

UN POCO DE CAOS PARA ALUMBRAR UNA ESTRELLA DANZARINA. NIETZSCHE Y EL ESPÍRITU TRÁGICO

JACINTO RIVERA DE ROSALES
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

RESUMEN

El artículo ensaya una presentación del espíritu trágico propio de la filosofía de Nietzsche fijándose en la contraposición entre la voluntad de poder ascendente, que establece sus preferencias, sus síes y sus noes, y la aceptación del eterno retorno por parte de esa misma voluntad, que se retuerce, se supera, y dice solo un sí a todo lo real, potenciándose y a la vez sacrificándose a sí misma. En esta tensión, es el arte el que crea espacios para la vida y el placer del devenir, siendo así superior a la verdad.

Palabras clave: Nietzsche, voluntad de poder, eterno retorno, lo trágico.

ABSTRACT

This article appraises an approach to the tragic spirit of Nietzsche's philosophy that focuses on the contrast between the ascendant will to power, which determines its preferences, its «yeses» and «nos», and the acceptance of the eternal recurrence by that same will that contorts and excels itself and only says «yes» to what is real, both strengthening and sacrificing itself at the same time. It is from this stress that the art to create spaces for life and the pleasure of becoming arises, thus placing it above the truth.

Keywords: Nietzsche, will to power, eternal return, tragedy.

1. Apuntes previos

El título de este artículo parte de una conocida sentencia que Nietzsche puso en boca de su Zarathustra: «Yo os digo: es preciso tener todavía caos den-

tro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina».¹ Lo que se agita y se afana en ese caos, y a veces es capaz de engendrar una luminaria danzante, es la voluntad de poder, o de potencia, un juego de fuerzas sin descanso ni otra finalidad que la de su propia afirmación, múltiple y conflictiva. Esta primacía ontológica de lo volitivo hunde sus raíces en una larga historia del pensamiento occidental, aunque Nietzsche insistiera en que su modo de pensar significaba una ruptura completa con el pasado. Quizá podríamos remontarnos hasta Empédocles.² Pero más cercano a nuestro pensador podríamos situar la idea kantiana de una primacía de la razón práctica sobre la teórica. Según Kant, el conocimiento objetivo solo llega a captar y controlar una realidad condicionada (la superficie de lo real), una isla de la verdad rodeada por un mar proceloso,³ en donde solo nos puede guiar la brújula de la ley moral,⁴ pues la voluntad racional o razón práctica sería la verdadera conciencia de la libertad como realidad en sí. Esta comprensión de ese ser-acción originario encuentra su modalidad estética en el sentimiento de lo sublime, sobre todo del sublime matemático.⁵ Esa libertad real, la regida por la razón práctica o facultad superior de desear, pone orden y sentido a la finitud, a las inclinaciones, a la facultad inferior de desear. Pero habría un segundo pliegue, esta vez dentro de la propia libertad o acción originaria, que, como libre albedrío (*Willkür*), podría no acoger en su máxima la ley moral. En consecuencia, la voluntad subjetiva finita y libre es capaz también de ser irracional en un acto de libertad, en «un acto inteligible, solo cognoscible por la razón».⁶ Pero entonces resulta que el mundo de lo originario, el de lo inteligible u oceánico, encierra en sí también el origen del horror, de la destrucción, de la esclavitud, del caos. «La historia de la naturaleza comienza por tanto con el bien, pues ella es la obra de Dios; la historia de la libertad con el mal, pues ella es obra del hombre».⁷

Un paso más allá por la senda del romanticismo, pero partiendo de esta última idea de Kant sobre el mal moral como producto de la libertad, es el que

1. Z (= *Así habló Zaratustra*), Prólogo 5; trad. 11 (traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997). Agradezco a Enrique Salgado (*Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007) la lectura atenta de este artículo y sus observaciones.

2. «Empédocles llama Amor al principio benéfico y, muchas veces, Amistad y, además Armonía de grave semblante; y al principio maléfico Odio funesto y Lucha sangrienta», DK 31 B 18, en *Los filósofos presocráticos*, II, Madrid, Gredos, 1979, p. 170.

3. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 235-236, B 294-295. Véase también Reflexión 4949; AA [Akademie Ausgabe] XVIII, 38.

4. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, I, AA IV, 403-404.

5. Kant, I., *Crítica del Juicio*, §§ 25-29.

6. Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, AA VI, 31.

7. Kant, I., «Presunto comienzo de la historia humana», AA VIII, 115. Sobre este asunto me he extendido más en el artículo «Los dos conceptos del mal moral. De *La Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte», en la revista *Signos filosóficos*, 18 (julio-diciembre de 2007), pp. 9-40.

da Schelling en su escrito *Investigaciones sobre la esencia de la libertad* (1809). «Querer es el ser originario (*Wollen ist Ursein*), y solo con el querer concuerdan todos los predicados del ser originario: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación».⁸ Mas ese querer tuvo que escindirse para su manifestación y desarrollo personal en dos principios que engendran todo el universo, nosotros incluidos. Uno es el fondo oscuro, inconsciente, irracional, afirmador del individuo y que se manifiesta como su voluntad particular, origen del mal y del caos cuando alcanza el predominio. El otro es la luz de la razón, la voluntad universal, que debe poner el orden de verdad, de justicia y de amor universal.

En Schopenhauer, lo irracional invade ya toda la voluntad, la cual es concebida como la sustancia de todo lo real. La voluntad está más allá del principio de razón, que configura solo lo fenoménico, y no se rige ni por causas ni por motivos, no tiene forma ni fin: simplemente es y se expresa. Por consiguiente se trata de algo enteramente irracional y caótico. La luz de la razón, que solo alcanza lo fenoménico, ni la penetra ni la conduce, y nunca lo logrará. Esto proyecta sobre el mundo fenoménico una especie de sentencia de muerte: al ser expresión de algo irracional, no tiene finalidad alguna ni podrá haber en él un sentido, solo es fuente de dolor y de hastío para una voluntad insaciable y sin objeto. La única solución es superar la individualidad fenoménica por medio del arte, y sobre todo negar la voluntad de vivir por medio del ascetismo cristiano y del pensamiento de la India.

2. La voluntad de poder

Nietzsche parte de la herencia schopenhaueriana, la acepta y a la vez la transforma y la transvalora.⁹ El fondo de todos nosotros no es sino voluntad, voluntad de afirmación de sí, voluntad de poder. Eso es lo único que hay, esa es la esencia de todo ser, como en Spinoza lo era el conato, pero no como mero impulso de conservación, sino de aumento de potencia.¹⁰ Detrás de toda acción de un ser vivo, incluso de todo someterse y de todo conocimiento, no hay sino

8. Cotta VII, 350-351; trad. en Barcelona, Anthropos, 1988, p. 147.

9. Véase por ejemplo CI [= *Crepúsculo de los ídolos*], «Incursiones de un intempestivo», 21.

10. «La proposición de Spinoza sobre la autoconservación tendría que suponer propiamente un alto en la modificación: pero la proposición es falsa, lo contrario es verdadero. Justamente en todo lo vivo se puede mostrar de la manera más clara que lo vivo hace todo no para mantenerse, sino para llegar a ser más», Fragmento, primavera 1888, KSA 13 [= Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1999, tomo 13] 14[121], p. 301. De ahí también que Nietzsche no acepte la expresión schopenhaueriana de «voluntad de vivir», sino que la sustituya por «voluntad de poder». Pero en verdad ese conato de conservarse en el ser es en Spinoza también tendencia a acrecentar la potencia de actuar, lo cual produce alegría (*Ética*, parte II, Prop. XI).

voluntad de poder.¹¹ Por consiguiente lo correcto, lo sano, es afirmarla, lo enfermo por el contrario negarla, lo que pretendía Schopenhauer.

Se presenta usualmente a Nietzsche como negador de la dualidad entre apariencia y realidad, y él mismo nos dice: «Apariencia (*Schein*), tal y como yo la entiendo, es la única y efectiva realidad de las cosas [...] Por tanto, yo no contrapongo “apariencia” y “realidad”, sino que por el contrario tomo la apariencia como la realidad [...] Un nombre determinado para esta realidad sería “la voluntad de poder”, a saber, designada desde el interior».¹² Sin embargo, a toda reflexión le es inherente una dualidad entre la apariencia y su verdad (realidad o significado), entre lo exterior y su interior, entre fondo y superficie. Por ejemplo, Nietzsche quiere hacernos ver que lo que en el cristianismo se presenta con la apariencia de virtud moral es en verdad enfermedad y vicio, y lo que quería valer como plenitud de vida en el más allá en realidad es puro nihilismo. La reflexión surge ante el desengaño y la sospecha de que la interpretación primera que se nos ofrece no es la adecuada (Nietzsche habla de su fino olfato de psicólogo), y busca descubrir lo que se esconde tras esa primera fachada, su realidad de fondo. Así surge para ella la dualidad, al menos en un primer momento, como nos lo explica Hegel en el segundo libro de su *Ciencia de la lógica*, «La lógica de la esencia». Si Nietzsche se ve forzado a descubrir la genealogía de toda acción humana a partir de la voluntad de poder como su «interior» (aunque no como realidad trascendente, suprasensible o transmundana), el «mundo interior» de la fuerza,¹³ «lo más de fondo y lo más interno»,¹⁴ es porque en el fenómeno no quedaba eso claro y porque detrás de esa apariencia había que descubrir su verdad, una esencia que siempre es la misma por más que observe grados e intensidades. Esa es la estructura del pensar: «os parecía que... pero en realidad es...», tanto para descubrir lo vicioso como para que aparezca lo realmente excelso, pues «todo lo que es profundo ama la máscara».¹⁵ En un segundo momento, la reflexión puede llegar a descubrir que esa falsa apariencia tenía también su necesidad y su cierta verdad, desde la que queda explicada, por ejemplo en Hegel, para el cual a la esencia le es necesario el aparecer, formando ambos una unidad dialéctica.

