nutre de la tensión y produce la síntesis del mejor pensamiento, el mejor arte y la mejor cultura³¹⁰:

“La fuerza inventiva que muestran tener las categorías está en función de nuestras necesidades, principalmente de la necesidad de aclarar, de una más rápida comprensión del fundamento. Ella no se sustenta en absoluto en una verdad metafísica a la manera de la sustancia, sujeto, objeto, ser, devenir; sino en la facultad configuradora de mundo como prestación humana frente al devenir (Aforismo 513 k 507)”.

³¹⁰ Tal como lo sostiene Nietzsche desde El nacimiento de la tragedia.

A través de este experimento, queremos mostrar la pertenencia del pensamiento sobre el tiempo de Nietzsche al continuum de la tradición filosófica; así como su vigencia para la filosofía y el pensamiento contemporáneos.

1 El instante como unidad y como límite

Esta caracterización, con la que iniciamos nuestra propuesta, se desprende de las primeras concepciones metafísicas sobre el tiempo que –de manera tácita o expresa- invierte Nietzsche; según el esquema de su crítica de la metafísica como “Historia de un error”³¹¹.

Según ellas, el instante es definido como límite o como unidad en la línea del tiempo, de una manera que señala su inesencialidad (en tanto que substrato permanente) y su inexistencia (en tanto que ente configurable); en ambos casos de manera negativa.

Estas concepciones, que son las fundamentales de la metafísica griega antigua y de sus traducciones helenísticas y escolásticas, son las de Platón, Aristóteles y San Agustín. A través de ellas mostraremos la mayoría de los matices contra los que se dirige la crítica de Nietzsche, pero también indicios de la incorporación de ciertos elementos de ellas a su propio pensamiento; en un sentido immanente.

1.1 El tiempo como imagen móvil y como número (Platón)

En Timeo 37. D, Platón afirma que “El tiempo es la imagen móvil de la eternidad”, o “Χρονος es la imagen móvil de αἰών”; primera afirmación metafísica sobre la esencia del devenir según la cual el demiurgo crea el tiempo como una instancia imitativa y sensible, no obstante, en una relación de jerarquía que privilegia la noesis sobre la aysthesis.

En 47a.), hace depender la creación del tiempo al sentido de la vista, el cual –a diferencia de los otros sentidos-, “es causa de nuestro provecho más importante, porque ninguno de los discursos actuales acerca del universo hubiera sido hecho nunca si no viéramos los cuerpos celestes ni el sol ni el cielo”³¹².

³¹¹ El crepúsculo de los ídolos.

³¹² “La visión del día, la noche, los meses, los períodos anuales, los equinoccios y los giros astrales no sólo dan lugar al número, sino que éstos nos dieron también la noción de tiempo y la investigación de la naturaleza del

El tiempo habría nacido con el universo, para que, generados simultáneamente, desaparezcán a la vez (...), hecho según el modelo de la naturaleza eterna para que este mundo tuviera la mayor similitud posible con el mundo ideal, pues el modelo posee el ser por toda la eternidad, mientras que éste es y será todo el tiempo completamente generado.

La decisión divina de crear el tiempo hizo que surgieran el sol, la luna y los otros cinco cuerpos celestes que llevan el nombre de planetas, para que dividieran y guardaran las magnitudes temporales:

“Cuando vio que se movía por sí mismo (ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ) y vivía (καὶ ζῶν), generado (llegado a ser - γεγονὸς) por el modelador (ἄγαλμα) de los dioses eternos (ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν), su padre progenitor (ὁ γεννήσας πατήρ), δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, se gozó en su obra (ἀπεργάσασθαι), y tomó la decisión de producirla (ἐπενόησεν) más idéntica aún a su modelo (μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα). ὡς ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι.

Según esto, todo aquello que es parte del tiempo como lo que “era” y lo que será (καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται), es intuitivo (visto, εἶδη) como generado por el tiempo (χρόνου γεγονότος) pero tiene carácter eidético. Pero al estar sometido al movimiento, conviene que sea predicado y no lugar sobre la ousía eterna (ἐπὶ τὴν αἰδίων οὐσίαν)³¹³.

Lo pensado por Platón en torno al tiempo reproduce la diferencia entre el si-mismo del viviente eterno que “se esforzó en darle a todo (lo manifestado) la misma dinámica de perfección (de la eternidad) y lo-imperfecto-generado, a lo que “dada la naturaleza viviente de esta eternidad, no se le puede adaptar (su modelo) (...) (ibid).”

universo, de lo que nos procuramos la filosofía. Al género humano nunca llegó ni llegará un don divino mejor que éste. Por tal afirmo que éste es el mayor bien de los ojos. Y de lo restante que proveen, de menor valor, aquello que alguien no amante de la sabiduría lamentaría en vano si hubiera perdido la vista, ¿qué podríamos ensalzar? Timeo, 37c-39d. 47a. (Traducción de M^a. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Diálogos, Vol. VI, Gredos, Madrid 1992, p. 182-185, 196).

³¹³ En esto último se advierte la distinción entre un mundo de las ideas eternas y un mundo de la mimesis o representación, principal objeto de desenmascaramiento del “Proyecto de Transvaloración de todos los valores por inversión del platonismo” de Nietzsche.

[37e] “...; Así que resolvió producir una imagen móvil de la eternidad, εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι y, a través del armonizar el cosmos [(καὶ διακοσμῶν)] juntó el universo (ᾧμα οὐρανὸν), produjo semejante a la eternidad (ποιεῖ μένοντος αἰῶνος) (...) *una Unidad (ἐν ἐνὶ) según el número (κατ' ἀριθμὸν), en la cual permanece la imagen de la eternidad (ιοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα), ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ιοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, aquello que llamamos el ser del tiempo (τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν). οὔτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.*”³¹⁴

El tiempo y la noción de analogía³¹⁵ aparecen vinculados en el Timeo, donde Platón incorpora el legado del pitagorismo al mito de la creación del alma del mundo³¹⁶. Allí considera la ἀναλογία como el vínculo más perfecto que puede haber entre los elementos que dan lugar al cuerpo del mundo, la forma más perfecta y bella de unidad (31c-32b) y la proporción como medida entre escalas diversas. Este uso de la analogía remite a las doctrinas platónicas sobre la belleza, que no obstante ser una metafísica mantienen el vínculo con los sentidos como vía de conocimiento, tras su depuración o sublimación:

“Empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las normas bellas y de las normas bellas a los bellos conocimientos, y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento

³¹⁴ . [37d] Y en torno a esto (καθάπερ) ocurrió (τυγχάνει) que como el mismo (οὖν αὐτὸ) es un ser viviente eterno (ζῶον αἰδίδιον ὄν), καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰδίδιον ὄν, que se esforzó (ἐπεχείρησε) por darle a todo la misma dinámica (τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν) de tal perfección (τοιούτων ἀποτελεῖν); καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. pero dada la naturaleza viviente (ζῶου φύσις) de esta eternidad (οὔσα αἰώνιος), ἢ μὲν οὖν τοῦ ζῶου φύσις ἐτύγχανεν οὔσα αἰώνιος, y éste no se le puede adaptar plenamente (παντελῶς προσάπτειν) a lo generado (τῷ γεννητῷ) ni tampoco ser capaz [ser apto] (οὐκ ἦν δυνατόν); καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν: (...).

³¹⁵ El concepto de analogía se encuentra al final de República VI, en la alegoría de la línea (509d-511e), donde la proporción divina (número de oro O) define la relación entre los diferentes segmentos de los mundos sensible e inteligible. La proporción áurea (o de razón media y extrema, como se llamaba entonces) tiene lugar si el todo es a la parte mayor como la parte mayor a la menor.

³¹⁶ El mito de la creación del alma del mundo deriva en el relato sobre el origen del tiempo. El demiurgo crea una especie de cuerda que divide en dos. Con cada segmento crea dos anillos: el 'círculo de lo Mismo' (el ecuador sideral, camino de las estrellas fijas) y 'el círculo de lo Otro' (el Zodíaco, camino de los siete errantes). Luego, divide el círculo de lo Otro en siete círculos concéntricos, los circuitos de cada uno de los siete planetas conocidos por la astronomía griega del siglo V. La división se realiza según las proporciones. A modo de esquema (cfr. Timeo, 35b-c):

que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí” (banquete, 211 c-d).

En Así habló Zaratustra y en sus referencias al instante, Nietzsche hace uso de la analogía implicada en esta imagen, así como en la que corresponde a la ligereza que proviene del entusiasmo por lo bello; entusiasmo que está en relación con la *anamnesis* (recuerdo) como experiencia de lo eterno que se refleja en la “imagen móvil de la eternidad”. “Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana”, dice Platón en Fedro 249b-e:

“Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino”.

De la propensión y el cultivo de tales recuerdos, “apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino”, el filósofo “es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es ‘entusiasmado” (Cf. *ibid*).

Zaratustra participa de tales entusiasmos, no sólo en el tipo de experiencias que Nietzsche asocia con la génesis de la obra sino –como veremos- en referencia específica al modo de realización³¹⁷ que ocurre en el instante. No obstante, lo hace en sentido inmanente y en dirección tanto ascendente como descendente. Esto se relaciona con la posibilidad de resignificación de cualquier punto del devenir, a diferencia de la progresividad jerárquica entre la *physis*, la *aysthesis* y la *noesis* que se corresponden con la metafísica. En ello se

³¹⁷Elaboración, Comprensión, Desvelamiento; tal como en el verbo inglés: To realize, y en el sustantivo Realization.

muestra, además de su heraclitismo, la influencia de Spinoza sobre su pensamiento y de la llamada “Pantheismusstreit³¹⁸” como disputa de su época.

1.2 El instante como cuenta y horas (Aristóteles)

En Fis. IV. 11. (219a 1-5, 12. 220b 32-35), Aristóteles piensa el tiempo como número y medida del movimiento, según el antes y el después; afirmando además que el movimiento es la medida del tiempo. Sin embargo, aunque el tiempo y el movimiento se miden mutuamente (Fis. IV. 11. 220b 14-20), no forman una identidad (Fis. IV. 11. 219a1-10).

El ahora, en cada caso presente, abarca la totalidad de lo existente y es el mismo para todo ente (Fis. IV. 10. 218a 10-15, 12. 220b 5-10, 14. 222b 15-20), “para los eventos en la Tierra, situada en el centro del universo, y para las estrellas fijas en el límite”. Es por esto que en De Caelo (19, 279a 22-30), el concepto “edad” se refiere a “edad del cielo entero” y, por consiguiente, a “eternidad”. Allí αἰον (aion) tiene el sentido de “tiempo inmortal y divino, sin principio ni fin”, “totalidad del tiempo” y aún “modelo del tiempo”. Hablar de “antes” y de “después”, es una medida según la distancia con respecto al “ahora”, que es el límite entre el pasado y el futuro.

En De Caelo (II. 290b 12-25), Aristóteles menciona también la doctrina sobre el tiempo de Platón, tal como es construida en el Timeo. Califica la armonía de las esferas como una teoría bella, pero falsa. Su crítica apunta fundamentalmente al idealismo de las formulaciones platónicas, contrario a la observación de la physis que caracteriza al estagirita. No obstante, también hace uso de la teoría pitagórica de los intervalos para ilustrar su argumento sobre los

³¹⁸ En alemán, «disputa del panteísmo», o controversia sobre el panteísmo, que surgió en el s. XVIII a propósito del ateísmo de Spinoza. Se inició con la publicación, en 1785, de la correspondencia (Sobre la doctrina de Spinoza) que H. Jacobi había mantenido con M. Mendelssohn sobre la filosofía spinozista de G.E. Lessing, fallecido en 1781, donde revelaba que Lessing, antes de morir, le había expresado que no podía admitir racionalmente más que la filosofía de Spinoza. Al estar considerado Spinoza en Alemania un redomado ateo panteísta, negador además de la libertad humana, Mendelssohn quiso salvar la memoria de su amigo. La discusión fue primero una controversia entre la filosofía del sentimiento de Jacobi y el racionalismo de Mendelssohn y, a la postre, un intento de reinterpretación de la filosofía de Spinoza, y en ella se vieron envueltos muchos otros personajes famosos, entre ellos el mismo Kant, que atacó la filosofía de Jacobi, y Herder y Goethe, que aceptaban de buen grado la idea de Dios de Spinoza. La controversia tuvo, entre otros, el efecto histórico de hacer llegar al idealismo alemán la noción spinozista de la identidad entre Dios y la naturaleza. Fuente: Enciclopedia Herder.

ahoras, introduciendo a su vez el argumento del “alma”³¹⁹ como lugar de la cuenta del número del tiempo³²⁰.

Puesto que los “ahoras” son en el tiempo, el antes y después también serán en el tiempo, pues aquello en lo cual los horas existen es también aquello en lo cual existe la distancia entre los horas. No obstante, “antes” se dice de manera opuesta según se refiera al pasado o al futuro:

Con respecto al pasado, llamamos “antes” a lo que está más alejado del “ahora”, y “después” a lo que está más próximo; pero con respecto al futuro llamamos “antes” a lo más próximo y “después” a lo más lejano. Así, puesto que el “antes” es en el tiempo, y a todo movimiento tiene que acompañarle un “antes”, es evidente que todo cambio y todo movimiento existen en el tiempo ³²¹.

En cuanto a la primera dificultad, Aristóteles se pregunta si existiría o no el tiempo si no existiese el alma, por lo que funda su concepción en una categoría metafísica (no extramatérica, pero sí fundamento inmóvil):

“Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable”. “Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma...”. ³²²

³¹⁹ La doctrina aristotélica sobre el alma pertenece a la Física, y no a la Metafísica.

³²⁰“El papel de la teoría de proporciones en el concepto aristotélico de tiempo se hace mucho más claro en el ya citado Acerca del cielo, curiosamente unos párrafos más adelante de la crítica a la teoría de la armonía de las esferas (II. 290a 30-291b 10). “Aristóteles comienza diciendo que el tiempo de revolución de las esferas depende de la distancia respecto al primer cielo; este cumple la más rápida de todas las revoluciones y sirve de parámetro, es la unidad de tiempo por ser la más uniforme (Fis. IV. 14. 223b 15-25). Agrega a esto que a mayor distancia respecto del primer cielo, mayor velocidad y, por lo tanto, menor tiempo de revolución, es decir, el número de revoluciones aumenta proporcionalmente a la distancia respecto del primer cielo. Las más lejanas (posteriores) cumplen su revolución en menos tiempo que las más cercanas (anteriores), pero ninguna más rápida que la revolución del cielo de estrellas fijas, el "1" (unidad) del tiempo”.

³²¹ Phys. IV, 13, 223^a 5 a 15.

³²² Phys. IV, 13, 223^a 16 a 27.

En tal sentido, en su crítica de la metafísica Nietzsche se pronuncia contra Aristóteles por causa de la lógica³²³ (especialmente, contra su principio de no contradicción; por el que el estagirita disputa con Heráclito) y de su doctrina de la tragedia como catarsis ética (que propende a la descarga de las pasiones, en búsqueda del “justo medio”³²⁴).

En relación con la doctrina sobre el tiempo y el instante, en Así habló Zaratustra encontramos múltiples referencias al “ahora” y los “ahoras”, no obstante, de una manera que los muestra como no clausurados al sí-mismo metafísico ni al solipsismo moderno (como sí lo está para Aristóteles cada punto en una línea del tiempo³²⁵)

La doctrina de Nietzsche no hace referencia al tiempo progresivo sino al tiempo que retorna como repercusión del futuro y del pasado (susceptible de duración y suspensión, en las experiencias disolutivas de la dualidad y de la subjetividad), y del devenir en tanto que ámbito inmanente y único de todo lo que es. Por esta razón, y en lo que corresponde a las implicaciones gnoseológicas de su pensamiento, el mismo es también un replanteamiento de la jerarquía del conocimiento tal como figura en Met Alpha 1-4 de Aristóteles; vale decir, como una sucesión ascendente entre sensación, recuerdo, experiencia, técnica y episteme (Cf, ibid). Para Nietzsche, en concordancia con la lógica heraclítica del devenir como juego de contrarios, todo fenómeno -incluido el conocimiento, que es inmanente- es cuando menos “bidireccional” (esto es, ascendente y descendente o pasado y futuro, según los sistemas de representación lineal).

³²³ A la cual, junto con la gramática, considera “superstición” e inmovilismo

³²⁴ Katarsis, del griego κάθαρσις, purificación, purga, en el sentido médico de liberación de lo extraño o dañino. Aristóteles le da un sentido estético, pero supeditado a lo ético: es la liberación provocada por la música, la poesía y, especialmente, por la tragedia, que «suscita la purificación de las pasiones» y provoca el entusiasmo que produce el apaciguamiento que lleva a la purificación. Mediante la contemplación de la tragedia -que es imitación (μίμησις) de hechos graves y dramáticos- se produce la catarsis en el espectador ya que, a diferencia de los hechos reales, los males acontecidos en el teatro solamente le afectan por semejanza con los actos de su propia vida. La contemplación de la tragedia convierte así el dolor en placer (Fuente: Enciclopedia Herder).

³²⁵ El ahora es en un sentido el mismo, pero en otro no es el mismo. Pues, en tanto que es en uno y en otro, el ahora es distinto, pero cuando es lo que es ahora, es el mismo.

1.3 El tiempo como ambivalencia y aporía (San Agustín)

La concepción cristiana del tiempo alcanza su primera formulación teológico-filosófica en San Agustín de Hipona. Esta implica un cambio importante con respecto a las concepciones antiguas sobre el tiempo cíclico, a la vez que se inserta en el esquema del platonismo; que distingue entre un orden de la idea y un orden de la manifestación³²⁶.

San Agustín alude a un tiempo real, objetivo, que se forma con los cambios de las cosas, con las variaciones y sucesiones de las formas sobre la materia (Confesiones, XII, 8); y a un tiempo eterno, que tiene auténtica entidad como lo que permanece inmutable (Confesiones: VII, 11)³²⁷.

Ser verdaderamente equivale a ser inmutable, por lo que quedar fuera del tiempo es la meta del camino humano (Confesiones X, 20 y ss). No obstante, la valoración del tiempo humano como “imperfecto” conlleva también la de “perfectible” en una relación determinada (la del creyente). Allí radica su ambivalencia en tanto que duplicación axiológica e, incluso, ontológica:

“El hecho de que para San Agustín solo sea posible un conocimiento negativo de la eternidad no implica que el tiempo sea únicamente su imagen imperfecta; pues en tanto que el ser humano capta en la fugacidad de su naturaleza, esta requiere de una depuración que, al menos, permita una aproximación a la eternidad”³²⁸.

En términos ontológicos, en el Libro XI,1 de Las Confesiones San Agustín pregunta: “Acaso, ¿Señor, ignoras, siendo tuya la eternidad, lo que te digo, o ves según el tiempo lo que pasa en el tiempo?”.

³²⁶ El kosmos griego es incompatible con la creación: la causalidad tiende siempre a ser circular, sin origen ni fin. La revelación, por el contrario, proporciona la noción de un Dios creador que racionaliza lo creado como obra de necesidad, despojando a lo que existe de la contingencia (irracionalidad). De este modo, los hechos individuales tienen un lugar y un valor para el orden.

³²⁷ En las Confesiones, desarrolla la idea de la naturaleza absoluta de Dios y relativa de lo creado (cap. VII y ss), a la vez que el tiempo es pensado como imposibilidad de estabilidad y de representación (Cap. 11).

³²⁸ En Calabrese, <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-2201201900048620>

Por otra parte, en La ciudad de Dios desarrolla una justificación de la historia y de su sentido que se levanta contra la noción del tiempo cíclico y el movimiento eterno. El tiempo sería una línea de acontecimientos progresivos cuyo eje central es “el nacimiento de Cristo”, que en adelante marca los “antes” y “después” del viaje del espíritu humano³²⁹.

Pero en Confesiones XI, 14 donde introduce una célebre aporía del pensamiento sobre el tiempo, experiencia de angustia del ente-hombre que impacta la filosofía contemporánea; desde Nietzsche, pasando por Husserl, Heidegger y Bergson: “¿Qué es, pues, el tiempo?”, pregunta al principio creador (Dios, según la determinación cristiana):

“Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Pero me atrevo a decir que sé con certeza que si nada pasara no habría tiempo pasado. Y si nada existiera, no habría tiempo presente.

Pero de estos dos tiempos, pasado y futuro, ¿cómo pueden existir si el pasado ya no es y el futuro no existe todavía? En cuanto al presente, si siempre fuera presente y no se convirtiera en pasado, ya no sería tiempo sino eternidad. Luego, si el presente para ser tiempo es preciso que deje de ser presente y se convierta en pasado, ¿cómo decimos que el presente existe si su razón de ser estriba en el dejar de ser? No podemos, pues, decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser³³⁰.

En las disquisiciones que siguen, San Agustín actualiza los argumentos platónicos en tanto que distinción entre eternidad esencial –propia del creador- y manifestación contingente –propia de lo creado-, así como las referencias a la medida que procede del movimiento de los astros y de los intervalos de duración. Por otra parte, actualiza los argumentos aristotélicos en tanto que alude al tiempo como cuenta del alma y se detiene en la consideración del ahora

³²⁹ Desde la ciudad temporal, hacia la ciudad eterna.

³³⁰ Confesiones XIV, 11 y ss.

y los ahora³³¹. Esto tiene una enorme influencia sobre la fenomenología³³², que considera que el movimiento de las vivencias constituye una unidad en el tiempo y que a partir de ello es posible relacionarse con las diversas direcciones que toma su experiencia³³³.

Husserl reconoce el papel fundamental de San Agustín en el establecimiento de la verdad del sujeto contra cualquier objeción escéptica y lo considera un antecedente de Descartes en tanto que señala la subjetividad como esfera del ser y campo de conocimiento a través del percibir, el representar y el juzgar³³⁴. Al inicio de sus Lecciones de fenomenología, recalca la tensión entre el tiempo objetivo (como dato fenomenológico) y el tiempo percibido (como aprehensión subjetiva). Dice:

“El análisis de la conciencia del tiempo es una cruz ancestral de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento. El primero en experimentar intensamente las formidables dificultades que plantea y en afrontarlas hasta casi desesperar fue san Agustín. Todo el que se ocupe del problema del tiempo debe aún hoy estudiar en profundidad los capítulos 14-28 del Libro XI de las Confesiones. Pues la modernidad tan celosa de su saber, no ha ido en estos temas asombrosamente lejos, ni ha penetrado más hondo que el gran pensador que denodadamente se debatió con ellos. Aún hoy

³³¹ Situado ante la aporía del tiempo, el hiponense retoma los usos del lenguaje cotidiano para el vacío ontológico que hace evidente la presentación del carácter sucesivo del tiempo: “Veamos, entonces, alma humana, si el presente puede ser largo, ya que te ha sido dado sentir la lentitud y medirla” (2005, p. 332; XI, 15, 19). “Y no obstante Señor, sentimos los intervalos de los tiempos, y los comparamos entre sí, y decimos que unos son más largos y otros más breves... Medimos los tiempos cuando ellos pasan, y los medimos al sentirlos (cum sintiendo metimur)” (Cf, Calabrese, ibid)

³³² Cabe recordar que Husserl distingue tres niveles de tiempo: los actos constituyentes de la atención, de la retención y de la protensión. Al prescindir de la existencia del tiempo objetivo, de acuerdo con la peculiaridad del método fenomenológico, nos encontramos con la originaria subjetividad constituyente

³³³ La conciencia se presenta como una infinitud en potencia, capaz de sacar vida sin fin desde sí misma. Cuando el flujo de la conciencia se objetiva, tal fluir se intuye como un objeto, y así queda constituido el tiempo objetivo (infinitud que fluye).en Calabrese, en <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-2201201900048620>

³³⁴ Cf. Ibid

cabe decir con san Agustín: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*^{335, 336}.

