

# Estudios Bolivianos

1

INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

Facultad de Humanidades y  
Ciencias de la Educación  
Universidad Mayor de San Andrés



# RETORNO Y MODERNIDAD

## LA CRITICA NIETZSCHEANA DE NUESTRO TIEMPO

Blihtz Lozada P.\*

### INTRODUCCION

*La visibilidad de lo visible, por definición, no puede ser vista*

Jacques Derrida

*La humanidad no avanza, ni siquiera existe*

Friedrich Nietzsche

*Todo lo que es profundo tiene un gusto por el disfraz, ...  
en torno a todo espíritu profundo, se forma constantemente, una máscara.*

Más allá del bien y del mal

*crecemos como los árboles..., hacia arriba, hacia afuera, hacia adentro y  
hacia abajo por igual... moramos cada vez más cerca del rayo,  
fatalidad de las alturas*

La Gaia Ciencia

---

\* El Lic. Blihtz Lozada P. es docente investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos y docente titular de las Carreras de Filosofía, Historia y Ciencias Políticas de la Universidad Mayor de San Andrés.

Comienza el círculo sin que en realidad comience, puesto que lo que circula solamente deviene y no principia ni acaba. Lo que comienza es el cercioramiento del flujo de ese complejo y atiborrado *fatum* que signa la vida y la historia, las interpretaciones y los sinsentidos, las explosiones y las esquirlas, las ideologías y las existencias: el círculo comienza con el reconocimiento de los fragmentos de *herr professor doctor Friedrich Nietzsche*. Como todo *reconocimiento*, pese al *continuum* que parte de los fragmentos, la vida y la historia e involucra posibles lecturas, "filosofías" y mundos, seguir el flujo del pensamiento nietszschiano, implica aislar los escritos de la vida del autor, el contenido del contexto, las consecuencias de los influjos, para que las ráfagas teóricas de las explosiones que cada idea de Nietzsche reprime, destruya para construir, transmute para trascender, niegue para afirmar. Pese a que subsiste el peligro de distorsionar y empobrecer el pensamiento de Nietzsche al analizarlo, es necesario aventurarse a seguir el flujo de su propio presupuesto: el anillo por donde circula el "eterno retorno" de las ideas y los hechos, de los programas filosóficos y las retiradas políticas; debe ser por tanto, recurrentemente lúdica, asistemática, fragmentaria, casual e inocente. Sólo así es posible "armar" fructíferas imágenes que permitan, desde el seno mismo de occidente, entender la crisis de la modernidad y la racionalidad instrumental, entreviendo los gérmenes de "revuelta" ideológica que, esta vez, la historia y las sociedades tal vez vuelvan a *re-correr*: tal, la perspectiva de una *re-vuelta* nietszschiana en contra de la modernidad, y tal la posibilidad de distinguir los posibles giros que en el anillo de los anillos del eterno retorno, también nosotros podemos seguir.

El juego del autocercioramiento teórico comienza con una explosión de las más *sui géneris* características, no sólo porque se trata de reacciones en cadena ocasionadas por el "peligro Nietzsche", sino porque el núcleo (reconocido por el propio Nietzsche como lo central de su "filosofía"), todavía no ha sido empleado con la suficiente habilidad poético-militar para realizar su más irruptivo salto a otro nivel del círculo de círculos que constituye el ser de las ideas y de la historia.

El tránsito por las nociones nietszschianas aún no ha sido lo suficientemente prolijo como para encontrar en algún fragmento, en cierto recodo, o en alguna caída, la masa explosiva que la palabra poética implosiona: aún no se ha advertido en el delirio lúcido y profundo la acritud de la más corrosiva y nihilista crítica de lo dado, tal y como es aquí y ahora porque desde el principio Nietzsche ha sido el objeto de encubrimiento "racionalista" que con el velo de lo absurdo, necio, místico e incluso reaccionario y fabuloso ha sido etiquetado, anulado y finalmente olvidado.

## I

### EL NUEVO ZARATUSTRA

*En la soledad crece lo que cada cual lleva consigo,  
incluso la bestia interior. Hay que apartar a muchos de la soledad*

**Así hablaba Zaratustra**

*Zaratustra es un escéptico... Un espíritu que apetezca cosas grandes  
y que quiera los medios para conseguirlas, es necesariamente, escéptico*

**El Anticristo**

*... con este libro -con Zaratustra, penetro en un nuevo círculo; a partir de ahora  
es seguro que seré considerado en Alemania como un loco.*

**Carta a Peter Gast del 1ro. de febrero de 1885**

*El verdadero hombre ama dos cosas: el peligro y el juego.*

*Por eso quiere a la mujer, el juguete más peligroso.*

*El hombre debe ser educado para la guerra y la mujer  
para solaz del guerrero. Todo lo demás es iocura*

**Así hablaba Zaratustra**

El primer giro de cercioramiento se da en torno a una imagen dual y ambigua, una imagen que confunde e invierte lo real con lo imaginario, el símbolo que se presenta bajo la forma de un personaje histórico y literario: el emblema sustentor de dos concepciones a veces, al parecer, inconciliables: Zaratustra, el profeta de la “teoría del eterno retorno de lo mismo” y del “misterium” del “superhombre”.

En fragmentos que tienen por finalidad unir lo real y lo literario, la historia y la leyenda, la fantasía y el pasado, Nietzsche comenta que Zaratustra es un viejo ateo que ha desterrado a los nuevos y viejos dioses, que cree sólo en los “espíritus creadores”<sup>1</sup>, y en los “grandes hombres”, es un escéptico que, sin embargo, “apetece cosas grandes” y los medios para conseguirlas<sup>2</sup>, un profeta que considera que el “Eterno Retorno” es el fatum de la totalidad tanto en lo grande como en lo pequeño.

1 *La voluntad de poder.* Frag. # 1031.

2 *El Anticristo.* Frag.# 54.

Las referencias "filosóficas" a la idea del cambio cíclico, a la periodicidad y al devenir como fluir, siguiendo los circuitos que siempre se los vuelve a recorrer, se remiten a la antigüedad greco-latina. Los antecedentes míticos de la filosofía, enraizados en las concepciones religiosas antiguas, dejan advertir estas nociones cíclico-naturales. En Hesiodo por ejemplo, si bien se percibe el decaimiento desde la "Edad de Oro", hasta la "de Hierro" (en la que imperan todos los males), es sugerente la idea de una regeneración por una guerra universal que reconciliaría hombres, dioses y cosmos. Por otra parte, las observaciones naturalistas de los griegos también constituyen antecedentes de su noción del complejo *flujo-circuito-retorno-inacabamiento*. Asimismo, las observaciones de la generación y la corrupción de los seres vivos ha dirigido diferentes exposiciones filosóficas, como la de Empédocles y su concepción de la unión y separación de las cuatro raíces por el odio y el amor; o, como la de Heráclito, que es el filósofo-paradigma del cambio, el flujo, la conflagración y la reconstitución del universo. Lo propio acontece con las observaciones astronómicas, climatológicas e inclusive con las que apreciaban los cambios en la sociedad y en los distintos regímenes políticos, como las que dieron lugar a la concepción aristotélica de "inestabilidad radical" de cualquier forma de gobierno y, más tarde a la suposición de Polibio que afirmaba la cíclica repetición de los gobiernos según un orden regular. Así, las suposiciones de objetividad, regularidad y ordenamiento del cosmos (y por tanto de su fluir dinámico), han permitido darle filosóficamente, a la teoría del flujo y del retorno cíclico, sustantividad inmanente; asimismo, también han permitido, por otro lado, darle sustantividad a los *sujetos filosóficos* que, en diferentes ámbitos, desde el cósmico universal, hasta el histórico particular e incluso el individual específico, siguen un curso de permanente flujo y reflujo... siempre el mismo. Tal la constitución de las concepciones palinagénicas que piensan que todo tiene permanentemente un nuevo origen, un nuevo nacimiento, una nueva forma de ser y de las que reivindican como núcleo metafísico, la *apokatástasis*, esto es la noción de que para todo existe restauración, un momento en que las cosas se reconstituyen y vuelven a ser lo mismo.

Probablemente sea la teoría de la "metempsicosis" expuesta por Platón entre otros, la que no sólo como parte de la tradición filosófica griega, sino como parte de las concepciones mítico-rituales, particularmente órficas, permite identificar la noción del *retorno cíclico* en diferentes contextos. La concepción del alma encerrada en el sepulcro-cárcel (*sêma*) del cuerpo (*sôma*), (noción, además recurrente en varias religiones de la India), y la suposición de su indestructibilidad y de su condena a la transmigración, ilustran cabalmente cómo, en el pensamiento griego, un sujeto filosófico está obligado a, cada mil años, tener que encarnar para *volver* a la vida de este mundo. Esta idea, que entre los órficos remite también al infierno<sup>3</sup>, es decir al Hades con contenido de castigo, no está, sin embargo, exenta de elementos escatológicos ni soteriológicos; es decir, de referencias implícitas o explícitas a un *eschaton*, un final, un límite y una meta que dirige el curso de los acontecimientos previos

3 Cfr. Mircea Eliade. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Tomo II: "De Gautama Buda, al triunfo del cristianismo". Pg. 192. Según Eliade, los órficos fueron los primeros en creer en el infierno.

y, además, de referencias a la esperanza que delinea las pautas de un programa de acción según la creencia anterior en dicho final. En efecto, entre los mil años que mediaban entre reencarnación y reencarnación, además de darse castigos o bienaventuranzas (lo cual, es de hecho, al menos, un contenido parcialmente, *finalista*), era posible, precisamente si se cumplían los ritos órficos, evitar tener que beber de la “fuente de Leteo” que hacía perder la memoria habilitando una nueva reencarnación; así, los ritos órficos permitían como contenido soteriológico más significativo, beber del “lago de Mnemosina”, mantener la memoria, evitar la siguiente reencarnación y reinar entre los héroes. Por otra parte, inclusive después de varias reencarnaciones se presenta un límite; en realidad, (y esto también lo establece claramente Platón), sólo diez veces el alma vuelve al sepulcro del cuerpo. Si se relacionan y comparan los nexos que las concepciones griegas tuvieron, por ejemplo, con las religiones orientales, ha de ser frecuente encontrar elementos recurrentes que muestran que, entre concepciones cíclicas, de vueltas y flujos, también se hallan rasgos escatológicos, apreciaciones soteriológicas e inclusive “filosofías” teleológicas.

En la China antigua por ejemplo, la noción del *Yin* y del *Yang* evidencia aspectos concretos y antitéticos<sup>4</sup> de un tiempo que permanentemente vuelve y se invierte como “tiempo de luz” y “tiempo de oscuridad”. Así, la religión taoísta concibe la interacción, alternancia y “juego” del *Yin-Yang* como la simetría perfecta entre los ritmos cósmicos; se trata en realidad, del inmortal proceso de la vida como sucesivas manifestaciones alternantes y complementarias, constitutivas, en definitiva, del mundo; manifestaciones realizadas como un permanente rejuvenecimiento y un acaecimiento en la infinita longevidad del ser (*regressus ad uterum*). Si estas ideas se configuraban en la China del siglo VIII a. C., hacia el siglo VI antes de nuestra era, Buda refiere también la creación *continua* y *permanente* del mundo, no por un creador impersonal, sino por los actos “buenos y malos” de los hombres<sup>5</sup>. Asimismo, mucho antes, entre los primeros escritos de la India (el *Rigveda* en particular), hacia el siglo XVI a. C., se encuentra la noción de *Māya* como el cambio provocado, la alteración que origina, recurrentemente, creaciones y destrucciones: la “alteración de la alteración”<sup>6</sup>. Sin embargo, tan recurrentes y significativas son las nociones de “regeneración”, “ciclicidad”, “regressus”, “circularidad”, etc., como las nociones soteriológicas y escatológicas. Así, aparte de la concepción lineal de la existencia del mundo, pensada como creación, noción “ex nihilo” sustentada por los hebreos, entre las religiones orientales, se encuentra, en la dinámica y transformación de sus creencias y contenidos, ideas de “finalidad”, de “salvación”, de “esperanza”, específicamente, por ejemplo, hacia el siglo VII a. C. el *Mahābhārata*, presenta, como señala Mircea Eliade, una “estructura escatológica”<sup>7</sup>: una des-trucción de proporciones

---

4 *Id.* Pg. 32 ss.

5 *Id.* Pg. 100.

6 Mircea Eliade. *Op. Cit.* t. I.: “De la prehistoria a los misterios de Eleusis”. Pg. 216 ss.

7 Eliade. *Op. Cit.* t. II, Pg. 233 ss.

cósmicas, que ya no da lugar a *lo mismo*, sino a algo totalmente diferente, ajeno e inédito: un mundo *puro*.