Esa voluntad de poder es colocada por Nietzsche más allá de la racionalidad, como en Schopenhauer. La razón no es su conciencia más clara, como creía Kant, ni tiene que sujetar y conferir orden al fondo oscuro, como pensaba Schelling. Ella es uno de sus instrumentos de estrategia y dominación, aunque,

11. Z II, «De la superación de sí mismo».

12. Fragmento de agosto-septiembre 1885, KSA 11 40[53], p. 654; véase también MBM [= *Más allá del bien y del mal*], aforismos 3 y 34

13. Fragmento de junio-julio 1885; KSA 11 36[31], p. 563.

14. Fragmento, primavera 1888, KSA 13 14[82], p. 262.

15. MBM, aforismo 40.

como espada de doble filo, puede también cercenarla, pero en ningún caso alcanza a comprender su esencia. La captación más alta de esa realidad se sitúa en la creación artística, como pensaban también los románticos.¹⁶ Pero en definitiva la voluntad de poder no está presa de ninguna forma, ni racional ni artística, no tiene en su conjunto ni causa ni unidad, ni *telos* ni sentido, sino que es simple afirmación plural de sí, expresión en múltiples formas o *quanta* de poder en lucha o en colaboración, fuerzas que van creando formas o individuos y destruyéndolos, el caos-cosmos del que hemos partido.¹⁷ Según Nietzsche, eso fue lo que los griegos comprendieron bajo el nombre de Dioniso¹⁸ a través de su culto y de la tragedia, que tendría en ese culto su raíz. Por eso Nietzsche denomina dicha realidad originaria con el término de lo dionisiaco. «Yo soy un discípulo del filósofo Dioniso».¹⁹

Siguiendo en esto también a Schopenhauer, algunos textos de Nietzsche parten del cuerpo propio, de nuestros afectos, apetitos y pasiones, para captar «desde el interior»²⁰ no solo nuestra realidad, sino también, extendiendo ese modo de ser por medio «de la analogía»,²¹ la realidad interior de todo el mun-

16. Nietzsche se distancia del romanticismo, que él cifra sobre todo en Schopenhauer y Wagner, afirmando que ese arte superior no ha de ser empobrecimiento de la vida, decadencia, descanso, consuelo, compasión, tranquilidad, narcótico contra el dolor, sino dionisiaco (*La gaya ciencia*, § 370, KSA 3, 619-622; también *El caso Wagner*). Pero «romanticismo» se dice de varias maneras, y considero que Nietzsche participa también de cierto espíritu romántico al proponer el arte como modo más alto de comprensión y de vida. Fueron F. Schlegel y Novalis quienes propusieron «romantizar» toda la realidad, que para comprenderla habíamos de mirarla con ojos de artista, y que debíamos configurar nuestras vidas como una obra de arte. Sobre esto último me he extendido más en el artículo «La imaginación trascendental y el proyecto de transformación romántica» en el libro *Romanticismo y marxismo*, Madrid, FIM, 1994, pp. 145-212.

17. «Un quantum de poder es designado por el efecto que ejerce o al que resiste. [...] Es esencial una voluntad de violencia (*Vergewaltigung*) y de defenderse contra violencias. No auto-conservación: cada átomo actúa sobre todo el ser, —es eliminado en el pensamiento cuando se deja de pensar esta irradiación de voluntad de poder. Por eso yo denomino a un quantum “*voluntad de poder*”: con ello se expresa el carácter que no puede dejar de ser pensado a partir del orden mecánico sin eliminarlo a él mismo del pensamiento», Fragmento, primavera 1888, KSA 13 14[79], 258.

18. Ya Hölderlin, en oposición al clasicismo reinante desde Winckelmann, había señalado que lo propio de los griegos es lo que Nietzsche llamará lo dionisiaco. Gadamer considera a Hölderlin «el precursor del descubrimiento nietzscheano del sustrato dionisiaco de lo apolíneo en la cultura griega», «*Die Gegenwärtigkeit Hölderlins*» (1983), GW, Tübinga, Mohr Siebeck, 1990, t. ix, p. 11. Sobre lo dionisiaco en Hölderlin, véase Cortés, H., *Claves para una lectura de Hiperión*, Madrid, Hiperión, 1996, pp. 199-233.

19. EH [= *Ecce homo*], Prólogo 2; trad. Madrid, Alianza, 1998, p. 18. Véase también MBM, aforismo 295.

20. Fragmento de agosto-septiembre 1885, KSA 11 40[53], p. 654. «... lo más de fondo y lo más interno sigue siendo la voluntad», Fragmento, primavera 1888, KSA 13 14[82], p. 262.

21. Fragmento de junio-julio 1885, KSA 11 36[31], p. 563.

do, incluido lo inorgánico, «como una forma más tosca del mundo de los afectos», «como una especie de vida instintiva» o de «forma previa de la vida», porque no hemos de multiplicar innecesariamente las especies de causalidad (recuérdese la navaja de Ockam), y si conocemos la causalidad de la voluntad en nosotros, «tenemos que hacer el intento de considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única», y comprender todas las otras cosas como «ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad, a saber, de la voluntad de poder», para llegar a «definir inequívocamente toda fuerza agente como: voluntad de poder».²² Nietzsche se inserta en la línea de pensamiento característico de la filosofía de la naturaleza alemana, que se inició con Leibniz y continuó con la filosofía de la naturaleza de Schelling, contraria al mecanicismo cartesiano-newtoniano, y que comprendió toda la naturaleza en analogía con el Yo. A partir de ahí Nietzsche nos propone su hipótesis del mundo en un fragmento póstumo de junio-julio de 1885, ciertamente muy citado por lo expresivo y rotundo que se presenta, como una especie de «credo» o profesión de fe: el mundo es un monstruo de fuerza, de juego de fuerzas plurales, sin unidad de fondo ni sistema, a veces armónicas y otras más en conflicto y contradicción, sin comienzo ni final, que no aumenta ni disminuye, solo se transforma, circundado por la nada, que eternamente cambia y retorna sin hastío ni cansancio:

Este mi mundo *dionisiaco* de lo que eternamente-se-crea-a-sí-mismo, de lo que eternamente-se-destruye-a-sí-mismo, [...] más allá del bien y del mal, sin meta si no se halla la meta en la felicidad del círculo, sin voluntad, salvo que un anillo tenga buena voluntad para sí mismo. ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos vuestros enigmas? ¿Una *luz* también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los de la media noche? *Este mundo es voluntad de poder ¡y nada más!* Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder ¡y nada más!²³

Frente a ese perpetuo devenir creador, destructor y regenerador, ante este dios Shiva pensado ahora desde Occidente, el hombre ha tenido miedo, «todos nosotros tenemos miedo de la verdad».²⁴ Por eso las formas de vida y nosotros como una de ellas nos protegemos con estrategias de paralización del continuo devenir, de fosilización de la realidad a fin de dominarla y expresar en ella nuestra voluntad de poder y potenciarla, para ofrecer a las formas de vida un suelo y una continuidad, «verdades» donde afirmarse:²⁵

22. MBM, aforismo 36.

23. KSA 11 38[12] pp. 610-611.

24. EH, «Por qué soy tan inteligente», 4, trad. 51.

25. Fragmento, otoño 1885-otoño 1886, KSA 12 2[108], p. 114.

Hay solo un mundo, y este es falso, cruel, contradictorio, seductor, sin sentido... Un mundo constituido así es el verdadero mundo... *Tenemos necesidad de la mentira* para vencer esta realidad, esta «verdad», es decir, para *vivir*... Que la mentira sea necesaria para vivir, eso pertenece además al carácter terrible y problemático de la existencia... La metafísica, la moral, la religión, la ciencia, son tomadas en consideración en este libro solo como diversas formas de mentira: con su ayuda se *cree* en la vida. «La vida debe inspirar confianza»: la tarea, planteada en estos términos, es inmensa. Para cumplir con ella, el hombre debe ser ya por naturaleza un mentiroso, debe ser, más que ninguna otra cosa, un *artista*... Y él lo es también: metafísica, moral, religión, ciencia –todo únicamente engendros de su voluntad de arte, de mentira, de huida de la «verdad», de *negación* de la «verdad» [...] *La mentira es el poder*... El arte y nada más que el arte. Él es el gran posibilitador de la vida, el gran seductor para vivir, el gran estimulante para vivir...²⁶

Ahora bien, entre esas estrategias de supervivencia hay algunas que son mortales para esa voluntad de poder, pues la cercenan y la disminuyen, constituyendo verdaderas huidas aniquiladoras de la vida. Estas se concentran 1) en la aquiescencia en esencias eternas y valores universales de la moral negadora de la vida y el devenir, 2) en la creencia de un mundo trascendente, permanente y verdadero, que invalidaría y vaciaría de realidad a este mundo y a la vida en este mundo, que, al ser el único existente, muestra que aquella creencia es nihilista, y 3) la fe en un Dios trascendente, que sostendría las dos verdades anteriores. Conclusión: los sapientísimos de todos los tiempos «han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada*»,²⁷ y de ahí obtienen sus ideales ascéticos y su odio a la vida. El iniciador de esa huida en Oriente sería Zaratustra, pues fue él el que comenzó a hablar del bien y del mal moral.²⁸ En Grecia fue Sócrates, seguido después por Platón, quienes inventaron esas esencias eternas y su mundo trascendente. Todas esas estrategias anuladoras de la vida, que se niega de ese modo a sí misma llevada por el temor, se concentran al final en el cristianismo (interpretado fundamentalmente a través de la óptica schopenhaueriana como negación de la vida), que ha asolado Europa con su nihilismo reactivo, si exceptuamos ciertas manifestaciones culturales del Renacimiento.

Esas estrategias son las que tienden a anular todo el caos originario, y en consecuencia toda estrella danzarina, imponiendo un falso orden moral, que no tiene en cuenta la realidad, y que por tanto se engaña a sí mismo: «la moral misma entendida como síntoma de *décadence* es una innovación» mía, nos dice

26. Fragmento de noviembre 1887 a marzo 1888, KSA 13 11 [415], pp. 193-194. Esto mismo en el Fragmento de mayo-junio 1888, KSA 13 17[3], pp. 520-521.

27. CI, trad. 43 [= *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1998].

28. EH, «Por qué soy un destino», 3, trad. 137.

Nietzsche.²⁹ Él piensa que lo que le separa de los demás es haber descubierto la moral cristiana como la más grande suciedad de la humanidad, un autoengaño convertido en instinto, un fraude, un crimen, la forma más maligna de la voluntad de mentira, la antinaturalidad misma considerada como moral e imperativo categórico, al despreciar los instintos primerísimos de la vida, arruinar el cuerpo, ver impura la sexualidad, considerar el egoísmo como el principio del mal, llevar a la despersonalización, a la renuncia a sí mismos, vengarse de la vida.³⁰

Frente a esas falsedades negadoras de la vida se hace preciso filosofar con el martillo, «con un martillo divino en la mano»,³¹ destruir esos ídolos ilustradamente con argumentos, pero sobre todo mediante genealogías e inventado metáforas:³² «Yo no refuto los ideales, ante ellos simplemente me pongo los guantes».³³ Es decir, se trata de mostrar «cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula».³⁴

Para la psicología de la metafísica. Este mundo es aparente –por tanto hay un mundo verdadero. Este mundo es condicionado –por tanto existe un mundo incondicionado. Este mundo está lleno de contradicción –por tanto hay un mundo carente de contradicción. Este mundo está en devenir –por tanto existe un mundo que es. Puras conclusiones falsas (ciega confianza en la razón: si A es, entonces ha de ser también su concepto contrario B). Estas conclusiones están inspiradas por el dolor: en el fondo son deseos, se quisiera que ese mundo existiera; de igual modo se expresa el odio contra un mundo que hace sufrir, imaginando otro lleno de valor: el resentimiento de los metafísicos contra lo efectivamente real es aquí creativo.³⁵

En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche agrupa estas falsas conclusiones en cuatro grandes errores lógicos o racionales, que en realidad son dos: se ha confundido la consecuencia con la causa (se ha pensado que el vicio lleva a la degeneración, cuando es la degeneración del instinto y la voluntad

29. EH, «El nacimiento de la tragedia», 2, trad. 77. Anterior a Nietzsche, el Marqués de Sade habría comprendido la moral como esclavitud y falta de Ilustración.