Este vacío ontológico entre el ser y no ser, que se presenta como disonancia cognitiva en el ámbito de la pregunta por el en-sí de un fenómeno, es abordado por Nietzsche desde la (kantiana) facultad de imaginar, capacidad constitutiva originaria de la subjetividad perceptiva y aperceptiva.

2 El instante como repercusión del tiempo (AhZ)

Con Platón, Aristóteles y San Agustín, denominamos “memoria” a la retención del pasado; “visión o atención”, al presente; y “expectativa”, al futuro; así como “experiencia” a lo que puede ordenar aquel que percibe. El tiempo puede medirse entonces por “extensión o despliegue del espíritu”, por la que el hombre puede transitar entre la expectativa, la visión/atención y la memoria³³⁷.

En *De la visión y el enigma*, Nietzsche muestra el instante como el lugar en el que confluyen el pasado y el futuro; una visión que se produce en medio del mar (del devenir).

Zaratustra se sitúa en un barco que “viene de lejos” y “quiere ir más allá”, habla a los “ebrios de enigmas”, los que “son atraídos a todos los abismos laberínticos” y “no quieren seguir un hilo”, “pues allí donde pueden adivinar odian el deducir”³³⁸. La visión del más solitario, proviene así del alejarse de la determinación, de la ascensión a pesar del espíritu de

³³⁵ “Si nadie me pregunta, lo se; si quisiera explicarle al que pregunta, no lo se” Cf, en *Ibid*.

³³⁶ De acuerdo con el esquema “contenido aprehensivo-aprehensión”, Husserl trata de determinar los datos temporales sentidos o signos temporales. En este esquema temprano se observa el esfuerzo por evitar una subjetividad clausurada en el solipsismo, pues en esta reflexión respecto de los datos fenomenológicos se considera el modo en que emerge la conciencia como la estructura esencial de la realidad (en: Calabrese).

³³⁷ Según estas concepciones, la espera y la memoria están en el espíritu y el presente, en cuanto pasa, se reduce a un punto y deja de extenderse. Cuando la visión pasa y perdura, se mantiene en el momento en que retorna hacia la memoria.

³³⁸ Cf. Cap. *De la visión y el enigma*, Ahz.

pesadez³³⁹, del hacerse ligero y remontar “por encima del tiempo y de todas las cosas humanas”.

Allí, Zaratustra accede a la visión de la interpenetración del presente y el futuro en *el instante*: donde todas las cosas están “anudadas con fuerza”, de modo que él mismo arrastra tras de sí todas las cosas venideras e incluso a sí mismo³⁴⁰.

El pasado que “corre hacia atrás” se encuentra allí con “el futuro que corre hacia adelante”, pues el tiempo transcurre como una curva que hace retornar todo lo que ha sido y lo que será. No obstante, este repercutir no es un simple mecanismo cósmico o aprehensivo del sujeto trascendental; sino la apertura hacia el juego (“de imaginación y entendimiento”), como ocasión para redimir el pasado y liberar el futuro.

Para ello es necesario ir lo suficientemente lejos por la senda del futuro, hasta reencontrar el pasado; e ir lo suficientemente lejos por la senda del pasado hasta reencontrar el futuro³⁴¹; por lo que la imagen sobre el tiempo –además de la afirmación sobre la inesencialidad del devenir y la imposibilidad del ser en tanto que esencia permanente- es una propuesta sobre la articulación de la relación intersubjetiva e interobjetiva a “cada instante”, sostenida por la intuición y luego por la voluntad de sentido (como introducción de ser en el devenir).

Entonces, si bien en principio este monograma sobre el tiempo parece tener un carácter metafísico (en tanto que fantasmagoría onírica o invención de un mecanismo de huida), pronto revela un imperativo sobre la voluntad y muestra que “el nudo” que lo arrastra todo tiene un carácter “uniente” en tanto que lugar de concurrencia de la facultad sintética para la creación del futuro y del pasado:

³³⁹ “demonio y enemigo capital”, “mitad enano y mitad topo”, “paralítico” (e inmovilizante)

³⁴⁰ Nietzsche, Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. De la visión y del enigma. Trad. Adolfo Sánchez Pascal, Alianza Editorial, Madrid, 1972. P. 284 “Und sind nicht solchermassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht?” AsZ. III. Vom Gesicht und Räthsel. 2. Page Break id='ZaIII' KGW='VI-1.197' KSA='4.201'F. Nietzsche, Also sprach Zaratustra, 1883-1885, Kritische Studien Ausgabe, Band 3, KSA, Band 3, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967. P. 199, 201.

³⁴¹ Esta es la razón por la cual, en Nietzsche, el retorno a los preplatónicos –por ejemplo- no es una simple apelación a un pasado ideal, sino la actualización de un fenómeno con potencial adviniente de retorno.

“Yo camino entre los hombres como entre fragmentos de futuro”

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

“Redimir a los que han pasado. Y todo ‘fue’ en un ‘así lo quise”

“Esta es la reconciliación con el tiempo”.

“Nuestra tarea avanza hacia nosotros en cada instante³⁴²”.

2.1 El tiempo como condición sensible (Kant)

La pertenencia filosófica de la visión sobre el instante de Nietzsche, se aclara al puntualizar lo dicho por Kant en la estética trascendental de la Crítica de la razón pura. Allí sostiene que el tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno. [...]

“El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos. [...]

El tiempo únicamente posee validez objetiva en relación con los fenómenos, por ser éstos cosas que nosotros consideramos como objetos de nuestros sentidos. [...]

Consiguientemente, el tiempo no es más que una condición subjetiva de nuestra humana intuición [...] y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada³⁴³.

La percepción del repercutir (en De la visión y del enigma) requiere del tiempo como condición a priori de la sensibilidad, condición de la subjetividad bajo la cual pueden situarse en nosotros todas las intuiciones. Por tanto, el tiempo es la condición subjetiva de nuestra intuición humana (que es en todo momento sensible, siempre que somos afectados por los objetos) y en sí, fuera del sujeto, es nada. En ello consiste la idealidad trascendental del

³⁴² Apunte de “La visión de Sils María”.

³⁴³ Crítica de la razón pura, Estética trasc., 1, § 6, B 50-B 52 (Alfaguara, Madrid 1988, 6ª ed., p. 76-78).

tiempo. Según esta idealidad, no obstante fenomenológica³⁴⁴, el tiempo no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible³⁴⁵.

3 El instante de la contemplación del devenir (AhZ)

Nietzsche afirma que el significado de los límites humanos se realiza frente a la contemplación, según la escala del devenir. En tal sentido, el instante es el lugar de confluencia de las condiciones que permiten la óptica “directa” y su desplazamiento hacia otras escalas de observación que relativizan la del sujeto, sin dejar de formar parte de lo observado.

La contemplación así entendida es una experiencia intratemporal, no teórica. Antes bien, es estética, pero no en tanto que mera experiencia sensible sino en tanto que la configuración de la realidad de lo ente que pasa a ser comprendida como una actividad de configuración (similar a la del artista frente a la materia dada o seleccionada).

Si la realización de la unitariedad del pasado, presente y futuro sólo se realiza en el instante; la salida del tiempo como determinación humana en la que repercute el instante como modo de ser de todo, ocurre hacia el tiempo cósmico (como eternidad del retorno) y hacia el tiempo-otro de los entes diversos:

“-Qué me ha sucedido: pregunta entonces Zaratustra. ¡escucha!

¿Es que el tiempo ha huido volado? ¿No estoy cayendo? ¿No he caído---¡escucha!--
--En el pozo de la eternidad?” (Ahz, 370).

(Después de “tal felicidad”) (...) ¿Cómo? ¿No se había vuelto perfecto el mundo hace un instante? ¿Redondo (uno) y maduro? Oh áureo y redondo aro (anillo, unitariedad)
--¿a dónde se escapa volando? ¡Sígale yo a la carrera! ¡Sus! (...) Cuándo vas a beber

³⁴⁴ De acuerdo con la distinción kantiana entre phainomenon y noumenon

³⁴⁵ Crítica de la Razón Pura, Kritik der reinen Vernunft. (1781, 2ª edic. 1787). Sección Segunda, El Tiempo, Exposición Trascendental del Concepto de Tiempo, Parágrafo 6. Consecuencias de este concepto, Traducción Pedro Ribas, Editorial Taurus, 2005, Madrid, p. 50, 51, 52. Trad. MNA. Kritik der reinen Vernunft, AA III (1. Aufl. 1781), von Immanuel Kants, Gesammelten Werken, Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen. Band IV. P. 59 a 61. Transscendentalen Ästhetik, Elektronische Edition, Suche, 21.08.2007 / Juni 2008. Korpora.org <http://www.korpora.org/kant/AB/ikpab-nf18.pdf>.

esta gota de rocío que cayó sobre todas las cosas de la tierra,--cuándo vas a beber esta extraña alma--- Cuándo, ¡pozo de la eternidad! ¡Serenos y horrible abismo del mediodía! ¿Cuándo vas a ver, reincorporándola a ti, mi alma? (AhZ.370.371)

3.1 El tiempo como devenir puro, intuitivo (Hegel)

En la Lógica, LXXXVIII, 5³⁴⁶, Hegel afirma que el devenir es el primer pensamiento concreto y, por lo tanto, la primera noción; mientras que el ser y la nada son abstracciones vacías. Es por eso que cuando Nietzsche habla de la noción del ser, quiere decir que esta noción consiste en el devenir, porque, en cuanto ser, es el no-ser vacío:

“Así tenemos en el ser el no-ser y en el no-ser el ser. Pero este ser que permanece en sí mismo en el no-ser es el devenir. No se debe eliminar –entonces- la diferencia en la unidad del devenir, porque si no ella se volvería al ser abstracto”.

El devenir es la posición de lo que es el ser en su verdad. [...]

Al ser el primer momento concreto, el devenir es también la primera determinación verdadera del pensamiento.

En la historia de la filosofía, según la doctrina hegeliana sobre el viaje de la experiencia de la conciencia hacia el despliegue del espíritu absoluto, es el sistema de Heráclito el que corresponde a este grado de la idea lógica.

“Diciendo que todo se desliza (panta rei), Heráclito pone como determinación fundamental de todo lo que existe el devenir, mientras que los Eléatas [...] habían concebido el ser, el ser fijo y sin processus, como constituyendo sólo lo verdadero”³⁴⁷.

El Tiempo es así el Devenir puro, como intuitivo. Es el cambio puro, el Concepto puro, lo simple, que es Contraposición absoluta armónica.

³⁴⁶ Lógica, LXXXVIII, 5 Zusatz (Primera parte de la Enciclopedia de las ciencias, Aguilera, Madrid 1973, p. 144-145)

³⁴⁷ Ibid

Su Esencia es, para ser y para no ser, y por lo demás no tiene ninguna determinación, salvo Ser puro abstracto y No-ser abstracto inmediato en una Unidad y separados.

Con esta formulación no se trata de considerar el tiempo como sea o como no sea, sino de decir que el Tiempo es esto, en el Ser inmediatamente para no ser y en el No-ser inmediatamente para ser. Es este pliegue del Ser en el No-ser, este Concepto abstracto, pero intuitivo de Modo objetivo, tan pronto él es para nosotros.

“Por otra parte, en el Tiempo no es lo pasado y lo futuro, sólo el ahora; y esto es, para no ser, es tan pronto se anonada, perece, - y este No-ser se invierte del mismo modo en el Ser, puesto que es. Esta es la Intuición abstracta de este pliegue”.

Si nosotros tuviésemos que decir –prosigue Hegel- que Heráclito conoció como la Esencia, en esta Forma pura, en la que él la conoció, es lo existente como para la Conciencia, así habría que llamarlo, de ninguna otra, como él (es decir, devenir, *Werdens*). Es por ello enteramente correcto, que el Tiempo es la primera Forma del Devenir³⁴⁸

4 El instante como lucha de fuerzas (AhZ)

Desde sus escritos juveniles y en el camino hacia Así habló Zaratustra, Nietzsche muestra el Instante como lugar en el que se produce una lucha de fuerzas o de principios contrapuestos e irresolubles.

Esto puede tener un mero carácter representativo (como en la metáfora del “choque de espadas” de La filosofía en la época trágica de los griegos), un carácter físico (en relación con la polaridad y entrecruzamiento de la materia), o un carácter filosófico (en tanto que la unidad de ser y no-ser a la manera en que lo afirma Hegel con Heráclito, esto es, como condición necesaria para el surgimiento de los fenómenos).

³⁴⁸ " George Wilhem Friedrich Hegel, Lecciones de Historia de la Filosofía, Tomo 1, Heráclito, FCE, México, Traducción Wenceslao Roces, 1955. P. 262, 264. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgegeben von D. Karl Ludwig Michelet. Erster Band, Berlín 1833, Verlag von Dunkler und Humblot. Pág.328 – 329.

En este caso nos referiremos al Instante bajo los tres aspectos, como lugar de lucha entre el espíritu de pesadez (las doctrinas de vacío y repetición) y el espíritu de la ligereza (como superación que eleva y reconoce la dignidad fenoménica de todo- lo-que-es).

En Así habló Zaratustra, esta lucha se hace patente en la objeción de Nietzsche al retorno del “enano” y a la “canción de organillo” de los animales, así como a la última tentación (la compasión); todas presentadas como “abismos de la voluntad”, que ocurren en el instante del resentimiento contra el tiempo y su fue. Este sería el origen del pesimismo nihilista, no obstante, Zaratustra los remonta a la manera en que Hegel plantea El Instante como lugar de síntesis y superación (Aufhebung) que -trasponiendo la contradicción- la conserva.

4.1 El tiempo como juego de contrarios (Heráclito)

Desde el fondo abismal del pensamiento del eterno retorno, Nietzsche aboga por el arraigo a la vida y por la necesidad lógico-existencial de encontrar algo que permanezca en la multiplicidad y que sea sustento de la realidad, algo que esté debajo, subyaciendo a la physis y a los entes.

En los filósofos preplatónicos pregunta: “¿Qué es la eternidad? Y junto con Heráclito responde:

“παις παίζων πεσσεύων συνδιαφερόμενος [Un niño que, jugando a los dados, lo mantiene todo junto hasta el final] (= ἐν τῷ διαφέρεσθαι συμφερόμενος) [= en la diferencia está la coincidencia]”^{349 350}.

Es prácticamente imposible, sin embargo, traducir esta palabra (Αἰόν) de manera adecuada. Pues por una parte alude a la totalidad del mundo, pero a la vez -tomada como tiempo y

³⁴⁹ El término Αἰόν, tal como aparece en el fragmento B 52. [79] Hippol. ix 9 “αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληΐη.”, es traducido como Tiempo (por H. Diels), Eternidad (por Diels y Kranz), La edad-madura (por M. Marcovich), Evo (por Mondolfo). Nietzsche lo traduce como Eternidad.

³⁵⁰ Véase Rheinisches Museum 7, y Bernays, p. 109 Al crear el mundo, Zeus es comparado con un niño que - como se afirma de Apolo en litada XV, 361- construye y destruye pilones de arena en la playa: “El flujo ininterrumpido del devenir no cesara nunca, ni el flujo de la destrucción opuesto a él, llamado Aqueron o Cocito por los poetas”

referida por medio de éste a nuestra «vida»- alude al transcurso vital mismo³⁵¹. Suele determinarse el significado de αἰών del siguiente modo: Eon alude al “tiempo” del “cosmos”, es decir de la naturaleza, que se mueve en el tiempo que mide la física. De este tiempo se distingue el tiempo de nuestras “vivencias”.

Pero lo que se nombra con αἰών está más acá de ese tipo de distinciones. Asimismo, se piensa el κόσμος muy pobremente cuando se lo representa de modo cosmológico³⁵². Este es el significado que designa Αἰον en la tradición griega inicial, término como tiempo de duración de una vida individual en relación con la persistencia de la fuerza vital en una vida ο Χρονος, la “duración del tiempo”; y de allí “tiempo en todo su conjunto” e inclusive tiempo infinito.

Esta es también la caracterización que toma en cuenta Nietzsche a partir de la segunda comunicación de la doctrina del eterno retorno, que delinea el segundo proyecto para su pensamiento. El mismo queda formulado de la siguiente manera (XII, 426):

- “1) El conocimiento más poderoso.
- 2) Las opiniones y los errores transforman al hombre y le dan las pulsiones, o bien: los errores incorporados.
- 3) La necesidad y la inocencia.
- 4) El juego de la vida”.

“El juego de la vida” nos recuerda inmediatamente una sentencia de Heráclito: αἰών παῖξέστι παίδων, πεσσεύων ποαδοσή βασιληή “El eón es un niño que juega, jugando con fichas sobre

³⁵¹ En sus sentidos primarios, αἰον y χρονος designan, respectivamente una época o parte del tiempo y el tiempo en general. El vocablo αἰον, sin embargo, se usó luego para significar “eternidad”, de tal suerte que llegó un momento en que su significado fue más amplio que el de χρονος. Ya en el S. V a.c. se produjo –entre algunos trágicos griegos- una extensión del concepto de “período de la vida” al concepto de “un cabo al otro de la vida” Cf. Ferrater Mora, P. 3494. Al ser concebida la vida en un sentido suficientemente amplio, se convirtió en “vida sin fin”, y de ahí en eternidad.

³⁵² Heidegger, Nietzsche I, La tercera comunicación de la doctrina, del eterno retorno, Las cuatro notas de agosto de 1881. Traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Barcelona España, 2001, p. 272.

un tablero; de un niño es el dominio” (sobre el ente en su totalidad). Con esto se indica que el ente en su totalidad está dominado por la in-nocencia [Un-schuld], y que la totalidad es αἰών.

5 El instante como centro curvo de las causas (AhZ)

Al hablar del tiempo como “sendero curvo de la eternidad”, a la vez que objeta la mera afirmación sobre el carácter cíclico del devenir, Nietzsche produce una caracterización del instante fuera de toda causa, como *el repercutir del eterno retorno donde se alcanza el fin en cada punto del círculo del tiempo*.

“Ahora muero y desaparezco, dirías, y dentro de un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, - ¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno.”³⁵³

¿De qué manera se está así “entrelazado” en cada punto del círculo?

El círculo al que hace referencia Nietzsche alude tanto al dinamismo de la facticidad que retorna, como a la posibilidad de introducir causas y efectos para co-producir la unidad que posibilita la proyección de los fenómenos del “sí mismo” en todas las direcciones del retorno (“imprimir ser al devenir”).

Nietzsche piensa este círculo como una estructura fenoménica de anticipación que muestra el carácter de lo “previo” a la vez que de “lo abierto”. De esta manera, aunque en principio es también un límite, en tanto que ámbito potencial pero no infinito ni arbitrario; es también una posibilidad de liberación de la clausura del si-mismo y de la distancia teórica sobre los modos de presentación y representación.

En tanto que lugar de creación que se concreta en el instante, el círculo permite girar la realidad como inconclusa y al sujeto como apertura; pues comparte la cualidad de devenir.

³⁵³ Nietzsche, Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. El convaleciente. 2. Trad. Adolfo Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1972. P. 303.

El repercutir del instante y su circularidad no deben comprenderse entonces como tautología o mera analogía, sino como ontología.

6 El eterno retorno como doctrina cosmológica (Deleuze)

Deleuze ha abierto varias lecturas sobre la doctrina del eterno retorno³⁵⁴, pero la inicial es la que llama “el Eterno Retorno como doctrina física”; de donde se extraen consecuencias ontológicas y cosmológicas para pensar el “instante”.

El eterno retorno tiene un doble aspecto:

“Es el ser universal del devenir, pero el ser universal del devenir se aplica a un solo devenir. Únicamente el devenir activo tiene un ser, que es el ser del devenir total. Regresar es el todo, pero el todo se afirma de un solo momento. Siempre que se afirma el eterno retorno como el ser universal del devenir, siempre que se afirma además el devenir-activo como el síntoma y el producto del eterno retorno universal, la afirmación cambia de valor y se convierte paulatinamente en más profunda”³⁵⁵.

El eterno retorno como doctrina física afirma el ser del devenir, pero no sólo como repetición mecánica sino como devenir-activo de las causas y efectos posibles en un ámbito de combinaciones finitas. Por otra parte –y este es el segundo aspecto, sobre el que nos detendremos en la última de las caracterizaciones-: El eterno retorno de lo mismo es selectivo.

De esta manera, si bien es cierto que la afirmación de Nietzsche habla del todo del ser universal, al contrario de lo que repiten los animales de Zarathustra³⁵⁶ la fórmula se aplica *a un solo devenir*: “El todo se aplica a un único momento”³⁵⁷, ya sea en sentido físico o en sentido ontológico.

³⁵⁴ En Nietzsche, E) El eterno retorno, pp. 106-116

³⁵⁵ Deleuze, Nietzsche y la Filosofía, p.104

³⁵⁶ En el seno de la connivencia que une a Zarathustra y a sus animales se advierte cómo crece un malentendido (un problema que los animales no comprenden, no conocen, pero que es el problema del hastío y de la curación del propio Zarathustra): la “cantinela” sobre el retorno del ciclo y del todo.

³⁵⁷ Cf «El convaleciente».”

7 El Instante de la identidad con lo divino (AhZ)

La filosofía del devenir implica una experiencia previa de desidentificación, que pone en cuestión la unidad esencialista de lo ente y que proviene de experiencias disolutivas (de las cuales lo dionisiaco es sólo un indicativo).

En Así habló Zaratustra, Nietzsche -a la manera de Heráclito-, recurre al “impacto del rayo” para señalar lo producido por el instante (Augenblick) de interacción entre el ser y no el ser y de la tensión entre el recuerdo y el olvido, destello desconfigurador de la percepción habitual que da acceso a experiencias que amplían la medida humana³⁵⁸; no obstante su carácter efímero³⁵⁹.