Nietzsche, al elegir a *Zaratustra, el personaje*, como su portavoz, su “conciencia poética trágica” que canta el *eterno retorno* y proclama al *superhombre*; ¿a quién elige?, ¿con quién se identifica?, ¿con qué contexto cultural es posible asociar la idea del continuo ciclo?. Por otra parte, el *Zaratustra real*, ¿es un reformador religioso, un personaje histórico o simplemente la entidad emblemática erigida por una religión?. Al parecer es plausible pensar que se trata de un reformador religioso<sup>8</sup> que definió la primera etapa de la religión mazdeísta, la religión persa de larga tradición; pero también de notoria variación. Si el influjo oriental, particularmente budista se percibe en Schopenhauer por ejemplo, ¿corresponde a Nietzsche, en paralelo y casi por una moda oriental, una influencia persa?. Definitivamente ¡no!. En lo que concierne a la primera etapa del mazdeísmo (hasta aproximadamente el s. III d.C.), como dice Eliade, pese a que el *Zaratustra real* representa el “mensaje de apego a la vida encarnada y a la materia”<sup>9</sup>, es precisamente con él con quien se define la “concepción lineal del tiempo” entre los persas. Existen varios elementos interesantes que sin duda Nietzsche considera para convertirlo en su “profeta”. *Así hablaba Zaratustra* comienza señalando que a los treinta años, Zaratustra se fue a la montaña, lejos de su patria, esto resulta significativo porque los datos históricos que seguramente Nietzsche conocía, establecen que el primer acto religioso del verdadero Zaratustra, fue a los cuarenta años convirtiendo al rey Vishtaspa al mazdeísmo<sup>10</sup>. Si Zaratustra vivió 77 años, ¿es que Nietzsche hace uso solamente de un recurso literario ficticio para darle “color” a su exposición filosófica?. Al parecer, existe algo más que una mera licencia literaria. El mensaje del *Zaratustra de Nietzsche* referido a la muerte de Dios que el “loco” de la *Gaia Ciencia* confirma inquiriendo por la pestilencia de su cadáver<sup>11</sup>, representa justamente, la posición contraria a la prédica del *Zaratustra real*. Si el Zaratustra del siglo VI comenzaba sus invocaciones *preguntando* a “su Señor”: “Esto es lo que te pido, señor: ¡Respóndeme!”, cada uno de los “discursos” del *Zaratustra nietzscheano* no van a inquirir sobre la verdad del mundo ni de Dios, sino van a **afirmar**, van a *hablar* sobre la verdad del hombre y del superhombre, suponiendo que Dios ha muerto. Si el *Zaratustra histórico* predica que Ahura Mazda creó el mundo mediante el pensamiento como “creatio ex nihilo”<sup>12</sup>, lo cual sustentiviza la concepción lineal persa (precisamente con un *telos* y un *eschaton*), el *Zaratustra nietzscheano* proclama que los dioses han muerto... ¡de risa!, al escuchar a uno decir, al más viejo, colérico y celoso de entre ellos, que se propasó hasta tal punto; que “no hay más que un Dios”<sup>13</sup>. Si el *Zaratustra persa* proclama que de este único

8 *Id.* t. I. Pg. 319 ss.

9 *Id.* t. II. Pg. 310.

10 *Id.* t. I. Pg. 323.

11 *La Gaia Ciencia* Frag. # 125.

12 Mircea Eliade. *Op. Cit.* t.I. Pg. 326.

13 *Así hablaba Zaratustra.* “De paso”.

Dios *creador* del mundo proceden, subsidiariamente, los dos espíritus tan referidos por el dualismo del Zoroastrismo (Ahrmazd y Ahrimán), si proclama que este Dios tiene un papel sobredeterminante respecto de dichos espíritus, que cristalizarían posteriormente la religión persa tardía<sup>14</sup>; el *Zaratustra de Nietzsche* proclama como resultado de 10 años de retiro en la soledad de la montaña, como síntoma paradójico de su ocaso, que “¡Dios ha muerto!”<sup>15</sup>; es decir que ha muerto Ahura Mazda, el creador “ex nihilo” para dejar que los dos espíritus de él originados, gobiernen, sin final, el cíclico y permanente *eterno retorno de lo mismo*. En resumen, si el *Zaratustra del Mazdeísmo* comienza su labor profética de reformador de ideas religiosas a los cuarenta años, evidentemente, volviendo sobre sí mismo, Nietzsche tenía que “crear” otro Zaratustra, un Zaratustra más real, más vívido, más lúcido, ¡el que se supera!... a sí mismo, ¡el que se libera!... de sí mismo, el que, de existir los dioses..., ¡sería uno de ellos!<sup>16</sup>: El Zaratustra “de Nietzsche”.

Nietzsche hubiera podido tomar algún otro personaje religioso, para convertirlo en su “profeta”; por ejemplo siguiendo la larga tradición china del *Yin-Yang*, es decir la tradición que mejor se asocia con la “teoría del eterno retorno de lo mismo”, existió Nagarjuna que, desde el siglo II d.C. se convirtió en el filósofo nihilista chino por excelencia. Nagarjuna enseñaba la doctrina de la vacuidad universal e ideas, tan “claramente” nietzscheanas como que “el lenguaje no expresa la verdad última”<sup>17</sup>, que no existe diferencia entre lo compuesto y lo incondicional, entre la permanencia y la impermanencia, entre estar ligado o ser libre; además, fue sustentor del discurso de las “energías mentales”, de la *negación* de la realidad trascendente y de la *identidad* de lo real con lo irreal en la preeminencia de la nada y el vacío. No es admisible la explicación que Nietzsche haya ignorado a tan “sugere” pensador. Pero poética y “filosóficamente”, la imagen de Zaratustra fue más seductora. Con la proclamación de la muerte de su Dios, de Ahura Mazda, Nietzsche a través de su Zaratustra, afirma lo que tradición tardía desde el siglo III d.C. comenzaría a establecer como religión del dualismo: la alternatividad y la permanente oposición, la paradójica complementariedad (similar a las ideas chinas del *Yin-Yang*) entre Ohrmazd, el principio del bien y Ahrimán, el principio del mal. Según el dualismo de la tardía religión persa, todo lo que procede de Ohrmazd es bueno y recto, en tanto que todo lo que procede de Ahrimán es malo y tortuoso y, si bien a cada uno le corresponde largos milenios de gobierno sobre el mundo, dándose al final tres milenios de lucha entre ambos, la idea del Zaratustra del siglo VI a.C., se cristalizará de nuevo, al final, en su más potente linealidad: Llegará un momento en que la alternatividad circular y repetitiva que enfrenta pero no destruye, que determina lo patente pero no anula la latencia, la complementariedad contradictoria de lo uno y lo otro; termina por convertirse en victoria de Ohrmazd sobre Ahrimán según una estructura dramática y escatológica que hace de la

14 Mircea Eliade. *Op. Cú.* t. I. Pg. 330.

15 *Así hablaba Zaratustra*. “El preámbulo de Zaratustra”. Frag. II.

16 Id. “En las islas bienaventuradas”.

17 Mircea Eliade. *Op. Cú.* t. II. Pg. 223 ss.

historia una historia *sagrada*, (incluyente, por otra parte, de la prédica real del Zaratustra histórico). Esta victoria del bien contra el mal dará lugar a una vida repleta de bienaventuranza espiritual para los justos, pero también de bienaventuranza *carnal* para los mismos<sup>18</sup>. Así, la “nueva” prédica del Zaratustra de Nietzsche a partir de los 30 años, la prédica nietzscheana de la muerte de Ahura Mazda que devuelve al mundo su eterno fluir de oposición y lucha, la prédica que termina el dualismo de la complementariedad (en definitiva entre el *espíritu de señor* y el *espíritu de esclavo*), es la prédica “más allá del bien y del mal”, es el rechazo de Zaratustra que les dice a los nuevos “teólogos” mazdeístas que la absurda victoria de Ohmazd y sus epígonos es tan falsa como necesaria, como falso fue el nacimiento que él mismo dió a Ahura Mazda; tal el sentido “trascendente” respecto del bien y del mal<sup>19</sup> que el verdadero, el único Zaratustra reinstituye en el mundo: Zaratustra, el impío.

Este primer giro en torno a la figura de Zaratustra ha concluido con el cercioramiento de la dualidad. A la historia, Nietzsche opone la ficción; al mensaje de la creación, la certeza sobre la infinitud del mundo; a la victoria final del bien, la sucesión ilimitada del devenir inocente; en definitiva, al Zaratustra del mazdeísmo, el Anti Zaratustra que alerta sobre el crimen de Dios y el imperio del Superhombre. Tales contraposiciones repetidas en otros giros filosóficos, como por ejemplo, los que se encuentran respecto de la figura del Anti Cristo o de Dioniso, permiten interpretar que lo que es propio de la imaginación y la fantasía, lo que constituye sólo una posibilidad discursiva, un antihéroe potencial y un contratérmino no realizado, finalmente se hacen reales e históricos, se constituyen en efectividad y acto, en paradigma y posición. Recíprocamente, al tiempo que la fantasía se hace real; lo inédito, habitual y lo posible, fáctico; lo encumbrado históricamente, lo realizado con plenitud, el contenido esencial del mensaje y las connotaciones de los hechos, terminan por disiparse, se diluyen y difuminan en el escenario etéreo del pasado; es decir, también lo real termina haciéndose ficción; la historia, mito y lo efectivo y actual, disoluto y latente.

Pero además, dichos tránsitos e indistinciones en el plano de lo histórico pensado y de lo literario imaginado son, efectivamente, el anuncio de una substitución real, son la visión profética de que ha llegado el momento de resquebrajar el mensaje del Zaratustra mazdeísta, de difuminar en el olvido el mensaje de un Dios cada día más descompuesto, de romper la perfección inmóvil de Apolo afirmando la inquietud existencial del Zaratustra nietzscheano, el nihilismo estético del Anti Cristo y la vida pleiórica e inocente de Dioniso; es la certeza de que ha llegado el tiempo de anunciar la muerte de los héroes para comenzar una nueva época, un nuevo tiempo, una nueva vida que, sin embargo, es sólo otro retorno a lo que antes, de alguna forma, en algún momento... ya fue.

---

18 *Id.* Pg. 314.

19 *Así hablaba Zaratustra.* “El otro canto del baile”.

## II

### LAS TRES MASCARAS DE APOLO

*No puedo leer a Nietzsche sin ser Nietzsche*

Georges Bataille

*el griego dionisiaco sintió la inmensidad de devenir apolíneo.*

La Voluntad de poder

*Apolo no pudo vivir sin Dioniso*

El origen de la tragedia

*el hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre*

Así hablaba Zaratustra

Una obra de Nietzsche que articula sistemáticamente sus proposiciones en forma de discurso extenso, la primera de sus publicaciones, (*El Origen de la tragedia*), escrita a los 27 años, repara en una figura mítica griega que ha de acompañarlo el resto de su vida, al punto de identificarse con ella en sus últimos años. En efecto, las últimas cartas de Nietzsche, que evidencian patentes síntomas de locura, llevan como rúbrica, entre otros, el nombre "Dioniso"<sup>1</sup>. La comprensión del *hombre superior*, del *espíritu trágico*, de la *vida creativa* e incluso del *superhombre*, está en Nietzsche irrecusablemente relacionada con esta figura mítica, que además, permite colegir el sentido que para él tiene "el eterno retorno de lo mismo".

Dioniso resulta ser en realidad la dimensión profunda de Apolo, el envés del dios más importante del mundo griego, después de Zeus. En efecto, si se considera que Apolo, aparte de ser el dios profeta que, mediante la *pitia*, indicaba a través del más importante de los oráculos, el porvenir, el oráculo de Delfos, el oráculo considerado "ombbligo del mundo" y que también fue favorable a los cultos dionisiacos posteriores; si aparte de esta fisonomía se considera a Apolo, como el dios relacionado con lobos, no sólo en cuanto proteja el ganado de éstos, sino en cuanto su niñez la pasó en el *Monte de los lobos*, realizando por lo tanto, un ser salvaje y natural, una faz exuberante de vitalidad y capaz de dominar la naturaleza, entonces, cabalmente, se hace evidente que, Dioniso es el alma profunda de Apolo.

1 Cfr. especialmente las cartas de 1889.

Apolo en general se presenta ostentando varias máscaras, las más recurrentes e identificables son algunas ya referidas: En primer lugar, Apolo es el dios de las bellas artes, preside el coro de las musas y su asociación con la lira lo convierte en inspiración poética; de cierta forma la asociación de Apolo con el sol también refiere esta máscara perfecta, modular y artística que esboza una fisonomía divina en el sentido más pleno. La segunda máscara del Dios lo presenta como el dios profeta ya referido. Por último, la máscara más cercana a su verdadero ser, a su piel inmortal, lo presenta como “señor del mal”: Apolo, como hermano de una cazadora, de Artemis, es el arquero que puede matar a los lobos y a toda criatura salvaje y bestial; pero también Apolo es el dios que tiene gobierno sobre las enfermedades y las plagas porque su conocimiento y soberano gobierno sobre la naturaleza es total; finalmente, por su conocimiento de ciertas pocimas y propiedades medicinales de algunas hierbas, Apolo es el dios purificador y el dios médico a quien se acude ante males desconcertantes e insalubres, ante desgracias naturales y ante indeseables enfermedades.

Pues bien estas máscaras y en especial la tercera, refiere precisamente el envés profundo de Apolo, el envés por el cual adquiere color y sentido cada una de las máscaras, el envés que es en realidad Dioniso.

*Dioniso* es hijo de una mortal, Semele, y el dios vencedor del tiempo, amo del Olimpo: Zeus. Un amigo de Nietzsche, Erwin Rohde, estableció que se trata de un dios de origen tracio, aunque existen posiciones que aseveran que es un dios panhelénico muy arcaico (Walter Otto, por ejemplo)<sup>2</sup>. Es interesante que en la mitología griega, *Dioniso* tiene un doble y hasta un triple nacimiento, lo que determina que Nietzsche afirme de él que, aun “despedazado, es una forma de vida”, vida que “renacerá eternamente y retomará de la destrucción”<sup>3</sup>. Si hay una asociación recurrente del dios, es precisamente con la vida que se rehace, de la muerte que se supera y de la ciclicidad de sus manifestaciones: **Primero** es serpiente que nace en invierno, **luego** león de la primavera y, **finalmente**, toro devorado en el solsticio estival, para luego ser nuevamente serpiente ... sucesiva e indefinidamente<sup>4</sup>. El conjunto de sus hechos, las inmersiones en el mar y la cantidad de luchas que tuvo con innumerables pueblos indoeuropeos, orientales y asiáticos que visitaba, luchas en las que su ejército de *sátiros* y *ménades* fue varias veces derrotado; refieren la renovación, la recomposición y el *retorno*, indisolublemente asociados a la alegría y el terror<sup>5</sup>, a la vida y la muerte, a la milicia y al gozo, al permanente fluir del entusiasmo, la manía y el éxtasis que sus propios ritos exacerbaban.

---

2 Mircea Eliade. *Op. Cù.* t. I. Pg. 374-275.

3 *La voluntad de poder.* Frag. # 1045.

4 *Cfr. Los mitos Griegos.* Robert Graves. Losada. Buenos Aires, 1967. t. I. Pg. 120 ss.

5 *Id.* Pg. 119.