30. EH, «Por qué soy un destino», 7, trad. 141-143.

31. MBM, aforismo 62, trad. 90.

32. «La necesidad de los falsos valores. Se puede refutar un juicio mostrando su condición: con ello no se suprime la necesidad de tenerlo. Los falsos valores no pueden ser eliminados mediante razones, como tampoco una óptica torcida en el ojo de un enfermo. Se ha de comprender su necesidad de ser: son consecuencias de causas que no tienen nada que ver son razonamientos», Fragmento, primavera-verano 1888, KSA 13 16[83], p. 515. Véase también Fragmento de julio-agosto 1882, KSA 10 1[2], p. 9 y EH, trad. 18.

33. EH, «Prólogo», 3, trad. 19.

34. CI, trad. 57-58.

35. Fragmento, verano 1887, KSA 12 8[2], p. 327.

lo que lleva al vicio), se han inventado causas falsas (la voluntad libre, el espíritu y el yo).³⁶ Contra esas artimañas solo cabe mostrar su contraria genealogía en la voluntad de poder (del malo y destructor), sacando a la luz, por ejemplo en la *Genealogía de la moral*, nuevas verdades muy desagradables, entre las que se cuenta «el nacimiento del cristianismo del espíritu del resentimiento [...] contra el dominio de los valores aristocráticos»,³⁷ la conciencia moral comprendida como instinto de crueldad, que revierte hacia atrás lo que no puede desahogar hacia fuera, y el poder enorme del ideal ascético al haber sido el único existente hasta ahora, hasta la aparición del contra-ideal de Zaratustra.

Por tanto, yo no entiendo que el martillo nietzscheano destruya toda verdad y toda realidad, como no pocas veces se ha defendido mediante textos del propio Nietzsche.³⁸ pues en ese caso cualquier hablar, también el de Nietzsche, se hubiera segado la hierba debajo de los pies. Lo que, siguiendo a Nietzsche, hay que destruir son las interpretaciones que enmascara lo que en realidad está sucediendo, la mentira que se presenta astutamente en forma de verdad. Lo que hay que descubrir es la nada que esconde dentro de sí la negación de la vida, «pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad».³⁹ Por el contrario, Nietzsche se presenta como «el primer espíritu íntegro en la historia del espíritu, el espíritu en el que la verdad viene a juzgar a los falsarios de cuatro siglos».⁴⁰ Su *Zaratustra* «es también el libro más profundo, nacido de la riqueza más íntima de la verdad»,⁴¹ es la revelación de la verdad,⁴² pues «todas las verdades silenciadas se vuelven venenosas».⁴³ Solo Zaratustra «considera la veracidad como virtud suprema; esto significa lo contrario de la cobardía del «idealista», que frente a la realidad huye».⁴⁴ La cobardía frente a la realidad es a la vez cobardía ante la verdad y la veracidad.⁴⁵ Los espíritus fuertes se miden justamente por la capacidad de soportar la verdad,

36. CI, trad. 67-76. Véase también de esa obra el apartado «La «razón» en la filosofía» (trad. 51-56).

37. EH, «Genealogía de la moral», trad. 121.

38. Por ejemplo MBM, aforismos 3 y 34. Fragmento de agosto-septiembre 1885, KSA 11 40[53], p. 654.

39. EH, «Prólogo», 3, trad. 19.

40. EH, «El caso Wagner», 3, trad. 131.

41. *Ibidem*.

42. EH, «Así habló Zaratustra», 7, trad. 112.

43. Z II, «De la superación de sí mismo», trad. 177.

44. EH, «Por qué soy un destino», 3, trad. 137. «Ser verdaderos –¡pocos son capaces de esto! Y quien es capaz ¡no quiere todavía! Y los menos capaces de todos son los buenos. ¡Oh esos buenos! –*Los hombres buenos no dicen nunca la verdad*» (Z III, «De tablas viejas y nuevas» 7, trad. 283).

45. EH, «El caso Wagner», 2, trad. 129.

la que desvela lo trágico, de manera que el error es consecuencia de la debilidad, la cobardía y la huida frente a la realidad.⁴⁶

Esa especie de hombre [el superhombre] concebida por él [por Zaratustra] concibe la realidad tal como ella es: es suficientemente fuerte para hacerlo, no es una especie de hombre extrañada, alejada de la realidad, es la realidad misma [como comprendida y en acción, sin trabas], encierra todavía en sí todo lo terrible y problemático de esta, solo así puede el hombre tener grandeza.⁴⁷

Con el desvelamiento de lo que en realidad significa la moral cristiana, «el rayo de la verdad cayó precisamente sobre lo que más alto se encontraba hasta ahora».⁴⁸ Se descubrió a Dios como el concepto antitético de la vida, a los conceptos de «más allá» y «mundo verdadero» como inventos para desvalorizar el único mundo que existe, a los conceptos de «alma» y «espíritu» como dirigidos a desprestigiar el cuerpo y hacerlo enfermar, al concepto de pecado en cuanto instrumento de tortura, al concepto de «voluntad libre» para extraviar los instintos y desconfiar de ellos, al concepto de hombre bueno para la defensa de todo lo débil y enfermo, al de voluntad libre como medio para declarar culpable a la humanidad y convertirla en dependiente de teólogos y sacerdotes, etc.⁴⁹ «Antes de mí todo se hallaba cabeza abajo [...] ídolo es sencillamente lo que hasta ahora fue llamado verdad. *Crepúsculo de los ídolos*, dicha claramente: la vieja verdad se acerca a su final.»⁵⁰

Frente a todo ello hay que restablecer «otra vez la inocencia del devenir [...] así redimimos el mundo»,⁵¹ pero para ello hay que situarse más allá de todas las ilusiones engendradas por los juicios morales,⁵² destruirlos a fin de hacer espacio a la creatividad del devenir: «quien quiere ser un creador en el bien y

46. Fragmento, primavera-verano 1888, KSA 13 16[32], p. 492; y EH, trad. 77-78. «Algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; más aún, podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia, –de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de «verdad» que soportase», MBM, aforismo 64.

47. EH, «Por qué soy un destino», 5, trad. 140-141.

48. EH, «Por qué soy un destino», 8, trad. 143.

49. EH, «Por qué soy un destino», trad. 141-145. «Las cosas que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, mentiras nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo –todos los conceptos “Dios”, “alma”, “virtud”, “pecado”, “más allá”, “verdad”, “vida eterna”...», EH, trad. 59. «1 principio. Todas las apreciaciones de los valores habidas hasta ahora han surgido de un falso y pretendido saber sobre las cosas», Fragmento, primavera 1884, KSA 11 25[307], p. 89.

50. EH, «Crepúsculo de los ídolos», 1, trad. 123.

51. CI, trad. 70.

52. CI, trad. 71.

en el mal: en verdad, ese tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores. Por eso el mal sumo forma parte de la bondad suma: mas esa es la bondad creadora». ⁵³ Endureceos, los creadores son duros, capaces de modelar milenios como si fuesen cera. ⁵⁴ Esta doble acción negativo-positiva, la del gran desprecio y del gran amor, la que no huye de la realidad sino que profundiza en ella y de ahí saca la redención, ⁵⁵ el estar preparado para la tarea «como nube grávida de rayos y como ubre hinchada de leche», ⁵⁶ conduce a la transvaloración de todos los valores (*Umwertung aller Werter*), a valorar las acciones de otra manera. Este es un tema central para «nosotros los moralistas», o «nosotros los inmorales», para Nietzsche, el psicólogo desenmascarador de todos los Tartufos, provisto con una «psicología del “mirar por detrás de la esquina”», ⁵⁷ el descubridor de todos los llamados buenos y justos como fariseos. ⁵⁸ Su virtud sería la honestidad, ⁵⁹ esto es, decir la verdad de los hechos abiertamente, la de atreverse a saber sin miedo ni pereza, según la divisa con la que Kant resume lo que es la Ilustración, ⁶⁰ mostrar que «la humanidad no marcha por sí misma por el camino recto» sino gobernada por «el instinto de negación, de la corrupción, el instinto de *décadence*». ⁶¹ Esta transvaloración de los valores viene a ser la gran guerra de Nietzsche ⁶²

El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire –todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la Tierra. Solo a partir de mí existe en la Tierra la gran política. ⁶³

Todas estas acciones no se podrían llevar a cabo sin una afirmación de la verdad, sin una voluntad de verdad que se considera a sí misma la acertada, dado que ella muestra la realidad y trabaja en favor de la vida, de igual modo

53. Z II, «De la superación de sí mismo», trad. 177.

54. Z III, «De tablas viejas y nuevas», 29. «Para una tarea dionisiaca la dureza del martillo, el placer mismo de aniquilar forman parte de manera decisiva de las condiciones previas. El imperativo «¡Endureceos!», la más honda certeza de que todos los creadores son duros, es el auténtico indicio de una naturaleza dionisiaca», EH, trad. 117. «Todo feminismo en el ser humano, también en el varón, es una barrera para llegar a mí. [...] hace falta contar la dureza entre los hábitos propios para encontrarse jovial y de buen humor entre verdades todas ellas duras», EH, trad. 68.

55. GM [*Genealogía de la moral*] II, 24. MBM, aforismos 203 y 210.

56. Z III, «De tablas viejas y nuevas», 30, trad. 300.

57. EH, «Por qué soy tan sabio», 1, trad. 27.

58. Z III, «De tablas viejas y nuevas», 26.

59. MBM § 227 (p. 173) y 231 (pp. 179-180).

60. Kant, I, «Respuesta a la cuestión: ¿Qué es la Ilustración?», AA VIII, 35ss.

61. EH, «Aurora», 2, trad. 99.

62. EH, «Más allá del bien y del mal», 1, trad. 119. CI, trad. 28.

63. EH, «Por qué soy un destino», 1, trad. 136.

que hay dos clases de egoísmo:⁶⁴ «Capítulo tercero [del proyecto de su libro *La voluntad de poder*]. La voluntad de verdad (solo justificada en el valor que dice sí a la vida)». ⁶⁵ Por eso también hay dos clases de voluntad de poder, cualitativamente diferentes: la de los fuertes (la de la vida ascendente) y la vengativa de los débiles: «Nosotros hemos visto dos voluntades de poder en lucha». ⁶⁶ En consecuencia, si se afirma que no hay hechos sino que todo es interpretación, ⁶⁷ si todo proceso de la vida en cuanto voluntad de poder es «un continuo interpretar» con el fin de dominar, ⁶⁸ habrá que reconocer entonces una jerarquía entre las diversas interpretaciones en conflicto, es decir, que unas interpretaciones son falseadoras huidas hacia la nada, mientras que otras aciertan a iluminar y potenciar lo real, la vida ascendente. ⁶⁹

Yo soy el primero en tener en mis manos el metro para medir «verdades», yo soy el primero que puede decidir [...] como si en mí «la voluntad» hubiera encendido una luz sobre la pendiente [la decadencia] por la que hasta ahora se descendía [...] nadie conocía hasta mí el camino recto, el ca-

64. Z I, «De la virtud que hace regalos», 1, trad. 123; Z III, «De los tres males», 2, trad. 270.

65. Fragmento escrito entre el verano de 1886 y la primavera de 1887, KSA 12 6[26], p. 246.

66. KSA 13 14[137] p. 319. A veces Nietzsche identifica voluntad de poder con vida ascendente, en otras ocasiones se da cuenta de que también la valoración de los débiles viene de la voluntad de poder, de donde procede todo, también el platonismo y el cristianismo.