Estos estados son, por una parte, de indeterminación³⁶⁰ y, por otra, de identificación con lo divino³⁶¹:

“Si no fuera por Dionisos por quién hacen una procesión y cantan el vergonzoso himno fálico, estarían obrando ominosamente. Pero Hades es el mismo que Dionisio, en cuyo honor enloquecen y celebran la fiesta del lagar” (Heráclito, Fg. 15)

En el capítulo La canción de los sepulcros³⁶², Nietzsche habla así de sus “Instantes divinos, de delicadas eternidades”, como de “sus compañeros de juego” y “espíritus bienaventurados”, acontecidos como experiencia temprana y luego arrebatados:

“¡Oh vosotras, visiones y apariciones de mi juventud! ¡Oh, vosotros instantes divinos!
¡Qué aprisa habéis muerto para mí! (...) En verdad demasiado aprisa habéis muerto

³⁵⁸ Heráclito Fg. 79. El hombre merece ser llamado infantil con respecto a la divinidad, del mismo modo que el niño con respecto al hombre.

³⁵⁹ Heráclito, Fg 1. Los hombres no han llegado al conocimiento de este logos que ha existido desde siempre, ni antes de haber oído hablar de él ni tampoco después.

³⁶⁰ Heráclito, Fg. 93. El dios cuyo oráculo está en Delfos no manifiesta ni oculta [su pensamiento], sino que lo indica.

³⁶¹ El Fg. 16 (de Clemente): identifica a Hades y Dionisos

³⁶² Nietzsche, Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. Trad. Adolfo Sánchez Pascal, Alianza Editorial, Madrid, 1972. P. 166

para mí, vosotros fugitivos. Pero no huisteis de mí, tampoco yo hui de vosotros: inocentes somos unos para otros de nuestra infidelidad”³⁶³ (pero)

Esta “infidelidad” es producto del choque entre el sí-mismo idealizante y el ser-con-los-otros (a quienes en este capítulo califica como “enemigos” y “homicidas”):

“¡Esta maldición contra vosotros, enemigos míos! ¡Pues acortasteis mi eternidad, así como un sonido se quiebra en noche fría! Casi tan sólo como un relampagueo de ojos divinos llegó hasta mí, - ¡como un instante!”³⁶⁴.

No obstante, es también la propiciada por la imposibilidad de permanencia en el orden del tiempo; como condición de todo lo ente y como realización antropológica del carácter trágico de la existencia.

8 El instante como realización del pathos trágico (AhZ)

La experiencia trágica se realiza en la contemplación del devenir desde la escala humana. Esta es una experiencia existencial a la vez que estética, que amplía el círculo de interpretación para mostrar la unidad de la multiplicidad entre ser y no ser, que retorna en el instante y que aniquila a lo ente.

El Instante es así el lugar de realización de la unitariedad, a la manera de la figura que voltea los ojos para mirarse dentro del juego inmanente.

La constatación de que todas las cosas nacen y mueren en el instante, no sólo de manera teórica o estética, sino in-corporada como un existencial; es similar a lo que en la tragedia antigua se denomina Anagnórisis (o reconocimiento):

³⁶³ AsZ,II. Das Grablied. “Ja, zur Treue gemacht, gleich mir, und zu zärtlichen Ewigkeiten: muss ich nun euch nach eurer Untreue heissen, ihr göttlichen Blicke und Augenblicke: keinen andern Namen lernte ich noch.” Page Break id='Zall' KGW='VI-1.139' KSA='4.143'. F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 1883-1885, Kritische Studien Ausgabe, Band 3, KSA, Band 3, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967. P. 142, 143.)

³⁶⁴ AsZ,II. “Das Grablied. Diesen Fluss gegen euch, meine Feinde! Machtet ihr doch mein Ewiges kurz, wie ein Ton zerbricht in kalter Nacht! Kaum als Aufblinken göttlicher Augen kam es mir nur, — als Augenblick! Also sprach zur guten Stunde einst meine Reinheit „göttlich sollen mir alle Wesen sein.“ Page Break id='Zall' KGW='VI-1.140' KSA='4.144'. F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 1883-1885, Kritische Studien Ausgabe, Band 3, KSA, Band 3, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967. P. 143.)

“Describe el instante de revelación en que la ignorancia da paso al conocimiento”, pero con un significado muy particular. El término fue utilizado por primera vez por Aristóteles en su Poética. Aunque la anagnórisis es un recurso frecuente en muchos géneros, Aristóteles la describió en relación con la tragedia clásica griega, con la que está asociada de modo especial. De acuerdo con esto, en un momento crucial, todo se le revela y hace claro al héroe, con efectos casi siempre demoledores. La revelación de esta verdad (que ya era un hecho, pero él ignoraba) cambia la perspectiva y la reacción del héroe, que se adapta y se acomoda (desde entonces) aceptando su destino y en consecuencia ayudando a que este ocurra³⁶⁵.

La realización del pathos trágico, afirmativo por excelencia, es el presupuesto de la afirmación del tiempo o sí trágico (Ja-sagen), un tipo de conocimiento que niega el carácter absoluto de toda realidad y, a la vez, de sí mismo (de todo conocimiento). Posibilita la integración de la multiplicidad de ópticas y de valoraciones, como paradoja dinámica o polaridad uniente del inevitable y perpetuo engendrarse de los fenómenos. Esta experiencia, luego hecha pensamiento, implica una “recolocación de todo el ser”, la superación del juicio sobre la existencia como “condena” y la apertura hacia el devenir intuido en su eternidad intratemporal (sólo percibido en “el relampagueo del choque de las espadas de lo uno”; siempre en camino de des-aparición); para contener lo acaecido/pasado y lo por venir/futuro.

Como hipótesis de Nietzsche, es un existencial que incorpora la disonancia y que juega con la inocente arbitrariedad del mundo como despliegue de apariencias agrupadoras de efectos, para crear causas de devenir. En Así habló Zaratustra, el pensamiento del eterno retorno genera la voluntad y el destino de “hundirse en el ocaso, para dar o mejor de los dones”; por la que el héroe trágico deviene un puente entre “el último hombre” (autosatisfecho y decadente) y “el superhombre”, afirmador y creador del “sentido del a tierra”.

¿Qué vuelve heroico al héroe?

“Ir al mismo tiempo al encuentro de su supremo sufrimiento y de su suprema esperanza”.

³⁶⁵ Cf: diccionario literario, Anagnórisis: en www.papelenblanco.com

Luego de su convalecencia, Zaratustra se ha convertido él mismo en héroe al haber incorporado el pensamiento del eterno retorno como “el peso más grave”. Posee ahora la sabiduría trágica, el conocimiento de que lo más grande y lo más pequeño se pertenecen mutuamente.

9 El Instante como lugar supremo y superación del Yo (AhZ)

En Del pálido delincuente³⁶⁶, Zaratustra dice:

“Mi yo es algo que debe ser superado: mi yo es para mí el gran desprecio del hombre”: así dicen esos ojos. El haberse juzgado a sí mismo constituyó su instante supremo: ¡no dejéis que el excelso recaiga en su bajeza!”³⁶⁷.

Esta afirmación es una traducción poética de la crítica de la metafísica subjetiva, que privilegia el yo como criterio veritativo y lugar del juicio.

El Instante como Lugar Supremo de lo “más alto” alcanzable ontica-ontológicamente, en su afirmación del devenir y su negación del yo; implica un cuestionamiento de toda antropología filosófica (antigua, escolástica o moderna). Pues allí el hombre se sabe y se quiere tiempo repercutiendo en el tiempo, antes que subjetividad racional o trascendental.

Representa por ello una imagen fundamental del ir más allá de la metafísica, así como de la apertura hacia la intersubjetividad y la interobjetividad que caracterizan el pensamiento contemporáneo (que se ubica en los espacios y matices propiciados por esta deconstrucción).

³⁶⁶ Ahz, p.66, I parte

³⁶⁷ (Nietzsche, Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. Trad. Adolfo Sánchez Pascal, Alianza Editorial, Madrid, 1972. p .45. AsZ I. Vom bleichen Verbrecher. „Mein Ich ist Etwas, das überwunden werden soll: mein Ich ist mir die grosse Verachtung des Menschen“: so redet es aus diesem Auge. Dass er sich selber richtete, war sein höchster Augenblick: last den Erhabenen nicht wieder zurück in sein Niederes!“ . Page Break id='Zal' KGW='VI-1.41' KSA='4.45'. Aphorism id='Zal-Text-6' kgw='VI-1.41' ksa='4.45'. F. Nietzsche, Also sprach Zaratustra, 1883-1885, Kritische Studien Ausgabe, Band 3, KSA, Band 3, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967. P. 45.) Nietzsche, Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. Trad. Adolfo Sánchez Pascal, Alianza Editorial, Madrid, 1972. p .66 [21].

Por otra parte, luego se hace necesaria la reconstitución relativa de la subjetividad, no sólo como lugar de articulación sino como voluntad de poder hacia lo mejor del sí-mismo. Esto amerita

“El arte de separar sin enemistar. No mezclar nada, no conciliar nada. Una multiplicidad enorme que es, son embargo, lo contrario del caos” (Ecce homo, p.51).

9.1 El tiempo como Ser-ahí (Heidegger)

Una de las apropiaciones del pensamiento de Nietzsche sobre el tiempo que resultan más fructíferas para la filosofía contemporánea, es la que corresponde a Heidegger y su concepto de *Dasein* (Ser-ahí); como subjetividad tensiva que se articula en el encuentro entre el ser y el ente. Ello implica una relación que se funda en “la mutua copertenencia de ser y ente” en “la temporalidad”.

Cuando Heidegger emprende la interpretación de ser, verdad e historia a partir de la temporalidad absoluta, no lo hace refiriéndola a la conciencia (como en Husserl) o al yo originario trascendental (de la metafísica subjetiva moderna). La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo.

Si bien Heidegger privilegia el “Zukunft” (futuro) desde el ser para la muerte (“Sein zur Todt”), a través de su concepción del tiempo fenomenológico hermenéutico (“temporalidad” y “originario fuera de sí, en y para sí mismo”, en tanto que la unidad posibilitante del fenómeno del “sí mismo” en los éxtasis temporales)

“La temporalidad hace posible la Unidad de Existencia, facticidad y caída y constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado...Temporalidad es el originario ‘fuera de sí, en y para sí mismo. Nosotros llamamos, por ello, a los fenómenos caracterizados, futuro, pasado y presente, éxtasis de la temporalidad. La temporeidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporalidad en la unidad de los éxtasis.”³⁶⁸

³⁶⁸ Ser y Tiempo, Parágrafos 64 y 65, P. 329 Traducción de Eduardo Rivera

Con esto se rompe todo el subjetivismo de la filosofía, incluso, como se verá más tarde, todo el horizonte de los problemas de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente.

La fenomenología hermenéutica de Heidegger y el análisis de la historicidad del estar-ahí, se proponen así como una renovación general del problema del ser y del tiempo. Este es el sentido del *factum* existencial del arrojamiento: el que todo comportarse libremente respecto de su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser.

La verdad y su desocultamiento no se produce entonces como una forma particular del conocimiento que aumenta (que ‘progresar’), sino como conocimiento a través de lo común. Esto común es precisamente el estar-abierto-hacia-el-ser, es decir, la disposición hacia el ser como latencia en el tiempo, que no está cerrado en sí mismo como ordenación cronológica sino transcurriendo en la unidad de todo.

10 El Instante lúdico y erótico (AhZ)

En *Así habló Zaratustra*, en relación con la ligereza que proviene de la superación del resentimiento contra el tiempo y su fue, Nietzsche ilustra un tipo de desplazamiento de las perspectivas que da cuenta de su método de transvaloración e inversión de los valores. Esta ligereza, de por sí afirmativa, proviene de “la gran salud” como conquista frente al espíritu de pesadez e introduce el elemento lúdico del que Fink sostiene que “es un paso más allá del esquema de la metafísica”³⁶⁹.

In media vita (Gaya scienza) habla de la vida como “cada vez más verdadera, mas deseable, más misteriosa”, desde aquel día en que llegó a él “el gran liberador”, es decir, “aquel pensamiento de que la vida ha de ser un experimento de los que conocen- ¡Y no una obligación, no una fatalidad, o un engaño!”³⁷⁰

La afirmación del instante lúdico y erótico³⁷¹ es pues una doble afirmación: del arrebatador celebratorio de la unitariedad y de una suerte de “metafísica de la belleza” a la manera de

³⁶⁹ Cf. Nietzsche

³⁷⁰ Cf. p.324

³⁷¹ En referencia al llamado de Eros hacia la belleza, y desde ella al conocimiento

Platón, esta vez intramundana. No en vano Nietzsche llama al arte “la actividad metafísica por excelencia”³⁷².

La filosofía, por su parte, es “el arte de la transfiguración”.

“A los filósofos no nos está permitido –dice en *La gaya ciencia*, parag. 3- establecer una separación entre el alma y el cuerpo, tal como lo hace el pueblo, y menos aún nos está permitido separar alma y espíritu” (...) “Vivir- eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hierde: no podemos actuar de otra manera” (ibid).

De esta manera, en *De las tablas viejas y nuevas* (Ahz) habla de la libertad de desplazamiento

“hacia allí 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”. “Hacia allí donde todo devenir me pareció un baile de dioses y una petulancia de dioses, y el mundo, algo suelto y travieso y que huye a cobijarse en sí mismo”³⁷³

Más adelante, en *Ecce homo*³⁷⁴, afirma que “la vida se le hizo ligera” y “más ligera que nunca” cuando exigió de él “lo más pesado”: esto es, vivir según el pensamiento del eterno retorno, que impone “la mayor gravedad”.

“No conozco ningún otro modo de tratar con tareas grandes que el juego: este es, como indicio de la grandeza, un presupuesto esencial” (...) “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es amor *fati* (amor al destino): el no querer que nada sea

³⁷² Cf. Nt, de Nietzsche; y Nietzsche I, de Heidegger (Cinco proposiciones sobre el arte).

³⁷³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Un libro para todos y para nadie. De tablas viejas y nuevas. 2. Trad. Adolfo Sánchez Pascal, Alianza Editorial, Madrid, 1972. 369.

“Wo alle Zeit mich ein seliger Hohn auf Augenblicke dünkte, wo die Nothwendigkeit die Freiheit selber war, die selig mit dem Stachel der Freiheit spielte: —“
AsZ. III Dritter Theil. Von alten und neuen Tafeln. 2. Page Break id='ZaIII' KGW='VI-1.244' KSA='4.248' F. Nietzsche, *Also sprach Zaratustra, 1883-1885*, Kritisches Studien Ausgabe, Band 3, KSA, Band 3, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967. P. 247, 248.

³⁷⁴ Cf, p. 54

distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad! No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo (...) sino amarlo” (ibid).

10.1 El juego como correlato del devenir (Gadamer)

En La actualidad de lo bello, Gadamer expone los medios conceptuales de la estética filosófica en diálogo con la ontología estética de Nietzsche, mostrando tres elementos que para él tienen una importancia de primer orden: la vuelta al concepto de juego, como “automovimiento”; la elaboración del concepto de símbolo, como “restitución de un fragmento de ser”; y finalmente la fiesta, “como el lugar donde se recupera la comunicación de todos con todos”.

Gadamer pregunta por la actualidad de la noción de belleza en el arte, luego de la deconstrucción de la que fue objeto en el camino de olas vanguardias históricas. Retoma el elemento de universalidad o comunidad esbozado por Kant, así como la amplitud que la noción de belleza tiene en la antigüedad griega³⁷⁵.

Esta caracterización de lo bello así devuelta a lo común, no lo sitúa en contraposición a la realidad como un en-sí inalcanzable, sino en lo que nos sale al encuentro en el orden del tiempo. Así, la función ontológica de lo bello se aprecia como un “cerrarse del abismo abierto entre lo ideal y lo real” (cf ibid).

El juego, por otra parte, es el sentimiento de una realización posible que se retrae en el ámbito hipotético, manifestando sin embargo una autonomía que le permite ser “un mundo dentro del mundo”. Implica el automovimiento como carácter fundamental de lo viviente, un movimiento de vaivén que se repite continuamente y que es un correlato del devenir y del eterno retorno.

³⁷⁵ “Aún hoy, el concepto de lo bello nos sale al encuentro en múltiples expresiones en las que pervive algo del viejo sentido, en definitiva griego, de la palabra καλόν. También nosotros asociamos todavía, en ciertas circunstancias, el concepto de lo “bello” con algo que esté públicamente reconocido por el uso y la costumbre, o cualquier otra cosa; con algo que —como solemos decir— sea digno de verse y que esté destinado a ser visto” (op.cit. Introducción)

“El juego aparece como el automovimiento que no tiende a un final o una meta, sino al movimiento en cuanto movimiento, que indica, por así decirlo, un fenómeno de exceso, de la autorepresentación del ser viviente”

Su singularidad estriba en que “puede incluir en sí mismo a la razón” (el carácter más distintivo del ser humano, consistente en poder darse fines y aspirar a ellos conscientemente), por lo que “ordena y disciplina sus propios movimientos “como sí” tuvieran fines”; de la manera en que Nietzsche invita a imprimir eternidad y fines sobre el devenir, carente de ellos.

11 El instante como lugar de las “horas” (AhZ)

De manera similar a como Aristóteles habla del “ahora” y de “los ahora”, Nietzsche establece una distinción entre el tiempo/devenir y el tiempo/instante, este último como tiempo-de o lugar de “las horas”.

“La hora crucial”, la “hora favorable de la pureza”, la “hora de la grandeza”, la “hora donde cumbre y abismo están fundidos en una sola cosa”, “el instante más largo y la hora más silenciosa”.

www.bdigital.ula.ve

“Pero quien es de mi especie no se libra de semejante hora: de la hora que le dice: «¡Sólo en este instante recorres tu camino de grandeza! ¡Cumbre y abismo - ahora eso está fundido en una sola cosa!»³⁷⁶

Entonces, la hora-de no solo tiene el carácter de la ligereza sino también el de la definición crucial, la interpelación de la necesidad; siempre en tensión con la libertad:

“Y en verdad era llegado el tiempo de irme; y la sombra del caminante y el instante más largo y la hora más silenciosa - todos me decían: «¡Ya ha llegado la hora!»”³⁷⁷

³⁷⁶ Nietzsche, Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. El caminante (o El viajero). Trad. Adolfo Sánchez Pascal, Alianza Editorial, Madrid, 1972. P.220.

“Wer aber meiner Art ist, der entgeht einer solchen Stunde nicht: der Stunde, die zu ihm redet „Jetzo erst gehst du deinen Weg der Grösse! Gipfel und Abgrund — das ist jetzt in Eins beschlossen!”
AsZ. III Dritter Theil. Der Wanderer. Page Break id='ZaIII' KGW='VI-1.190' KSA='4.194'. F. Nietzsche, Also sprach Zaratustra, 1883-1885, Kritische Studien Ausgabe, Band 3, KSA, Band 3, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967. P. 193, 194.

³⁷⁷ Nietzsche, Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. De la bienaventuranza no querida. Trad. Adolfo Sánchez Pascal, Alianza Editorial, Madrid, 1972. p. 230, 231.

La sombra más corta es por eso el lugar de máxima lucidez y vitalidad, que se dice a sí misma a través de un esquema de redención desde la sobreabundancia.

El mediodía:

“Es la hora en que el hombre se encuentra a mitad de su camino, entre el animal y el superhombre, y celebra su camino hacia el atardecer como su más alta esperanza: pues es el camino hacia un nuevo mañana”³⁷⁸.

“Y así”, afirma Nietzsche en *Ecce homo*, “me cuento a mí mismo”³⁷⁹.

12 El tiempo como cima y abismo (AhZ)

Las escalas diversas a través de las cuales se modifican las medidas entre dioses y hombres, entre hombres y animales, entre lo invisible y lo invisible, entre el foco y el fondo, entre la vía ascendente y la vía descendente, entre la cima y el abismo...; sugiere que el instante de automovimiento y autocreación es un centro tentativo para fijar la observación:

“Hacia futuros remotos, que ningún sueño había visto aún, hacia sures más ardientes que los que los artistas soñaron jamás: hacia allí donde los dioses, al bailar, se avergüenzan de todos sus vestidos: -

Así recorre Zarathustra todas las direcciones y posibilidades del tiempo, porque es:

“El alma que posee la escala más larga y que más profundo puede descender, el alma más vasta, la que más lejos puede correr y errar y vagar dentro de sí, la más necesaria, que por placer se precipita en el azar, el alma que es, y se sumerge en el devenir, la que posee y quiere sumergirse en el querer y en el desear, la que huye de sí misma, que a sí misma se da alcance en los círculos más amplios, el alma más sabia, a quien

“Und wahrlich, Zeit war's, dass ich gieng; und des Wanderers Schatten und die längste Weile und die stillste Stunde — alle redeten mir zu „es ist höchste Zeit!“ (AsZ. III Dritter Theil. Von der Seligkeit wider Willen. Page Break id='ZaIII' KGW='VI-1.201' KSA='4.205'. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 1883-1885, Kritische Studien Ausgabe, Band 3, KSA, Band 3, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967. P. 204.)

³⁷⁸ Ahz, p. 123. De la virtud que hace regalos.

³⁷⁹ Cf. p.19

más dulcemente habla la necesidad, 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”³⁸⁰

No obstante, tras todos los desplazamientos la voluntad debe ser impresa sobre el devenir.

13 El instante como sello (AhZ)

Reservar la última grandeza para el último instante: esa es la voluntad de Zaratustra en medio de su experimento con el todo. Pues ¿qué son grandeza, alargamiento, bajeza, contracción? sino movimientos que modifican la perspectiva?

Entretanto, el instante para la “última grandeza” de la voluntad (“o el último instante”) se gesta de la sobreabundancia y de la fuerza que surge de la reserva previa; como:

“un arco ansioso de su flecha, una flecha ansiosa de su estrella, una estrella preparada y madura en su mediodía, ardiente, perforada, bienaventurada”

“En esto yo te honro como a un penitente del espíritu: y si bien sólo fue por un momento, en ese único instante has sido – auténtico

“Tu última grandeza, voluntad mía, resérvatela para tu último instante, - ¡para ser inexorable en tu victoria! ¡Ay, quién no ha sucumbido a su victoria”³⁸¹”

Para reconocerlo, sin embargo, Zaratustra debe hacerse de nuevos instintos, de “nuevos animales domésticos”.

“Quiero tener a mi león y a mi águila en torno mío, para tener en todo momento señales y augurios que me hagan saber cuán grande o cuán exigua es mi fuerza. ¿He

³⁸⁰ (Ecce homo 102)

³⁸¹ Nietzsche, Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. De tablas viejas y nuevas. 30. Trad. Adolfo Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1972. P. 295.