En oposición a Atenea que nace de la cabeza del dios político, (Zeus): *Atenea*, la que nace del dios promotor de la razón y las artes, el dios representante del fin de Cronos y artífice del gobierno racional y moral; *Atenea*, la racionalidad encarnada, superior a todos los dioses en la guerra, a la que antepone, sin embargo, la paz; superior a todos los dioses en las artes, la ciencia y la prudencia; a diferencia de esta diosa y sus asociaciones con la cabeza de Zeus (considérese por ejemplo, que para Hegel *Atenea* es el paradigma mítico de la filosofía); Dioniso nace, por segunda vez, del muslo de Zeus, del lugar más “corpóreo”, erótico, “camal” y sensual, representando por lo mismo, en contraposición a *Atenea*, las asociaciones opuestas a la sabiduría y el poder político: la embriaguez, los gestos, los cantos, la danza, la sexualidad y la voluptuosidad<sup>6</sup>; además, como señala la obra temprana del joven Nietzsche, Dioniso es la ruptura con el *principium individuationis*, el completo olvido de sí mismo, el descubrimiento de la unidad primordial que se identifica y se desgarran simbólicamente<sup>7</sup>. Por otra parte, Nietzsche sugiere que, los misterios eleusinos son la hierofanía de Dioniso<sup>8</sup>; es decir, los ritos centrales del mundo panhelénico, ritos que refieren la unión de la lluvia del cielo que fecunda y de la tierra que concibe; los ritos que preservaban la memoria después de la muerte, habilitando por tanto al alma a reinar entre los héroes: ritos que unían al hierofante y a la sacerdotiza para que los *mystes* (iniciados) se salvaran, tendrían una referencia directa no sólo al orfismo, sino a Dioniso<sup>9</sup>.

La imagen de Dioniso, como el dios nacido de una mortal y de Zeus, es también sugerente en las entonaciones vibrantes de Zaratustra, en relación a la tierra: “El superhombre es el sentido de la tierra... ¡permaneced fieles a la tierra!”<sup>10</sup>. Si se acepta que el origen de Semele es *Semelô*, (diosa de la tierra) y que el *Superhombre* es un cabo en la frágil cuerda en la que se debate la existencia humana, entonces si Dioniso refiere al superhombre, éste es la síntesis, por una parte, del divino Zeus y lo que representa como *voluntad ordenadora* del cosmos, moralidad y “política racional”, con lo que, por otra parte, es lo “profundo” de su ser, lo que ha sido concebido en las entrañas de la tierra, porque su madre es la tierra: El *Superhombre* es “el cuerpo... que despertó de la tierra,... -el que oyó hablar al vientre del ser”<sup>11</sup>; es *Dioniso*, el que es siempre fiel a su madre, fiel a la irritación y amplificación del espíritu, a las huellas de las emociones, al instinto comprensivo y adivinatorio, a la comunicación primitiva<sup>12</sup>, el que es fiel a su propia embriaguez, la embriaguez de la tierra. Dioniso es el dios que lleva a su madre, una mortal, hasta los dioses Olímpicos; es, asimismo, el que saca a Ariadna (símbolo

6 *La voluntad de poder. Fragmentos # 792-793.*

7 Frag. I.

8 *Idem.*

9 M. Eliade. *Op. Cit.* t. I. Pg. 309 ss.

10 *Así hablaba Zaratustra.* “El preámbulo de Zaratustra”. Frag. III.

11 *Id.* “De los creyentes en ultramundos”.

12 *El crepúsculo de los ídolos.* “Pasatiempos intelectuales”. Frag. X.

del alma), de los infiernos<sup>13</sup>. Su rol es de mediador, su manera de ser refiere una entatividad transparente y extática; no sólo puede entrar y salir en el Hades, sacando a quien sería su esposa, sino que es capaz de hacer accesible a una mortal el reinado entre los dioses del Olimpo. Si el *Superhombre* es el rayo<sup>14</sup> y el rayo es el elemento simbólico de la mediación e integración de los “mundos” de los dioses (el Olimpo y el Hades) y el “mundo” de los hombres; entonces Dioniso, representa tanto la interacción y fluidez del superhombre hasta las profundidades de la más oscuras pasiones y éxtasis, como la elevación hasta lo más *apolíneo*, mesurado y propiamente “divino” en el sentido que Zeus le da a su reinado, el reinado que ha destruido al tiempo y se ha erigido siempre él mismo, pleno, racional... político. Rescatar al símbolo del alma del Hades no es liberar a los hombres de los castigos que una moral ingenuamente maniquea inferiría, como tampoco elevar a Semele a la inmortalidad significa instituir la salvación eterna para el hombre; los actos de Dioniso, *en paralelo* respecto del superhombre, representan el instinto de la tierra, la vida de libertad ilimitada, las posibilidades de trascender inclusive lo terrible, indeseable y extraño; la vida como acto de ilimitado contenido estético, como acto de valor y libertad ante la adversidad; tal, la actitud de ingenio lúdico y de profunda ironía de la inaprehesibilidad del *espíritu erótico* del Superhombre, la actitud que logra un estado triunfante por su falta de seriedad ante las normas, ante las “construcciones” y reglamentaciones de la vida social, en los distintos “mundos” en los que se desarrolla. *Dioniso* y el *Superhombre* representan la celebración de la existencia, la actitud trágica<sup>15</sup>, la actitud de ir a lo más lejano, la del artista “bárbaro” que profundiza su insondable espíritu, que lo afirma<sup>16</sup>, es la actitud de los *creadores* de nuevas realidades para los demás, de nuevos *valores* para el mundo, los creadores que mueren para afirmar su creación y renacen para afirmar su vida, permanente e indefectiblemente, aquéllos que van más allá de sí mismos, extática, lúcida y estusiastamente, aquéllos que tienen “la voluntad más pura”<sup>17</sup> ...

Mircea Eliade dice que el culto de Dioniso y el dios mismo fueron inicialmente rechazados en Grecia, aunque en la época helenista estos ritos adquirieron una extensión generalizada tanto en el mundo heleno como en el romano, evidenciándose un grado de embriaguez ritual, de éxtasis simbólico-fálica y de “manía”, efectivamente extremos<sup>18</sup>. Eliade explica la inicial resistencia de los griegos hacia el dios y su culto porque lo que representaba era la subversión de las instituciones de la religiosidad olímpica, amenazaba el estilo de vida y el universo de valores, al tiempo que revelaba el misterio y la sacralidad de la conjugación de la vida y la

13 Mircea Eliade. *Op. Cit.* t. II. Pg. 276 ss.

14 *Así hablaba Zaratustra*. “El preámbulo de Zaratustra”. Fragmentos # 3-4.

15 *El Crepúsculo de los ídolos*. “Pasatiempos intelectuales”. Frag. XXIV.

16 *La voluntad de poder*. Frag. # 847.

17 *Así hablaba Zaratustra*. “En las islas bienaventuradas”. Cfr. también “Del immaculado conocimiento”.

18 Mircea Eliade. *Op. Cit.* t. II. Pg. 276 ss.

muerte<sup>19</sup>. Al parecer, las características de subversión, de transmutación de los valores en las actitudes estéticas, en los actos rituales, en la vida; la “revuelta” no teórica ni filosófica en el sentido tradicional, sino mediante la acción vívida y específica, sin barreras ni límites, con ingenio e ironía, con mordacidad e inocencia; son las asociaciones más evidentes de *Dioniso* con el *Superhombre*. Pero no sólo esto, la descripción del éxtasis dionisiaco como “superación de la condición humana, descubrimiento de la liberación total, la obtención de una libertad y de una espontaneidad inaccesible a los hombres..., liberación con respecto a las prohibiciones, las regulaciones y los convencionalismos de orden ético y social... en comunión con las fuerzas vitales y cósmicas”<sup>20</sup>, es *al pie de la letra*, la “descripción”, de la concepción nietzscheana del *superhombre*. Inclusive la descripción de las experiencias religiosas de las *bacantes* muestra que son experiencias de “locura”, “manía” y “entusiasmo”, experiencias extáticas de frenesí más o menos violento, unido al eterno deseo de renovación espiritual, de embriaguez, crotismo y fecundidad universal; son éstas las experiencias que permitan la llegada periódica de los muertos, la inmersión en la inconciencia animal y la suprema identificación con el propio *Dioniso* mediante la fórmula: “Me he librado del mal y he hallado lo mejor”<sup>21</sup>: son experiencias que constituyen precisamente el sentido de la vida trágica, de la existencia artísticamente profunda, de la subversión que nihilifica, de la plenitud que hace comprender la *vacuidad* del eterno retorno de lo mismo y por tanto, la *afirmación* de la vida, de la tierra, de todo lo que identifica una existencia sobrehumana: la *existencia* del *superhombre* nietzscheano.

Nietzsche, cuando joven, critica como “desenfrenada licencia sexual” y como “horrible mezcla de crueldad y sensualidad”<sup>22</sup>, la fiesta dionisiaca en la época romana y babilónica. Si el hombre es la cuerda unida por los cabos del *superhombre* y la *bestia*, si Dioniso representa la lúdica actitud que rebosa límites y que ironiza vivencialmente sobre las reglas de los imperios (incluido el de Zeus), tratar de presentar la imagen del super-hombre como de absoluto “descarrío”, como la totalidad *bestial* de los instintos, no corresponde a la imagen que la perspectiva estética nietzscheana dibuja, la perspectiva proyectada desde el *Dioniso niño* que, siendo tal, gobernó temporalmente, con el apoyo de su padre, todo el universo. Esto, para Mircea Eliade permite ver en el dios, la plasmación de la *palingenesia cósmica* (simboliza por el falo) y la creencia en el retorno de la Edad de Oro<sup>23</sup>. Si el dios niño reconstituido por su padre llega a dirigir el mundo; al margen que esto represente el anhelo “divino” porque todo principio político, de gobierno, de autoridad y de mando quede subordinado a la inocencia de un *niño* que libremente deja aflorar en sí el sentido de la tierra,

---

19 *Id.* t. I. Pg. 377.

20 *Id.* Pg. 381.

21 *Id.* Pg. 383.

22 *El origen de la tragedia.* Parágrafo # 2.

23 Mircea Eliade. *Op. Cù.* t. II. Pg. 280.

el niño que inocentemente también es, sin embargo, *voluntad* de imposición de un gobierno estético, de una actitud conciente de fluir y de devenir, lo que también sugiere es que el *superhombre* (que no ha existido ni existe), es una *inspiración* poética de subordinación de lo político, de lo normativo, de lo autoritario..., del *Estado* a la vivencia estética, a la actitud deseosa de belleza, de nuevos cultos; es la *preeminencia* de conocer el horror y la angustia de la existencia, con la capacidad de enfrentar el dolor; es la *actitud* que descubre en lo radiante y puro de la inocencia de un niño que gobierna el cosmos, al dios que no entiende la posibilidad de que algo sea bueno o malo, que ve en todo sólo el deseo de exuberancia y de triunfo<sup>24</sup>. Si Dioniso, el *dios joven*, no es el *descarrío bestial* de los instintos, sino un cabo de la cuerda sobre la que está tendido el hombre, entonces, su actitud estética tiene también su “filosofía”: la que hace del hombre un ser “más fuerte, más malo y más profundo”<sup>25</sup>. De aquí que no sea posible reducir al *Superhombre* a ese horrible desenfreno, no sea conveniente cambiar los extremos de la cuerda y homologar la *bestia* con el *superhombre*. Así, lo que Nietzsche *describe* en relación a lo dionisiaco es también expresión del *Superhombre*: “impulso hacia la unidad... aprehender lo que se encuentra más allá de la persona, de lo que es cotidiano, de la sociedad, de la realidad sobre el abismo... desbordamiento apasionado y doloroso en estados de ánimo hoscos, plenos, vagos; una extática afirmación del carácter complejo de la vida... igual en todos los cambios... poderoso y feliz, la gran comunidad pantésta del gozar y del sufrir, que aprueba y santifica la más terribles y enigmáticas propiedades de la vida; la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno, el sentimiento de la única necesidad de crear y destruir”<sup>26</sup>.

Sin embargo, en realidad, la metáfora de la cuerda no refiere la idea de un extremo “opuesto” al otro, no es que el Superhombre (una especie de ángel caído) se oponga a la bestia, a la animalidad en su más absoluta y crasa expresión. En el “eterno retorno de lo mismo” el *superhombre* es una forma inspiradora de vida, es su divinización, deseosa inclusive de gobernar el mundo, imponer lo estético sobre lo ético, lo lúdico sobre lo lógico, el círculo sobre la línea, es la inspiración de trastocar internamente, en las dimensiones subjetivas de la existencia, los patrones de orden, “sociabilización” y “consenso”. El hombre se desliza en la cuerda sobre el vacío, pensando que inspirándose en la enmascarada imagen del *superhombre*, habrá de constituirse cada vez más, en “señor de sí mismo” con el poder de determinar el sentido de la vida de cada vez más y en muy diferentes ámbitos, conjuntos de “esclavos” y “rebaños”, los suyos. Pero en realidad el *Superhombre* no es una figura arquetípica, ni siquiera un imperativo moral que justifica poder decir “¡sí!”, ¡quiero que esta vida se repita tal y como fue, ahora y siempre!”; el *superhombre* no es un modelo de acción individual ni un morboso paradigma fascista: *Dioniso*, él mismo, es la inspiración, el diluido dios que lo atraviesa todo inmaculadamente, el que juega con el bien y el mal porque está más

---

24 *El origen de la tragedia*. Parágrafo # 3.

25 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 295.

26 *La voluntad de poder*. Frag. # 1043.

allá de ellos. La malentendida "superación" de lo humano como exacerbación de la guerra, del odio y la destrucción, hipóstasis del dominio y de la expresión múltiple de la bestial crueldad humana, es la visualización del Superhombre como la bestia; visualización que explica precisamente los malentendidos de valoración "ética" e "ideológica" de Nietzsche. El hombre que se desliza creyendo vislumbrar en el *superhombre* su "ideal" de vida (con más o menos morbosidad, con mayor o menor instinto bestial de dominio), en realidad no ha descubierto la cara del verdadero *superhombre*, sino sólo su máscara; toma a la bestia por él, toma al desenfreno como "belleza" y al descarriamiento como signo de "superioridad", como signo de "superación" de sí mismo. Tal la degeneración de los dominadores que ha ocasionado los peores abusos y catástrofes en la historia, la degeneración que ha hecho de quienes detentan, en distintas formas, el poder, objetos de su propia medida con la vara de los mediocres, con la vara de "sus" esclavos<sup>27</sup>.