67. Obsérvese que ese texto tan citado de Nietzsche está dirigido contra el modo como el positivismo concibe la verdad, pero no podría ir contra toda concepción de la verdad: «Contra el positivismo, que permanece en los fenómenos [diciendo] “solo hay hechos”, yo diría: no, justamente no hay hechos [tal y como el positivismo los comprende: aislados de toda subjetividad, de todo interés, de toda necesidad, de toda voluntad de poder], solo interpretaciones», Fragmento, finales 1886-primavera 1887, KSA 12 7[60], p. 315. El propio Nietzsche escribe en un Fragmento de verano-otoño 1884: «Sobre el plan. (Estamos en medio de la constatación de *hechos* –*Tatsachen*–). Descripción, no explicación...», KSA 11 27[67], p. 291.

68. Fragmento escrito entre otoño de 1885 y otoño de 1886, KSA 12 2[148], pp. 139-140.

69. «No hay fenómenos morales, sino únicamente interpretaciones morales de ciertos fenómenos (¡una interpretación errónea!),», Fragmento, verano-otoño 1882; KSA 10 3[1], p. 98. «Con la interpretación moral, el mundo es insostenible. El cristianismo fue el intento de superar con ello el mundo, es decir, de negarlo. *In praxi*, un tal atentado de locura –de loca autosupresión del hombre respecto del mundo– condujo a la evaporación, el empequeñecimiento, el empobrecimiento del hombre», Fragmento, otoño 1885-otoño 1886, KSA 12 2[114], p. 119. «... la interpretación moral, que a nosotros ahora se nos aparece como la necesidad de lo no verdadero», Fragmento, verano 1886-otoño 1887, KSA 12 2[71], p. 212. «Con el desprecio moral del *ego* va de la mano también en la ciencia natural la sobreestima de la especie. Pero la especie es algo igualmente ilusorio que el ego [...] Que el individuo se sacrifica a la especie, como se ha afirmado a menudo, no es en modo alguno un hecho: más bien es únicamente el modelo de una interpretación equivocada», Fragmento, otoño 1887, KSA 12 10[136], p. 533). Véase también Fragmento, otoño 1885-otoño 1886, KSA 12 2[84], p. 104; 2[126], p. 124; 2[165], pp. 147 y 149; otoño 1887, 9[60], p. 366; 10[21], p. 466; noviembre 1887-marzo 1888, KSA 13 11[294], p. 114; primavera 1888, 14[98], p. 275; 15[90], p. 459; octubre 1888, 23[7], p. 610.

mino hacia arriba: solo a partir de mí hay de nuevo esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura –yo soy su alegre mensajero... Cabalmente por ello soy también un destino.⁷⁰

¿Y a qué nos conduce esa verdad nietzscheana? A la afirmación de la voluntad de poder como única realidad,⁷¹ sin trasmundos, y por consiguiente a permanecer fieles al sentido de la tierra.⁷² Esa es la recomendación que Zaratustra dirige a sus discípulos al final del primer libro antes de marcharse, que devuelvan de nuevo la virtud y el sentido a la tierra, al cuerpo y a la vida.⁷³ Esto ha de ser así por dos razones. La primera, como ya hemos visto, porque esta tierra es la única realidad verdadera, y por tanto afirmarla como tal es la respuesta ontológicamente correcta del hombre, mientras que su negación conduce irremediamente a la nada –esta apreciación cobra su pleno sentido si tenemos en cuenta la discusión precedente sobre la verdad y la realidad en el discurso nietzscheano–. La segunda razón es que, en contra de lo que pensaba Schopenhauer, «la vida es un manantial de placer», si se huye de la chusma.⁷⁴ Ciertamente la vida conlleva inevitablemente dolor, pero la voluntad de poder ascendente sabe y experimenta que el gozo tiene más profundidad que el dolor, llega más lejos, comprende mejor la realidad, hunde en ella más hondamente sus raíces y por eso la afirma eternamente:

El mundo es profundo.
Y más profundo de lo que el día ha pensado.
Profundo es su dolor, –
El placer –
es más profundo aún que el sufrimiento:
El dolor dice: ¡Pasa!
Mas todo placer quiere eternidad, –
Quiere profunda eternidad.⁷⁵

70. EH, «Crepúsculo de los ídolos», 3, trad. 124. «Yo llevo sobre mis espaldas el destino de la humanidad», EH, trad. 134. «La verdad habla en mí. Pero mi verdad es terrible: pues hasta ahora se ha venido llamando verdad a la mentira. Transvaloración de todos los valores: esta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio. Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre decente, que yo me sepa en contradicción a la mendacidad de milenios: Yo soy el primero que ha descubierto la verdad, debido a que he sido el primero en sentir –en oler– la mentira como mentira», EH, trad. 136.

71. «Que toda fuerza impulsora es voluntad de poder, que no existe ninguna fuerza física, dinámica o psíquica fuera de ella», Fragmento, primavera 1888, KSA 13 14[121], p. 300.

72. «¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas supraterréneas! Son envenenadores, lo sepan o no», Z, Prólogo 3, trad. 36. Véase también KSA 10 5[19], pp. 223.

73. Z I, «De la virtud que hace regalos», 2, trad. 125.

74. Z II, «De la chusma», trad. 151.

75. Z III, «La segunda canción del baile», 3, trad. 313; véanse también pp. 436-437

Esa eternidad toma en Nietzsche la forma de un eterno retorno de todo el ciclo de la existencia, del entero devenir de las formas, de todas las creaciones y destrucciones acaecidas. Y es justamente el placer el que quiere que todo vuelva a suceder. De igual modo que en Kant la acción moral es ya en sí misma un acto de fe y confianza en la existencia de un Dios que la lleve a la plena realización,⁷⁶ así también sucede en Nietzsche con el placer del hombre fuerte y el eterno retorno. En ese acto también acepta ciertamente que venga el sufrimiento, pues «todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas»,⁷⁷ y «todo lo que sufre quiere vivir para volverse maduro y alegre y anhelante».⁷⁸ Pero más profundo que el dolor es el placer, y «el placer se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere retorno, quiere todo-igual-a-sí-mismo-eternamente».⁷⁹

De igual modo el placer es más originario que el dolor: el dolor es solo condicionado y una consecuencia de la voluntad de placer (de la voluntad de devenir, crecer, formar, en consecuencia de vencer, de resistencia, de guerra, de destrucción).⁸⁰

El placer es más profundo porque es el sentimiento con el que la voluntad de poder se conoce como tal. El placer no es el fin buscado, sino que únicamente acompaña a la voluntad de poder en su aumento, en su crecimiento, en su superación, como un sentimiento de la intensificación del poder, es decir, cuando logra afirmarse como tal voluntad de poder.⁸¹

3. El eterno retorno de lo mismo

La afirmación nietzscheana de la vida, de la tierra, toma su última figura, la más antischopenhaueriana y radical, en el pensamiento del eterno retorno. Así lo declara el propio Nietzsche en *Ecce homo*: «La concepción fundamental de la obra [*Zarathustra*], el pensamiento del eterno retorno, esa fórmula supre-

76. Véase la Dialéctica en la *Crítica de la razón práctica*.

77. Z IV, «La canción del noctámbulo», trad. 435.

78. Ídem, trad. 434.

79. Ibídem.

80. Fragmento, primavera 1888, KSA 13 14[24], p. 229.

81. «Que la voluntad de poder es la forma primitiva de afecto, que todos los demás afectos solo son sus configuraciones. Que hay una aclaración importante, en lugar de la “felicidad” individual, hacia la que tiende todo ser vivo, hay que poner el poder: “se tiende hacia el poder, hacia más poder” –placer es únicamente un síntoma del sentimiento del poder alcanzado, una conciencia de la diferencia– no se tiende hacia el placer, sino que el placer aparece cuando se alcanza aquello a lo que se tiende: el placer acompaña, el placer no mueve», Fragmento, primavera 1888, KSA 13 14[121], p. 300. Véase también Fragmento, primavera 1888, 14[82], pp. 261-262.

ma de afirmación a que se puede llegar en absoluto...». ⁸² La voluntad de poder, al ser afirmación de sí misma, su resultado es finalmente quererse y afirmarse en todas sus formas y en su completo devenir, decirse sí por entero. ⁸³

Yo he buscado de igual modo un ideal inverso [al del pesimismo de Schopenhauer], una forma de pensamiento que sea, entre todas las posibles, la más llena de coraje, la más viva y la más afirmativa del mundo: la encontré pensando hasta el final la consideración mecanicista del mundo. Hay que tener verdaderamente el mejor humor del mundo para soportar semejante mundo del eterno retorno –y por tanto también a nosotros mismos incluidos en el eterno *da capo*–, como yo he enseñado a través de mi hijo Zarathustra. A la postre resultó ser para mí que, entre todas las posibles, la forma más negadora del mundo es la que declara en sí mismos malos al devenir, al nacimiento y a la muerte, y afirma lo incondicionado, lo Uno, lo cierto, el ente. ⁸⁴

O como exclama el hombre más feo del mundo, y por consiguiente el que tendría menos razones para querer volver de esa forma: «Merece la pena vivir en la tierra: un solo día, una sola fiesta con Zarathustra me ha enseñado a amar la tierra. ¿Esto era – la vida? Quiero decirle a la muerte: ¡Bien! ¡Otra vez!». ⁸⁵

El eterno retorno es a la vez creación y destrucción, el secreto más guardado del mundo dionisiaco. Este pensamiento destruye toda teleología, todo dualismo entre un mundo verdadero y un mundo aparente, o entre las dos clases de voluntad de poder. Pero también hace imposible toda salida del anillo del ser pensando que se trata de un eterno retorno de lo mejor, un camino hacia lo excelente, o bien un retorno de la diferencia como sostiene Deleuze. ⁸⁶ Esto sería una idea dulcificadora para los débiles, e introducir por la ventana lo que se había arrojado por la puerta grande, a saber, lo que para Nietzsche es la falsa idea moderna del progreso y de la finalidad del devenir. No, es un eterno retorno de lo mismo (*des Gleichen*), sin selección ni diferencia, *da capo*. La distinción filológica que algunos quieren establecer entre lo mismo (*das Selbe*) y lo igual (*das Gleiche*) para ofrecer otra interpretación aminorada o suavizada del eterno retorno queda anulada en el uso que el mismo Nietzsche hace de los dos términos: «yo retorno eternamente a esta misma e idéntica vida (*zu diesem gleichen und selbigen Leben*), en lo más grande y también en lo más

82. EH, «Así habló Zarathustra», I, trad. 103.

83. Véase el artículo de Gadamer, «Nietzsche – der Antipode», GA IV, 448-462.

84. Fragmento, abril-junio 1885, KSA 11 34[204], p. 490. «El eterno retorno es la fórmula por la que la voluntad de poder afirma que se quiere a sí misma, que dice sí a su juego dionisiaco hasta en sus aspectos más trágicos y negativos», Sánchez Meca, D., *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 303.