“Und deine letzte Grösse, mein Wille, spare dir für dein Letztes auf, — dass du unerbittlich bist in deinem Siege! Ach, wer unterlag nicht seinem Siege!”
AsZ. III. Von alten und neuen Tafeln. 30. Page Break id='ZaIII' KGW='VI-1.265' KSA='4.269'. F. Nietzsche, Also sprach Zaratustra, 1883-1885, Kritische Studien Ausgabe, Band 3, KSA, Band 3, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967. P. 268, 269.

de bajar hoy la mirada hacia ellos? ¿Y volverá otra vez la hora en que ellos levantan la mirada hacia mí, y con temor? ³⁸²

Tras la negación del trasmundano y la afirmación del devenir, Zarathustra gana el derecho para decir “no”. Este no –representado por el león– es sin embargo transnihilista: tiene carácter sagrado y configura los límites de lo porvenir –representado por el niño (que, como el tiempo, “juega a los dados”).

14 El instante como voluntad de poder (AhZ)

Una cosa objetiva Nietzsche más que cualquier otra: las pequeñas compensaciones, los pequeños placeres, las pequeñas alegrías, todo lo que es concedido una vez, sólo una vez.

“¡Ay! ¿Por qué no os deshacéis de todos esos querer-a-medias, por qué no os decidís por la pereza como por la acción? ¡Ay! Porque no comprendéis mi palabra: haced siempre lo que queráis, pero primero sed de los que pueden querer” II14 4.

Esta es la suprema voluntad de poder, el decir sí eterno a todas las cosas; bajo la condición de anhelar su eternidad:

“Oh, cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, -- El anillo del retorno!” ³⁸³

El instante de la suprema voluntad de poder es el más extremo acercamiento de un mundo del devenir al mundo del ser pues es la cima de la consideración más alta sobre lo ente, que quiere imprimir eternidad sobre el devenir ³⁸⁴.

La afirmación es la más alta potencia de la voluntad. ¿Pero qué es lo que afirma?

³⁸² La gaya ciencia, p. 314

³⁸³ (Así hablo Zarathustra, Los siete sellos o: La canción “Sí y Amén”, p.314).

³⁸⁴ Cf M.Heidegger, p.32 Nietzsche I.

“La tierra, la vida” (...) “que toman forma desconocida para nosotros que solamente habitamos la superficie (...) y que no vivimos sino estados próximos a cero” (dice Deleuze³⁸⁵).

“Lo que el nihilismo condena y se esfuerza por negar no es tanto el Ser, porque el Ser, se sabe desde hace mucho tiempo, se parece a la nada como a un hermano. Es más bien lo múltiple, es más bien el devenir. (...) Por el contrario, la primera figura de la transmutación eleva lo múltiple y el devenir a la potencia más alta: (...) y en la afirmación de lo múltiple hay la alegría práctica de lo diverso” (ibid)³⁸⁶.

En el acrecentamiento de la voluntad, así entendida en un sentido positivo como “juego de espejos” por el que “lo múltiple no está ya sometido a la jurisdicción de lo Uno, ni el devenir a la del Ser; el Ser y lo Uno hacen algo mejor que perder su sentido: toman uno nuevo.

Este es el significado del reconocimiento nietzscheano del azar: la voluntad de poder que afirma el retorno del instante como materia prima para la creación, la de-creación y la re-creación; a partir de las fuerzas otorgadas por la necesidad.

15 El eterno retorno selectivo (Deleuze)

En el instante se produce la afirmación selectiva que se sostiene en el repercutir de todo, por lo que es doblemente selectivo. En primer lugar, como pensamiento. Porque da una ley para la autonomía de la voluntad, desembarazada de toda moral³⁸⁷. En segundo lugar, como Ser selectivo. Únicamente regresa la afirmación, únicamente regresa lo que puede ser afirmado.³⁸⁸ A esta caracterización de lo pensado por Deleuze sobre Nietzsche, la llamamos

³⁸⁵ Cf. Nietzsche, p. 42-43).

³⁸⁶ Ya Lucrecio y Spinoza escribieron páginas a este respecto. “Antes que Nietzsche, conciben la filosofía como potencia de afirmar, como la lucha práctica contra las mistificaciones, como la expulsión de lo negativo” (ibid)

³⁸⁷ Lo que yo quiera (mi pereza, mi gula, mi cobardía, tanto mi vicio como mi virtud) “debo” quererlo de tal manera que quiera también su eterno retorno. Se halla eliminado el mundo de los “semiquereres”, todo eso que queremos a condición de decir: una vez más, nada más que una vez. Incluso una cobardía, una pereza que quisiera su eterno Retorno, se tornarían algo distinto de una pereza, de una cobardía: se tornarían activas, y se convertirían en potencias de afirmación.

³⁸⁸ (Deleuze, Nietzsche, p.47-48)

“valorativa-práctica-estética” en el sentido en que determina el Segundo aspecto del eterno retorno: como pensamiento ético y selectivo.

“Sin sentirlo ni conocerlo, un devenir-activo sólo puede ser pensado como el producto de una selección. Doble selección simultánea: de la actividad de la fuerza, y de la afirmación en la voluntad. Pero, ¿quién puede operar la selección? ¿Quién hace de principio selectivo? [99]

Nietzsche responde: el eterno retorno.

Hace un instante objeto de hastío, el eterno retorno sobrepasa el hastío y hace de Zaratustra un «convaleciente», un «consolado» II14 1. Pero, ¿en qué sentido es selectivo el eterno retorno? Primero, porque, a título de pensamiento, da una regla práctica a la voluntad II14 2.

El eterno retorno da una regla a la voluntad tan rigurosa como la regla kantiana. En tal sentido, hemos observado que el eterno retorno como doctrina física es la nueva formulación de la síntesis especulativa; y como pensamiento ético, es la nueva formulación de la síntesis práctica: lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también su eterno retorno.

«Si, en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte: ¿estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido» II14 3.

El eterno retorno opera así como doble selección: “hace del querer algo eterno (...), elimina del querer todo lo que cae fuera del eterno retorno, hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer= crear”³⁸⁹

³⁸⁹ Deleuze, Nietzsche y la Filosofía, p. 39.

Apéndice

3 interpretaciones fundamentales sobre el pensamiento de Nietzsche

1) La interpretación de Heidegger sobre la *crítica de la metafísica* y el *concepto ampliado de artista* de Nietzsche

“El propio Nietzsche da nombre a la experiencia que determina su pensamiento: ^la vida... más plena de misterio, desde aquel día en que cayó sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del que conoce^” (de *La gaya Ciencia*, libro IV, n.324; en Heidegger, *Nietzsche I*: 13)

Heidegger reconoce en Nietzsche a uno de los grandes pensadores de la tradición filosófica, dedicándole un gran esfuerzo al diálogo con su propio pensamiento. Este queda plasmado en los dos volúmenes de su obra *Nietzsche*, en los que plantea –a propósito de la pregunta sobre cómo leerlo- la necesidad de que el pensar “penetre en la cosa” y sea “preparado para ella”. De esta manera, el nombre del pensador *Nietzsche*“ figura como título para la cosa de su pensar”³⁹⁰.

Basta citar el breve comentario en el Prólogo a estas obras, publicadas en 1961, para advertir la importancia del filósofo de la “transvalorización de los valores” para el camino filosófico de Heidegger. Éste dice:

“Retomada entera, esta publicación quiere proporcionar una visión similar sobre el camino del pensar que he recorrido, desde 1930 hasta la Carta sobre el Humanismo (1947). Puesto que las dos pequeñas conferencias impresas durante este tiempo, *La doctrina de Platón acerca de la verdad* (1942) y *De la esencia de la verdad* (1943), ya habían sido escritas en los años 1930-1931; *Las Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (1951), que contienen un ensayo y conferencias del tiempo entre 1936 a 1943, sólo dejan reconocer mediatamente algo del camino. De dónde viene la con-

³⁹⁰*Nietzsche I*: 15

frontación con el asunto Nietzsche, hacia dónde va, se quiere mostrar al lector si emprende el camino que los textos siguientes han transitado”³⁹¹.

No obstante, el punto de partida del mismo es para Heidegger el significado de *La voluntad de poder*, categoría que desempeña un doble papel en el pensamiento de Nietzsche. Por una parte, “la expresión sirve de título para la obra filosófica capital que Nietzsche planeó y preparó durante años, sin llegar a consumarla”. Por la otra, “la expresión es la denominación de aquello que constituye el carácter fundamental de todo ente. *La voluntad de poder* es el hecho último al que descendemos”³⁹². Desde esa interpretación, el pensamiento de Nietzsche sería -no obstante la importancia de su crítica al camino de la metafísica- “en concordancia con la totalidad del pensamiento occidental desde Platón, *metafísica*”³⁹³.

Las líneas generales de las implicaciones que para Heidegger tiene lo anterior, son bastante conocidas. En su obra *La crítica de la metafísica de Nietzsche*³⁹⁴, Juan Luis Vermal las muestra sucintamente:

“El pensamiento de Nietzsche se halla al final del recorrido que iniciara la metafísica en sus comienzos griegos. La metafísica es el carácter esencial del pensamiento y de la historia misma de Occidente, basado en el pensar del ente en total o del ser del ente. En la medida en que la metafísica piensa el ente en total trasciende lo que se presenta inmediatamente (*tá physiká*) en dirección a una esencia o fundamento del mundo. Éste, pensado siempre desde lo óntico, es presentado además como un ente mismo,

³⁹¹Heidegger observa que entre Ser y Tiempo (1927) y los dos tomos de Nietzsche sólo destacan “dos pequeñas conferencias” y sus interpretaciones sobre Hölderlin más algunas conferencias y ensayos. Por ello, dice Heidegger, los dos Volúmenes de Nietzsche, muestran el camino de su pensar de dos décadas, al menos. Pero sabemos que para la edición de 1961 Heidegger quita y añade textos y divisiones a los escritos de al menos seis cursos sobre Nietzsche y, además, suma otros escritos, la obra resulta ser una obra que habla de su pensar de los años treinta, cuarenta y cincuenta también (al menos en algunos aspectos). Por ello debe considerarse como la segunda obra más importante publicada y corregida por Heidegger. A esto se añaden comentarios sobre Nietzsche en casi todos los escritos póstumos de Heidegger que aún se están publicando.

Freiburg im Breisgau, Mai 1961 NIETZSCHE, ERSTER BAND, NESKE, .AUFLAGE, VERLAG GUNTHER NESKE PFÜLLINGEN 1961, VORWORT, p.10. Trad: MNA.

³⁹²*Nietzsche I: 20.*

³⁹³*NII: 257.*

³⁹⁴ En: www.heideggeriana.com.ar Juan Luis Vermal. *Acerca de la Interceptación de M. Heidegger* En *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 213-225.

dando lugar a la doble definición del ser del ente como ente en total y ente supremo y así a lo que Heidegger llama la «constitución ontoteológica de la metafísica»³⁹⁵.

Esta se sustenta en el hecho de que, en todas las variantes de la metafísica, “lo que no ha sido pensado es la diferencia entre el ser (fundante) y el ente (fundado), diferencia que no puede ser una diferencia óptica sino precisamente, ontológica. De este modo, el ser ha sido siempre pensado desde el ente en total y nunca desde sí mismo, lo que equivale a decir que nunca ha sido pensado en cuanto tal”³⁹⁶. A la metafísica se le escapa por ello “la dimensión de apertura, la dimensión desde la cual pueden aparecer algo así como entes”.

Para Heidegger, “la historia de la metafísica es una historia signada por un olvido, por la falta de reflexión sobre ese ámbito fundante en un sentido radicalmente diferente al del fundamento metafísico. Este ámbito, ya que de él y en él surgen las concepciones del ente dominantes, sigue siendo decisivo aun en la forma de la ausencia, por lo que nada tendría menos sentido que considerar a este olvido como algún tipo de error, subsanable con otra teoría. Hay una historia en la que se decide lo que significa la verdad misma, decisión que por cierto no es subjetiva, siendo el «sujeto» una de las formas que adopta esa decisión”³⁹⁷.

“La preeminencia del ente y el olvido del ser se sellan en los comienzos de la metafísica con la concepción del (ser del) ente como presencia. De una ambigüedad aun existente en el originario concepto de *physis*, en cuanto «salir a la presencia», el desarrollo metafísico va cerrando el camino del surgir, del presentarse la presencia, para definir al ente como presencia permanente. Así la verdad pasa de ser desocultamiento (*alétheia*) a ser adecuación a una presencia (*homóiosis*). La relación originaria del pensamiento (*noús*) con ese surgir, en cuanto atenerse a la esfera abierta por él, se transforma a su vez en relación del pensamiento representante con la presencia. Este proceso encuentra su culminación en la metafísica de la subjetividad

³⁹⁵ *ibíd.*

³⁹⁶ *Ibíd*

³⁹⁷ *ibíd*

propia de la edad moderna que reduciendo la verdad a certezas termina por considerar sólo aquello que sirva para su dominación”³⁹⁸.

Esta metafísica de la subjetividad, vista como la última versión de un proceso que hunde sus raíces al inicio del pensar, culmina para Heidegger “en el pensamiento de Nietzsche y su comprensión del ser del ente como voluntad de poder. En él se consolida el olvido que caracteriza a la metafísica al establecerse como único fundamento la voluntad legisladora, haciendo desaparecer por completo la «cuestión fundamental», ya desde siempre planteada de un modo ocultador”³⁹⁹.

Según todo lo anterior, si bien Nietzsche “caracterizó su filosofía como una inversión del platonismo”⁴⁰⁰, “desde que Platón interpretó la *entidad* del ente como *Idea* hasta la época en la que Nietzsche determinó el *ser* como valor, el ser está preservado en la historia total de la metafísica como el *a priori*”⁴⁰¹. Nietzsche queda “prisionero de la metafísica”⁴⁰² porque su crítica al Platonismo conserva el referente conceptual al que pretende superar. En el origen de este desacuerdo está la problemática comprensión de *La voluntad de poder* a la que Heidegger accede, ocasionada por la distorsión que Elizabeth Forster-Nietzsche⁴⁰³ opera sobre ese escrito, y por el hecho de que en su *Nietzsche I y II* Heidegger aún la privilegia como punto de partida para su interpretación.

No obstante esta dificultad, Heidegger reconoce en Nietzsche “el pensador del nihilismo, aquél que se percata de que la filosofía y la cultura occidental han estado dominadas por la

³⁹⁸*Ibíd*

³⁹⁹*Ibíd*

⁴⁰⁰*Nietzsche II: 221*

⁴⁰¹*op.cit:254*

⁴⁰² De manera reiterada en su propia obra, Heidegger sostiene que oponerse a algo implica participar de aquello a lo que hace se oposición (Cf: Identidad y diferencia).

⁴⁰³ Hermana de Nietzsche, quien junto a Henrich von Köselitz (peter Gast), ordenó diversos fragmentos póstumos de los años ochenta y publicó la pretendida obra definitiva, conceptual y sistemática de Nietzsche. Con ello adulteró *La voluntad de poder* (obra no realizada ni presentada como tal por el filósofo), haciéndola coincidir –además– con la ideología nacionalsocialista.

negación del mundo y del hombre”⁴⁰⁴. Es por ello que “volver a pensar la metafísica de Nietzsche se convierte en una meditación sobre la situación y el lugar del hombre actual, cuyo destino, en lo tocante a la verdad, ha sido escasamente entendido todavía”⁴⁰⁵.

Heidegger se propone entonces profundizar en la crítica de la metafísica en general, partiendo de que, en virtud de ella, “no sólo se olvida la pregunta por la verdad del ser, sino que la metafísica tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser”⁴⁰⁶. La metafísica se sobrepone a la evidencia de que “el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser”. De esta suerte, “impide la relación hombre-ser”⁴⁰⁷.

Esta relación, y los presupuestos en los que se funda, son la fuente de otra diferencia entre Heidegger y la obra de Nietzsche, en relación con el distinto acercamiento que ambos exhiben con respecto al Poema Ontológico de Parménides. En términos generales, podría decirse que Nietzsche es cercano a Heráclito, y Heidegger tanto a Heráclito como a Parménides. Nietzsche considera que si bien Parménides y Heráclito comparten una suerte de pertenencia al ámbito de la filosofía pre-platónica, transcurren en sentidos opuestos de acuerdo a cómo

⁴⁰⁴*Carta sobre el humanismo*: 1

⁴⁰⁵*La frase de Nietzsche “dios ha muerto”*:1

⁴⁰⁶*Carta sobre el humanismo*: 2. Pero este pensar del ser resulta extraño por su simplicidad. “Al ser lo más común y lo más cercano, es también lo más ignorado puesto que no se repara sobre él por medio del preguntar de la filosofía”. Esto es precisamente lo que nos mantiene apartados de él, avocados hacia el pensar conocido en la historia universal con el nombre de «filosofía», bajo la figura de lo inusual (lo accesible a unos pocos).(*ibid*).

⁴⁰⁷*op.cit*: 5. En concreto, desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica es que es «humanista» (está centrada en el hombre). “El humanismo se basa en una metafísica, o se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica, de acuerdo a un pensar según el cual el hombre (homo) se torna humano (humanus) en un camino que tiene a la humanitas como meta. Este meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano («inhumano»), esto es, ajeno a su esencia; oculta el fundamento esencial de todo lo que es, de todo lo ente. Todo humanismo, al fundamentarse en la pregunta metafísica por la esencia del ser del ente, destierra al ente-hombre de su estancia original: el ser. La necesidad y la forma propia de la pregunta por la verdad del ser, olvidada en la metafísica precisamente por causa de la misma metafísica, sólo pueden salir a la luz cuando en pleno medio del dominio de la metafísica se plantea la pregunta: «qué es metafísica?» (op.cit. p.6).

conciben la unidad (entre *Hen* y *Panta*). Esto, teniendo en cuenta que Nietzsche sostiene su crítica de la metafísica a partir de los vínculos de Platón con la “filosofía de la permanencia” (la que asocia con Parménides), es un tópico muy relevante.

Sostiene que “todas las cualidades de las cosas, todas las leyes, todo nacer y perecer son una continua manifestación de la existencia del Uno: la multiplicidad, que para Parménides es una ilusión de los sentidos, es para Heráclito el ropaje, la forma de aparecerse del Uno, en modo alguno una ilusión; de otro modo, el Uno no se aparecería en absoluto”⁴⁰⁸. Por su parte, Heidegger, desde el horizonte de la verdad comprendida como *aletheia*, afirma que en el proemio del poema de Parménides se introduce la diferencia ontológica, lo que hace del eleata el primer filósofo que vislumbra y se interroga por la verdad desde el Ser. En él hay “una palabra pensante”, pues “pensar es atender a lo esencial”⁴⁰⁹.

Parménides superaría el horizonte de los cosmólogos y fisiólogos jónicos. En su reflexión sobre el pensar hay un esfuerzo muy importante por afirmar la verdad “que es válida como algo universal que no se extrae ni de lo particular ni de lo real. Sino de la vecindad del hombre y el ser”⁴¹⁰. Nietzsche, abiertamente en desacuerdo con la condena a los sentidos que –según su interpretación– está implicada en este principio, reprocha el que Parménides haya dicho que “no se puede pensar lo que no es”⁴¹¹. Además de ello, considera que en Heráclito no hay una afirmación del ser, sino del devenir⁴¹². En esta dirección, Heidegger sostiene que Nietzsche es *nihilista* no sólo desde su comprensión de que queda prisionero de la pregunta por lo ente, sino también desde lo que considera es una negación del ser.

Más adelante, no obstante, hay un mayor acuerdo entre ambos pensadores, suscitada por la evolución que sigue la crítica de la metafísica de Nietzsche, expresada desde lo que se conoce

⁴⁰⁸*La filosofía en la época trágica de los griegos*: 79.

⁴⁰⁹*Parménides*: 8

⁴¹⁰*ibíd.*

⁴¹¹*Paráfrasis* y deducción a partir de los dos postulados principales del Poema Ontológico: “El ser es y el no ser no es”y “lo mismo es ser que pensar”.

⁴¹²*Cf: La filosofía en la época trágica de los griegos, Cap.5*

como su “pensamiento más abismal”⁴¹³. En efecto, a la luz de *Aurora, La Gaya Ciencia, Más Allá del Bien y del Mal y Así habló Zaratustra*; Heidegger afirma que *el eterno retorno de lo mismo* “es una conmoción de todo el ser”. “Ya no es el horizonte de las vivencias personales, sino algo que pasa por encima y por debajo del pensador y que ya no le pertenece”⁴¹⁴.

Así habló Zaratudtra es para Heidegger la superación de Nietzsche con respecto a sí mismo, “el lugar en el que el pensador supera a Schopenhauer ayudado decisivamente por Anaximandro, pero afirmando, a la vez, lo que el abismo ha sido como sustento de la ascensión (el sí total de Heráclito)”⁴¹⁵. Este abismo es “una terrible visión de un estado total del ente en general que provoca espanto”⁴¹⁶, y del que surge -como en la contradicción ya planteada por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*⁴¹⁷- una ciencia jovial (*Gaya Ciencia*), afirmativa de la vida. Esta ciencia afirmativa, sin embargo, aún tiene como condición “la liberación de la venganza”, del instinto metafísico debilitador del pensar.

Al respecto se pregunta Heidegger, “¿por qué algo tan decisivo depende de la liberación de la venganza?”⁴¹⁸. La respuesta la da Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, en el capítulo que se titula “de la salvación”, y que dice: “*El espíritu de la venganza*: amigos míos, esto fue hasta ahora la mejor reflexión del hombre; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo”⁴¹⁹. Con esta proposición la venganza se relaciona de antemano con todo lo que el ser humano ha reflexionado hasta ahora.

⁴¹³El pensamiento del *Eterno retorno de los mismo*, tal como lo caracteriza en *Ecce homo*,

⁴¹⁴NI: 218

⁴¹⁵*Quien es el Zarathustra de Nietzsche*: 4

⁴¹⁶NI: 223

⁴¹⁷Entre el “ánimo jovial” y “el espíritu trágico”

⁴¹⁸*Quien es el Zarathustra de Nietzsche*: 7

⁴¹⁹Cf, II parte, 3er cap. de *Así habló Zaratustra*. Trad: Sánchez Pascual

La reflexión que aquí se nombra no se refiere a algún tipo de reflexión sino a “aquel pensar en el que descansa y vibra la relación del hombre con lo que es, con el ente. En la medida en que el hombre se comporta con el ente, representa el ente en vistas al hecho de que es, en vistas a lo que es y a cómo es, a cómo quisiera y debiera ser, en pocas palabras: el ente en vistas a su Ser. Este re-presentar es el pensar”⁴²⁰.