La acrobacia en la cuerda que persigue llegar a un extremo, creándose a veces las ilusiones ópticas que descubren en la bestia, la máscara del *superhombre* es, sin embargo, una actitud dada por una decisión estética y profunda de enfrentar el peligro de la caída en el vacío total de la existencia, inclusive en el vacío de la locura, que paradójicamente, también atrae seductoramente: "¡oh, dadnos la locura, poderes celestiales!. La locura para que finalmente pueda creer en mí"<sup>28</sup>.

La "acrobacia" es la decisión valiente de enfrentar la vida con voluntad de dominio, sabiendo que en el *Superhombre* se esconde la bestia y que la bestia se enmascara como *superhombre*, sabiendo que la caída es el fin, el desarraigo, el ostracismo, el silencio; o peor, el castigo, la angustia y la locura. Tal, sin embargo, la actitud del hombre superior, del artista de la vida, del genio creativo de la existencia.... Lo demás, la comodidad, la conciencia cierta de la felicidad, el "rebaño" que crea la sociedad "moderna" bajo cualquier etiqueta, es la búsqueda de puntos de apoyo, de fondos donde dejarse deslizar, lugares comunes donde identificarse y reconocerse, de lenguajes que hablar e ideas que compartir como mimesis, es el abandono de la acrobacia en la cuerda de la vida por los mullidos pastos del "rebaño" que supuestamente "se exige" al repetir, que imagina que "se supera" al conseguir halagos entre sí, provenientes de sí y destinados para sí; es necesario abandonar las buenas opiniones de sí mismo, rechazando las actitudes de quienes simulan arriesgar su equilibrio, de quienes tienen la conciencia tranquila, de quienes son sólo una "simulación", una virtualidad irreal que prefiere el escondite y la saciedad; es decir, es necesario, para quienes tengan la voluntad y posibilidad de hacerlo, realizar una moral de señores, ante la pudibundez de la moral de esclavos.

---

27 *Id. Frag. # 869.*

28 Estas palabras las escribió Nietzsche poniéndolas en boca de un genio titánico. La cita es de Erich Heller, (*Nietzsche* en Revista ECO. Bogotá. Junio de 1964. # 50. Pg. 159). Heller no señala la fuente ni el año aproximado en que fueron escritas.

Pero... “en todas las civilizaciones superiores se encuentran... tentativas de reconciliación entre esas dos morales... más a menudo se presenta una mezcla desordenada de las dos... y a veces ásperos conflictos dentro de un mismo hombre o de una misma alma ...”<sup>29</sup> . Es decir, *ónticamente*; (esto es, desde el punto de vista que establece la particularidad esencial de un ente), ningún individuo es *per se*, sujeto portador “in infinitum” de una **moral de esclavo** o de una **moral de señor**; pero, paralelamente, en cada individuo, en cada sociedad, en cada cultura, son las decisiones por la acrobacia de la existencia las que se inspiran en el *Superhombre*.... Nietzsche ilustra esta acrobacia a la que se lanzan sólo los hombres superiores, con los hombres que al final de su vida Zaratustra encuentra: dos reyes, *hombres superiores* que prefirieron abandonar la chusma dorada, falsa y acicalada denominada “buena sociedad”<sup>30</sup> , los reyes que cambiaron la brega de la ambición por la tosquedad, astucia, tenacidad y resistencia de los hombres más nobles: los campesinos; el *hombre superior* caracterizado por el “concienzudo”, siempre honesto con su peculiar apreciación minuciosa del mundo; el *hombre superior* capaz de abandonar sus convicciones más profundas y cambiar radicalmente de vida: el último Papa que descubrió la muerte de Dios quedando por lo tanto “desempleado”, el *hombre superior* que se convirtió en mendigo voluntariamente porque no encontró el valor de su riqueza o porque la encontró “demasiado” valiosa, el *hombre superior* representado por el “encantador” que, como malicioso poeta canta para indisponer, para provocar, por la verdad de su poema, la desazón y la violencia; el *hombre superior* que ha asesinado a Dios siendo por lo tanto, ante los demás “el más feo de los hombres”; y finalmente, el *hombre superior* que es el propio Zaratustra, el Zaratustra viajero: su *sombra*, el “homo viator” que se adentra en nuevos mundos con nada más que su deseo de conocer al hombre para descubrir que tiene que compadecerse de él. Pero..., también la elección por la acrobacia puede terminar en la tragedia del cadáver que Zaratustra encuentra al principio de su viaje por el mundo del hombre<sup>31</sup> . La acrobacia del hombre superior despierta en él la voluntad de dominio inspirada en el *superhombre*; aunque lo confunda, se lanza a la vida erótica y estéticamente, bajo la cuerda floja de la existencia que hace de los pueblos y sus culturas lo que esos espíritus les han impreso, hace de la humanidad lo que los grandes y osados “bárbaros” y héroes han hecho de ella. Así, en el fuero interno de mi individualidad hay el conflicto que siempre retoma entre el acróbata y el público, el esteta y el rebaño, el nihilista y el moralista, el creador y el lógico, el trágico y el cómodo, el solitario y la multitud, el impío y el hipócrita; en definitiva, es el retorno del *amo* y el *esclavo*, lo que hace que mi existencia vuelva a ser la misma: el predominio en tal dimensión, en tal lado de mi *voluntad* fortalecida o adormilada, vívida o abúlica, plena o muerta. Tal, es el *fatum* de mí mismo, lo que soy yo define que vuelva, concurrentemente, a ser en mi vida, *eterno retorno de lo mismo*: más o menos esclavo en esto, más o menos amo en aquéllo, bárbaro y héroe frente a estas personas circunstancias y valores, “rebaño” frente a estas otras. De esta forma, mi existencia se

---

29 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 260.

30 *Así hablaba Zaratustra*. Las citas que siguen se dan a partir del discurso “Conversación con los reyes”.

31 *Id. Cfr.* “El preámbulo de Zaratustra”.

constituye en un complejo círculo de círculos en el que, en cada dimensión de mi propia vida recurrentemente, las premisas de mi “espíritu de señor” y las condicionantes de mi “espíritu de esclavo” me someten o me impulsan, haciendo que en cada círculo incluido el “social”, tenga tal o cual máscara y represente tal o cual personaje del drama que siempre vuelve a comenzar.

Si una existencia es el movimiento entre estos círculos de vida que redondean el círculo de un carácter, las posibilidades de combinación que se presenta, por ejemplo, entre la primacía de tal *rasgo señorial* de mi personalidad, en tal “faceta” de desenvolvimiento existencial o la dominancia de tales *gestos de esclavo* frente a esta otra dimensión de vida; siendo los círculos limitados y las preeminencias “psicológicas” también, más o menos identificables y más o menos determinantes, la gran cantidad de posibilidades de combinación de círculos de vida que se puede formar, *no es infinita*. Por otra parte, siendo *infinito* el tiempo, necesariamente tienen que repetirse los caracteres, las personalidades y las recurrentes respuestas, tal vez no “en este mundo”, tal vez no en esta temporalidad, pero sí, en cuanto constituyen variables de conducta de lo que es *voluntad de dominio*, en el plano del conocimiento y la ideología, en el plano de los valores económicos y materiales y en el plano del poder y la autoridad; así, siempre vuelven a darse los mismos procesos de acción y reacción correlativamente similares, se repiten como *series*; una, otra y otra vez, indefinidamente. Pero no es el alma, el espíritu, ni siquiera el carácter quien identifica que las mismas acciones y reacciones en tales anillos de mi existencia se han repetido tolerante, feliz o desgraciadamente, no es un sujeto “suprafilosófico” quien reconoce esto; sino es la *tierra*, el *rayo*, *Dioniso* quien como *voluntad* de explicitación estética de la vida, une, en un todo inefable, las dimensiones de mi existencia que dicen *sí* al peligro de la caída, *sí* al hecho de convertirme, creyendo hacerme *Superhombre*, en una nueva *bestia*; es el *instinto de la tierra* el que permite reconocermme como una existencia trágica y un espíritu estético sin que, sin embargo, pueda saber que mis anteriores existencias fueron iguales, sencillamente porque no fueron más, sino fueron otras tantas recurrencias de *series similares* en las que el espíritu de la tierra, *Dioniso*, se integró nuevamente, se rehizo, renació... conmigo:

*No puedo dejar de escribir sobre Nietzsche ...  
sin ser Nietzsche.*

### III

## EL FRAGMENTO Y LA ESQUIRLA

*Todo lo bueno sale del instinto y es, por consiguiente,  
ligero, necesario, espontáneo*

El crepúsculo de los ídolos

*Todas las grandes épocas de la cultura, son épocas de decadencia política*

El crepúsculo de los ídolos

*Lo que se hace por amor, siempre se hace más allá del bien y del mal*

Más allá del bien y del mal

La escritura nietzscheana no es casual ni ingenuamente fragmentaria, tampoco solamente expresa su “desconfianza” en los sistemas, de los cuales Nietzsche huye por su falta de “probidad”<sup>1</sup>; sus fragmentos expresan la pasión por el inacabamiento, el pensamiento viajero que ignora la suficiencia: son afirmaciones que se deslizan fuera de sí mismas en el murmullo de la oposición, en la difuminación de la ambigüedad que, sin embargo, atacan todo pensamiento sistemático y coherente desde todos los flancos que les es posible. Los fragmentos nietzscheanos remiten al juego, el azar, la risa; es el trazo sin huella ni transcripción que se dispone en simultaneidad reversible, más acá del todo, del sistema, del cientificismo asesino del ingenio<sup>2</sup>; es el guijarro que se volatiliza fuera de la unidad, constituyendo, sin embargo, la más peligrosa arma que deconstruye al tiempo que prefigura, que critica y despedaza, al tiempo que permite, reacomodar la “razón” a un nuevo “gran estilo”, a “otro” pensamiento, más acá del “brica-a-brac de conceptos heteróclitos de los filosofastros de lo real”<sup>3</sup>, más acá de las ideas modernas heredadas de la racionalidad occidental, el Uno, la verdad y el sistema; así, como señala Maurice Blanchot, el fragmento es la “forma que en forma de horizonte es su propio horizonte”<sup>4</sup>.

1 *El crepúsculo de los ídolos*. “Máximas y Sátiras”. Frag. XXVI.

2 *Id.* “Lo que los alemanes están a punto de perder”. Frag. III.

3 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 10

4 “Nietzsche y la escritura fragmentaria”. En *Nietzsche: 125 años*. Revista de la Cultura de Occidente. Bogotá. Edición de tres números en un solo volumen. # 113-115. Septiembre - Noviembre de 1969. Pg. 683.

Nietzsche realiza un intempestivo, irrespetuoso y hasta contradictorio uso de los conceptos por el que el *Dictum* logocrático se convierte en *Dichten* poético, en el que la iluminación de la razón se convierte en una metáfora óptica por la cual la luz se esconde. No es que la razón se explaya y extiende por haber descubierto el velo de la apariencia; sino que el éxtasis de la escritura ilumina la disposición del pensamiento que “viene cuando él quiere y no cuando yo quiero”<sup>5</sup>; esto hace de su “obra” una interna vibración, una síntesis paradójica y una cruel intuición, rebosante de ironía, de destellos psicológicos y de éxtasis intelectual. La escritura fragmentaria es el reflejo y reconocimiento que Nietzsche hace de sus “acordes”, su “éxtasis” y sus momentos de más “alta tonalidad” que suponen un flujo y un reflujo del alma. Pierre Klossowsky<sup>6</sup> ha establecido que tal flujo y reflujo es una *fluctuación* de intensidad que se inicia con la predisposición que se toma a sí misma como objeto de comunicación, se interpreta al volver sobre sí, descubre su sinsentido al tiempo que entreve el signo que señala algún sentido, *signo* que se convierte en huella de una fluctuación de códigos que adquieren y pierden significación; después... la ausencia de intensidad hasta el siguiente *autorreconocimiento* en la escritura fragmentaria, de un pensamiento que no tiene comienzo ni fin. Lo intuido por el pensamiento, sin embargo, no es lo “objetivo”, la “realidad”, la “verdad”, puesto que “lo que es *pensado* debe ser seguramente una ficción”<sup>7</sup>: lo que se vive extática e intelectualmente en esas tonalidades que elevan hasta la cresta de la ola de intensidad, no es el “des-cubrimiento”, de la verdad que, la razón (¡esa vieja engañadora!<sup>8</sup>), por hiperbólica presunción, ha fascinado por centurias a los filósofos, sino precisamente su inversión, la restitución de realidad a la apariencia, la identificación del “mundo verdadero” con el “mundo de la apariencia”<sup>9</sup>: Es el *autorreconocimiento* de la experiencia vivida mediante la magia del extremo, la exasperación de la razón, la excentricidad de la gramática, la recurrencia de la disgregación y la desconfianza; es lo que sintetiza creencia y duda, negación y mentira, apariencia y lenguaje que, como reflejo artístico es... “sentir como una belleza deseada, la ruptura de una simetría demasiado rígida, tener oído sutil y paciente para el menor *staccato*, el menor *rubato*; saber dar un sentido a la sucesión de vocales y diptongos, saberlos colorear y bañar con los más delicados y ricos matices, por el simple hecho de su sucesión”<sup>10</sup>.

¿Cómo entonces, seguir el recorrido circular de la mayor y más intensa tonalidad que representa la cresta entre todas las demás crestas de las olas: el *eterno retorno*? ¿Cómo es posible elevarse a su altura para entender el sinsentido del devenir que retorna?. En

5 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 17.

6 “Olvido y anámnesis en la experiencia vivida del Eterno Retorno de lo Mismo”. En Nietzsche: 125 años. Pg. 626 ss.

7 *La voluntad de poder*. Frag # 533.

8 *El crepúsculo de los ídolos*. “La razón en la filosofía”. Frag. V.

9 *La voluntad de poder*. Frag. # 558.