85. Z IV, «La canción del noctámbulo» I, trad. 429; véase también 229.

86. Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1977, pp. 53-55.

pequeño». ⁸⁷ Ese es justamente «el ideal del hombre más lleno de coraje, más lleno de vida y más afirmador del mundo, del hombre que no solo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo!*». ⁸⁸ Todo intento de modificación de lo sucedido, de selección o mejoramiento, o de cualquier otro cambio, supondría un resquebrajamiento de la afirmación total a la vida, a la realidad, y en esa medida un nihilismo reactivo. Ese es el sentido de la plena aceptación de la realidad, frente al budismo, al cristianismo o a Schopenhauer, ese es

el *dionisiaco decir-sí* al mundo como es, sin quitar nada, sin excepciones ni selección —ella [la filosofía de Nietzsche] quiere el curso circular eterno—, las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de los nudos. El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener hacia la existencia una actitud dionisiaca: mi fórmula para ello es *amor fati*. ⁸⁹

Zaratustra es el espíritu más fuerte y afirmativo, y a la vez un danzarín. Aunque tiene la tarea más pesada, es el más ligero, pues no encuentra ninguna objeción al existir, sino que es el eterno decir que sí a todas las cosas y a su retorno, ⁹⁰ «hasta llegar incluso a la redención de todo lo pasado». ⁹¹ Pero eso no le fue una tarea fácil, sino que significó una autosuperación.

La idea del eterno retorno surge como un abismo que desfonda al propio Zaratustra, pues también a él le pone en crisis: tendrá ahora que aceptar todo aquello que ha rechazado como débil y mentiroso, y habrá de querer que todo eso vuelva eternamente. Esto le produce náuseas, asco, pues Zaratustra es un hombre de gusto, de estilo, que sabe elegir, criticar, rechazar: solo los cerdos digieren todo y están contentos con todo, y únicamente los burros dicen a todo que sí. ⁹² Por eso, al final de *Zaratustra II*, cuando le asalta «la más si-

87. Z III, «El convaleciente», 2, trad. 309; original en KSA 4, S. 276. Tampoco cabe acogerse a la distinción entre *Wiederkunft* y *Wiederkehr*, pues Nietzsche vuelve a utilizar ambos términos.

88. MBM, aforismo 56. «¡Esta vida, tal como la vives y la has vivido, tendrás que vivirla todavía otra vez y aún innumerables veces; en ello no habrá nada nuevo, sino que se te ha de repetir cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida, y todo en idéntica (*selben*) serie y sucesión —e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este momento y yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta siempre de nuevo —y a ti con él, polvito de polvo!», GC [*La gaya ciencia*] § 341, KSA 3, p. 570.

89. Fragmento, primavera-verano 1888, KSA 13 16[32], p. 492. Véase también GC § 276.

90. EH, «Así habló Zaratustra», 6, trad. 112-113.

91. EH, «Así habló Zaratustra», 8, trad. 116.

92. «Omnicontentamiento que sabe sacarle gusto a todo. ¡no es este el mejor gusto! Yo honro las lenguas y los estómagos rebeldes y selectivos, que aprendieron a decir “yo” y “sf” y

lenciosa de todas las horas», «mi terrible señora», sintió terror, «hasta las puntas de los pies tiembla» y «el suelo falló».⁹³ Zaratustra se desfonda, pues toda su predicación sobre la vida ascendente queda enmarcada como un trozo minúsculo dentro de la realidad global, como una parte limitada. Por eso, mientras que la idea de la muerte de Dios la predica en el mercado (Z I), en el mismo lugar donde «El hombre loco» lo buscaba con su lámpara,⁹⁴ y la idea de la voluntad de poder solo se la comunica a sus discípulos (Z II), el eterno retorno lo formula con extrema dificultad en su intimidad, únicamente lo comparte con sus animales-virtudes (Z III).

En el capítulo denominado «El convaleciente» (Z III), cuando por fin Zaratustra se atreve a darle nombre a ese pensamiento que había aparecido poco antes en «De la visión y el enigma», ese día «Zaratustra saltó de su lecho como un loco, gritó con voz terrible e hizo gestos como si en el lecho yaciese todavía alguien que no quisiera levantarse de allí»;⁹⁵ se resistía a proclamarlo. Vinieron todos sus animales (todas sus fuerzas y sus virtudes) asustados, y pudo entonces convocar a su «abismo», a su «última profundidad», como en un conjuro religioso por parte de «Zaratustra el ateo», «el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo»,⁹⁶ un conjuro que él mismo al final no logra soportar: «¡ay! ¡deja!, ¡ay, ay! –náusea, náusea, náusea– ¡ay de mí!», exclama.⁹⁷ Cayó entonces al suelo como muerto, pálido y tembloroso, y no quiso comer ni beber (¿cómo digerir todo aquello, todo lo sucio del mundo, lo negativo y aniquilador de la vida?) durante siete días (o sea, durante un tiempo que pareció infinito); esa era la última gran prueba para su fortaleza, para su capacidad de decir sí, y hacerlo con alegría, con la ligereza de la danza, de la estrella danzarina. Después sus animales le hablan, Zaratustra se recrea en ese parlotear que por el momento le distraen del asunto, y son los animales lo primeros que logran expresar el pensamiento abismal, no Zaratustra:

Oh Zaratustra, dijeron a esto los animales, todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen –y vuelven. Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. [...] En cada instante comienza el ser; en torno a todo «Aquí» gira la

“no”. Pero masticar y digerir todo –¡esa es realmente cosa propia de cerdos! Decir siempre sí –¡esto lo ha aprendido únicamente el asno [el rebuzno del asno en alemán es I-A, Ja, sí] y quien tiene su mismo espíritu!–», Z III, «Del espíritu de la pesadez», trad. 275. «Mi gusto, que tal vez sea la antípoda de un gusto tolerante», CI, trad. 129. Véase también GM III, aforismo 26.

93. Z II, «La más silenciosa de todas las horas», trad. 217.

94. GC § 125.

95. Z III, «El convaleciente», I, trad. 302.

96. Ídem, trad. 303.

97. Ídem.

esfera «Allá». El centro está en todas partes, Curvo es el sendero de la eternidad.⁹⁸

Y Zaratustra responde: sí, ese era el monstruo que me estrangulaba, «pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí».⁹⁹ Lo que le estrangulaba era «el gran hastío del hombre –él era el que me estrangulaba», pues una gran tristeza mortalmente cansada y ebria de muerte le decía: «Eternamente retorna él, el hombre del que tú estás cansado, el hombre pequeño»,¹⁰⁰ pues incluso los grandes son demasiado pequeños, demasiado humanos. «¡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!».¹⁰¹

Los animales le indican entonces el camino de salida: sal al mundo y entona tu canción, «cura tu alma con nuevas canciones»,¹⁰² es decir, crea en el mundo real tus formas artísticas, haz arte y da sentido a tu existencia. Sí, dice Zaratustra, ese es mi remedio, «tener que cantar de nuevo –ese fue el consuelo que me inventé, y esa mi curación», tejer una obra-arte, entonar una nueva canción o forma de entender el mundo, tener «una lira nueva».¹⁰³ La creatividad artística es la salida, no hay que buscar la felicidad sino la obra.¹⁰⁴ Y son los animales, es decir, toda la fuerza y sabiduría de Zaratustra por entero, los que inician esa nueva canción:

98. Z III, «El convaleciente», 2, trad. 305.

99. *Ibidem*. Todo lo que Zaratustra ha vivido en ese colapso primero ante la idea del eterno retorno, lo que ha experimentado como un sueño significativo y resolutivo, está descrito en «De la visión y el enigma» (trad. 227-232): la subida solitaria a la montaña (de ese pensamiento), el deshacerse del enano que le pesaba en los hombros pues comprendía el eterno retorno como algo meramente negativo (véase para esto también el Fragmento, verano 1886-otoño 1887, KSA 12 5[71], p. 213), la metáfora de los dos caminos (pasado y futuro) que convergen en el instante de ahora, el aullido del perro y la luna llena, la serpiente (que se enrosca como el tiempo en el eterno retorno) mordiendo en la garganta al joven pastor, y cómo el joven pastor (Zaratustra) dio un buen mordisco, escupió la cabeza de la serpiente y se puso a reír transfigurado, lo que Zaratustra logrará hacer también al final, en los últimos capítulos de Z III, con el pensamiento del eterno retorno. Morder la cabeza del monstruo, que se había deslizado en la garganta de Zaratustra, y escupirla lejos de él no significa que haya roto el círculo del eterno retorno, él, «el maestro del eterno retorno», sino que, mediante su aceptación, ha logrado vencer su mordedura y su veneno, que le paralizaba.

100. Z III, «El convaleciente», 2, trad. 306.

101. *Ídem*, trad. 307. «Confieso que la objeción más honda contra el “eterno retorno”, que es mi pensamiento auténticamente abismal, son siempre mi madre y mi hermana», EH, «Por qué soy tan sabio», 3, trad. 29.

102. Z III, «El convaleciente», 2, trad. 308.

103. *Ídem*, trad. 307.

104. «Crear –esa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida», Z II, «En las islas afortunadas», trad. 137.