El pensar metafísico rebaja lo pasajero. “Lo terrestre, la tierra y todo lo que pertenece a ella es lo que propiamente no debería ser y que en el fondo tampoco tiene ser verdadero. Ya Platón lo llamó el *no ente*. En toda Metafísica, *independencia del tiempo, eternidad* son proto-predicados del ser”⁴²¹. Pero la contravoluntad más profunda contra el tiempo no consiste en el mero rebajar lo terrenal. “La más profunda venganza consiste para Nietzsche en aquella reflexión que pone los ideales ultratemporales como los absolutos, unos ideales medidos con los cuales lo temporal tiene necesariamente que rebajarse a sí mismo como lo propiamente no-ente”⁴²².

Una ciencia afirmativa, en cambio, incorpora la comprensión de que el conocer sólo aporta verdad como condición de vida. Pues “el conocer es la formación de esquemas y la esquematización del caos que surgen del aseguramiento perspectivista de la existencia consistente, y que a él le pertenecen. El aseguramiento de la existencia consistente, en el sentido de volver consistente lo inarticulado, lo que fluye, es una condición de vida”⁴²³. Para Heidegger, ello cobra sentido si nos acercamos al *concepto ampliado de artista*⁴²⁴, planteado por Nietzsche como asunto fundamental en *El nacimiento de la tragedia*. Por ello le dedica

⁴²⁰*Quién es el Zarathustra de Nietzsche: 7*

⁴²¹*op.cit:9.*

⁴²²*Ibid*

⁴²³Heidegger, Nietzsche I: La interpretación ‘biológica’ del conocer por parte de Nietzsche.

⁴²⁴Ver la ciencia bajo la óptica del arte, y el arte bajo la óptica de la vida.

una atención especial, extrayendo las consecuencias de la visión global de Nietzsche a través de lo que llama “las cinco proposiciones sobre el arte”⁴²⁵.

Nietzsche otorga al arte una significación decisiva para la tarea de fundar “el principio de la nueva posición de valores”⁴²⁶, partiendo de la consideración de que “el fenómeno artista es aún el más transparente”. Heidegger se pregunta por la razón que hay detrás de ello, y observa que, aunque Nietzsche no lo dice explícitamente, “podemos encontrar la razón con facilidad. Ser artista es un poder-producir. Producir quiere decir: llevar a ser algo que aún no es. En la producción asistimos, por así decirlo, al devenir del ente y nos es posible observar con limpidez su esencia”. Ser artista, entonces, “es el modo más transparente de la vida”⁴²⁷. Según esto, la *Ira proposición* sobre el arte se formula así: “el arte es la forma más transparente de la voluntad de poder”.

⁴²⁵5 Proposiciones sobre el Arte.- (Nietzsche I, pp 74-83 Nietzsche I). En Nietzsche I, Heidegger extrae del 5 proposiciones sobre el arte que se desprender de lo que se ha dado en llamar el “concepto ampliado de artista” (ver la ciencia bajo la óptica del arte, y el arte bajo la óptica de la vida). Así: 1-El arte es la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder. Esto por que en su dimensión poética es ejercida la potencia de creación. 2-El arte tiene que comprenderse desde el artista: “a partir de allí, dirigir la mirada a los instintos fundamentales del poder, de la naturaleza, etc. Así mismo de la religión y de la moral” (aforismo 795). Dirigir la mirada a “a la obra de arte, allí donde aparece sin artista, por ejemplo como cuerpo, como organización. En que medida el artista es solo un estadio previo. El mundo como una obra de arte que se da a luz a si misma...” (ibid 796). 3- El arte es, de acuerdo con el concepto ampliado de artista, el acontecer fundamental de todo ente; el ente es, en la medida que es, algo que se crea a si mismo, algo creado. Por esto el arte es la autentica tarea de la vida, la actividad metafísica de la vida (entendida vida no en el sentido estrecho de vida humana, sino equiparada con el mundo en el sentido schopenhauriano). La religión, la moral y la filosofía, por el contrario, “son formas de ‘decadence’ del hombre. El contramovimiento: el arte”. (fr 794). 4-El arte es el contramovimiento por excelencia frente al nihilismo: pues lo artístico es crear y configurar, el arte es la actividad metafísica en cuanto tal. Desde él tiene que determinarse todo hacer y especialmente el hacer supremo, y por lo tanto también el pensar de la filosofía (op.cit. p.79). Desde este pensamiento ocurre la introducción de la figura del filosofo-artista (en contraposición al filosofo-rey platónico) como concepto superior del arte. El hombre que puede colocarse tan lejos de los otros hombres como para ejercer sobre ellos su labor de configuración. 5-El arte tiene más valor que “la verdad”. “La voluntad de apariencia, de ilusión, de engaño, de devenir y cambio es mas profunda, mas metafísica, que la voluntad de verdad, de realidad, de ser” (XIV, 369). Con esto se refiere a lo verdadero en el sentido de Platón, a lo que es en si, las ideas, lo suprasensible. Concepciones todas que le sirven de base para dejar al arte fuera de su republica ideal (La Republica, Cap 3). En estas 5 proposiciones, por medio del arte y de la caracterización de su esencia, Nietzsche quiere mostrar qué es la voluntad de poder. La pregunta nietzscheana por el arte se convierte en una estética llevada a su extremo: tratada a un nivel fundamental desde el cual puede entenderse la interpretación nietzscheana de la esencia del arte, y desde el cual es posible una autentica confrontación. Estas proposiciones arrojan las implicaciones de la interpretación del arte como verdad, y el ente y el fundamento del ente mismo como algo producido por el artista (constituido en el arte de representar). En la producción del ente, se asiste al devenir del ente.

⁴²⁶“Finalidad” añadida por los editores de *La voluntad de poder*.

⁴²⁷Nietzsche I: 75

Es de notar que Nietzsche habla del “fenómeno artista” y no del arte. Lo decisivo de su concepción es que ve el arte y la totalidad de su esencia desde *el artista –el productor–*, enfrentándose de manera expresa a aquellas otras concepciones del arte que lo representan desde el *receptor*⁴²⁸. De esto se extrae la *2da proposición*: “el arte se tiene que comprender desde el artista” (“a partir de allí dirigir la mirada a los *instintos fundamentales del poder*, de la naturaleza, etc. Asimismo, de la religión y de la moral” n.796)⁴²⁹. De acuerdo con ello “esas formas del ente de corresponden de modo cierto con el ser artista, con la creación artística y el ser creado. El resto del ente, que no ha sido propiamente producido por un artista, tiene un modo de ser que se corresponde con el de lo creado por el artista, con la obra de arte”. “El mundo es así concebido como una obra de arte que se da a luz a sí misma”⁴³⁰.

El concepto ampliado de artista, así, se extiende a todo producir y a todo poder producir. Desde aquí puede formularse entonces una *3ra proposición* sobre el arte, extraída de *El nacimiento de la tragedia* mucho antes de que se concibiera expresamente que la esencia del arte es una forma de la voluntad de poder: “el arte es, de acuerdo con el concepto ampliado de artista, el acontecer fundamental de todo ente; el ente es, en la medida que es, algo que se crea a sí mismo, algo creado”⁴³¹

El arte, pensado así en sentido amplio como lo creativo, es el carácter fundamental del ente. De acuerdo con ello, “el arte en sentido estrecho es aquella actividad en la que el crear llega a sí y se vuelve más transparente, no es sólo *una* forma de la voluntad de poder entre otras sino su forma *más elevada*”⁴³² “Nuestra religión, nuestra moral y nuestra filosofía son formas de *décadence* del hombre. El *contramovimiento*. El arte” (fragmento n.794 de Nietzsche)

⁴²⁸*ibíd.* “Nuestra estética era hasta ahora una estética femenina en la medida en que sólo los receptores del arte han formulado sus experiencias acerca de *qué es bello*. En toda la filosofía hasta el día de hoy falta el artista” (Nietzsche I: 811).

⁴²⁹Nietzsche I: 76.

⁴³⁰*op.cit:* 77

⁴³¹*Ibid*

⁴³²*op.cit:* 78.

(*ibíd.*). Con esto llegamos a una *4ta proposición*: El arte es el contramovimiento por excelencia frente al nihilismo.

Aquello con respecto a lo cual el arte se “*contramueve*”, es el principio supremo de la moral, de la religión cristiana y de la filosofía determinada por Platón, y que dice que “este mundo no vale nada, tiene que haber un mundo *mejor* que este enredado en la sensibilidad, tiene que haber un mundo *verdadero* por encima de él, lo suprasensible. El mundo sensible es sólo un mundo aparente”⁴³³. Nietzsche, por el contrario, dice: ese “*mundo verdadero* de la moral es un mundo inventado; eso verdadero, lo suprasensible, es el error. El mundo sensible, dicho platónicamente, el mundo de la apariencia y la falsedad, el error, es el mundo verdadero”⁴³⁴. El arte, cuyo elemento es lo sensible, afirma aquello que niega la posición del mundo pretendidamente verdadero. Es por ello que Nietzsche considera el arte como “única contrafuerza superior frente a toda voluntad de negación de la vida” (n853II)⁴³⁵.

Si el arte constituye la actividad metafísica en cuanto tal, “desde él tiene que determinarse todo hacer y especialmente el hacer supremo, y por tanto también el pensar de la filosofía. El concepto de la filosofía no debe determinarse más siguiendo el concepto del moralista, de aquel que a este mundo, *que no vale nada*, le opone otro más elevado”⁴³⁶. Por el contrario, en contra de los filósofos morales nihilistas, “hay que poner al antifilosófico, al filósofo que surge del contramovimiento, al filósofo-artista. Este filósofo es artista en la medida en que ejerce su configuración en el ente en su totalidad, es decir, allí donde el ente en su totalidad se revela, en el hombre”⁴³⁷.

En el arte, el hombre toma la decisión “acerca de qué es la verdad”, y esto siempre quiere decir para Nietzsche, “acerca de qué es lo verdadero, es decir, qué es lo que propiamente es.

⁴³³ *Ibid*

⁴³⁴ *Ibid*

⁴³⁵ *Ibid*

⁴³⁶ *op. cit:* 79

⁴³⁷ *ibid*

Esto corresponde a aquella necesaria conexión entre la pregunta conductora y la pregunta fundadora de la filosofía, por una parte, y la pregunta acerca de qué es la verdad, por otra”⁴³⁸. Ante tal decisión, Nietzsche sostiene que “la voluntad de *apariencia*, de ilusión, de engaño, de devenir y cambio es más profunda, más “metafísica”, que la voluntad de verdad, de realidad, de ser” (XIV, 369)⁴³⁹. Esto es así puesto que –al contrario del procedimiento que antepone un fundamento veritativo (ser, esencia, dios) como causa fija y preestablecida de un efecto-, el preguntar abierto (en cada caso) es potencia de configuración que restituye la facultad de crear. De ello se desprende la 5ta proposición sobre el arte, según la cual: “el arte tiene más valor que la verdad”⁴⁴⁰.

2) E. Fink: más allá de la metafísica. *Arte y Juego en Nietzsche*

“No conozco ningún otro modo de tratar con tareas grandes que el *juego*: este es, como indicio de grandeza, un presupuesto esencial”

Nietzsche, Ecce Homo

Eugen Fink (1905-1975), filósofo alemán, discípulo de Husserl y como tal sucesor de Heidegger luego de que éste tomara un camino distinto al de la fenomenología, en su obra *Filosofía de Nietzsche* parte de la premisa de que esta “yace en lo oculto”, recubierta por la crítica de la cultura emprendida por el pensador, “por su psicología”, “por su poesía”: esto es, “disfrazada por sus máscaras, por los múltiples personajes y papeles que representa” y “ofuscada por un arte literario concededor de todos los encantamientos y todas las seducciones”⁴⁴¹. Adentrarse en ella, de esta suerte, presupone un esfuerzo por recomponer la “desfiguración” operada por la subjetividad de su autor, “por su infinito y atormentado mirarse a sí mismo en el espejo”⁴⁴². No obstante, Fink acomete la tarea de dialogar con quien

⁴³⁸*ibid*

⁴³⁹*Ibid*

⁴⁴⁰*Ibid*

⁴⁴¹*op. cit:* 17

⁴⁴²*ibid*

considera “una de las grandes personalidades que jalonan el destino de la historia espiritual de occidente, un hombre fatal que obliga a tomar decisiones últimas”⁴⁴³.

Nietzsche representa la sospecha de que el camino del pensamiento occidental ha sido un camino errado. “Es el filósofo que pone en duda toda la historia de la filosofía occidental, que ve en la filosofía un *movimiento profundamente negativo*”⁴⁴⁴. Por ello, “su filosofía no piensa –deliberadamente-dentro del cauce que el pensamiento de la creencia se ha ido abriendo en el largo decurso de los siglos; duda de él, *declara la guerra a la metafísica*”⁴⁴⁵, duda de ella, no obstante de manera distinta a como duda de ella el positivismo de la vida diaria, o de las ciencias⁴⁴⁶.

Lo que diferencia la crítica de la metafísica de Nietzsche de otras críticas, es que no procede de la esfera prefilosófica del existir, “no es *ingenua*”. Por el contrario, el pensar mismo se rebela en Nietzsche contra la metafísica. “Tras veinticinco siglos de interpretación metafísica del ser, Nietzsche busca un nuevo comienzo”⁴⁴⁷. No obstante –afirma Fink- en su lucha contra la metafísica occidental Nietzsche está atado precisamente a ella y *lo único que hace es invertirla*. Partiendo así de esa observación, en la que coincide con la interpretación de Heidegger, plantea como “pre-cuestión”⁴⁴⁸ de su obra si acaso Nietzsche “es sólo ese *metafísico invertido* o si en él se anuncia una nueva experiencia originaria del ser”⁴⁴⁹, *piensa al pensador* en el ámbito total de la tradición, y lo contrapone al último filósofo sistemático de la tradición metafísica: Hegel.

⁴⁴³*op.cit.* 9

⁴⁴⁴*Ibid*

⁴⁴⁵*Ibid*

⁴⁴⁶*cf. ibid*

⁴⁴⁷*op.cit.* 9

⁴⁴⁸Nombre que Fink da a los problemas objeto de su revisión filosófica.

⁴⁴⁹*op.cit.* 15.

Hegel y Nietzsche serían, juntos, “la conciencia histórica que reflexiona sobre todo el pasado occidental, sopesándolo y examinándolo” (...). “Son como la afirmación que todo lo comprende y la negación que todo lo discute”⁴⁵⁰.

Hegel lleva a cabo la inmensa labor de la comprensión conceptual, pues “re-piensa e integra todas las variaciones de la auto intelección humana; conjunta en la unidad superior de su sistema todos los temas antagónicos de la historia de la metafísica, llevando así a esta a su conclusión”⁴⁵¹. Esta misma historia, según Nietzsche, no es más que “la historia del error más prolongado”⁴⁵², contra el cual lucha pero sin realizar una destrucción conceptual de la metafísica. Fink acota que esto es así porque “no la desmonta con los mismos medios del pensar conceptual del ser, sino que repudia el concepto, lucha contra el racionalismo, se opone a la violación de la realidad por el pensamiento”. (...) “Su discusión con el pasado la realiza Nietzsche en un amplio frente. No polemiza sólo contra la moral y la religión tradicionales. Su lucha tiene la forma de una crítica total de la cultura”⁴⁵³.

La amplitud y el alcance de esa crítica plantean entonces la pregunta de si acaso Nietzsche pertenece a la historia de la filosofía como una figura más de pensador al lado de otras, “como una figura más o menos llamativa en la larga historia de la interpretación del concepto de ser, que desde los eleatas se mueve en la continuidad del problema fundamental”⁴⁵⁴; o si hay en su pensamiento alguna suerte de singularidad que lo hace relevante. La cuestión central de este planteamiento descansa en determinar si su óptica -que describe al mundo sensible como el “mundo verdadero”, y al mundo suprasensible como una falaz ficción- basta para salir del platonismo⁴⁵⁵.

⁴⁵⁰*op.cit:*16. No en vano, ambos coinciden en la esfera de influencia de los primeros pensadores griegos, remontándose a lo inicial. “Ambos son heraclíteos”. No obstante, Nietzsche piensa este retorno a Heráclito como parte de su crítica al eleatismo, al Platonismo y a la tradición metafísica que arranca de allí (*Cf op.cit:*16).

⁴⁵¹*ibid*

⁴⁵²Tal como lo llama en su obra: Aurora

⁴⁵³*cf. op.cit:* 9-10

⁴⁵⁴*op.cit:*214

⁴⁵⁵*ibid*

“Nietzsche opera en múltiples ocasiones *con* la contraposición de ser y devenir, convirtiendo esta contraposición en la piedra angular de su filosofía. Lo decisivo es, sin embargo, que la metafísica se mueve en ese cuádruple horizonte del ser⁴⁵⁶, mas no convierte la dimensionalidad del concepto de ser en un problema desarrollado ⁴⁵⁷

Puesto que Nietzsche, en efecto, “piensa el ente”, surge la sospecha de que se mantenga preso de la metafísica (y su consecuente nihilismo)⁴⁵⁸. Sin embargo, en su filosofía parece haber a la vez una dimensión que escapa a la determinación metafísica del ente, más aun teniendo en cuenta que Nietzsche identifica y se distancia de su inicial metafísica (metafísica de artista, tal como fue desplegada en *El nacimiento de la tragedia* y repensada en el *Ensayo de autocritica* esta obra). El carácter que atribuye a la tragedia es, en este orden de ideas, crucial, pues le permite a Fink comprender un rasgo esencial de la obra de Nietzsche, en el que “resuena por vez primera un tema central de su filosofía”⁴⁵⁹, y con el que se diferencia del socratismo y el platonismo. En el fenómeno de lo trágico y del arte que resulta de él, Nietzsche vería “la verdadera naturaleza de la realidad”. Así, el tema estético adquiere para el rasgo de un principio ontológico fundamental; el arte, la poesía trágica se convierten en la llave que abre paso a la esencia del mundo⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ El ente en cuanto ente, la verdad del ente, el ente en total, y el ente supremo, “El cuádruple esquema de la metafísica tradicional sólo podríamos desarrollarlo con suficiencia estudiando la historia de sus problemas, la historia interna y el origen de la metafísica. Como meras indicaciones podemos decir: Cuando la interpretación del ente va guiada por la relación entre el ser y la nada, se pregunta por el ente en cuanto tal; cuando es la relación entre el ser y el devenir la que señala el camino a recorrer, se pregunta por el movimiento y, por tanto, por la conexión de totalidad de todo lo que se mueve; cuando las cosas quedan iluminadas por la luz de la diferencia entre ser auténtico y ser inauténtico se plantea la pregunta por el ente de rango supremo como criterio del ser; cuando, finalmente, prepondera la conexión tensa entre ser y pensar, se pregunta por la verdad del ente, y en consecuencia, por el nombre de esa verdad. Dicho de manera simplificada: estos cuatro horizontes del ser corresponden a los cuatro trascendentales que dominan la filosofía antigua, la medieval y también la moderna, con matices distintos en cada caso: on, hen, agathon, alethes, o ens, unum, bonum, verum.” (E Fink, op.cit: 150).

⁴⁵⁷ op.cit: 218.

⁴⁵⁸ “Si el ente es entendido, por ejemplo, como cosa, como la cosa aislada, limitada, entonces en su ser se aloja ya la nada, pues la cosa es limitada y el límite es un borde de la nada. En la medida en que una cosa determinada, no es aquella otra, no es todas las demás cosas. *Omnis determinatio est negatio*. El ser se las cosas devorado por la nihilidad lo piensa la metafísica con el esquema ontológico de la cosidad de la cosa.” (op.cit: 218-219).

⁴⁵⁹ op.cit: 20

⁴⁶⁰ op.cit: 20./ En efecto, ya desde *El nacimiento de la tragedia*, “el arte se convierte para Nietzsche en el *organon* de la filosofía; es considerado como el acceso más profundo, más propio, como la intelección más

Fink opina que “Nietzsche sigue las huellas de la concepción griega del ser, que concibe lo bello como un modo de éste, pero no llega, sin embargo, a una intelección ontológica (expresada en conceptos) del fenómeno de lo estético. Ocurre más bien lo contrario: Nietzsche formula su intelección fundamental del ser con categorías estéticas. Esto es lo que da su carácter romántico a *El Nacimiento de la Tragedia*, obra de la que Nietzsche dice que es una *metafísica de artista*”⁴⁶¹.

Pero la visión del *pathos* trágico no es un pesimismo metafísico sin más: es más bien una afirmación de la vida, un sentimiento jubiloso incluso ante lo terrible de la existencia. Por ello, la afirmación trágica “tiene sus raíces hundidas en el conocimiento de que todas las figuras finitas son sólo olas momentáneas en la gran marea de la vida; de que el hundimiento del ente finito no significa la aniquilación total, sino la vuelta al fondo de la vida del que ha surgido todo lo individualizado. El *pathos* trágico se alimenta de saber que “todo es uno”⁴⁶².

Vida y muerte se encuentran profundamente hermanadas en un movimiento rotatorio misterioso, “cuando la una sube, tiene la otra que bajar; unas figuras se forman al romperse otras; cuando una cosa sale a luz, otra tiene que hundirse en la noche. Pero la luz y la noche, la figura y la sombra del Hades, el nacimiento y la decadencia, son sólo aspectos de una y la misma ola de la vida; el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo, (tal como) dice Heráclito”⁴⁶³.

El *pathos* trágico conoce la identidad de Hades y Dionisos⁴⁶⁴. Esta “verdad humana no metafísica sobre el universo”, (...) “no se lleva a cabo en un *pensar* que se sirve

originaria, detrás de la cual viene luego a lo sumo el concepto; más aún, éste adquiere originalidad tan sólo cuando se confía a la visión más honda del arte, cuando re-piensa lo que el arte experimenta creadoramente” *ibíd.*

⁴⁶¹ *ibíd.*

⁴⁶² *op.cit:* 21

⁴⁶³ *Ibíd*

⁴⁶⁴ Referencia al Fr. 15 de Heráclito: “Si no fuera en honor de Diónysos que hacen la procesión y cantan el himno fálico obrarían de la manera más desvergonzada; (sin embargo) son el mismo (dios) Hades y Dyónisos, en honor del cual deliran y hacen bacanales” (trad: Mondolfo, Heráclito. *Textos y problemas de su interpretación:* 33).

de conceptos abstractos; el pensar tiene la forma de la visión, de la *intuición*. Esto no significa en Nietzsche, sin embargo, una visión inmediata y sensible de algo sencillamente dado, sino la mirada profunda y adivinadora que penetra en el corazón del mundo y que no puede expresarse con el lenguaje cotidiano, la mirada que se rehúsa al concepto y que, en el fondo, tal vez permanece indecible”⁴⁶⁵.

En ello ve Fink otra razón para estar de acuerdo con Heidegger: “también con su renuncia al concepto discursivo y con su concepción de la verdad suprema como “visión” se encuentra Nietzsche todavía sobre la base de la tradición que pretende superar”⁴⁶⁶.