10 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 246.

definitiva, ¿cómo, más que leer y “analizar a Nietzsche, “vivir” su más candente intuición?. Michel Foucault establece que la inversión y crítica de la profundidad ideal que Nietzsche efectúa no se puede “seguir” semiológica sino sólo hermeneúticamente<sup>11</sup>. Entender semiológicamente los signos es “develar” su significado, reconstruir su coherencia, fijar su sistematicidad, es decir, es definir su linealidad; en cambio, interpretar según la hermeneútica moderna (que Nietzsche, Freud y Marx conjuntamente construyeron), supone una tarea infinita, siempre inacabada y recortada; supone en el caso de Nietzsche en particular, perder el prejuicio que se va a interpretar lo *primario*, *sustantivo* y, por tanto, *verdadero*: es solamente seguir, en los puntos de inflexión y en los picos de su éxtasis, la manera cómo los lenguajes se implican unos a otros, la manera cómo las palabras juegan como fuerzas reactivas en el umbral de la locura, presentándose como máscaras detrás de las que no hay sino otras máscaras; es jugar con los espejos de los fragmentos no sólo para autorreconocerse a través de Nietzsche, sino para superar el “hastío” de la objetividad<sup>12</sup> que espera en el reflejo único y absoluto del discurso y las palabras unívocas, encontrar la imagen que el espejo de la razón reproduce, la imagen de sí mismo: la *filosofía*. Seguir una vuelta del lenguaje de Nietzsche expresado en su escritura fragmentaria, entendiéndolo que es sólo una posible entre muchas otras que su flexibilidad permite, es entender que en ésta, se da, con él,... la “apariencia” que configura,... lo “vivo y eficiente que se burla de sí propio”<sup>13</sup>; es aceptar que en tal interpretación concurrirán *in puribus* los fantasmas que entre fuego y danza me llevarán, como llevaron a Nietzsche, a sus dominios, en los que desde mi perspectiva, en medio de contradicciones, travesuras, desconfianza alegre e ironía<sup>14</sup>, descubriré que leer a Nietzsche es a mi modo, vivir su éxtasis, más acá del peligro, las condiciones y necesidades de las palabras<sup>15</sup>; es la prevención contra la razón y la modernidad y la realización de un comportamiento estético que, en cuanto enajenación de la racionalidad, ha de ser siempre creativo, efímero, circunstancial, posible, individual pero también personal y radicalmente... mío.... desde el “*phatos*” de *mi distancia* que lo tomará como la esquirla de una explosión intelectual.

Sin embargo, no soy “yo” el que interpreta, no es el “paradigma del sujeto” que se reviste de una actitud poética para “vivir” el fragmento; el “texto” no es una “cosa” para recrear intelectual y vivencialmente puesto que “la noción de la cosa no es más que un reflejo de la creencia en el yo como causa”<sup>16</sup>, el que interpreta no soy “yo” sino la *interpretación* misma que desde el *phatos* de “su” distancia (que en mi caso es *mi distancia*), establece “sus”

11 “Nietzsche, Freud, Marx”. En Nietzsche: 125 años. Pg. 642 ss.

12 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 207.

13 *La Gaia Ciencia*. Frag. # 54.

14 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 154.

15 *Id.* Frag. # 268.

16 *El crepúsculo de los ídolos*. “Los cuatro grandes errores”. Frag. III.

condiciones de legibilidad, abre sus interrogantes éxtaticos, se afirma como un *quien* que dibuja en el escenario del fragmento, las figuras y lances de su subordinación estética movida por la voluntad de poder, puesto que “mi voluntad de dominio sigue las huellas de tu voluntad de verdad”<sup>17</sup>. El “phatos” de la distancia de la interpretación que es intérprete y voluntad de dominio, es la “pasión”, el “padecimiento” e incluso la “patología” como única y originalísima, realiza mi vivencia extática del fragmento, bajo el reconocimiento de la multiplicidad, la diferenciación, la distinción<sup>18</sup> entre el juego del lenguaje escrito y los juegos de mi lectura vívida. Tal, la forma como *dis-loco* el sentido, desgarró la gramática ya enrevesada, descentro el mensaje que ya ha descentrado el mundo, diferencio sus tiempos que se han unido en el flujo del devenir, en fin, leyendo a Nietzsche, no puedo dejar de ser, desde mi perspectiva, *yo*, como interpretación, desgarrado de mi fenomenalidad, *él mismo*.

---

17 *Así hablaba Zaratustra*. “De la victoria sobre sí mismo”.

18 *El crepúsculo de los ídolos*. “Pasatiempos intelectuales”. Frag. XXXVII.

## IV

### LAS LECTURAS REDUCCIONISTAS DE NIETZSCHE

*No es necesario, ni siquiera deseable, tomar partido por mí; por el contrario, una buena dosis de curiosidad, como ante una planta extraña, mezclada a una resistencia irónica, sería una actitud mucho más inteligente*

**Friedrich Nietzsche**

*El nietzscheanismo representa un producto típico de la cultura burguesa y en la época del imperialismo constituye el arma ideológica de los enemigos de la paz, de la democracia y del socialismo*

**Enciclopedia Soviética**

*En la política, el entretenimiento, la religión, en todas partes los estadounidenses encuentran el lenguaje asociado a la revolución de valores de Nietzsche*

**Allan Bloom**

*La podredumbre, la vaciedad y la falacia interiores de todo el sistema -el de Nietzsche-, se envuelven en estos andrajos de pensamiento -el mito del eterno retorno-.*

**Georg Lukács**

No es posible enjuiciar a un filósofo o a una teoría por los supuestos efectos que su pensamiento, política e históricamente, ocasiona. Aunque hoy existan intentos de dar como definitivamente sentados "ad aeternum" los principios liberales de la "civilización", reputada *ad libitum* como igualitaria y democrática, descubriéndola como la consecuente cristalización de la tradición racionalista-liberal, (en cuyo centro sigue siendo Hegel punto de partida y de llegada de la completitud discursiva de los nuevos *filósofos-políticos* de la modernidad); aunque hoy se pretenda establecer por otra vía, que el tiempo de la "moda" de la ideas socialistas ha concluido, porque se ha mostrado la inviabilidad del callejón sin salida que representó su construcción inicial en un solo país, estando por "lógica" inferencia, las ideas de Marx poco menos que sepultadas; si bien es frecuente esta "idealización" recurrente de los procesos históricos, "idealización" que busca desesperadamente en el tribunal del consenso acribillado por la propaganda y la manipulación, culpables y héroes "filosóficos";

no es posible juzgar a Hegel ni a Marx y, por lo tanto, tampoco a Nietzsche, por las supuestas "responsabilidades" históricas de sus ideas. Tal, en esencia, el error estructural de Georg Lukács<sup>1</sup> que ve a Nietzsche obnubilado por las experiencias del nacionalsocialismo. Mucho menos en el caso Nietzsche, porque la explosión teórica de su pensamiento muestra que si bien es posible rastrear en su escritura fragmentaria signos que glorifican la guerra, la violencia e incluso el genocidio (signos tomados demasiado al pie de la letra por los críticos a lo Lukács), no es posible dejar de considerar que de Nietzsche explotaron también un sin fin de esquilas teóricas que como *misterium* de unidad y de impelencia del crítico de la "civilización moderna" por excelencia, sirven aún para estructurar a su alrededor, tan amplias, como diversas, otras tantas "filosofías" y concepciones clavadas en el seno mismo de la crisis de la modernidad. Y es que los fragmentos de Nietzsche se han "usado" tanto por activistas políticos, como por solitarios angustiados, tanto por estetas académicos, como por multitudes adoctrinadas; hay varios "Nietzsches": para ateos y para los que se preocupan por "otro" tipo de Dios, para pacifistas garantes de la paz por la fuerza militar centralizada, como para beligerantes natos preocupados en implementar rápidas maniobras bélicas; existen los "restos" de pensamiento que han servido para el nazismo y movimientos profascistas como también existen las esquilas teóricas de un Nietzsche "gran cosmopolita".

Pero quizá donde mayores efectos en cadena ocasionaron los restos de su pensamiento haya sido en el campo "profesional" de la filosofía: La actitud del pensar inconcluso, la idea permanentemente reconstituida, fortalecida y hasta contradicha, ha tenido en este siglo conspicuas influencias en el estructuralismo; la teoría perspectivista nietzscheana y la seducción que en él tuvo el lenguaje, influyó de manera nítida en el desarrollo de la filosofía analítica e incluso en la teoría de los juegos del lenguaje, es decir, inclusive en los signos de la llamada "posmodernidad"; su permanente oposición en aras de la cultura, al Estado y todo sistema homogeneizador ha reflatado nuevas actitudes anarquistas; en fin, es frecuente encontrar referencias a Nietzsche cuando se habla de *existencialismo* (sobre-individualización y sentido trágico de la existencia), de *vitalismo* (exaltación de la vida y el poder), cuando se trata de *psicoanálisis* (insistencia en la sexualidad e incluso teoría de la sublimación); cuanto se tratan temas de *filosofía de la ciencia* (azar y principio de incertidumbre). Además, toda comprensión de temas filosóficos fundamentales debe "pasar" necesariamente por la criba crítica y original de Nietzsche, desde la antropología filosófica hasta la ontología, desde la ética hasta la estética, desde la filosofía de la religión hasta la filosofía de la cultura; aparte claro está, de los "clichés" con los cuales se ha dado *formato* a su asistemático y fragmentario pensamiento: "irracionalismo", "nihilismo", "ateísmo", "elitismo", "fascismo", "negativismo" y un largo y multicolor *et-coetera*.

1 Según Georg Lukács, las experiencias fascistas del siglo XX se explican por el proceso intensificado de "destrucción" de la razón que se inicia con Schelling, concluye con Hitler y dentro del cual Nietzsche ocupa un lugar preeminente: el de haber sido el "fundador del irracionalismo en el período imperialista". En más de 70 páginas. (*El Asalto a la razón*. Grijalbo, Barcelona, 1978), Lukács reduce el pensamiento de Nietzsche a una conducción reaccionaria "guía de la burguesía", propia de "círculos intelectuales parasitarios" (Pg. 254), enfocado contra el socialismo como enemigo principal: el *leit motiv* de "toda la obra de Nietzsche es una polémica constante contra el marxismo" (Pg. 252), caracterizado por un "engarce intuitivo-irracionalista de problemas psicológico-morales de un individualismo extremo con una sociedad y una historia convertida en mito" (Pg. 289).

El enjuiciamiento “político” de Nietzsche ha dado lugar reiterativamente a vulgares instrumentalizaciones. El caso de Georg Lukács es probablemente el más sobresaliente: aparte de ser “gufa filosófica de la reacción imperialista” y tener un “miedo zoológico” a la revolución proletaria<sup>2</sup>, Lukács dice encontrar en Nietzsche al “precursor” directo de Hitler, del fascismo, de las teorías político-culturales de la derecha irracionalista e inclusive de la ideología moral del “siglo norteamericano”. La construcción del mito del superhombre, a quien, “en exclusiva”, se dirige su combativa concepción del mundo y de quien se ensalza su egoísmo señorial, crueldad y barbarie, permitiría a Nietzsche, según Lukács, anunciar, luego de terribles crisis socialistas, la concepción de una Alemania imperialista, determinante y consciente de nuevas condiciones (“modernas”) de esclavitud. Nietzsche no habría sino expresado el más cínico anti-humanismo, esencialmente opuesto a las verdades del socialismo, como estrategia definida hacia la “gran política” preparatoria de la tercera guerra mundial. Efectivamente, la perspectiva hermenéutica de Lukács no deja de ser *verdadera*, siendo, paradójicamente, de acuerdo a la teoría nietzscheana del conocimiento (a la que Lukács califica de “machista”, “agnóstica” y “mitómana”) también una *mentira*: Y no es que conciente e intencionalmente Lukács enuncia algo que no corresponde con lo que tiene por verdadero, a consecuencia de lo cual, por error, acierta al negar su imagen deformada. Esta vez, más allá de los principios de contradicción y tercio excluido, la valoración-enjuiciamiento de Lukács en el campo de la teoría política y la filosofía social es *verdadera*, desde la flexible ironía nietzscheana, porque corresponde a su contexto, a sus aspiraciones e incluso a su incapacidad de no poder ver, poética ni creativamente, más allá de la obnubilada opacidad que sus “principios materialistas” le permiten. Porque Nietzsche sabe que el “intelecto” es la “consecuencia de las condiciones de vida”<sup>3</sup>, y que es necesario para la “vida”, para conservarla y enriquecerla, *tomar*, más allá del bien y del mal (lo cual no puede hacer sin duda Lukács), como *admisibles*, también los “juicios falsos”<sup>4</sup>; a sabiendas que “en toda filosofía se ha tratado no de la *verdad*”<sup>5</sup>, sino precisamente de la tiranía de “la voluntad de poder en su aspecto más intelectual”<sup>6</sup>, es que, desde Nietzsche se puede afirmar, de Lukács, que, “en el filósofo no hay nada que pueda considerarse impersonal”<sup>7</sup>. Así, la “verdad” de Lukács es la verdad de la *perspectiva* de su valoración, valoración de la experiencia nazista que expresa en él el deseo de presentar, en oposición a la supuesta “irracionalidad nietzscheana”, un discurso prediseñado, teleológica y “racionalmente”; así la verdad de su “paradigma” es sólo el *phatos* de su distancia que permite reconstruir una máscara detrás de la cual se halla sólo

---

2 *Op. Cú.* Pg. 276, *passim*.

3 *La voluntad de poder.* Frag. # 493.

4 *Más allá del bien y del mal.* Frag. # 4.

5 *La Gaia Ciencia.* “Prólogo en prosa”. Frag. # 2.

6 *Más allá del bien y del mal.* Frag. # 9.

7 *Id.* Frag. # 6.

otro relato metanarrativo más, lo cual confirma tristemente otro aforismo nietzscheano: "toda filosofía esconde otra filosofía"<sup>8</sup>.