Tú eres el maestro del eterno retorno –¡ese es tu destino! [...], ¡también tu máximo peligro y tu máxima enfermedad! Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene este 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 iguales a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño– de modo que nosotros mismos somos iguales a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño.¹⁰⁵

Entonces Zaratustra comprende que ha llegado a su ocaso como anunciador, que todo está dicho, y quedó todo en silencio. Los tres últimos capítulos de Z III presentan tres canciones con las que él procura curar y fortalecer su alma. La primera, «Del gran anhelo», es una meditación consigo mismo, con su alma, haciéndole ver cómo la ha enriquecido, ampliado y liberado, y le indica que, para desahogar «todo el sufrimiento que te causa tu plenitud», tiene que cantar: «¡el mandarte cantar, mira, esto era mi última cosa!»,¹⁰⁶ «pues una mesa de dioses es la tierra, que tiembla con nuevas palabras creadoras».¹⁰⁷ Todo se transfigura con la palabra poética y con el arte, y nos hacemos comensales de los dioses. Si teníamos que ser fieles a la tierra, ahora sabemos que se trata de una tierra transfigurada por el arte y la nueva comprensión dionisiaca de lo real, capaz de reír, y que sabe estar, crear y donar con la ligereza de la danza o de una estrella. En «La otra canción del baile», se nos invita a danzar con la vida, pues más profundo que el dolor, que dice a la vida «pasa», es el placer que quiere profunda eternidad.¹⁰⁸ Por último viene «Los siete sellos, o La canción del Sí y el Amén» como un canto al eterno retorno, al «nupcial anillo de los anillos [...] ¡pues yo te amo, oh eternidad!»¹⁰⁹ (exclamación que se repite como un estribillo y como la intervención de un coro). La virtud de Zaratustra es la de un bailarín que salta «hacia un éxtasis de oro y esmeralda», en su risa y en su danza «se congrega todo lo malvado, pero» transfigurado, «santificado y absuelto por su propia bienaventuranza».¹¹⁰

105. Z III, «El convaleciente», 2, trad. 308 (he cambiado «idénticos» por «iguales»).

106. Z III, «Del gran anhelo», trad. 313.

107. Z III, «Los siete sellos», 3, trad. 321. Recordemos aquí una poesía muy conocida y popular del romántico Joseph von Eichendorf (1788-1857) titulada «Varita mágica» (1838): «Duerme una canción en todas las cosas | que sueñan y soñando siguen, | y el mundo comienza a cantar | en cuanto tú das con la palabra mágica».

108. Z III, «La otra canción del baile», 3, trad. 318.

109. Z III, «Los siete sellos», 1, trad. 319.

110. Z III, «Los siete sellos», 6, trad. 322.

Mi alfa y omega es que todo lo pesado se vuelva ligero, todo cuerpo bailarín, todo espíritu, pájaro [...] y así es como habla la sabiduría de pájaro: «¡Mira, no hay ni arriba ni abajo [ni cosa grande ni pequeña]! ¡Lánzate de acá para allá, hacia delante, hacia atrás, tú ligero! ¡Canta! ¡no sigas hablando!».¹¹¹

En esa nueva especie de caos sin dirección precisa ni sentido en el que nos introduce el eterno retorno solo nos puede guiar el canto, la danza, el arte.

4. El preferir y el aceptar

En principio parecería que la aceptación total de lo real, llevada a cabo en la idea del eterno retorno, está en abierta contradicción con la clara preferencia por la vida ascendente y fuerte del superhombre, de la voluntad de poder consciente de sí. Nietzsche, por el contrario, nos propone primeramente que la aceptación del eterno retorno es el último criterio que testaría la fortaleza de esa voluntad de poder, como respuesta ontológicamente acertada. Para la afirmación suprema de la realidad, para la aceptación de que «nada es superfluo», se necesita conocimiento, pero también coraje, sobreabundancia, un exceso de fuerza.¹¹²

Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati*: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No solo soportar lo necesario, y aun menos disimularlo –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario–, sino *amarlo*.¹¹³

Solo los que soportan este pensamiento son los fuertes: «Hago la gran prueba: ¿quién soporta el pensamiento del eterno retorno? Al que le aniquile la frase «no hay ninguna redención» debe perecer. Quiero *guerras* en las cuales los que tienen coraje para la vida expulsen a los otros».¹¹⁴ En vez de Dios, «en lugar de la metafísica y de la religión cristiana, la doctrina del eterno retorno (este como medio de crianza y selección)»,¹¹⁵ como nuevo peso o centro de gravedad,¹¹⁶ sobre el que hemos de sentir y apoyar nuestro valor, nuestra voluntad de poder.

Más aún, la idea del eterno retorno le sirve al hombre fuerte, a su voluntad de poder, de criterio para la acción, como guía para preferir y determinar

111. Z III, «Los siete sellos», 6 y 7, trad. 322-323.

112. EH, «El nacimiento de la tragedia», 2, trad. 77-78.

113. EH, «Por qué soy tan inteligente», 10, trad. 61.

114. Fragmento, primavera 1884, KSA 11 25[290], p. 85. Véase también Fragmento, verano-otoño 1884, KSA 11 26[376], p. 250.

115. Fragmento, otoño 1887, KSA 12 9[8], pp. 342-343.

116. Fragmento, primavera-otoño 1881, KSA 9 11[141], p. 494.

qué hacer: «Si te incorporas el pensamiento de los pensamientos él te transformará. La pregunta ante todo lo que quieras hacer: «¿es de tal manera que lo quiero hacer incontables veces?», es el peso más grande»¹¹⁷ —es la carga más pesada, ya lo hemos visto, hasta la aceptación plena del eterno retorno y consiguiente transfiguración de Zaratustra, el ligero bailarín—. Esta última prueba garantizará la salud del hombre y de su voluntad.

Cabría, en primer lugar, preguntarnos, no obstante, si todo este criterio de fortaleza y de selección no podría ser conseguido, mejor y con más verdad, si pensamos que la vida es única y no se repite, pues no tiene el modo de ser de una sustancia o cosa que pudiera permanecer la misma en distintas vueltas, o sea, si sostenemos que la vida del individuo humano es algo irrepetible y que su subjetividad no se rige ni puede ser calculada por el cómputo de las probabilidades matemáticas existentes en las diversas combinaciones que son posibles en un tiempo ilimitado. ¿No sería una debilidad que necesitáramos que la vida se repitiera infinidad de veces para tomárnosla como algo real, para pensar que la existencia merece ser vivida y afirmada, y no pensar como el dicho alemán: «*Einmal ist Keinmal*» (una vez es como ninguna vez)?¹¹⁸ Además, en segundo lugar, si nos damos la vuelta, si pensamos el eterno retorno mirando hacia el pasado, se nos hiela la sonrisa y quedamos convertidos en estatuas de sal, petrificados, sumidos en la más absoluta de las fatalidades, siendo ecos de decisiones que en realidad nunca se tomaron por primera vez, pues no habría tal primera vez; estaríamos ya entonces enteramente predeterminados, esculpados en un tiempo fosilizado por infinitas vidas exactamente iguales entre sí,¹¹⁹ de manera que la pretendida creatividad quedaría convertida en marioneta. Y por último, para la multitud de seres humanos aplastados por la injusticia o las catástrofes, por vidas imposibles y desgraciadas, esclavizadas y torturadas, para aquellos que no han tenido la suerte de pasar ni un solo día con Zaratustra, al contrario de lo que le ocurrió al «hombre más feo del mundo», el

117. Fragmento, primavera-otoño 1881, KSA 9 11[143], p. 496. Lo mismo en *La gaya ciencia*, § 341. Si pensamos que la idea del eterno retorno no puede servir de criterio de acción porque me paralizaría con su peso infinito, debemos tener en cuenta la ligereza que, según Nietzsche, proporciona a Zaratustra su definitiva aceptación, según hemos visto.

118. En realidad también en la eterna repetición de lo mismo viviríamos una sola vida repetida inútilmente de manera automática. Pero no sería correcto decir que la idea del eterno retorno apunta sin más a la unicidad de la vida; no hubiera sido necesario ese enorme rodeo para llegar a la idea cristiana de que solo se vive una vez, que la vida no se puede primero ensayar y después vivirla, sino que en el «ensayo» nos jugamos ya todo su sentido (ese es el argumento de *El gran teatro del mundo* de Calderón).

119. «Todo va y pasa —todo regresa— y el mismo ir y pasar regresan. Este ahora ya fue —incontables veces fue ya. Esta doctrina no fue nunca enseñada. ¿Cómo? Incontables veces fue ya enseñada— Zaratustra la enseñó incontables veces», Fragmento, otoño 1883, KSA 10 18[14] p. 570.

pensamiento del eterno retorno sería una condena eterna, la expresión perfecta del infierno. Mejor dejarlas en paz. Por tanto, lo más acertado sería tomar la idea del eterno retorno como una metáfora en la que se quiere formular la afirmación plena de la vida y de su realidad inmanente. Pero prosigamos el relato.

En segundo lugar hay que señalar que el aceptar no elimina el preferir. El eterno retorno no anula la preferencia de Zaratustra (de Nietzsche) por la vida ascendente, base de la verdadera creatividad; lo que hace es limitarla al interior del anillo del ser. Esto configura una doble temporalidad: la quebrada y plural del preferir¹²⁰ y la circular del aceptar. Zaratustra dice sí y no a lo real, a lo existente, pero el sí lo dice dos veces. Lo primero, la dualidad del sí y el no, es el momento del elegir, propio de la voluntad de poder (también ella misma dual): se dice sí a los fuertes y afirmadores de la tierra, y se dice no a los negadores y resentidos. Pero ahora, en un segundo momento (trágico y duro para Zaratustra, como hemos visto), esa acción del preferir queda situada dentro del anillo del eterno retorno, enmarcada en un ámbito que la desborda, en el eterno retorno como tal, el que comprende la infinitud de anillos del devenir: allí se dice sí tanto al sí como al no anteriores y todo queda afirmado; ya no hay jerarquía, ni arriba ni abajo, ni cosa grande ni pequeña, y únicamente cabe lanzarse ligero, bailarín, cantando.¹²¹ Este segundo sí ya no tiene otra antítesis, o solo en la medida en que se conecta con el primer sí y la primera dualidad, cuyo valor, ahora limitado, permanece, pues ese gran sí a todo solo pueden alcanzarlo aquellos que dieron el primer sí y afirmaron apasionada y disciplinadamente la vida.

Hay por tanto, en este ámbito limitado pero válido del preferir, una jerarquía de valores, y por eso se da la diferencia entre la vida ascendente y la decadente.¹²² Esa es la auténtica antítesis, la que se traza entre el instinto degenerativo que se vuelve contra la vida y la fórmula de la afirmación suprema, la intelección suprema, «la más honda, la más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia».¹²³ Existe una diferencia cualitativa, de valor, entre los hombres,¹²⁴ se entiende que entre los de voluntad fuerte y los de voluntad débil, entre los creadores y los anuladores, y eso además ha de tener un

120. Véase por ejemplo Fragmento, otoño 1887, KSA 12 10[111], p. 520; noviembre 1887-marzo 1888, KSA 13 11[413], p. 191.

121. Z III, «Los siete sellos», trad. 323.

122. Es fácil conectar esta simbología, es decir, las metáforas de la vida «ascendente» y «decadente», con el hecho de que la vida humana comienza cuando el simio se alza, eleva su cabeza y su pecho, se incorpora y se pone a andar sobre sus dos patas traseras, sobre sus piernas. Es un movimiento que por necesidad ha quedado hondamente grabado en nuestra forma de valoración y que cada niño tiene que realizar para incorporarse a la comunidad humana.