Así, entonces, Fink resume su interpretación de la filosofía de Nietzsche en relación con la crítica de la metafísica afirmando que: “la problemática de Nietzsche corresponde al esquema de la metafísica occidental⁴⁶⁷; piensa la entidad del ente como voluntad de poder⁴⁶⁸; el ente en su totalidad, como eterno retorno⁴⁶⁹; el ente supremo⁴⁷⁰, de un lado, negativamente, como

⁴⁶⁵*op.cit.*: 220

⁴⁶⁶*op.cit.*: 221/ Para Fink, esto es similar a lo planteado por Platón, “para el cual filosofar es *dialegesthai*, esto es, dar cuenta del ente en el diálogo con los amigos o en el del alma consigo misma”, pues “el corazón de la filosofía se encuentra protegido en el silencio: es *arrheton*, es indecible, inefable” *op.cit.*: 220.

⁴⁶⁷ “La metafísica es aquel pensar que determina el ente en su ser. El punto de partida fundamental de la metafísica está en el ente, es decir, en el ente múltiple, finito, limitado, en las cosas.” *op.cit.*: 149.

⁴⁶⁸La doctrina de la voluntad de poder es la respuesta de Nietzsche a la pregunta metafísica por el ente en cuanto tal, es su decisión en el ámbito del ser y la nada. La voluntad de poder es el ser y es la nada en la alianza originaria del movimiento. *op.cit.*: 151.

⁴⁶⁹Incluso el más abismal de su pensamiento, según Fink la doctrina del eterno retorno,”piensa Nietzsche el todo del movimiento del ente. La totalidad no es concebida ante todo como una totalidad espacial, como una suma, como un montón de todas las cosas. Nietzsche ha negado las cosas fijas, quietas, y por ello el todo no puede ser para él una síntesis de cosas quietas, presentes. Nietzsche ha interpretado la cosa atendiendo ante todo a la movilidad de la voluntad de poder, y por esto tiene que interpretar el todo como un todo de movimiento. Pero el todo, que envuelve y supera los movimientos de las cosas, el inquieto cambio de sus luchas por el poder, no puede construirse sólo en el decurso del movimiento de los límites de las cosas: tiene que preceder como un todo temporal al cambio intratemporal. Mas ¿cómo puede un tiempo total preceder a sus diversos momentos temporales? Nuestra concepción ordinaria del tiempo lo entiende por principio como un tiempo incompleto; las cosas se encuentran, en efecto, en el curso del tiempo; el tiempo no está ya listo, acabado; está todavía ausente en cuanto futuro. Pero la situación es totalmente distinta si se concibe todo el acontecer intramundano, por principio, como repetición. Entonces podemos pensar el tiempo como todo o el tiempo total; el tiempo no es ya algo incompleto, que está por llegar y que tiene que ser traído por el futuro; el tiempo es ya todo futuro. Como todo lo intra-temporal es repetición, se halla superado y envuelto por el tiempo mismo.” *op.cit.*: 151

⁴⁷⁰Con su idea de la muerte de Dios piensa Nietzsche los problemas del ser y de la apariencia. Combate la concepción del carácter aparente del mundo terreno y del carácter auténtico del trasmundo metafísico. El onto no es para él la idea, ni Dios, ni un summum ens que pudiéramos denominar el ente supremo, el agathon y,

muerte de de Dios, y de otro, positivamente, como el juego apolíneo-dionisiaco que crea todas las cosas como productos de la apariencia –como el artista produce la obra de arte-, y, finalmente, piensa la verdad de todo esto –en la medida en que existe como verdad humana– como superhombre”.

Por ello, “lo mismo que la tradición metafísica contra la que combate, también Nietzsche se mueve en los horizontes ontológicos de la nada⁴⁷¹, el devenir, la apariencia y el pensar. Se mueve dentro de ellos, pero no hace de ellos todavía un problema explícito y radical. En este empleo operativo la filosofía de Nietzsche es tan poco radical ontológicamente como la tradición de la que se aparta. Nietzsche permanece sojuzgado por la metafísica incluso allí donde celebra ya su victoria sobre ella”.

No obstante, recordando que el problema fundamental de la interpretación de Fink sobre Nietzsche consiste en ver si esta cautividad en la metafísica es total, “o si de algún modo Nietzsche va más allá de ella”⁴⁷², pregunta: En la “intención básica de su *pensar del mundo*, ¿ha dejado Nietzsche ya a sus espaldas el nivel ontológico de sus problemas metafísicos? En efecto, Fink ve “un inicio no-metafísico de filosofía cosmológica, que se encuentra en su idea del *juego*”⁴⁷³.

“Ya desde sus primeros escritos se mueve Nietzsche en la dimensión misteriosa del juego, en su metafísica de artista, en su heraclitismo de niño que juega con el mundo, niño que es Zeus, el *país paizon*. Nietzsche coincide aquí en muchos puntos con Hegel quien dice en una ocasión que el juego, en su indiferencia y en su *despreocupación máxima*, es a la vez la seriedad más sublime y la única verdadera⁴⁷⁴.

por tanto, la medida de todas las cosas. La muerte de Dios significa la negación de la diferencia entre ser y apariencia, en su forma tradicional. *op.cit*: 152.

⁴⁷¹*Nihil*, raíz de la que deriva el término *Nihilismo*.

⁴⁷²*op.cit*: 222

⁴⁷³*op.cit*: 223.

⁴⁷⁴Erste Druckschriften (Lasson 1938), página 128.

Nietzsche tocaría con ello su raíz más común con Heráclito, pero no coincide con el metafísico Hegel ⁴⁷⁵. En este sentido, Heidegger también ha advertido el significado del “juego de la vida”, vinculándolo al segundo proyecto del eterno retorno de lo mismo en Nietzsche, y al fragmento 52 de Heráclito. Sin embargo, Heidegger piensa el juego del mundo desde la unidad del eterno retorno y la voluntad de poder en Nietzsche y, con ello, inserto en el lenguaje de la metafísica, “en la copertenencia de *essentia* y *existentia*, y más precisamente en el lenguaje de la metafísica subjetiva”⁴⁷⁶

Antes bien, y en esto está para Fink la dimensión peculiar de la filosofía de Nietzsche con respecto a la metafísica,

⁴⁷⁵ *op.cit.*: 224 “El idealismo de Kant, Schelling, Hegel, ha tratado también, ciertamente, de múltiples modos la conexión existente entre la imaginación, el tiempo, la libertad y el juego, pero siempre ha presentado, sin embargo, la voluntad y el espíritu como ser primordial”.

⁴⁷⁶ Esto permite suponer que, precisamente en su relación con su esencia, es quien está puesto en juego en mayor grado. Con ello se alumbra la posibilidad de que el ente en cuanto tal pueda esenciar de modo tal que ponga todo en juego: que sea él mismo ese «juego del mundo». En los años de trabajo para su planeada obra capital, Nietzsche reunió los pensamientos fundamentales de su metafísica en el siguiente poema. Forma parte de la serie de las «Canciones del Príncipe Vogelfrei», que fuera agregada como «Apéndice» a la segunda edición (1887) de *La gaya ciencia* (V, 349):

A GOETHE

¡Lo imperecedero
es sólo tu alegoría!
Dios, el insidioso,
una subrepticia invención de poeta...
La rueda del mundo, al rodar,
roza meta tras meta:
necesidad, lo llama el rencoroso,
y el bufón lo llama: juego...
El juego del mundo, dominante,
mezcla ser y apariencia:
¡Lo eterno bufonesco
nos mezcla a *nosotros* — en él!...

En lugar de la pertinente interpretación exhaustiva, que repetiría algunas cosas dichas anteriormente, baste la siguiente indicación. La última estrofa permite ya reconocer que Nietzsche piensa el «juego del mundo», en cuanto «dominante», desde la voluntad de poder. La voluntad de poder pone, a una con el «ser» -al mismo tiempo- la «apariencia» (el arte), como condición de su acrecentamiento. Ambos, ser y apariencia se mezclan entre sí. Pero lo que mezcla, el modo en el que *es* la voluntad de poder, es llamado en el poema «lo eterno bufonesco», «la rueda del mundo, al rodar». Es el eterno retorno de lo mismo, que no pone ninguna meta imperecedera sino que sólo «roza meta tras meta» .../Martin Heidegger, *Nietzsche II*, VIII LA DETERMINACIÓN DEL NIHILISMO SEGÚN LA HISTORIA DEL SER, Traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Barcelona España, 2001, p. 308, 309.

“En Nietzsche el juego humano, el juego del niño y del artista se convierte en el concepto clave para expresar el universo, se convierte en la metáfora cósmica. Esto no significa que se traspase de modo acrítico la constitución ontológica del hombre a lo existente en su totalidad. Ocurre precisamente lo contrario. La esencia del hombre sólo puede ser concebida y definida como juego si al hombre se lo piensa desde su apertura extática a un mundo soberano y no como una cosa meramente intramundana al lado de otras, dotada de la potencia del espíritu, de la razón, etcétera ⁴⁷⁷ .

El mundo juega. “juega como el fondo dionisiaco que produce el aparente mundo apolíneo de las formas existente, y que “con golpes de látigo lleva las cosas finitas hacia el pasto”⁴⁷⁸; juega “configurando y destruyendo”, “más allá de toda estimación axiológica, pues todos los valores aparecen sólo *en el seno* de este juego. Dionisos es el nombre empleado para designar este juego inefable del poder cósmico”⁴⁷⁹. Karl Jaspers ha advertido, frente a la interpretación

⁴⁷⁷ Fink: La filosofía de Nietzsche: 224. “Sólo allí donde se ve el juego del mundo, donde la mirada del pensamiento perfora el engaño apolíneo, donde atraviesa las creaciones de la apariencia finita para divisar la ‘vida’ que forma, construye y destruye; sólo allí donde el nacimiento y la desaparición de las figuras finitas y temporales son experimentados como baile y como danza, como juego de dados de contingencias divinas, recubiertas por el cielo “inocencia” y el cielo “azar”; sólo allí, decimos, puede el hombre, en su productividad lúdica, sentirse semejante a la vida del todo, sentirse entregado al juego del nacimiento y la muerte de todas las cosas e inserto en la tragedia y la comedia del existir humano”

⁴⁷⁸ Heráclito, Fr. B11 (Diels). B 11. [55] [Arist.] de mundo 6 p. 401'1 8. . . . πᾶν γὰρ ἔρπετὸν πληγῆνέμεται.

B 11. Traducción M.N.A: “Pues todo animal [rumiante] es pastoreado a golpes”

B 11. D y DK. [55] [Arist.] de mundo 6 p. 401'1 8. “Alles, was da kreucht, wird mit Gottes (Geißel) zur Weide getrieben [schlag gehütet, DK]”.

B 11. Traducción de MNA de D y DK: Todo, lo que ahí rumia, es llevado a a pastar con el (latigo) de dios [arreado a golpes]

B 11. Traducción al Latín, Mullach (41). Namque omne animal humi repens terram depascitur ac possictet, ut ait Heraclitus.

B 11. Traducción MNA del Latín, Mullach (41). Aunque todo animal rumiante es arrastrado a las tierras de pastorear a golpes, como dijo Heráclito.

B 11. Mondolfo: (Frag. 11) (De los animales, tanto los salvajes como los domésticos, los que se alimentan en el aire como sobre la tierra y en el agua, nacen y llegan a su madurez y perecen obedeciendo a los decretos de Dios) : “pues todo animal es llevado a pastar mediante latigazos”, como dice Heráclito.

B 11. Cappelletti: (Frag. 11) (Los animales, los salvajes y los domésticos, los que viven en el aire, sobre la tierra y en el agua, nacen, florecen y mueren obedeciendo los mandatos de Dios, porque, como dice Heráclito), todo animal a golpes es conducido a pastar.

B 11. Marcovich: (Frag. 80) Todo animal es conducido al apacentadero con un golpe.

⁴⁷⁹Fink: Filosofía de Nietzsche: 224

mecánica del eterno retorno de lo mismo que todo es eterno y no-devenido, es decir, que la ley del juego cósmico es inefable⁴⁸⁰

El arte trágico, rico para Nietzsche en ambas experiencias, es calificado de “reconciliación entre Apolo y Dionisos: Dionisos otorga la máxima significación al fenómeno y, sin embargo, éste es negado, y negado con gozo...en la aniquilación de la apariencia más bella llega a su cumbre la felicidad dionisiaca”.

El terreno de la determinación metafísica del ente en cuanto ente es- visto desde la perspectiva de la sabiduría dionisiaca- “la dimensión de la enajenación, el terreno de un mundo lúdico, aparente, ganado sin dificultad. El hombre, entonces, tiene la tremenda posibilidad de entender la apariencia como apariencia, y desde su propio juego sumergirse en el gran juego del mundo, que todo lo trae y todo lo elimina”⁴⁸¹.

El hombre que juega, “el hombre que está extáticamente abierto al dios Dionisos, dios que juega, dios informe y formador, no vive en el capricho de una libertad incondicionada; es partícipe del juego del mundo, y quiere, en lo más hondo de sí, lo necesario⁴⁸²: El tiempo.

⁴⁸⁰En el retorno advierte una evolución del mundo, en la cual "la forma más universal de la existencia" no sería la de un mundo mecánico. El nacimiento del mundo mecánico constituiría, dentro del todo, un juego desprovisto de ley. Éste acabaría por alcanzar consistencia por sí mismo, de tal modo que nuestras leyes mecánicas no serían eternas, sino que habrían llegado a serlo gracias a la excepción y al azar. "Parece que necesitamos un capricho, una ilegalidad real y una torpeza originaria que carece de utilidad para la mecánica". La ilegalidad que observamos, no sería una ley primitiva, sino un capricho convertido en regla (12, 59). Pero el eterno retorno (el anillo) se tendría que referir a la "forma más universal de la existencia" y no a cierto acontecer singular dentro de ella, como ocurre con lo mecánico. Expresado en general: el eterno retorno, puesto que afecta al todo del ser, no puede ser pensado según la medida de alguna forma particular de la existencia. Por eso, Nietzsche lo separa. "Guardémonos de concebir la ley de este círculo como devenida, de acuerdo con la falsa analogía del movimiento circular dentro del anillo. Al principio no existió un caos... y, por fin, un movimiento firme y circular de todas las fuerzas. Antes bien, todo es eterno y no-devenido. Si hubiese habido un caos de fuerzas, el caos sería eterno y se repetiría en cada anillo" (12, 61). P. 414

KARL JASPERS, *NIETZSCHE*, Traducción de EMILIO ESTIU, EDITORIAL SUDAMERICANA BUENOS AIRES. 1963, Buenos Aires. TÍTULO DEL ORIGINAL EN ALEMÁN: "NIETZSCHE. ELNFÜHRUNG IN DAS VERSTANDNIS SEINES PHILOSOPHIERENS"

⁴⁸¹Fink: 225

⁴⁸²“No un instinto del crimen, sino el perpetuo y renaciente instinto del juego llama nuevos mundos a la vida..Llega un momento en que el niño tira el juguete; pero empieza de nuevo, con inocente inconstancia. Pero siempre que construye, lo hace y reúne y forma según reglas-legisladas y con un orden interior. Así contempla sólo el hombre esteta el mundo, que en el artista y en el nacimiento de la obra de arte ha experimentado cómo el combate de lo múltiple puede llevar en sí ley y derecho, cómo el artista se muestra contemplativo sobre y

“Un devenir y un perecer, un construir y un destruir, sin justificación moral alguna, en eterna igual inocencia, sólo tienen en este mundo el juego del artista y del niño. Y así como el niño y el artista juegan, juega el fuego eternamente vivo, construye y destruye. en inocencia; y este juego lo juega el “aiôn” consigo mismo. Transformándose en agua y en tierra, edifica, como el niño, castillos de arena a la orilla del mar, edifica y derriba; de tiempo en tiempo vuelve a iniciar el juego. Hay un instante de saturación; luego lo llama nuevamente la necesidad, como al artista lo obliga la necesidad a la creación”⁴⁸³.

Para designar esta voluntad⁴⁸⁴, afirmativa por excelencia⁴⁸⁵, Nietzsche emplea la fórmula *amor fati*: amor al destino.

3) Apuntes para una interpretación de K. Nishitani (Escuela heideggeriana de Kyoto) sobre el pensamiento de Nietzsche.

El problema de la religión atraviesa todo el camino de la metafísica, en tanto que la esencia del ser del ente que se piensa desde el fundamento último, es decir: el ente supremo⁴⁸⁶. Sin embargo, K. Nishitani, representante de la llamada “Escuela heideggeriana de Kyoto”, no aborda este problema desde la metafísica tradicional ni desde la metafísica subjetiva moderna, sino a la luz de la radical crítica de la modernidad emprendida por el último

actuando en la obra de arte, cómo la necesidad y el juego, la contradicción y la armonía pueden ser pares para la producción de la obra de arte.

F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Kritsch Gesamtausgabe, KGW=III-2. P. 325 y Kritsch Studien Ausgabe, KSA=I. P. 831'. Trad: MNA.

⁴⁸³ Fink: 225

⁴⁸⁴ *Kunstrieb*, instinto artístico que quiere crear lo grande-posible.

⁴⁸⁵ En *La gaya ciencia*, parágrafo 26: “Quiero aprender mejor cada día a ver como belleza lo necesario de las cosas: así seré de los que las embellecen. *Amor fati*: ¡que ése sea mi amor a partir de ahora! No quiero hacer la guerra a lo feo. No quiero acusar, ni siquiera a los acusadores. ¡Que mi única negación sea apartar la mirada! ¡Y en todo y en lo más grande, yo sólo quiero llegar a ser algún día un afirmador!

⁴⁸⁶ Agathon, Motor Inmóvil, Bonum, Subjectum, Espíritu Absoluto, etc..

Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard y, principalmente, a causa de la aparición de posturas como el nihilismo de Nietzsche.

Éste último, a través de la formulación de su pensamiento sobre el eterno retorno, suscita con frecuencia la pregunta sobre las similitudes y las diferencias de esta doctrina con otras que pertenecen al ámbito del hinduismo (a las que accede por mediación de Schopenhauer) o al ámbito del budismo (de las que se apropia desde el orientalismo de su siglo).

En tal sentido, la interpretación de Nishitani sobre la crítica de la metafísica de Nietzsche, así como la crítica a su nihilismo; son propicias para distinguir en un rango amplio las implicaciones del nihilismo pasivo y del nihilismo activo.

En *Sobre la línea*, escrito en *Acerca del nihilismo* (en diálogo con M. Heidegger), E. Jünger cita unas palabras de Nietzsche según las cuales se caracteriza a sí mismo como “el primer nihilista pleno de Europa, pero que ya ha vivido en sí el nihilismo hasta el fin- que lo tiene detrás de sí, bajo sí, fuera de sí”⁴⁸⁷.

“Inmediatamente después (aclara Jünger) viene la observación de que -en su trabajo- se anuncia ya un contamovimiento, que “en algún futuro” reemplazará a aquel nihilismo pleno, aun cuando lo presuponga como necesario”.

Sin embargo, la polémica sobre lo que es o no es el nihilismo, así como sobre su carácter activo o pasivo, está lejos de resolverse. “Se trata ciertamente de un proceso que supera ampliamente a la historia” (ibid). Es, sobre todo, el síntoma de una crisis que aqueja tanto a los hombres como a los pueblos y frente a la cual “uno puede comportarse adecuadamente, en lo que se refiere a su actualidad”, pero “este no es el caso en lo que se refiere al pasado y al futuro”, pues aquí “se imponen el sinsentido y la desesperanza”.

La religión y la nada, obra en la que K. Nishitani⁴⁸⁸ problematiza el nihilismo de Nietzsche frente a otros nihilismos occidentales y frente a la doctrina budista sobre la vacuidad

⁴⁸⁷ En: frases introductorias a *La voluntad de poder*

⁴⁸⁸ Miembro de la llamada “Escuela Heideggeriana de Kyoto”, grupo de académicos y/o monjes budistas que realizaron estudios filosóficos en Alemania y Japón, bajo la guía de M. Heidegger. De la interacción entre

(Sunyata); no es así una reflexión histórico-científica de la religión, o una apropiación de la religión contenida en la tradición de la ontoteología metafísica, ni una sustantivación filosófica a la manera de las filosofías de la religión. Esta obra está inscrita en la pregunta sobre las consecuencias radicales que abrió el nihilismo occidental al final de su camino.

Los presupuestos del texto de Nishitani parten de la crítica de la metafísica como operación consumada en la filosofía occidental, cuyas implicaciones son las siguientes⁴⁸⁹:

La esencia del ser del ente, búsqueda propia de la metafísica occidental, se muestra al final de su camino como una nada de ser, como imposibilidad del ser, como nihil (nada). Esto da origen al nihilismo. Con ello el ente en cuanto ente, la verdad del ente, el ente en total y el ente supremo son caracterizados esencialmente como “nada de ser”. De igual modo el sujeto o yo, en tanto que unidad idéntica a sí misma y criterio veritativo de toda representación.

Según este vaciamiento de los esencialismos, la verdad del ente ya no puede ser comprendida como certeza (certitudo, bajo los atributos de claridad y distinción), ni como la manifestación de la razón histórica o la intuición fenomenológica; sino como una “mentira necesaria”, una perspectiva, una interpretación o valoración del hombre (el cual es el horizonte de las ópticas y, él mismo, una óptica).

Nishitani, a su vez, emprende una crítica de Nietzsche y de Heidegger, así como de la tradición que les precede. Habiendo integrado las consecuencias de la filosofía del nihilismo, se diferencia de ellos e intenta radicalizarlos proponiendo una filosofía aún más nihilista. Afirma que en los argumentos de Heidegger todavía perduran huellas de la representación de la nada (como alguna cosa que es nada) y que la nihilidad del nihilismo de Nietzsche es el punto de vista de la nada relativamente absoluta⁴⁹⁰. A su juicio, sólo Meister Eckhart parece haber alcanzado en la tradición occidental la perspectiva de la vacuidad absoluta; al pensar

ambos sistemas, de produjo un corpus que traduce problemas y términos de un ámbito a otro; cuyo resultado es una ampliación tanto del diálogo como de la problematización mutuos, en sentidos muy productivos para la filosofía.

⁴⁸⁹ Fuente: Seminario doctoral “La crítica de K. Nishitani a Nietzsche”, impartido por M. Navia en 2012; y ponencia del mismo nombre y autor, presentada en 2017 (inérita).

⁴⁹⁰ (La religión y la nada., p 151, 117).

la esencia de dios como algo que no puede ser algo (un ente con alguna cualidad), al igual que la imposibilidad de objetivar el ser (pues si no sería un ente).