Desde otros puntos de vista, curiosamente similares, en el margen de los resultados y efectos políticos, la así llamada "cultura estadounidense" incorpora, según Allan Bloom, en su forma de ver el mundo, "ventajosos" aspectos de la filosofía de Nietzsche. Según Bloom, el hecho que la sociedad estadounidense permita "democráticamente" a todos por igual *crear* potencialmente sus propios valores para sí mismos, el hecho que cada ciudadano crea de manera original e incomparable su propio "estilo de vida", refleja inadvertidamente la influencia de Nietzsche "in U.S.A."<sup>9</sup>. Inclusive los sentimientos trágicos de la vida esenciales en la moral del superhombre, serían una "forma mentis" del ciudadano norteamericano que asimila ciertos estados de ánimo, sentimientos de melancolía y de vagas inquietudes (para Bloom, tal el "nihilismo de Nietzsche"), con un ingrediente de su *propia* reserva ideológica: un "final feliz". Desde el perspectivismo resulta menos tolerante creer en la verdad de esta otra mentira y si bien es posible que en la más industrializada, impersonal y "racional" de las sociedades de hoy (lo cual no deja de ser un birlibirloque de propaganda), sea posible encontrar el escenario (¡y la realidad!) para los sentimientos de máxima intensidad, de crueldad extrema e incluso el escenario de realización de los "nuevos bárbaros", del "superhombre" como lujo excedentario de la humanidad, de la especie más fuerte, del amo de la tierra, del brillante tirano que lleva al máximo la injusticia, la mentira y la explotación<sup>10</sup>; si bien es posible encontrar también esta perspectiva en la relación Nietzsche-"cultura" norteamericana, no es posible dejar de señalar, cuidando de identificar el *abuso* de los fragmentos, que la crítica de Nietzsche es precisamente a la homogeneidad, al "rebaño", al conformismo y a la estulticia de la sociedad "moderna", que en gran medida sigue y seguirá siendo la sociedad estadounidense, como ha quedado claramente evidenciado, por ejemplo, a partir de la brillante explicación efectuada por Herbert Marcuse sobre la pluralidad de manifestaciones de formas de vida que tan sólo refieren la unidimensionalidad del hombre de la sociedad industrial avanzada. Es necesario superar las ramplonas perspectivas *a lo Bloom* y entender que Nietzsche critica la *modernidad*, la racionalidad occidental y sus formas de concreción social y política, en cuyo centro se ubica precisamente la organización y la dinámica de la *sub-cultura* estadounidense. Inclusive el "relativismo de valores", como muy bien lo advierte Bloom, no es sino en el fondo un "peligro político" que presenta un abismo infranqueable detrás del cual no se halla la igualdad, la democracia, ni siquiera el socialismo. En efecto, la "aventura" de transmutar y crear nuevos valores supera las formas que, *a su modo*, han seguido sus propias *crisis*: el *liberalismo* que ha instrumentalizado la

---

8 *Id. Frág. # 289*

9 El artículo de donde se exponen las ideas de Allan Bloom es *Nietzsche en los EUA*. En *Facetas*. Washington D.C. # 80-2/1988. Pgs. 16-23.

10 Esta manera de ver el ideal del Superhombre corresponde a Thomas Mann en *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*. Revista de la Cultura de Occidente. Bogotá. Abril de 1965. # 60. Pgs. 590-633.

razón al punto de exacerbarse las fricciones propias de su modelo, desquiciante por la mentirosa inadecuación del discurso y la práctica y, por otra parte, por la incapacidad del *socialismo* de resolución de los conflictos internos y externos que suponía la competencia económica, ideológica y política del “segundo” contra el “primero” de los mundos.

¿Dónde está entonces Nietzsche? Su furibundo ataque a las “ideas modernas” y por lo mismo, al capitalismo y al sistema liberal de Estados nacionales, ¿termina reduciéndolo a ser el patético “precursor” de lo que Lukács tan eleccuentemente critica?. ¿O es que hay que simplemente verlo como el filósofo que hace una excursio en el futuro, anticipándose a denunciar los conflictos internos que el propio metarrelato socialista encubría?, ¿es posible encontrar algo más que la acritud más vehemente al criticar al Estado liberal y al socialismo?. Entendiendo todo, guados por el sentido de un devenir que trasunta sus vías y circuitos con apodíctica necesidad y sin esperanza teleológica en el plano social ni político, precisamente entendiendo la historia, la política, la moral, la filosofía e incluso el “cosmos”, como una *gran voluntad de poderío* que recorre entre los muchos intersticios de su devenir, la infinita cantidad de giros, vueltas y revoluciones que presentan lo diferente como igual, los avances como regresos, siempre y eternamente; se está precisamente “dislocando” la racionalidad telológica, las esperanzas escatológicas y la ideología del progreso tan sustantivas en el desarrollo de la *modernidad*: es decir, en la “mitificación” del *eterno retorno* radica precisamente la quiebra, *qua talis* de la racionalidad finalista, logocrática y eurocéntrica de la filosofía occidental y la teoría social y política de la *modernidad*. Tal, una vuelta mayor, una perspectiva con varios puntos de enfoque y encuentro, una distancia multidimensional y una vuelta que destruye la artificiosidad y la verdad de las mentiras del discurso de la modernidad, *ésa* su interpretación extática y *ésas* sus “perspectivas” de valoración estética, no por las obras ni por los “frutos”, sino por el éxtasis que representa comprender, trágica y dionisiacamente el *eterno retorno* de la misma historia, de la misma inspiración del superhombre y de las mismas condiciones y realidades que paradójica y cruelmente, sin embargo, cambian.

## NIETZSCHE COMO CRITICO DE LA MODERNIDAD

*La moralidad es el instinto de rebaño traspuesto en el individuo*

**La Gala Ciencia**

*Una magia invisible les obliga -a los filósofos-, a recorrer  
sin cesar el mismo círculo*

**Más allá del bien y del mal**

*necesitamos una crítica de los valores morales, "hay que poner  
alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores"*

**La genealogía de la moral**

## 1. Acritud de la crítica nietzscheana

*La razón en el lenguaje, ¡qué vieja engañadora!. Temo que no nos libremos  
jamás de Dios, puesto que creemos todavía en la gramática*

**El Crepúsculo de los ídolos**

*No con la cólera sino con la risa, se mata*

**Así hablaba Zaratustra**

*La locura raramente la sufren los individuos; sin embargo, en los grupos,  
en los partidos y en las naciones, ha sido la regla de ciertas épocas*

**Más allá del bien y del mal**

Aspectos centrales de la crítica de Nietzsche a la crisis de su sociedad constituyen sus observaciones en relación al Estado, la igualdad, la homogeneidad, la mediocridad y, de manera general, a la modernidad; sin embargo, como existen *intérpretes* que desde sus propias razones enuncian la necesidad de que "Nietzsche deba ser lavado de la mancha nazi"<sup>1</sup> (Georges Bataille por ejemplo), existen otros, por el contrario, que no dudan en

1 Georges Bataille dice que son valores de Nietzsche radicalmente opuestos a los del nacionalsocialismo, por ejemplo, la apreciación que Nietzsche realiza de la actividad intelectual de los griegos y su dedicación a la "cultura", los valores dionisiacos de la embriaguez y el entusiasmo; así como su odio contra todo antisemitismo, chauvinismo, vulgaridad y racismo; por lo que es ya tiempo, según afirma Bataille, de lavarle la mancha nazi. *Cfr. Nietzsche y el nacionalsocialismo. En Nietzsche: 125 años. Pg. 582.*

caracterizarlo como “profundamente cristiano y moderno”<sup>2</sup> (!) (aparte de Karl Löwith, el mismo sentido en relación al cristianismo se presenta en Karl Jaspers e incluso en Georg Lukács que dice que Nietzsche profesaba un “ateísmo religioso”); asimismo, en los deslumbrantes análisis de Henri Lefèbvre, se halla una valoración de Nietzsche que refiere la incapacidad de su pensamiento para dirigir cualquier cambio, terminando por fortalecer lo más odiado por él: el *intelecto*. Pese a la afirmación de cambios subversivos (*Überwinden*), opuestos a los cambios dialécticos de negación/superación (*Aufheben*), pese a la afirmación de la subversión por la destrucción que se reviste inicialmente de radical nihilismo, intensificando el sentido de lo trágico, ser “nietzscheano” *ahora* representa, en la lectura de Lefèbvre, incurrir en la parodia de la mimesis de la diversidad unidimensional: Estas sociedades de alta industrialización, según él, neutralizan y asimilan toda “práctica poética” que se adhiera al cuerpo como esfuerzo de respuesta sobrehumana, reduciéndola a la alternatividad *heterológica*, siempre sólo elitista y subjetivamente; en tanto que en lo político es radicalmente insuficiente e impotente<sup>3</sup>.

La crítica del Estado moderno lleva a Nietzsche a mostrarlo como la causa de la incultura de la civilización democrático-burguesa: “el más frío de los monstruos... ¡Yo, el Estado, soy el Pueblo!”<sup>4</sup>. La vacuidad de las palabras “pueblo”, “igualdad”, “felicidad”, “bien común”, han erigido un nuevo ídolo por el que la voluntad de dominio se ha convertido en el “traficar y regatear en materia de poder... ¡como la canalla!”<sup>5</sup>; tal monstruo, que “se empeña en ser la bestia más importante de la tierra”<sup>6</sup>, ha ocasionado una idolatría que ha iniciado y fortalecido la mediocridad que exige verdades a su medida: de fácil comprensión<sup>7</sup>, la mediocridad crédula en las “ideas modernas”, la mediocridad de “imbéciles que reconocen en su ideal la reducción del hombre a un patrón único de pretensiones iguales”<sup>8</sup>, la credulidad en el progreso, en el “progreso moderno”, que no es otra cosa que el “adelanto en la decadencia”<sup>9</sup>, progreso que es la consumación de la felicidad de los mediocres, que reivindica las virtudes del trabajo, sencillez, equidad, exactitud, un espíritu coleccionador, económico y maquinal, la felicidad de la debilidad<sup>10</sup> que el liberalismo clama y el socialismo espera consumir. En definitiva,

---

2 La expresión corresponde a Karl Löwith. *Revisión nietzscheana de la doctrina del eterno retorno*. En *El sentido de la historia*. Aguilar. Madrid, 1973. Pg. 254.

3 Las referencias citadas corresponden en gran parte a la *Conclusión y el Epílogo* de Hegel, Marx, Nietzsche: *O el reino de las sombras*. Siglo XXI. México, 1978. Pg. 279 ss.

4 *Así hablaba Zaratustra*. “Del nuevo ídolo”.

5 *Id.* “De la canalla”.

6 *Id.* “De los grandes acontecimientos”.

7 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 253.

8 *Id.* Frag. # 202.

9 *El crepúsculo de los ídolos*. “Pasatiempos intelectuales”. Frag. XLII.

10 *Id.* Frag. XXXVI.

el liberalismo y la modernidad son, el primero, lo más nocivo para la libertad, el embrutecimiento “rebañero” y, la segunda, la decadencia de la fuerza organizada, su descomposición; de sus organizaciones sólo se puede afirmar que no valen absolutamente nada<sup>11</sup>. Modernidad, democracia, libertad, igualdad, son para Nietzsche, el resultado de la evolución de la razón que tanto el metarrelato liberal como el socialista consuman, la consecución de la razón; de “¡esa vieja loca de sabiduría!”<sup>12</sup>.

Thomas Mann piensa que la crítica nietzscheana busca en definitiva la “reconstitución de la razón humana sobre nuevas bases, mediante la conquista de un concepto de humanidad mucho más profundo que el de la burguesía trivial y contenta de sí misma”<sup>13</sup>. Es decir, en el centro mismo de la discusión contemporánea, el cuestionamiento y la crisis de la modernidad que es la crisis de la sociedad capitalista moderna formada en base al “paradigma del sujeto” libre, igualitario y “fraterno”, se coloca Nietzsche buscando (o re-volviendo), el sentido de la racionalidad. Tal, en definitiva el valor de su consideración: instrumentalmente reajutable en los términos de la propia estructura del sistema o, efectivamente reconstituyente y reactivo, *explosivo* en definitiva, respecto de la racionalidad que gobierna y retorna, aunque no siempre como única, en la historia de las ideas del mundo y en la historia de los hechos de las sociedades.

## 2. Lo moderno en la larga duración

*La definición de lo moderno me parece que está en contradicción fisiológica consigo mismo*  
El Crepúsculo de los ídolos

*El veraz termina por comprender que él siempre miente*  
Friedrich Nietzsche

*...el ateísmo es cosa instintiva*  
Ecce Homo

Resulta muy sugerente que el empleo de la palabra “moderno” comience a efectuarse en el siglo V para diferenciar las concepciones cristianas (nuevas y por lo tanto, “modernas”), respecto de la tradición pagana greco-latina y del conjunto de concepciones mítico-religiosas procedentes “del resto del mundo”, ese *resto* tradicional, primitivo y *errado*. Es sugerente porque en el siglo V precisamente fue san Agustín quien terminó de redondear filosófica y escatológicamente la “moderna concepción teleológica de la historia”, concepción soteriológica que ha de constituir la matriz teológica de la historia

11 *Id.* Fragmentos XXXVIII - XXXIX.

12 *Así hablaba Zaratustra.* “El otro canto del baile”.

13 *Op. Cit.* Pg. 631.

a partir de la cual nacerán, “strictu senso”, el conjunto de *filosofías* más o menos secularizadas de la historia; filosofías todas ellas teleológicas, a partir de las cuales se construirán los metarrelatos que tenderán a la legitimación del conocimiento y el poder a partir de elementos finalistas, mesiánicos y “esperanzadores”. En continuidad de la tradición judeo-cristiana, no libre de influencias escatológicas y concepciones lineales de la historia y el tiempo, provenientes de distintos contextos religiosos orientales, san Agustín da sustancialidad trascendente a la historia, construye su sentido universal guiado por la Providencia según su “plan” hacia el final, define los momentos disruptivos de la misma que la hacen universalmente trascendente y entiende que el devenir desde su inicio hasta el final marca, con el sello de la totalidad, la necesidad del “procurus” de cada época por el peregrinaje hacia el “eschaton”<sup>14</sup>. Exhaustivo en los detalles abstractos, san Agustín establece que la creación del mundo ha debido darse simultánea a la creación del tiempo, con lo cual termina de nihilificar *absolutamente* la *nada* de donde procede la creación como un acto único. Creados ambos, “prosiguen” un curso que consuma la historia (la cual se sintetiza en una unidad como sagrada y profana, precisamente por su predeterminación), curso que representa el sentido de existencia del mundo en una difuminación del tiempo por la que el “eschaton”, el *final*, es el abandono de la “civitas terrena” y el logro pleno de la “civitas Dei”. Esta consecución da a la historia los siguientes rasgos: Es *eterna* (tiempo difuminado en todos los sentidos y hacia ninguna dirección), es *inmortal* (contenido soteriológico que justifica la temporalidad y acabamiento de lo terrenal), está dada en *comunión* (indiferencia homogénea del proceso teleológico), es *gobernada* con perfecta justicia y verdad según las leyes eternas de Dios que son las que ordenan incluso todo orden regulativo (*Ordo ordinans* en oposición al *Ordo ordinatus* de la ciudad terrena); y, termina siendo *habitada* por quienes recibieron la gracia de Dios (dicotomía de salvación con metarrelato de tinte axiológico). Pues bien, esto era “moderno” en el siglo V... y todavía sigue siéndolo hoy: **Primero**, porque los modelos liberales-democráticos, que encuentran en Hegel su más completo sustentor, se constituyen en una posibilidad realizada efectiva, material y políticamente en el crepúsculo de la historia en el que el vuelo del ave de Minerva sólo debe reconocer que el Estado ha consumado su racionalidad, que lo real se ha identificado con lo racional y que el sujeto filosófico “Estado” ha cumplido su “procurus”. **Segundo**, porque la “modernidad” agustiniana también se expresa en el modelo social marxista en el que un “estado terminal prefigurado” no deja de contener elementos teleológicos, soteriológicos y una axiología del programa de acción política, sumados esta vez a algo que el agustinismo quiso eludir del discurso judío: el messianismo-apocalíptico.