123. EH, «El nacimiento de la tragedia», 2, trad. 77.

124. También una diferencia entre los hombres y las mujeres. Nietzsche se pronuncia en contra de la emancipación de la mujer (MBM §§ 144, 145, 147, 232-239).

reflejo en la organización de la sociedad, de las relaciones entre los hombres. Los fuertes de voluntad (de poder), los que instauran la moral de los señores, son aquellos capaces de determinar los verdaderos valores, puesto que se ponen a sí mismos como fines, como valor en sí; mientras que los débiles, incapaces de ponerse como fin, defiende una moral de la utilidad, donde cada uno vale en la medida en que es un medio útil para los demás.¹²⁵ Intentar nivelar y no preferir, no valorar, es lo que hace la sociedad democrática,¹²⁶ y más aún el socialismo al eliminar la propiedad privada y con ello la voluntad de poder.¹²⁷ Nivelar significa anular las grandes obras de los genios, el empuje de la vida y degenerarla, y significa eso porque la vida es explotación, voluntad de poder. Hay que saber distinguir, poner distancia, ver rango, grado, jerarquía. En caso contrario se es *canaille*, que nivela.¹²⁸ Por el contrario, respetar esa diferencia es lo propio de la sociedad aristocrática:

Toda elevación del tipo «hombre» ha sido hasta ahora de una sociedad aristocrática —y así lo seguirá siendo siempre: la cual es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita la esclavitud. Sin el *pathos de la distancia*, tal como este surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel

125. MBM §§ 222, 225, 260, trad. 167, 171-2, 224, 226.

126. «En la época de la democracia el actor es encumbrado, en Atenas igual que hoy», Fragmento, abril-junio 1885, KSA 11 34[98], p. 453. «La democracia es la forma de una caída del Estado, de una degeneración de las razas, de una supremacía de lo malogrado», Fragmento, abril-junio 1885, KSA 11 34[146], p. 469; véase también 34[157], pp. 473-474. MBM §§ 202, 203 y 208. Fragmento, primavera 1880, KSA 9 3[98], p. 73. CI, «IncurSIONES de un intempestivo», 38-39, trad. 121-124.

127. «Aversión contra el genio. El hombre “social”», Fragmento, invierno 1870-1871-otoño 1872, KSA 7 8[93], p. 259. «El socialismo es una consecuencia de la general falta de formación, de una educación abstracta, de la incultura del ánimo», Fragmento, 1871, KSA 7 9[69], p. 299. «El socialismo se basa en la decisión de poner a los hombres como iguales y de ser justos con todos: es la máxima moralidad», Fragmento, finales 1876-verano 1877, KSA 8 21[43], p. 373; también 23[25], p. 412. «Tengo aversión 1) al socialismo, porque sueña ingenuamente en la tontería-rebaño de lo “bueno verdadero hermoso” y sobre derechos iguales: también el anarquismo quiere el mismo ideal, solo que de una manera más brutal 2) al parlamentarismo y a la prensa, porque son los medios por los que el animal de rebaño se convierte en señor», Fragmento, abril-junio 1885, KSA 11 34[177], p. 480. *Humano, demasiado humano*, I, § 473. Fragmento, otoño 1877, KSA 8 25[1], pp. 481-483. «El socialismo —como la *tiranía* pensada hasta el final de los más pequeños y los más tontos, de los más superficiales, de los envidiosos y de los actores de tres al cuarto— es de hecho la consecuencia de las ideas modernas y de su anarquismo latente», Fragmento, junio-julio 1885, KSA 11 37[11], p. 586.

128. EH, «El caso Wagner», 4, trad. 132.

otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo «hombre», la continua «autosuperación del hombre».¹²⁹

Aquí la política, la gran política de Nietzsche, o sea, el elegir, es a veces desagradablemente sorprendente. Opina, por ejemplo, que en un futuro, cuando triunfe su filosofía,¹³⁰ es decir, su atentado contra los milenios de contranaturalidad, habrá una «cría selectiva de la humanidad, incluida la inexorable aniquilación de todo lo degenerado y parasitario».¹³¹ No debe eliminarse la separación de estamentos y de razas, pues eso es degenerativo.¹³² A los obreros no hay que educarlos como señores, sino como obreros, no darles derechos de señores, pues se necesitan como esclavos.¹³³ La educación no debe tener por objetivo hacer al individuo útil para la sociedad, sino que debe ser dirigido para que la sociedad, en su forma actual, sirva «únicamente de medio en las manos de una raza más fuerte»,¹³⁴ una raza que viva aparte, en aislamiento, cultivando «la distancia como *pathos*», con su belleza, coraje, cultura, maneras espirituales, lujo, «más allá del bien y del mal», como en «un invernadero para plantas raras y escogidas»,¹³⁵ «como dioses epicúreos, sin preocuparse de los otros».¹³⁶

Esto lo designo como segregación de un excedente de lujo de la humanidad: en ella debe aparecer a la luz una especie más fuerte, un tipo superior, que tiene otras condiciones de surgimiento y conservación al del hombre medio. Mi concepto, mi metáfora para este tipo es, como se sabe, el término «superhombre». [...] Esta forma de aristocracia es la del futuro.¹³⁷

El intento de hacer una sociedad de buenos, benévolos y benéficos, de animales del rebaño, dice Nietzsche, se basa en la mentira que castra la huma-

129. MBM § 257, trad. 219. «La monarquía representa la creencia en uno enteramente superior, en un guía, salvador, semidivino. La aristocracia representa la creencia en una humanidad-élite y en una casta superior. La democracia representa la no creencia en grandes hombres y en sociedades-élite: “todos son iguales”, “en el fondo todos somos ganado y populacho egoísta”», Fragmento, verano-otoño 1884, KSA 11 26[282], p. 224.

130. «Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar; tal vez, incluso, se creen entonces también cátedras especiales dedicadas a la interpretación del *Zarathustra*», EH, «Por qué escribo libros tan buenos», 1, trad. 63.

131. EH, «El nacimiento de la tragedia», 4, trad. 79.

132. MBM § 208, trad. 149.

133. CI, trad. 117-118.

134. Fragmento, otoño 1887, KSA 9[153], p. 425.

135. Ídem, p. 425-426.

136. Fragmento, primavera-verano 1883, KSA 10 7[21], p. 244.

137. Fragmento, otoño 1887, KSA 12 10[17], pp. 462-463.

nidad, en «no-querer-ver a ningún precio cómo está constituida en el fondo la realidad, a saber, que no lo está de tal modo que constantemente suscite instintos benévolos, y aún menos de tal modo que permita constantemente la intervención de manos miopes y bonachonas».¹³⁸ Los buenos privan «al existir de su carácter grande [...] una mísera chinería [...] En este sentido Zaratustra llama a los buenos unas veces «los últimos hombres» y otras el «comienzo del final»; sobre todo los considera la especie más nociva de hombre, porque imponen su existencia tanto a costa de la verdad como a costa del futuro».¹³⁹ El nuevo caticismo y principio de la sociedad debe ser el siguiente:

¿Qué es bueno? –Todo lo que acrecienta el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? – Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? –El sentimiento de que el poder crece– que es superada una resistencia. No contento, sino más poder; no paz en general, sino guerra; no virtud, sino habilidad (virtud en el estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud libre de moralina). Los débiles y malogrados deben perecer: primer principio de la sociedad. Y se les debe ayudar a ello. ¿Qué es lo más nocivo que cualquier vicio? –La compasión de hecho con todo lo malogrado y débil– «el cristianismo»...¹⁴⁰

Lo que en realidad hay es una pluralidad de voluntades de poder que, como fuerzas, entran en lucha para dominar. La vida es explotación, voluntad de poder, de dominio y asimilación (de digestión),¹⁴¹ y ese es un hecho frente al cual hemos de ser honestos admitiéndolo:

La «explotación» no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. –Suponiendo que como teoría esto sea una innovación, –como realidad es el hecho primordial de toda historia: ¡seamos, pues, honestos con nosotros mismos hasta este punto!¹⁴²

Oh bienaventurado tiempo remoto en que un pueblo se decía a sí mismo: «¡yo quiero ser –señor de otros pueblos!». Pues, hermanos míos: ¡lo mejor debe dominar, lo mejor *quiere* también dominar! Y donde se enseña otra cosa, allí *falta* lo mejor.¹⁴³

138. EH, «Por qué soy un destino», 4, trad. 138.

139. Ídem, trad. 139.

140. Fragmento, noviembre 1887-marzo 1888, KSA 13 11[414], p. 192.

141. MBM § 230.

142. MBM § 259, trad. p. 222.

143. Z III, «De tablas viejas y nuevas», 21, trad. 295.

Hasta ese punto extremo llega el preferir, a pesar del aceptar, que sigue siendo el marco último, el anillo que lo encierra. Frente a la ética de los mediocres y de los que están llenos de miedo, y por eso defienden una moral de esclavos, hay que reconocer que el hombre es un animal de presa.¹⁴⁴ La gran política conlleva la lucha por el dominio de la tierra.¹⁴⁵ El sacrificio y esclavitud de los inferiores¹⁴⁶ es el supuesto de toda cultura superior,¹⁴⁷ de la política aristocrática, de la moral de señores.

Pero lo que más hace que al gusto actual le resulte extraña y penosa una moral de dominadores es la tesis básica de esta [moral de dominadores] de que solo frente a los iguales se tienen deberes; de que, frente a los seres de rango inferior, frente a todo lo extraño, es lícito actuar como mejor parezca, o «como quiera el corazón», y, en todo caso, «más allá del bien y del mal».¹⁴⁸

Los derechos iguales para todos son injustos entre los desiguales y significan lesionar a los hombres superiores y su superioridad jerárquica frente a los otros.¹⁴⁹ Es en realidad la venganza de los débiles¹⁵⁰ frente a la grandeza, al aristócrata. «En el estado de naturaleza no vale la sentencia: “lo que es justo para uno, es equitativo para el otro”, sino que eso lo decide el poder [...] y sobre la base de los pactos surge después la justicia. —No hay derechos humanos».¹⁵¹

Si reflexionamos ahora sobre esta argumentación nietzscheana cabría decir que se comete aquí lo que, a partir de Hume, se ha dado en llamar falacia naturalista: *es* así en la naturaleza o en el estado de naturaleza, luego así es como *debemos* actuar. Si solo hubiera esa legislación natural, entonces no nos cabría otra solución: todo actuar diferente sería puro error descabellado. Ahora bien, cabría distinguir entre las leyes que rigen las relaciones entre las cosas (naturaleza) y las leyes que debería regir las relaciones entre los hombres para

144. MBM § 126-127.

145. MBM § 208 final.

146. «Lo esencial en una aristocracia buena y sana es [...] que no se siente a sí misma como función (ya de la realeza, ya de la comunidad), sino como sentido y como suprema justificación de estas, —que acepte, por tanto, con buena conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, por causa de ella, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos. Su creencia fundamental tiene que ser cabalmente la de que a la sociedad no le es lícito existir para la sociedad misma, sino solo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior y, en general, hacia un ser superior», MBM § 258, trad. 220-221.