“Eckhart advierte que la esencia de dios, inefable desde cualquier modo de ser (y de cualquier forma) solo puede ser expresada como la nada absoluta”⁴⁹¹

Eckhardt distingue entre Dios (Gott) y la deidad (Gottheit), que él llamala “esencia de Dios”. “Deidad quiere decir Dios en sí mismo”, al que considera como “nada absoluta” (Cf. *ibid*). Según Nishitani, sólo él advierte que, si somos creados a imagen de dios, y la esencia de dios es la nada absoluta, ésta nada nos atraviesa (Durchbruch); y que al llegar a la esencia de dios en nosotros, llegamos a un lugar en el que ni ninguna cosa (ente) permanece. Llama a este lugar el “desierto” de la deidad. El alma ahí está completamente privada de la egoidad, lo que constituye el fundamento último del alma, su “fondo sin fondo”.

Nishitani completa su argumento citando a Eckhart:

“Así como dios me atraviesa, a la vez, yo lo atravieso. Dios conduce a este espíritu a un desierto y a la unidad de sí mismo, allí donde es un puro Uno que brota de sí mismo”.⁴⁹²

“Esto es, si se quiere, la propia identidad del alma es auto identidad la auto identidad de Dios. Esto lleva al alma al desierto de la muerte absoluta y, al mismo tiempo, le revela una fuente de vida absoluta “que brota en su interior”.⁴⁹³

Concluye así que la distinción entre Dios y la Deidad es necesaria para abrir paso a la subjetividad (disolver la egoidad o voluntad del yo o del modo de ser egocéntrico del alma).

Cuado Eckhart escribe, “Huí de Dios por amor a Dios”. “Por eso rogamos a Dios nos vacíe de Dios”; huir de dios parece significar que el aquí y ahora del Dasein del hombre “sólo

⁴⁹¹ La religión y la nada, p. 112.

⁴⁹² *Ibid*

⁴⁹³ *Op. Cit.* 114

puede ser portador del testimonio de Dios en su esencia, a través del encuentro verdadero del hombre consigo mismo en la nada de la deidad”.⁴⁹⁴

Añade más adelante.

“En el atravesar, sin embargo, en donde permanezco libre (ledig stehen) de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre”.

En ello vemos una caracterización del tiempo que, o bien se refiere a la temporalidad absoluta como realización de la desidentificación, o bien a la temporalidad suspendida (como atributo de eternidad).

Nishitani, por su parte, afirma que Eckhart entiende -por encima del teísmo y del ateísmo- que la nada de la deidad en el fundamento del Dios personal en el más acá, donde la autonomía del alma está firmemente arraigada en la identidad esencial con la esencia de Dios “ (Ibid.115).

Desde nuestro punto de vista, esta distinción es fundamental para comprender la toma de posición implicada en el nihilismo pasivo o en el nihilismo activo; tal como ocurre entre Nietzsche y Eckhardt, por una parte, y entre Nietzsche y Nishitani, por la otra.

En el primer caso, Nishitani afirma que “Nietzsche emprendía ya en El Nacimiento de la Tragedia una postura más allá del yo”. Sin embargo, dice también que queda prisionero de afirmaciones absolutas de “cosas como la vida y la voluntad de poder”. Por ello, Nietzsche no parece haber alcanzado el punto de vista de la nada absoluta que Eckhart sí alcanzó.

Aquí podemos ver reflejada la diferencia entre una nihilidad que proclama que “Dios ha muerto” y la nada absoluta que llega a un lugar más allá incluso de Dios; o entre la vida que

⁴⁹⁴ Ibid

irrumpe en la nihilidad y brota a borbotones y la vida como muerte - en - la vida absoluta (de Eckhart).⁴⁹⁵

Así tenemos que, en su crítica a Nietzsche, Nishitani no lo objeta por su nihilismo radical (como suele ocurrir desde la perspectiva de la religión), sino por su nihilismo activo, que celebra la “vida” que emerge de la pura inmanencia del devenir como la celebración de lo dionisiaco y del juego puro e inocente del fuego que retorna eternamente como puro fuego.

No obstante, la crítica de Nishitani a Nietzsche se funda a su vez en un nihilismo absoluto que proclama la nada absoluta⁴⁹⁶.

Nishitani, entonces, parece querer retrotraer el nihilismo de Nietzsche hacia el “nihilismo pasivo”. Sin embargo, lo que propone Nietzsche es más bien una radicalización del “nihilismo activo” en la figura del Zaratustra (puente hacia el Superhombre), en la afirmación suprema del querer de la Voluntad de Poder (que redime “la venganza de la voluntad contra el tiempo y su fue); en la apropiación de la esencia del tiempo como *diké*, Juego y repercutir del instante; en la afirmación dionisiaca de la vida del devenir “más allá del bien y del mal”, que disuelve la angustia y el resentimiento metafísico que afirma (como a su juicio lo hacían Anaximandro, Schopenhauer y el Budismo): que “todo es igual”, “todo está vacío”, “todo fue”.

Nietzsche intenta también superar el nihilismo pasivo con su interpretación del Eterno Retorno de lo Mismo como liberación de la repetición mecánica del círculo, a través del gesto de morder la cola de la serpiente del tiempo que lo aprisiona en su ciclo.

Es por esto que encontramos que tiene más relevancia filosófica la interpretación que hace Nishitani del “carácter lúdico elemental” del “yo en el campo de la vacuidad” (nada absoluta

⁴⁹⁵ Op. Cit 116

⁴⁹⁶ En tal sentido cabe recordar el esquema de Heidegger según el cual Nietzsche piensa la filosofía a partir de, a) una crítica a la metafísica (“la muerte de Dios”, la disolución de toda esencia del ser y del ente, b) la proclamación del ser como valor, óptica, interpretación y perspectiva), c) su versión de la esencia del ser del ente como Voluntad de Poder y, d) la nueva interpretación del ser como eterno retorno (Heidegger, M., Nietzsche 1, pág. 276), pensado desde la visión y el enigma del ser del devenir (desde una especial interpretación de la esencia del tiempo, en diálogo con los filósofos preplatónicos, especialmente con Anaximandro y Heráclito).

o sunyata), que emerge del no ego a su naturaleza”; en diálogo con lo que, “en el pensamiento occidental, Heráclito y Nietzsche (piensan), cuando conciben el mundo cíclico y lo consideran una especie de juego” (Ibid.324). Esta interpretación se funda en una detallada exposición del significado de diversos términos, entre los cuales nos detendremos en la que corresponde a la noción de karma (que Nishitani presenta de un modo notablemente matizado, en contraste con que las versiones de los “orientalismos”).

“Nuestro hacer es el karma que permanece sobre la nihilidad. En este hacer, la nihilidad, aun cuando se manifiesta desde el fondo donde el yo y el mundo son uno, anula el ser del yo y pone el yo a la deriva en el devenir transitorio, transformando al yo y las demás cosas en una existencia samskrta (ser en el hacer)”.⁴⁹⁷

Esta formulación es clave para diferenciar el sentido tradicional de este término budista, según la cual “devenir transitorio” significa: ámbito de condena a todo ente a perecer, muerte injusta. Desde este punto de vista, el karma como devenir condenatorio se origina en la fuente egocéntrica de la avidya (ignorancia); y se manifiesta cuando adquiere la forma de una voluntad que quiere y controla (se apegas). Avidya es entendida entonces como un autoenclaustramiento infinito del karma, que surge en la conciencia al mismo tiempo que la nihilidad en la que permanece⁴⁹⁸.⁴⁹⁹

Nishitani propone, en cambio,

⁴⁹⁷ La religión y la nada, p. 322

⁴⁹⁸ Ser quiere decir estar obligado a relacionarse con algo...esto quiere decir que nuestro ser nace y muere en cada instante, en cuya fugacidad se revela la nihilidad que anula nuestro ser incesantemente... Avidya llega la conciencia como el fundamento del yo (egocentrismo)... ahí tiene su causa la incapacidad del yo para desvincularse del fundamento de su devenir transitorio; el ser del yo, aunque es siempre el mismo, está en cambio constante. Esto es lo que significa el karma “. (Ibid.323).

⁴⁹⁹ Con esto constatamos que la interpretación de Schopenhauer sobre budismo y la de Nietzsche de Schopenhauer, el budismo y Anaximandro; eran correctas. Según las mismas, la existencia “paga la culpa de existir” porque “todas las cosas perecen” (tois ousi phtora) y “son juzgadas por su injusticia” (dike tes adikias), “por la necesidad” (kata tón khreón), “según la disposición del tiempo” (khronou taxin). Esto es producido por el devenir transitorio en colisión con “el querer que quiere” de la voluntad (Schopenhauer) y se apegas, del yo; que se sabe en la nihilidad del devenir transitorio, el que padece el karma de existir de este modo.

“la perspectiva de sunyata que representa una conversión del punto de vista del karma... (allí la relación con las cosas) deja de depender del apego y la arbitrariedad de la voluntad... es más, es una autodeterminación en el sentido elemental del juego, es decir de la aparición del yo en su naturaleza en un lugar más allá de los confines del aislamiento de avidya, así como en el lugar de no-ego... de la mismidad... donde cada cosa es en sí y su fundamento (...el tiempo es tiempo porque no es tiempo) y se da a la misma vez que a todo lo demás, a modo de la lógica del ser/ no-ser (soku)... es un verdadero hacer y un verdadero devenir... es una orilla lejana respecto a todo tiempo y espacio y causalidad, y llega a ser una unidad (ser/no-ser) con todos los demás seres... es el lugar en que nuestro Dasein constituye el fundamento de todas las cosas, se da a sí mismo en todas las cosas y hace que cada una de ellas sea en su respectiva mismidad”.⁵⁰⁰

Esta perspectiva del sunyata es la óptica de la vida, de lo dionisiaco, del devenir, del Aeón que juega, como el niño, inocentemente; perspectiva que Nishitani objetaba antes a Nietzsche. Nishitani afirma ahora que “devolver el mundo al fundamento del Dasein es devolver el Dasein a su propio fundamento y excavar en su fondo” es la razón por la que pensadores como Heráclito y Nietzsche experimentaron la vida “como un salto” desde el fondo del mundo y su mirada de seres, por medio del fondo de su Dasein (como si fueran un fuego en erupción desde las entrañas de la tierra. Desde su fondo, la vida del universo había, por así decirlo, penetrado sus Dasein...) Estos filósofos habrían relacionado el proceso cíclico de la repetición del mundo con el juego de los niños, pretendiendo expresar con ello una actividad pura incomparable a ningún indicador teleológico (como es el caso de la inocencia del devenir-Unschuld des Werdens- de Nietzsche). Afirma que este es el punto de vista del hombre que ha regresado al terruño (moto) del yo, al transformar el proceso del mundo en un juego espontáneo; el retorno a la fuente elemental donde el yo emerge a su naturaleza como yo, su Dasein en juego con el mundo...⁵⁰¹

“Nuestra existencia, nuestro comportamiento y nuestro devenir tienen lugar en un mundo-como-nexo-sin-límites, no sólo respecto al tiempo sino también al espacio.

⁵⁰⁰ Op. Cit 323-324.

⁵⁰¹ Cf. *Ibíd.*; 324, 325.

Además, desde el punto de vista del karma, el Dasein del nexo dinámico entre el ser, el hacer y el devenir tiene lugar dentro del tiempo sin principio ni fin, en tanto que la apertura infinita de la nihilidad se abre bajo el presente. Pero puesto que este nexo dinámico aparece sólo en una relación perpetua con algo, nuestro Dasein y el mundo-como-nexo que lo determina tienen un destino común⁵⁰².

Hasta aquí la coincidencia con Heráclito y Nietzsche parece confirmarse a explicar la seriedad del juego, al que llama “la verdadera deuda” (que es la que aparece en la “vocación”, en el estado de samadhi). Así dice,

“Cuando el Dasein regresa a su propio fundamento en el campo de sunyata para llegar a ser él mismo extáticamente (...) su ser se constituye en función a su deuda con los demás”.⁵⁰³

Por ello concluye su interpretación diciendo que “resulta difícil decir que esas concepciones (la de Heráclito y Nietzsche) alcancen el verdadero carácter del juego. No obstante, esta afirmación parece sostenerse en su adscripción religiosa, pues cita a Kant, Lutero, Hakuin, Francisco de Asís, y propone “un campo de amor hacia todos los seres vivos, incluso hacia todas las cosas”.⁵⁰⁴

En esto se advierte un panteísmo religioso según el cual identifica el “todo-uno -que el budismo llama Tathata- con el verdadero ser tal cual es” (Ibíd), como “el punto de vista donde el propio yo se ve en todas las cosas... y ama todas esas cosas como a sí mismo.”⁵⁰⁵ De esta manera, Nishitani abandona la posición filosófica en diálogo con Nietzsche y Heidegger, así como la crítica a la filosofía no metafísica de la tradición nihilista; intentando

⁵⁰² Op. Cit 322

⁵⁰³ Op. Cit p. 326.

⁵⁰⁴ Ibíd., 347.

⁵⁰⁵ Op. Cit, 349.

una justificación de la labor del sacerdote panteísta que ama todo para saberse en las alturas de la compasión moral, afirmándose en una presumible trascendencia.

Por el contrario,

“El ámbito del nihilismo consumado constituye la frontera entre dos edades del mundo. La línea que le designa es la línea crítica. En ella se decide si el movimiento del nihilismo sucumbe en la Nada aniquiladora o si es el tránsito al dominio de una “nueva donación del ser”. Por tanto, el movimiento del nihilismo tiene que estar basado de por sí en diferentes posibilidades y, conforme a su esencia, ser ambiguo”

506.

www.bdigital.ula.ve

⁵⁰⁶ Heidegger, Hacia la pregunta por el ser, En: Acerca del nihilismo.

Reconocimiento

Conclusiones

El problema de esta investigación está delimitado en las implicaciones filosóficas de la afirmación trágica del tiempo desde el significado del Instante (Augenblick), en Así habló Zaratustra de F. Nietzsche. Esta obra, considerada por el mismo pensador como su obra capital, tiene como fórmula central el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, concebido en agosto del año 1881 como una toma de posición frente al problema del tiempo.

Aunque este problema está en diálogo con la apropiación no metafísica que intenta Nietzsche de Heráclito, los términos desde donde lo piensa (tiempo, instante, causa, devenir, inocencia, afirmación, redención, etc.) pertenecen a la tradición metafísica; en particular al pensamiento de Platón, Aristóteles, Agustín, Kant, Hegel y Schopenhauer. Entonces, y tal como propone E. Fink, lo que acerca a Nietzsche a Heráclito se encuentra en la caracterización de la idea de juego que ya estaba presente en *El Nacimiento de la Tragedia* (1872) y *La Filosofía en la época trágica de los griegos* (1873).

Cuando concibe el ser y el devenir como juego, Nietzsche “no se encuentra ya prisionero de la metafísica; tampoco la voluntad de poder tiene entonces el carácter de la objetivación del ente para un sujeto representativo, sino el carácter de la configuración apolínea. Por otro lado, con el eterno retorno de lo mismo se piensa el tiempo lúdico del mundo, que todo lo trae y todo lo elimina.

Lo hace reinterpretando a Heráclito quién, a su juicio, afirma el Devenir (“Werden”) como la Justicia misma (das Gesetz, la “Diké”)⁵⁰⁷, y niega radicalmente la dualidad de un mundo físico y una metafísico, así como el concepto de ser fuera del tiempo. Pero, sobre todo, comprende la esencia del tiempo como una con el espacio y la materia; al pensar la esencia de la realidad⁵⁰⁸ como obrar⁵⁰⁹, y todo como existencia relativa⁵¹⁰.

⁵⁰⁷ FTZG-FETG, KSA, pág. 822

⁵⁰⁸ Wesen der Wirklichkeit

⁵⁰⁹ Wirken

⁵¹⁰ relatives Dasein Ibid., 824.

De este modo, Nietzsche afirma que todo se funda en la tensión de los contrarios⁵¹¹, en la lucha⁵¹², en la Guerra⁵¹³; y así debe ser comprendido como la justicia de la tensión que rige lo Uno siendo lo Múltiple, que afirma la inocencia del devenir como juego del aiôn consigo mismo⁵¹⁴. El juego humano, el juego del niño y del artista se convierte en el concepto clave para expresar el universo como metáfora cósmica y ontológica, posible allí donde “al hombre se lo piensa desde su apertura extática a un mundo soberano y no como una cosa meramente intramundana al lado de otras”⁵¹⁵. Esto significa no sólo traspasar el lenguaje aconceptual del juego y de la inocencia avalorativa del cosmos, sino separarse de la interpretación tradicional de la esencia del tiempo metafísico y, con ello, de consideraciones esenciales y determinantes para toda la historia del tiempo⁵¹⁶.

Lo hace a través sucesivos “enmascaramientos”, como despliegue de un proyecto filosófico asistemático (aunque acotado por ciertos presupuestos) y de un experimento de transfiguración; por los que introduce nuevas categorías para ensayar tanto el pensamiento como la existencia.

“Inventar, querer, negarse a sí mismo, autosuperarse”; son el esquema de la autoproducción del mundo, no desde un “sujeto” sino desde “un hacer y un poner creativos”, “nada de causas y efectos”.

⁵¹¹ Gegensätze

⁵¹² Streit

⁵¹³ Krieg

⁵¹⁴ *Ibíd.* pp. 825 -831. Ya desde sus primeros escritos se mueve en esta dimensión de lo lúdico, en su metafísica de artista, en su heraclitismo de niño que juega con el mundo, niño que es Zeus, el país paizon”...“El idealismo de Kant, Schelling, Hegel ha tratado también, ciertamente, de múltiples modos la conexión existente entre la imaginación, el tiempo, la libertad y el juego, pero siempre ha presentado, sin embargo, la voluntad y el espíritu como ser primordial”...

⁵¹⁵ E.Fink, *La Filosofía de Nietzsche*, (Nietzsches Philosophie, 1961), Alianza Editorial, Madrid, 1966, p. 222 a 225. (P.152 a 155. Edición Digital).

⁵¹⁶ Como lo son el problemático carácter del “instante” (in-stand), del “parpadeo” (“Augenblick”), del “ahora” (nunc, νυν, Jetzt), del “ser del ahora” (“das Sein von Jetzt”), de “la esencia del instante” (“das Wesen der Augenblick”); consideraciones según las cuales “Ser y Nada son lo mismo” (“Sein und Nichts sei dasselbe”), sin mediación (“unmittelbar”).

De esto se desprende una suerte de “biología de la facultad de conocer”⁵¹⁷, o perspectivismo; que puede expresarse ya sea como voluntad de poder nihilista (que sólo se atiene a la conservación de la vida) o como voluntad de poder creadora que estimula, que acrecienta la vida. Esta última reconoce que:

“la verdad es esa clase de error necesario sin el cual ninguna cierta clase de ser viviente puede vivir. El valor para la vida es lo que, primero que nada, se impone. Lo que es, es el valor para la vida. No su verdad” (ibid, 493 k, 488 e).

Todo ser viviente, y especialmente el hombre, se ve rodeado, acosado y traspasado por el caos que, indómito y avasallante, lo arrastra en su corriente.

“Así, podría parecer que precisamente la vitalidad de la vida, en cuanto es este puro fluir de las pulsiones y las emociones, de las tendencias y las inclinaciones, de las necesidades y las pretensiones, de las impresiones y las visiones, de los deseos y las órdenes, arrastrara y llevara en su propia corriente a lo viviente mismo, haciendo así que confluya y se diluya en ella. La vida no sería entonces más que disolución y aniquilamiento”.

Pero es el impulso de aseguramiento de la existencia el que se yergue hacia lo consistente, el conocer como “la formación de esquemas y la esquematización del caos que surgen del aseguramiento perspectivista de la existencia consistente, y que a él le pertenecen”. El aseguramiento de la existencia consistente, en el sentido de volver consistente lo inarticulado, lo que fluye, es así una condición de vida.⁵¹⁸

En tal sentido, Nietzsche afirma que la “mayor salud” está representada por la decisión fisiológica de los marcos lógico-relativos que ordenan el caos a la vez que se saben “mentiras

⁵¹⁷ Heidegger, Nietzsche I.

⁵¹⁸ Para Nietzsche, los más poderosos serían aquellos que han puesto nombre a las cosas. Y entre los más poderosos, los más grandes artistas de la abstracción son quienes han construido las categorías. Esta potencia volitiva es entendida como posibilidad de fijación del devenir, facultad (Kraft) de retornar desde la disolución dionisiaca hacia la configuración apolínea; ya sea con una imagen o con un concepto. Por ello, antes que un regreso “al puerto seguro de las certezas”, implica “un poco más de fuerza, de vuelo, de valor, de sentido artístico” del que “quiere ir más allá y no hacia atrás”.

necesarias o suficientes para la vida”. Pero este impulso de afirmación se enfrenta con el transcurrir del tiempo, que produce el vaciamiento de sentido y que hace que una categoría pierda su potencia: es allí cuando despierta la “voluntad de permanencia”, pues lo débil quiere sobrevivir a toda costa, y para ello se hace llamar con el nombre de “verdad”.

La voluntad de verdad es, entonces:

“una ambición metafísica de conservar el puesto perdido, ambición que en definitiva continúa prefiriendo siempre un puñado de “certeza” a toda una carrera de hermosas posibilidades”⁵¹⁹.

“Pero esto es nihilismo e indicio de un alma desesperada, mortalmente cansada: y ello aunque los gestos de tal virtud puedan parecer muy valientes”.

“La mayor enfermedad” traspone así lo “bueno para la vida” por lo “bueno para la moral”, postulando como virtud el hábito o manera de ser de una cosa y, en último término, inmovilizándola. El nihilismo implica entonces no sólo el displacer ante la existencia, sino la desconfianza hacia todo tipo de sentido allí donde sólo una interpretación ha naufragado entre otras.

No obstante, si bien es cierto que la fuerza vital reivindica lo que se muestra, lo que aparece y despierta, en contraposición a la virtud que adormece; la fluctuación entre la physis y las abstracciones es lo que sostiene la consistencia relativa de lo ente como representación humana. Pues la acción temporal de ordenar el caos como realidad (Wirklichkeit), se acrecienta en la contradicción y no en la resolución.

Lo verdaderamente filosófico no es entonces la superación de la metafísica por la fisiología, sino el reconocimiento de la ficción como cualidad constitutiva frente al devenir. Esa es la afirmación de Zaratustra, así como su actualidad.

⁵¹⁹ ibid pp 29-30

La conformación de realidad en el instante implica, por una parte, una relación singular con el propio tiempo, que “adhiere a éste y, a la vez, toma su distancia⁵²⁰”. Esta escisión entre el presente, el pasado y el futuro -que posibilita la contemplación a la vez que la acción- surge en el límite de la experiencia, a la que sin embargo le es negada su pretensión de absoluto, de fundamento permanente y de verdad. Quien puede decir “mi” tiempo, “divide el tiempo, inscribe en él una cesura y una discontinuidad; y, sin embargo, justamente a través de esa cesura, “instala una relación especial entre los tiempos⁵²¹”.