14 La exposición que se presenta de la teología agustiniana de la historia se basa, en las interpretaciones de Karl Löwith (*Op. Cit.*), y de Robin George Collingwood (*Idea de la historia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1979).

### 3. La matriz de la modernidad: Liberalismo y Socialismo

*La igualdad, cierta asimilación efectiva que se manifiesta en la teoría de la igualdad de derechos, pertenece esencialmente a una civilización decadente*

El Crepúsculo de los ídolos

*El Estado se empeña en ser la bestia más importante de la Tierra*

Así hablaba Zaratustra

*¡Aprended a reiros de vosotros mismos como hay que reír!*

Así hablaba Zaratustra

¿En qué sentido la sociedad democrático-liberal que es realidad palpable, supuestamente *hegemónica y universal*, representa una variante de la “modernidad” agustiniana? Además, ¿en qué sentido la sociedad socialista que ya no es o que hubiera podido ser, se constituye también en otra variación de dicha “modernidad”? ¿Es ésta la modernidad que Nietzsche esperaba *re-volver* “in extremis”? Si se construye una matriz de la *lógica liberal*, se tiene como “principio regulador” de la vida social, la interacción subjetivamente libre en el mercado; si hay algo que el “fin de la historia” no negocia es, inclusive en sus expresiones de posmodernidad, el “principio” de libertad, de ahí precisamente que toda la lógica social se articule en base a este multívoco término. De este principio se siguen “reglas” de acción que permiten definir situaciones semiterminales reajustables al propio sistema y a los términos de su dinámica. La primera “regla” se refiere a que la interacción de libertad se da en un plano de reconocimiento de las condiciones contextuales de existencia de los sujetos sociales, condiciones que definen en cuanto a necesidades y satisfacciones colectivas y propias, campos de acción: la primera “regla” es pues, que **la libertad se canaliza a través de la interconexión de oferta y demanda del mercado**. Como la *lógica* es de acción libre (supuestamente, ante todo, *individual*), el reconocimiento de las condiciones de oferta y demanda supone *discursivamente* un estado ideal de igualdad formal de condiciones, o al menos, de igualdad de oportunidades y de derechos frente a las opciones que ese escenario ofrece y exige. Finalmente, como tercera “regla” de constitución de estados semiterminales se erige la prueba y el error como el mecanismo de revalidación de la libertad, el mecanismo de reinsertión dinámica con lo que “experiencialmente” (y de acuerdo a sus “obvias” necesidades), el sujeto social es capaz de aprender, reevaluar y reintentar, siempre “libremente”.

El estado semiterminal que, sin embargo, ya ha realizado el telos terminal, supone una *acumulación* de *capital* que define el sentido de la acción en términos económicos y fundamentalmente financieros. La *acumulación* de *poder*, por otra parte, va desde las competencias, influencias y relaciones adquiridas o heredadas, hasta su eventual e indeseable (por “irracional”), tráfico. Asimismo, tal estado semiterminal constituido según la *lógica liberal* y el buen empleo de las reglas (que obviamente suponen sujeción y normatividad, supuestamente obligatoria en lo jurídico y deseable en lo ético), implica también la

dimensión de la *acumulación de saber* (que representa desde la formación y capacitación para la reinserción en el juego de la dinámica social, hasta su eventual pero asimilable “oposición” a partir de la crítica y el librepensamiento). La resultante semiterminal constituida en estos tres ámbitos se transforma (en realidad nunca comienza en un punto muerto), tanto en cuanto los cambios no son de igual jerarquía ni magnitud: Llega un momento en que se concretan (siempre subjetiva, personal y “libremente”), las “inferencias” de la *lógica liberal*, sea en la sociedad civil o en la política, mediante reglas de transformación, en los estados constituidos “regulares” que *terminan* de definir al menos procesual y globalmente, las clases, las capas, los grupos y los estratos sociales. Estas reglas de inversión y reinversión son reglas de montaje y desmontaje de los “valores” *acumulados*, de modo que en en cuanto operan, se definen los escenarios propios de realización de la *voluntad de dominio*. Tanto en la sociedad civil como en la política, se estructuran como resortes de decisión con fuerza variable, tres impulsos de la libido humana que, también el “moderno” san Agustín define: La *libido sentiendi* que da preeminencia a la dimensión de poder económico y por lo tanto, por origen, tradición o acumulación, constituye entre otros, el modelo de “capitán de empresa”, de “business man” o de “yuppi”; la *libido dominandi* que priorizará la “inferencia” final de la *lógica liberal* en el campo del poder político, militar, institucional, e incluso gremial, regional o de cualquier otra espacialidad; por último las reglas de montaje-desmontaje de “valores” que jamás se subvierten sino se acumulan, dan lugar a la preeminencia de la *libido sciendi*, el poder de la ciencia, la ideología, la creencia, la tradición, la fe y la comunicación en sentido lato, incluidas las distorsiones de manipulación de masas y de domesticación. Obviamente esta matriz es funcional, analítica y no excluye sobreposiciones, interferencias y cambios en la “libre” toma de decisiones; asimismo, la democracia y el capitalismo constituyen los principales “lógicos” supremos de esta forma de entender el mundo, la sociedad y el reino moderno de *civitas Dei*.

La *lógica socialista* que no pudo resistir la dialéctica de la contradicción tiene similares contenidos escatológicos: La esperanza de salvación de la *lógica liberal* es la paz de la conciencia que arriba, asciende y acumula “status” y valores, en tanto que la esperanza de salvación del socialismo fue la “entrega” a un programa que redima al hombre haciéndolo efectivamente *ideal* en cuanto a sus disponibilidades y condiciones, respecto de los demás. Asimismo, el contenido teleológico de ambos modelos se trasunta, en el caso de la *lógica liberal* en que es perfectamente “neutra”, por lo tanto, “racional”, “infalible”, funcional y fundamentalmente, según la aspiración agustiniana, *universal*; por otra parte, la teleología socialista pone la mira en un objetivo del todo hipotéticamente hipostasiado, el reino de la verdadera “libertad” en el cual, como sociedad comunista universal, la humanidad comenzará propiamente su historia, la historia del tiempo difuminado que ya consiguió su consumación, seguramente más tarde que el liberalismo, pero idealmente, mucho más justo que él, precisamente porque las expresiones de la *libido* se subliman aunque sólo sea figurativamente en la idealizada “socialización”. Sumariamente, la *lógica socialista* supone una matriz dirigida por el “principio” de la planificación social -léase estamentaria, de la justicia. El

estado semiterminal logrado por las "reglas de formación" supone la valoración del trabajo, la normatividad social y el conocimiento; en tanto que los estados situacionales téticos logrados por los "mecanismos de transformación", representan la "canalización", de cada una de las *libido*, en tanto que las instrumenta en "servicio" de los objetivos de la *revolución* y el *proyecto* de construcción del socialismo mundial, tanto a nivel económico-productivo, de servicios político-estatales y paraestatales, como en el campo del conocimiento, la ideología y el convencimiento.

Desde san Agustín, hasta Hegel y Marx por tanto, como secularización, idealización o materialización, se ha mantenido, en el "discurso de la modernidad", la recurrencia de un tiempo lineal, progresivo, acumulativo, epocal, universal y direccionado a un objetivo; es decir, se ha realizado de diversas maneras una misma comprensión filosófico-teológica de la historia como un "precursus" teleológico, soteriológico y escatológico. A esta concepción y a esta forma de entender el "final de la historia" sagrada, profana o ambas, es que Nietzsche se ha opuesto con su "mítico", *Eterno Retorno de lo Mismo*.

#### 4. San Agustín, Hegel y Marx

*Dios vive, lo revivió el más feo de los hombres*

Así hablaba Zaratustra

*Los inmoralistas trabajamos ... para conseguir que  
desparezca otra vez del mundo, la idea de culpabilidad y de castigo*

El Crepúsculo de los ídolo

*"Para los iguales, ¡igualdad!; para los desiguales, ¡desigualdad!"  
tal debiera ser el lenguaje de toda justicia*

El Crepúsculo de los ídolos

Las similitudes desde el punto de vista de la teoría social, entre Hegel y Marx no se reducen al sentido finalista con contenido teleológico, que cada una de las argumentaciones realiza (extrapolada en el caso del socialismo y reflexiva sobre sí misma, en el del liberalismo). Filosóficamente, desde el punto de vista formal, sus sistemas tienen también una estructura homogénea que, a la vez, refiere los elementos sustantivos de la concepción teológica de la historia sostenida por san Agustín.

El núcleo monista de la concepción hegeliana instituye *en paralelo*, respecto de la marxista, la idea y la materia respectivamente: por mucha "aceptación" que se haga del devenir en

ambos sistemas, es *una entidad* el recurso exegético imprescindible a partir del cual se entiende y explica el mundo del pensamiento (*Logos*), el de la naturaleza (*Filosofía de la Naturaleza*) y el de la sociedad (*Filosofía del Espíritu*). En ambos sistemas la comprensión del devenir dialéctico es precisamente de esta única *entidad* que, por autoafirmación, contraposición respecto de sí misma y por “negación de la negación”, es decir, por el cambio de *negación-superación* (*Aufheben*), “despliega” la realidad en un sentido “progresivo”, hacia su “telos”. Ambos modelos constituyen a la vez estructuras de acción *abiertas* y modelos de consecución teleológica *cerrados*; aunque con ciertas diferencias: En Hegel, las posibilidades de acción en el “mundo del Espíritu”, por darse la consecución en *lo político* (con Napoleón en el joven Hegel y con el Estado prusiano en el Hegel maduro), son particularmente, aunque dadas en el “espíritu del pueblo”, *acciones individuales* realizadas en la progresiva difuminación del tiempo. Si todavía son posibles cambios dialécticos, éstos “incidirán” en el perfeccionamiento “in infinitum” de lo ya logrado, esto es, en la plasmación universal y plena del “Espíritu” en la forma de Estados nacionales que encarnan la racionalidad del progreso dialéctico; pero, suponer cambios de “salto”, en el sentido que se siga “desplegando” la “Idea” de manera tal que convierta el conjunto de momentos sintéticos en una mera posición tética quedando todavía nuevos “mundos” antitéticos por “recorrer” y realizar, es necesariamente inviable por cuanto subvertiría toda la estructura comprensiva de la supertriada hegeliana; por otro lado, las posibilidades de “desarrollo” en el caso de la *filosofía* están restringidas en el esquema dialéctico, a la estructura triádica global y a los supuestos de *procursus* dialéctico de la “Idea”; tal su *cierre* (que justifica en efecto, el “fin de las ideologías”) y tal su *apertura* (que explica la universalidad de la razón y sus intransigentes supuestos: igualdad, democracia, comunicación, mercado, etc., como fundamentos de perfeccionamiento). Paralelamente, el sistema marxista se presenta esbozado con similares condicionantes *abiertos* y *cerrados*; los términos de la consecución teleológica se extrapolan y se presentan como *imperativos de acción* que se realizarán, (acción, que no es prioritariamente individual, como en Hegel; sino fundamentalmente, *clasista*), definiendo un *paradigma de praxis* como sentido de realización de un “salto” más: el que explica el devenir dialéctico de la “prehistoria” de la humanidad, permitiendo comenzar en sentido estricto, “la historia del reino de la libertad”.

Teleológicamente este modelo *cierra* las contradicciones de la sociedad socialista, en cuanto limita su “procursus” unidireccionalmente hacia la sociedad comunista mundial; las contradicciones del reino mesiánicamente vislumbrado no son disruptivas en el sentido de que nuevas realidades cualitativamente superiores se presentarán, el comunismo también es el momento de difuminación del tiempo (ya anunciada en el socialismo) en el que, del *paradigma de la praxis* que remarca y fortalece la acción mesiánica, necesariamente se debe volver, aunque con un supuesto verdadero “humanismo”, al *paradigma del sujeto*. Desde el punto de vista “filosófico” la estructura “abierto” del marxismo, sólo permite determinar los “avances” del conocimiento aceptando y “prosiguiendo” los principios predefinidos que la más anquilosante tradición restringe al “materialismo histórico” y al “dialéctico”, principios perfectamente prediseñados, políticamente apologeticos e ideológicamente escolarizados.