147. MBM § 257.

148. MBM § 260, trad. 225; véase también §§ 222 y 225.

149. MBM §§ 212, 221, 228, 230

150. MBM § 219.

151. Fragmento, otoño 1877, KSA 8 25[1], p. 482. Véase también MBM, aforismo 228.

que estas sean justas y adecuadas a su modo de ser libre en el que todos somos iguales, como por ejemplo piensa Kant; son dos lógicas diferentes porque son dos modos de ser distintos. Por eso cabe criticar las relaciones existentes, desde ese plano ideal de lo justo. Una vez aceptada esa igualdad legal de fondo, hay que considerar que algunas diferencias también habrán de ser contempladas en el derecho, y en ese sentido, restringido y secundario, es cierto que tratar igual a los distintos puede llegar a ser injusto.

Hay que hacer notar también que el señorío, el preferir y la dominación de la que antes hablábamos hay que llevarlos a cabo de manera aristocrática, y esa aristocracia en Nietzsche no es de sangre ni monetaria, sino propiamente de actitud instintiva y de espíritu, «una nueva nobleza que sea el antagonista de toda plebe y de todo despotismo»,¹⁵² que ponga su título de honor no en el pasado, sino en el futuro,¹⁵³ en las obras, o mejor dicho, en la fe y el respeto a sí misma.¹⁵⁴ Este pequeño grupo de hombres «sanos», o tal vez al principio uno solo, que, como élite o salvador capaz del gran amor y del gran desprecio, fuera modificando la cultura y el sentir de los hombres¹⁵⁵ mediante su autosuperación,¹⁵⁶ autoelevación y fortalecimiento.¹⁵⁷ Es una aristocracia que, mediante una gran disciplina, sabe superarse a sí mismo y crear, engendrar, «pues querer es crear: así enseño yo. ¡Y solo para crear debéis aprender!».¹⁵⁸ Es una que no puede seguir los patrones de la moral del resentimiento y de la venganza, de la destrucción y de la negación, de la tiranía y la violencia que proceden

152. Z III, «De tablas viejas y nuevas», 11, trad. 286.

153. Ídem, trad. 286-287.

154. MBM, aforismo 287.

155. GM II, 24. MBM, aforismos 203 y 210.

156. «¿Dominar?, ¿forzar mi tipo a otros? ¡Espantoso! ¿No reside mi felicidad precisamente en contemplar muchos *otros*? Problema. [...] Todas las naturalezas creadoras luchan por influir, incluso si viven solos –“fama” es únicamente un falso nombre para lo que ellos quieren. La enorme tarea del dominador que se educa a sí mismo– la especie de hombre y de pueblo sobre el que quiere dominar, ha de ser preformado en él: ¡pues primero tiene que llegar a ser señor! ¡Toda virtud y auto-superación tiene solo sentido como preparación del dominador! ¡Contra todos los meramente gozadores! También la soledad como gozo de sí, incluso la del que se tortura a sí mismo», Fragmento, otoño 1883, KSA 10 16[86], p. 529. «¿Quiénes se mostrarán entonces [ante la crisis que provoca la idea del eterno retorno] como los más fuertes? Los más mesurados, los que no tienen necesidad de extremas proposiciones de fe, los que no solo soportan, sino que aman un buen trozo de azar, de sinsentido, los que pueden pensar sobre el hombre con una reducción significativa de su valor sin por ello hacerse más pequeño y débil: los más ricos en salud, los que son capaces de los mayores males y por eso no tienen miedo de los males –hombres que están seguros de su poder, y que representan con consciente orgullo la fuerza logrado por el hombre», Fragmento, verano 1886-otoño 1887, KSA 12 5[71] § 15, p. 217.

157. «Voluntad de poder como auto-elevación y fortalecimiento», Fragmento, verano 1886-otoño 1887, KSA 12 5[63], p. 208.

158. Z III, «De tablas viejas y nuevas», 16, trad. 290.

de la vida decadente, sino que se funda en «la virtud que hace regalos»,¹⁵⁹ que como el sol brilla para todos y solo así alcanza su sentido y felicidad,¹⁶⁰ la virtud que concede un sentido positivo y sano a la ambigüedad inserta en la ambición de dominio (*Herrsucht*) y en el egoísmo.¹⁶¹ Ese es el propósito de Zaratustra:

quiero ir a los hombres: ¡entre ellos quiero hundirme en mi ocaso, al morir quiero darles el más rico de mis dones! Del sol he aprendido esto, cuando se hunde él, el inmensamente rico: entonces es cuando derrama oro sobre el mar, sacándolo de riquezas inagotables, –¡de tal manera que hasta el más pobre de los pescadores rema con remos de oro!¹⁶²

Por amor a los hombres desciende Zaratustra desde su soledad, allí donde todas las cosas encuentran su palabra que las ilumina,¹⁶³ como hace el arte con el mundo, para hacerles el regalo de su doctrina.¹⁶⁴ Así nos abrimos a «un mundo sobremanera rico en cosas bellas, extrañas, problemáticas, terribles y divinas», de tal manera «que de ahora en adelante no haya nada capaz de saciarnos», tampoco el hombre actual; «el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberante, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino», «ideal que parecerá inhumano con bastante frecuencia», donde «se inicia quizá la gran seriedad» y «comienza la tragedia».¹⁶⁵

5. El «pathos» trágico

El cruce de estos dos momentos, el de la capacidad de afirmarlo todo en la idea del eterno retorno y a la vez la vida ascendente que niega lo decadente, reside, al menos en gran medida, el espíritu de lo trágico, o sea, en la tensión entre individuación que asciende al superhombre creativo y la disolución en el devenir de toda forma en un caos-orden que se afirma como marco último de realidad.

159. Z I, «De la virtud que hace regalos», trad. 122.

160. Z, Prólogo 1.

161. Z III, «De los tres males», 2.

162. Z III, «De tablas viejas y nuevas», 3, trad. 281, véase también el n.º 5. Los textos más polémicos de Nietzsche sobre esta gran política, o el preferir en la construcción de la comunidad, se encuentran propiamente fuera de su *Zaratustra*, donde aparecen más los rasgos afirmativos, y muchos de esos textos polémicos se encuentran en el marco de MBM.

163. Z III, «El retorno a casa», trad. 263.

164. Z, Prólogo 2 y 4.

165. GC aforismo 382, citado en EH, trad. 106-107.

El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose en su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos, —a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese afecto— así lo entendió Aristóteles: —sino para, más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir—, ese placer que incluye en sí también el placer de destruir.¹⁶⁶

Por tanto, lo trágico se sitúa entre el aceptar y el preferir, entre la afirmación indiscriminada de todo, o *amor fati*, y el preferir propio de la voluntad de poder. Esto trágico no paraliza la vida como, según Nietzsche, pensaron Aristóteles o Schopenhauer, sino que le sirve de tónico,¹⁶⁷ sin miedo ante lo terrible y problemático.¹⁶⁸ Ese gozo trágico es producido por el ocaso de lo supremo y mejor (el héroe, el hombre superior), sentido como algo limitado en relación con el todo (el marco del eterno retorno de todas las formas), que es aún superior,¹⁶⁹ del que se proclama el gran Sí, de manera que se experimenta y se hace vida la comprensión de «ser nosotros mismos el eterno placer del devenir» que incluye en sí también la destrucción.¹⁷⁰

De ese modo superaron los griegos el pesimismo, nos afirma Nietzsche, en lo dionisiaco como la raíz de todo su arte.¹⁷¹ Pero de manera consciente (o sea, filosófica), sigue diciendo él, «yo he sido el primero en descubrir lo trágico».¹⁷² Nietzsche sería, por tanto, el primer filósofo trágico, antípoda de un filósofo pesimista (Schopenhauer), cercano a Heráclito, y a la Stoa:¹⁷³ él habría llevado a su término «el *pathos* afirmativo par *excellence*, llamado por mí el *pathos* trágico».¹⁷⁴ Este no es otra cosa que tener el coraje de «ver las cosas como son», reconocer la realidad y hacer arte desde ahí.¹⁷⁵ Ese arte entonces

166. CI, «Lo que yo debo a los griegos», 5, trad. 143-144.

167. Fragmento, primavera 1888, KSA 13 15[10], pp. 409-411. CI, «Lo que debo a los antiguos», 5. Fragmento, octubre-noviembre 1888, KSA 13 24[1] 9, pp. 628-629.

168. CI, «Incursiones de un intempestivo» 24, trad. 108-109.

169. Fragmento, verano-otoño 1884, KSA 11 27[67], p. 292.

170. EH, «El nacimiento de la tragedia», 3, trad. 78. «Ver que las naturalezas trágicas se hundían y no obstante poder reír, por encima del hondo comprender, sentir y compadecer —es divino», Fragmento, verano-otoño 1882, KSA 10 3[1] 80, p. 63.

171. EH, «El nacimiento de la tragedia», 1, trad. 75. Por el contrario, Sócrates es el *décadent* pues apostó por una racionalidad a cualquier precio, contra el instinto y la vida. El cristianismo «no es ni apolíneo ni dionisiaco; niega todos los valores estéticos, [...] es nihilista en el más hondo sentido», EH, ídem, trad. 76.

172. Fragmento, primavera 1884, KSA 11 25[95], p. 33.

173. EH, «El nacimiento de la tragedia», 3, trad. 78-79.

174. EH, «Así habló Zaratustra», 1, trad. 104.

175. Fragmento, primavera 1888, KSA 13 14[22] § 5, p. 228.

crea espacios para la vida y la voluntad y es en eso, en su capacidad afirmadora, superior a la verdad,¹⁷⁶ a la verdad filosófica de un mundo áspero y sin sentido. Es capaz de sacar del caos una estrella danzarina. «El artista trágico no es un pesimista, –dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es dionisiaco.»¹⁷⁷ En ese estado trágico-dionisiaco, incluso todo dolor es un medio para elevarse,¹⁷⁸ y el poeta es ahí suficientemente fuerte y divino como para afirmar ágilmente los más ásperos sufrimientos.¹⁷⁹

Desde ahí se produciría la verdadera creatividad, no reactiva, que es sobre todo artística, voluntad de arte, tanto de la obra como de la propia vida como obra de arte, con gran estilo:

Voluntad de poder como arte. [...] La grandeza de un artista no se mide por los «bellos sentimientos» que excite, eso pueden creerlo las mujercitas, sino por el grado en que se aproxime al gran estilo, por el grado en que sea capaz de gran estilo. Este estilo tiene en común con la gran pasión que desdeña el agradar, que se olvida de persuadir, que manda, que quiere... Llegar a ser señor sobre el caos que se es, obligar al propio caos a adquirir forma; llegar a ser necesidad en la forma: llegar a ser lógico, simple, claro, matemático, llegar a ser ley: –esto es aquí la mayor ambición.¹⁸⁰

176. Fragmento, primavera-verano 1888, KSA 13 16[40] § 7, p. 500. Fragmento mayo-junio 1888, KSA 13 17[3] §§ 3 y 4, p. 522.

177. CI, «La “razón” en la filosofía» 6, trad. 56.

178. Fragmento, primavera 1888, KSA 13 14[24], p. 229.

179. Fragmento, primavera 1888, KSA 13 14[89], p. 266.

180. Fragmento, primavera 1888, KSA 13 14[61], pp. 246-247.