Habitar el instante es así un ejercicio de autofragmentación voluntaria, seguido por el de una autorestitución relativa como gesto de creación de juego y automovimiento. Esto suscita el encuentro de los cojugadores, pues sólo en el acto de correspondencia se crea el sí-mismo relativo a la vez que la realidad, como impulso de anulación de la distancia que tiende a transformar el distanciamiento en comunidad de sentido.

Esta investigación quiere ser un aporte a la comprensión del significado de la afirmación del sentido de la tierra -o afirmación trágica del tiempo-, tal como se muestra en el Zaratustra de Nietzsche; no sólo como racionalización teórica, sino como experiencia y como experimento del pensamiento. Esto queda señalado en las “caracterizaciones del instante” como aporte específico que intentamos, así como en el diálogo con una fórmula activa del devenir. En virtud de la misma, se ponen en cuestión el trasmundatismo y el nihilismo pasivo; negadores de la mediación entre libertad y necesidad como “nudo” de las causas hacia mejores desvelamientos de mundo.

⁵²⁰ G. Agamben, en ¿Qué es lo contemporáneo?

⁵²¹ *ibid*

Bibliografía

-Nietzsche, F. Traducciones de A.Sánchez-Pascual

_____. El nacimiento de la tragedia. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

_____. Así habló Zaratustra. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

_____. Más allá del bien y del mal. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

_____. La genealogía de la moral. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

_____. Crepúsculo de los ídolos. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

_____. El Anticristo. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

_____. Ecce Homo. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

-Otras obras de Nietzsche:

Nietzsche, F. (2012). Correspondencia Vol. I, junio 1850-abril 1869. Madrid: Editorial Trotta/Fundación Goethe.

Nietzsche, F. (2012). Correspondencia Vol. III enero 1875-diciembre 1879. Madrid: Editorial Trotta/Fundación Goethe.

Nietzsche, F. (2003). La filosofía en la época trágica de los griegos. Editorial Valdemar.
Trad:

Nietzsche, F. (2003). Los filósofos preplatónicos. Editorial Trotta

-Escritos y Fragmentos Póstumos:

_____. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Traducción de Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña. 2a. ed., Madrid, Tecnos, 1994.

_____. Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas. Traducción de Carlos Manzano Barcelona, Tusquets, 2000.

_____}. Cinco prólogos para cinco libros no escritos. Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Madrid, Arena Libros, 1999.}

_____. Fragmentos Póstumos: 1876 hasta invierno de 1877-1878 en Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres. I y II, Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996.

_____. Fragmentos póstumos: primavera de 1878 hasta noviembre de 1879 en Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres. I y II, Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996.

_____. Antología. Edición de Joan B. Llinares Chover y Germán A. Meléndez Acuña. Barcelona, Ediciones Península, 2003.

_____. Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889). Edición española de Diego Sánchez Meca. Madrid, Tecnos, 2001. Hemos consultado la traducción de los fragmentos posteriores a 1879.

-Referencias WEB

www.bdigital.ula.ve

Nietzsche en Castellano [en línea]. Disponible en: www.nietzscheana.com.ar/

Obras de Nietzsche en alemán:

- Nietzsche, F., Kritische Studienausgabe Herausgegeben, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, COLLI, G. & MONTINARI, M., in 15 Bänden Munchen, Berlin, New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1979.

- Nietzsche, F., Der Wille zur Macht II, 1884/88, Werke Taschen-Ausgabe Band X Alfred Kröner Verlag. Leipzig, s. a.

- The Nietzsche Channel [en línea]. Disponible en: <http://www.thenietzschechannel.com/>

- Nietzsche Source [en línea]. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org/>

-Colli/Montinari edition: the complete hardbound version (Kritische Gesamtausgabe Werke, abbreviated as KGW) and the paperback version (Kritische Studienausgabe or KSA). La

Reconocimiento

numeración corresponde a la versión en Word (Doctorado en Filosofía, ULA, Mérida, Venezuela, 2015) tomada de la versión electrónica.

-Otras traducciones y ediciones de Nietzsche:

Consideraciones Intempestivas, II. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Edición de Germán Cano. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999.

Consideraciones Intempestivas, III. Schopenhauer como educador. Edición de Jacobo Muñoz. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001.

El culto griego a los dioses (Con el apéndice: Cómo se llega a ser filólogo). Estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca. Madrid, Alderabán, 1999.

Consideraciones Intempestivas, IV. Richard Wagner en Bayreuth en Escritos sobre Wagner. Edición de Joan B. Llinares Chover. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres. I y II, Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996.

La Gaya Ciencia. Traducción y notas de Charo Grago y Ger Groot. Madrid, Akal, 2001.

Nietzsche, F. La Ciencia Jovial: (la gaya scienza). Monte Ávila Ed. Caracas, 1987.

Aurora. Edición de Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

El caso Wagner. Un problema para músicos en Escritos sobre Wagner. Edición de Joan B. Llinares Chover. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo en Escritos sobre Wagner. Edición de Joan B. Llinares Chover. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

1972). "Fatum e Historia". [FH] en AAVV. Nietzsche 125 años. Bogotá: Temis.

(1977). Nietzsche. 125 años. Bogotá: Temis. 2ª Edición.

(1985). Humano demasiado Humano I en Obras Inmortales. Tomo IV. Barcelona: Visión Libros. Traducción Enrique Eidelstein, Miguel Ángel Garrido y Carlos Palazón.

- (1986). Humano demasiado Humano. México: Editores Mexicanos Unidos. 5ª edición. Traducción: Jaime Gonzales.
- (1985). Más allá del Bien y del Mal. Madrid: Biblioteca EDAF. Traducción Carlos Vergara.
- (1997). Heráclito. Revista de Filosofía. Traducción Mauricio Navia. Departamento de Filosofía. Universidad de Los Andes. Mérida- Venezuela.
- (1999). La Ciencia Jovial. «La Gaya Scienza». Caracas. Monte Ávila Editores. Latinoamericana. Traducción José Jara. 3ª Edición.
- (2000). La Voluntad de Poder. Madrid: EDAF. Traducción Aníbal Froufe.
- (2000). El libro del filósofo. Madrid: Taurus.
- (2002). Homero y la Filología Clásica. Traducción R. Gutiérrez Girardot. En: Gutiérrez Girardot, Rafael. Nietzsche y la Filología Clásica. La Poesía de Nietzsche. Bogotá: Panamericana. 2ª Edición.
- (2003). La Filosofía en la Época Trágica de los griegos. Madrid: Valdemar. Traducción Luis Fernando Moreno Claros. 3ª Edición.
- (2003). Los Filósofos Preplatónicos. Madrid: Editorial Trotta. Traducción Andrés Sánchez Pascual.
- (2006). Friedrich Nietzsche. Fragmentos Póstumos Volumen IV (1885-1889). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de JUAN LUÍS VERMÁL y JUAN B. LLINARESE. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Madrid: Tecnos
- (2007). Humano demasiado Humano II. Traducción: Alfredo Brotons. Madrid: Akal.
- (2008). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Madrid: Tecnos. Traducción Luis M. Valdés y Teresa Orduña. 5ª Edición. Reimpresión.

(2009). De los Fragmentos Póstumos. Lenguaje y conocimiento / Voluntad de poder y eterno retorno / Nihilismo y futuro / El sujeto como ficción lógica y regulativa / Filósofos y filosofía / Arte / 1888-1889. [Documento Digital]. Disponible en:

http://www.nietzscheana.com.ar/lenguaje_y_conocimiento.htm

(2010). Fragmentos póstumos 1882-1885, Volumen III. Edición de Diego Sánchez Meca, trad. de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid: Tecnos.

(2011). Obras Completas. Escritos de Juventud. VOL. I. Madrid: Tecnos. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca

(2011). Fragmentos póstumos 1869-1874, volumen I. Edición de Diego Sánchez Meca, Trad. de Luis E. de Santiago Guervós, Madrid: Tecnos. Edición corregida y aumentada.

(2013). De los Fragmentos Póstumos 1870 - 1871, final 1870 - abril 1871, KSA 7 [128].

(2013). De los Fragmentos Póstumos 1870 - 1871, invierno 1870 - 1871- otoño 1872, KSA 8 [7].

www.bdigital.ula.ve

(2013). De los Fragmentos Póstumos 1871, KSA 9 [125].

(2013). De los Fragmentos Póstumos primavera-otoño de 1881, KSA 11 [297].

(2013). De los Fragmentos Póstumos primavera-otoño de 1881, KSA 12 [351].

(2013). De los Fragmentos Póstumos 1882-1883, noviembre 1882 - febrero de 1883, KSA 5 [13].

(2013). De los Fragmentos Póstumos 1885 -1886, otoño 1885 - primavera de 1886, KSA 1 [115].

(2013). De los Fragmentos Póstumos 1885-1886, otoño 1885 - otoño de 1886, KSA 2 [148].

(2013). Cinco prefacios para cinco libros no-escritos. [Documento Digital]. Disponible en: http://www.nietzscheana.com.ar/textos/cinco_prefacios.htm

Reconocimiento

(2013). Certamen Homérico en Cinco prefacios para cinco libros no-escritos. [Documento Digital]. Disponible en: http://www.nietzscheana.com.ar/textos/cinco_prefacios.htm

(2013). Sobre el Pathos de la Verdad en Cinco prefacios para cinco libros no-escritos. [Documento Digital]. Disponible en: http://www.nietzscheana.com.ar/textos/cinco_prefacios.htm

(2013). El Estado Griego en Cinco prefacios para cinco libros no-escritos. [Documento Digital]. Disponible en:

http://www.nietzscheana.com.ar/textos/cinco_prefacios.htm

(2013). De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. [Documento Digital]. Disponible en: http://www.nietzscheana.com.ar/referencias/sobre_la_utilidad.htm

(2013). Obras Completas. Escritos Filológicos. VOL II. Madrid: Tecnos. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca

(2013). Introducción a la tragedia de Sófocles. Semestre de verano de 1870. En Friedrich Nietzsche Obras Completas. Escritos Filológicos. VOL II. Madrid: Tecnos. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.

(2013). Historia de la Literatura Griega I y II (1874-1875). En Friedrich Nietzsche Obras Completas. Escritos Filológicos. VOL II. Madrid: Tecnos. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.

(2013). Historia de la Literatura Griega III. (1875-1876). En Friedrich Nietzsche Obras Completas. Escritos Filológicos. VOL II. Madrid: Tecnos. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.

(2013). Los filósofos preplatónicos (1872). Traducción. Manuel Berrios Casares, en Friedrich Nietzsche (2013). Obras Completas. Escritos Filológicos. VOL II. Madrid: Tecnos. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.

(2013). § 1. La tragedia antigua y la tragedia moderna respecto de su origen en Introducción a la tragedia de Sófocles. Semestre de verano de 1870. En Friedrich Nietzsche (2013). Obras

Completas. Escritos Filológicos. VOL II. Madrid: Tecnos. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.

(2013). Teognis de Mégara (1864). En Obras Completas. Escritos Filológicos. VOL II. Madrid: Tecnos. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.

(2013). Introducción al Estudio de los Diálogos de Platón (1871-1876). En Obras Completas. Escritos Filológicos. VOL II. Madrid: Tecnos. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.

(2013). Introducción a la Retórica de Aristóteles. En Obras Completas. Escritos Filológicos. VOL II. Madrid: Tecnos. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.

-Obras de otros autores:

Burckhardt, J., Historia de la cultura griega. 5 vols. Iberia. Barcelona, 1974.

Colli, G. & Montinari, M. El Estado de los Textos de Nietzsche, En Nietzsche, 125 años, 2da ed. S.a.

Colli, G. Introducción a Nietzsche. Ed. Pre-textos. Valencia, 2000.

Deleuze, Nietzsche. Arena libros, Madrid, 2000.

Deleuze, Nietzsche y la Filosofía, Anagrama, 6º Edición, Barcelona, España.

Fink. E. La filosofía de Nietzsche. Alianza, Madrid. 1976

Hegel, G.W.F. Introducción a la Estética, Península. Barcelona, 1982.

Hegel, G.W.F., Lecciones sobre la historia de la filosofía. Fondo de Cultura Económica, 6ta reimpresión. México, 1997.

Heidegger, M. Nietzsche (Volumen I y II). Nietzsche. 2 Bande. Pfullingen, 1961. Traducción de Juan Luis Verma, Ed. Destino. Barcelona, 2000.

Heidegger, M. ¿Qué Significa Pensar? Ed. Nova. Buenos Aires, 1982.

Heidegger, M. Conceptos Fundamentales. Ed. Altaza. Barcelona, 1994.

Heidegger, M. Identidad y Diferencia. Ed. Anthopos. Barcelona, 1990.

Reconocimiento

Heidegger, M. Ser y tiempo. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997

Heidegger, M. "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»", en Caminos de bosque. Traducción. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 1995.

Heidegger, M, "¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?", en Conferencias y artículos. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

Heidegger, M., "La época de la imagen del mundo", en Caminos de bosque. Traducción de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 1995.

Heidegger, M. Identidad y Diferencia. Ed. Anthopos. Barcelona, 1990.

Janz, C.P., Friedrich Nietzsche. Traducción de J. Muñoz e I. Reguera. 4 volúmenes, Madrid, Alianza Universidad, 1981-1985.

Jaspers, K., Nietzsche. Introducción a su filosofía. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires, Sudamericana, 1973.

Jaspers, K. Los grandes filósofos. Técnos, Madrid, 1998.

Jünger, E. y Heidegger, M. Acerca del nihilismo. Paidós, Pensamiento Contemporáneo 28, 1994.

Kirk, C.S. J.E. Raven & M. Schofield., Los Filósofos Presocráticos, versión española de Jesús García Fernández, Gredos. Madrid, 1987.

Landgrebe, Ludwig., La filosofía actual, Trad, Norberto Silveti Pazt Monte Ávila, 1970

Leibniz, G.W. Monadología. Orbis. Barcelona, 1983.

Lange, F., Historia del materialismo, Daniel Jorro, versión española, Madrid 1903, Geschichte des Materialismus und Kritik , 1866, Edición facsimilar pdf, <http://www.filosofia.org/mat/hdm/lange107.pdf>

Lowith, K. De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX. Buenos Aires, Sudamericana, 1968

Reconocimiento

Lukács, G., El asalto a la razón. México, FCE., 1959, MANN, TH., Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Barcelona, Bruguera, 1984.

Mondolfo, R. Heráclito. Textos y problemas de su interpretación. Siglo veintiuno editores. México, 1998.

Montinari, M. Lo que dijo Nietzsche. Ed. Salamandra. Barcelona, 2003.

Navia, M. Nietzsche La Filosofía del Devenir, (De sus orígenes al Zaratustra). Mérida, 1995.

Navia. La crítica de K. Nishitani a F. Nietzsche. 2017, inédito.

Nishitani, K. La religión y la nada. Ediciones Siruela, 199 (Publicado en inglés en 1982)

Mondolfo, R. Heráclito. Textos y problemas de su interpretación. Siglo veintiuno editores. México, 1998.

Rorty, R., Contingencia, ironía y solidaridad. Traducción de A. Sinnot, revisión técnica de J. Vigil. Barcelona, Paidós, 1991.

Safranski, R. Nietzsche. Biografía de su pensamiento. Tusquets. Barcelona, 2001.

San Agustín. Confesiones. Alianza Editorial. Madrid, 1997.

Sánchez Meca, D., En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad, Barcelona, Anthropos-Universidad de Murcia, 1989.

----- “Perspectivas actuales de interpretación del Übermensch nietzscheano” en ER, Revista de filosofía, Sevilla, nº 14, 1992/I.

Savater, F., Conocer Nietzsche y su obra. Barcelona, Dopesa, 1977.

Schopenhauer, A. El Mundo Como Voluntad y Representación. Ed. Porrúa. México, 1983.

Schopenhauer, A., Die Welt Als Wille und Vorstellung von Arthur Schopenhauer, Deutsche Buch gemeinschaft, S.a.

Simmel, G. Schopenhauer y Nietzsche. Ed. Beltrán. Madrid, 1915.

Trías, E., F, Savater et al., En favor de Nietzsche. Taurus, Madrid, 1972.

Vattimo, G., Introducción a Nietzsche. Traducción de J. Binaghi. Barcelona, Península, 1987.
Edición portuguesa: Introdução a Nietzsche. Lisboa, Editorial Presença, 1990.

-----Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger. Barcelona, Península, 2002.

-----El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación. 2a. ed., Barcelona, Península, 1998.

-----Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Barcelona, Paidós, 1989.

-----Ética de la interpretación. Buenos Aires, Paidós, 1992.

Vermal, J. L., La crítica de la metafísica en Nietzsche, Barcelona, Anthropos, 1987.

Wagner, R., Escritos y confesiones, Editorial Labor. S.a.

Wagner, R., La poesía y la música en el drama del futuro, Espasa-Calpe. S.a.

www.bdigital.ula.ve

Obras de Heidegger:

---Nietzsche (Volumen I y II). Nietzsche. 2 Bande. Pfullingen, 1961. Traducción de Juan Luis Vermal, Ed. Destino. Barcelona, 2000.

---¿Qué Significa Pensar? Ed. Nova. Buenos Aires, 1982.

---“La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, en Caminos de bosque. Traducción. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 1995.

---¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?", en Conferencias y artículos. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

---Sendas perdidas o Caminos de bosque (1950), Editorial Losada, Buenos Aires, 1960. Traducción de José Rovira Armengol / Editorial Alianza, Madrid, 1995. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Título original: Holzwege, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950.

Reconocimiento

---Nietzsche, Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Traducción de Juan Luis Vermal. 2 volúmenes. Título original: "Nietzsche", Editorial Günther Neske, Pfullingen, 1961. 2 volúmenes. / Reedición: Gesamtausgabe. Nietzsche I: Tomo 6.1 (1936-1939), 1996. Nietzsche II: Tomo 6.2 (1936-1946), 1997, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

---Conferencias y artículos, Ed. del Serbal, Barcelona, segunda edición revisada, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau. Título original: "Vorträge und Aufsätze", Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1954.

---¿Qué significa pensar? (1954), Editorial Nova, Buenos Aires, 2ª edición, 1964. Traducción de Haraldo Kahnemann / Editorial Trotta, Madrid, 2ª edición, 2008. Traducción de Raúl Gabás Pallás. Título original: Was heißt denken?, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 5. Auflage, 1997. También: GA, 8. Edición de Paola-Ludovika Coriando. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2002 (versión con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra).

---Hitos, Alianza Editorial, Madrid, 2000. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Título original: Gesamtausgabe (Edición integral), Volumen 9: "Wegmarken", 1976. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Esta edición corrige y amplía con sus dos primeros ensayos y las anotaciones marginales del autor una edición anterior, del año 1967, también titulada "Wegmarken".

--- Identidad y Diferencia, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988. Edición bilingüe —alemán-castellano—, de Arturo Leyte. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

---Introducción a la metafísica (1953), Editorial Nova, Buenos Aires, 1955. Traducción de Emilio Estiú / Editorial Gedisa, Barcelona, 1993. Traducción de Angela Ackermann Pilári.

---Conceptos fundamentales, Editorial Alianza, Madrid, 1989. Ediciones Altaya, Barcelona, 1997. Traducción de Manuel E. Vázquez García. Título original: Gesamtausgabe: "Grundbegriffe". Curso de Friburgo, semestre de verano de 1941. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. Edición de Petra Jaeger (1981).

---Parménides, Ediciones Akal, Madrid, 2005. Trad. de Carlos Másmela. Título original: Gesamtausgabe, Bd. 54: Parmenides. Curso de Friburgo, semestre de invierno de 1942-1943. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. Edición de Manfred S. Frings (1982).

---Heráclito, Ed. El hilo de Ariadna / Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires, 2012. Trad. de Carlos Másmela. ISBN: 978-987-23546-4-0. Título original: GA 55: Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Sommersemester 1943) - 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944). Ed.: Manfred S. Frings, 1979 (2. Aufl. 1987; 3. Aufl. 1994).

---Ontología. Hermenéutica de la facticidad, Alianza Editorial, Madrid, 1999. Traducción de Jaime Aspiunza. Título original: Gesamtausgabe, Bd. 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Curso de Friburgo, semestre de verano, 1923. Edición de Käte Bröcker-Oltmanns (1988).

---El concepto de tiempo, Ed. Trotta, Madrid, 1999 [4ª edición 2006]. Prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Otra versión: El concepto del tiempo; en Revista de Filosofía Vol. LI-LII, Santiago de Chile, 1998. Trad. de Olaf Ortúzar H. y Patricio Vernal. Der Begriff der Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1989. Ahora, además, en: Gesamtausgabe, Band 64: Der Begriff der Zeit, 2004. Ed. de F.-W. von Herrmann ('Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)': pp. 105-125).

---El concepto de tiempo (Tratado de 1924), Editorial Herder, Barcelona, 2008. Trad. de Jesús Adrián Escudero. ISBN: 9788425424359. Páginas: 144. Título original: Gesamtausgabe, Band 64: Der Begriff der Zeit, 2004. Ed. de F.-W. von Herrmann (traducción parcial del volumen). Junto con la conferencia El concepto de tiempo—indicada anteriormente—, constituye la traducción del tomo 64 de la Gesamtausgabe.

---Hegel, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 2000. Edición bilingüe —alemán-castellano—, de Dina V. Picotti C. Título original: Gesamtausgabe, Bd. 68: "Hegel", 1938-1941 / 1942. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. Edición de Ingrid Schüssler (1993).

---“Carta sobre el Humanismo”,

<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/textos.htm>.

Reconocimiento

--Construir Habitar Pensar, revista Teoría Nos. 5-6, Santiago de Chile, 1975. Trad. de Francisco Soler Grima. Ahora, en Filosofía, Ciencia y Técnica. También, en Conferencias y Artículos. Además: Editorial Alción, Córdoba (Argentina), 1997. Trad. de Ana Carlota Gebhardt. Versión original, en: "Vorträge und Aufsätze", Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1954.

--Alétheia (Heráclito, Fragmento 16) ; en Revista de Filosofía Vol. IX, N.os 1-2, Santiago de Chile, 1962. Trad. de Francisco Soler Grima. Ahora, también en Conferencias y artículos, segunda edición revisada, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau.

--Logos (Heráclito, Fragmento 50) y Moira (Parménides, Fragmento VIII, 34-41); en revista Mapocho Tomo II, N°1, Santiago de Chile, 1964. Trad. de Francisco Soler Grima. Ahora, también en Conferencias y artículos, segunda edición revisada, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau.

---La constitución onto-teo-lógica de la metafísica; en Revista de Filosofía Vol. XIII, N° 1, Santiago de Chile, 1966. Trad. de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler Grima. Ahora, también en Identidad y Diferencia, 1988. Edición bilingüe de Arturo Leyte. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.