El “alfa” y la “omega” de la historia, tanto en Marx como en Hegel, emparentan sus concepciones hasta un grado significativamente coincidente. Como en san Agustín, la historia trasunta sus límites profanos, se hace historia “sagrada”, es decir, “cosmología”: En el caso de Hegel, la *Filosofía del Espíritu* descubre que éste representa el momento del “salto” que origina inicialmente el alma y conciencia, siendo por lo tanto, el momento que inaugura la síntesis de la supertriada de la “Idea”, el momento en el que, desde el “reino de las sombras” de la lógica, “alfa” del “procurus” por saltos y contradicciones, comienza a consumarse la “omega” de la totalidad metafísica. Tal consumación se dará precisamente con la *libertad* del sistema político que Hegel justifica y con la *autoconciencia* que, según él, representa su propia filosofía en la dialéctica de la historia de las ideas que no por casualidad constituye la forma superior de autorreconocimiento del *espíritu absoluto* sobre sí mismo. Esta “metafísica” del “alfa” y la “omega” que sacraliza la historia y la hace “cosmología” también se presenta en el sistema marxista precisamente con la concepción “materialista” que unifica la totalidad natural y social con la materia; ambas estarían gobernadas por “leyes” dialécticas según las cuales ha de tener lugar necesariamente, en el mundo social, la hipótesis hipostasiada del nuevo “modo de producción”: el *telos* de todo devenir dialéctico. De tal forma, la “metafísica” de ambos sistemas no puede dejar de ser irrecusablemente teleológica; y, por tanto, si se trata de la “cosmología” o, técnicamente, la “ontología” subyacente en ambos *metarrelatos* (es decir, en las concepciones globalizadoras que unifican sistemáticamente una exégesis comprensiva en la que todo se entiende y justifica en relación a un “procurus” universal, encaminado a un final más o menos “feliz”); es necesario concluir que ambas concepciones de la realidad aíslan la variable “tiempo” en cuanto el relato del “procurus” ha realizado su objetivo, es decir lo ha consumado, ha *difuminado* el tiempo, lo ha *diluido* en un sinnúmero de direcciones que lo reducen a *nada*: ha consumado la eternidad del “telos”.

Existen otras notorias similitudes entre los sistemas de Hegel y Marx, y también las respectivas “pequeñas diferencias”. Si bien para algunos autores “volver de pie la dialéctica” constituye una “ruptura” con la tradición del *Idealismo Alemán*, como también constituye otro síntoma de esta “ruptura” por ejemplo, que sólo en Marx la totalidad social es vista según una articulación troncal definida por un elemento de base, del cual “todas” las demás dimensiones son, aunque “sólo en última instancia”, su expresión y reflejo más o menos “enmascarado”; lo cierto es que Marx no pudo *trastocar*, *transmutar* ni *subvertir* la tradición “moderna” y es evidente también que en Hegel, esta idea del “enmascaramiento”, de la manera cómo las dimensiones de la vida social reflejan “en última instancia” la *preeminencia* de una específicamente, se dio con similares connotaciones. Obviamente, la similitud es sólo formal; “materialmente” la “predeterminación” de un elemento sobre otros se concreta en Hegel, de acuerdo a su codificación epocal de los distintos “mundos” que considera en la historia universal; así, por ejemplo, será la *esteticidad* lo que determina la vida social (y por tanto también, cultural) del “mundo griego”, en tanto que será la *eticidad* el elemento exegético central del “mundo romano”; en cambio en el marxismo, es la relación entre

fuerzas productivas y relaciones de producción, la base inteligible de todo modo de producción. No deja de ser sugerente, por otra parte, la manera cómo, continuando la “modernidad” agustiniana, ambos sistemas se empeñan en procesar epocalmente la historia, precisamente para explicarla en función de su “procursus” y para darle el sentido de universalidad que exige la validación de sus modelos de justificación. Aparte de estas grandes y estructurales similitudes y circunstanciales diferencias, hay algo sustantivamente común en los metarrelatos considerados: Su esfuerzo de entronizar en la cima del “procursus” de la historia la *razón* y entender precisamente el “telos”, el sentido dialéctico del devenir ontológico, como la culminación racional, infinitamente perfectible pero estructuralmente cerrada, respecto de sus posibilidades de cambio y permanencia de crítica y validación; en definitiva, lo que se afirma concluyentemente es el fin de la *política* y de la *filosofía*. Es este *núcleo del metarrelato* tan profundamente “moderno” que Nietzsche se empeña en “trastornar”.

## 5. Nietzsche y la paradoja de la dialéctica

*el devenir no tiene ninguna meta, no desagua en un ser*  
**La voluntad de poder**

*Allí donde el Estado acaba, ¡mirad allí hermanos míos!,  
¿no veis el arco iris y los puentes del superhombre?*  
**Así hablaba Zarathustra**

*lo que nos excita es el atractivo del infinito*  
**Más allá del bien y del mal**

Las críticas de la racionalidad “moderna” tienen limitadísimas posibilidades de constituirse en principios de alternatividad estructuralmente diferente, si se dan siguiendo el sentido de su propio núcleo: la actitud “racional” con supuesto escatológico. Presentar, siguiendo tal racionalidad, otros “estados finales”, “mejores” y “bien pensados” (léase *imaginados*), implica que toda “utopía” de este tipo sigue representando una “fabulosa” o “factible” cristalización de la *razón teleológica*; por otra parte, seguir las directrices de la “moderna” razón para “pulir” los estados terminales ya pensados, o ya realizados, representa en última instancia, precisamente validar lo constituido. Probablemente en los casos “dialécticos” de Hegel y Marx, esta imposibilidad de crítica según la propia racionalidad “dialéctica” de sus metarrelatos sea la más conspicua, si es que precisamente se vuelca la dialéctica contra sí misma.

A la dialéctica ontológica que unifica la naturaleza y la sociedad, lo lógico y lo fáctico, lo real y lo racional, la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*, a la dialéctica que presenta un *alfa* y una *omega* y entiende sus “saltos” como un “procursus” hacia un “telos”, si se la acepta como

modelo metodológico que da sentido "ontológico" al devenir, le queda una *paradoja* de la cual no le es posible, ni siquiera "dialécticamente", liberarse: Si se acepta que llegado el momento de realización global del "estado terminal", si se han conseguido estructuralmente las condiciones que explican todo y por lo cual no puede pensarse "un más allá" cualitativamente diferente, entonces necesariamente, o la dialéctica tiene que *cosificarse*, (puesto que nuevos "saltos" cualitativamente superiores ya no son posibles), lo cual significa convertirla en doctrina (es decir, en *metarrelato*, o peor aún, en dogma); o, por otra parte, si se es "dialéctico", consecuentemente no es posible aceptar absolutamente que exista un momento terminal, un fin, un "telos" que dé sentido a la totalidad que por "evolución" y rupturas "dialécticas" ha llegado (o podría llegar) a donde el fin señala; en tal caso, la dialéctica debe necesariamente *abandonar* la pretensión de explicar el devenir como "procursus" hacia un sentido, debe entender que no existe en realidad el "momento sintético superior" que posibilitaría que *lo que es* sea cualitativamente superior por próximos saltos "dialécticos"; es decir, la dialéctica deja de ser lo que es en medio de contradicciones, negaciones y contranegaciones, la justificación de un "procursus" de lo inferior a lo superior, la ideología del progreso. Decir en el primer caso que la "dialéctica" de la sociedad liberal o de la sociedad comunista ha de "desenvolver" contradicciones *secundarias*, no es sino justificar la necesidad que se ha llegado a un estado "dialéctica" y "estructuralmente" insuperable; otra sería la situación, sin embargo, si se entiende que esas contradicciones "secundarias" llegarían a constituirse en evidentes dispositivos de *explosión* hacia estados simplemente diferentes desde "estados" fácticamente incomparables que invalidarían el propio "telos" del progreso y el sentido *ontológico* del desenvolvimiento "dialéctico" del ser de la historia; en tal caso, estos cambios tampoco podrían ser "involuciones" ni procesos "reaccionarios" y se tendría que aceptar que, no existiendo sentido terminal ni finalista del *metarrelato*, se diluye toda distinción de las contradicciones en "principales" y "secundarias" en un proceso en el que el *devenir* está "más allá del bien y del mal", es decir, en el que el *devenir* no es cambio de "superación" en el sentido de lograr cada vez más y algo mejor en lo global, aunque no en lo particular necesariamente, "saltos" hacia lo superior; en tal caso el devenir ya no está definido por la dialéctica del *metarrelato*: es, según Nietzsche, *inocente*<sup>15</sup>

En términos epistemológicos similar paradoja se presenta a la dialéctica. Si se afirma la verdad de ésta como proceso de negación/superación, entonces se está enunciando, o una verdad cosificada y dogmática, o una verdad "dialéctica". En el primer caso, toda verdad cosificada y dogmática es, por aplicación reflexiva de la propia dialéctica, contraria a ésta: de lo cual se sigue que no es posible afirmar taxativamente la verdad de la *dialéctica*, al menos como concepción ontológica de la realidad<sup>16</sup>. En el segundo caso, enunciar una verdad

15 "Se le quita su inocencia al devenir cuando se atribuye un estado concreto de hecho, cualquiera que sea, a la voluntad e intenciones, a actos de responsabilidad". *El crepúsculo de los ídolos*. "Los cuatro grandes errores". Frag. VIII.

16 La paradoja del mentiroso (*yo siempre miento*) tiene la misma estructura formal que la paradoja de la dialéctica que aquí se refiere. Por otro lado, lo mismo que en el caso del escepticismo radical que tiene que aceptar la verdad absoluta que "de todo se debe dudar", la escolarización de la dialéctica termina "resolviendo" esta paradoja enunciando que la única verdad absoluta es que "todo es dialéctico".

“dialécticamente”, significa aceptar la verdad de la tesis opuesta y, si la tesis opuesta es también “verdadera”, entonces no es necesario que todo se entienda y se conciba, porque *no lo es* como “procursus” de *negación/superación*; sin embargo, dado que tampoco la antítesis es absolutamente verdadera; resulta que el cambio, el devenir en sus múltiples determinaciones *es y no es* un devenir de negaciones, *es y no es* un devenir de superaciones, *es y no es* finalista, terminal y teleológico: es también un devenir de fluir sin principio ni final. Si se siguen posibles cursos que definen imperativos de acción, siempre se dan nuevos “círculos” de despliegue, siempre se dan los mismos flujos, las mismas subversiones, los mismos sinsentidos teleológicos. Tal, la *dialéctica autonegada* más cercana a la concepción nietzscheana del devenir y del eterno retorno, una dialéctica sin metarrelato, sin teleología, sin *eschaton*; la *dialéctica autonegada* que ha abandonado para siempre, en el giro que le es propio, “más allá del bien y del mal”, a San Agustín, Hegel y Marx y a la *esperanza* de un *telos* que ha quedado en lo más insondable de la caja de la historia.

## 6. Las sendas recorridas por Nietzsche

*En adelante... ¡sed duros!*

El Crepúsculo de los ídolos

*Mi doctrina enseña vivir de tal suerte que te sea necesario revivir,  
tal es tu deber, pues de todas formas has de revivir*

La Gaia Ciencia

*La vida es instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas,  
de poder; donde falta la voluntad de poderío, hay decadencia*

El Anticristo

La crítica de Nietzsche a la razón occidental, a las “ideas modernas”, a la democracia y al socialismo, refiere, en definitiva, una crítica a la “trascendencia”; es la crítica a la manera de explicar la historia, el hombre y el cosmos según un objeto finalista caracterizado por la homogeneidad, el orden y la esperanza (la que es vista, siguiendo a los griegos, como el mal verdaderamente pérfido<sup>17</sup>, hundido en la caja de Pandora). Así, se trata de una crítica al *telos* agustiniano que tan coherentemente Hegel “seculariza” y Marx “materializa”, la crítica a las suposiciones filosóficas que escinden la verdad de la apariencia, lo lógico de lo estético, lo terrenal de lo divino. Nietzsche critica desde el “mundo de las ideas” de Platón, hasta, en general, el “mundo-verdad” de los filosofastros del ser, de manera siempre fragmentaria, intensa y fulminante, en la secuencia y orden como devinieron en la “racionalidad” de la modernidad.

---

17 El Anticristo. Frag. # 23.

Si bien lo que han hecho los filósofos es “momificar” el ser, “cosificarlo” e incluso “etiquetar” el devenir, la concepción de *flujo eterno* de Nietzsche, no puede tomarse como una simple “inversión” del platonismo, no puede simplemente decirse, como advierte Heidegger, que “lo sensible”, el *mundo aparente* queda arriba, y lo “suprasensible”, el *mundo verdadero*, abajo”<sup>18</sup>: no es que lo *trascendente* ha llegado al “alcance” del hombre vñvida y directamente: Su “inversión” radica precisamente en que ha “salido” de las órbitas del platonismo, ha “transformado” el esquema ordenador de las categorías de la filosofía occidental, ha mostrado en definitiva cómo la historia de la filosofía hasta él mismo se constituyens en la *historia de la destrucción de la “trascendencia”*, de la *razón* y del supuesto “mundo-verdadero”<sup>19</sup>.

Si se critica la “modernidad”, la “razón”, la “trascendencia” y se lo hace descubriendo las similitudes de los metarrelatos del liberalismo, es necesario considerar, siempre según las *inspiraciones nietzscheanas*, las “nuevas” formas de cómo, particularmente desde el contexto contemporáneo, se reivindica la racionalidad como *universal*, la democracia como “intransigente” y de “passus”; el capitalismo, la libertad y la igualdad, como consensual y profundamente *definitivos*. Tal, el sentido de pretender “vivir” la intensidad de las tonalidades nietzscheanas al escribir crítica, acre y fragmentariamente, sobre el “discurso filosófico de la modernidad”.

Si bien se ha hecho referencia al término “moderno” en relación a sus iniciales usos en el siglo V, es necesario precisar los sentidos que actualmente adquiere. Si bien, por oposición a lo “tradicional”, a lo antiguo, a lo “pasado” se puede decir de algo que es “moderno”, los filósofos “reconstructores” y “reformistas” de la *modernidad*, entienden su alcance de manera más precisa: El fin de la Edad Media y el surgimiento del *Renacimiento* con el consecuente proceso de la *Reforma*, constituyen los antecedentes lejanos de la “modernidad” temprana: es decir son antecedentes porque definen nuevas relaciones entre la religión y la política, porque sitúan al hombre en el centro de la cultura y la historia y porque, a partir del “racionalismo” cartesiano, se “cosifica” a los entes de la naturaleza y la sociedad, se los reduce a sus “esencias” y se los comienza a ver en la linealidad instrumental que explica su *sentido de existencia*. Consecuencia del desarrollo de esta filosofía y en particular, de las ciencias naturales de la época moderna han de ser, por tanto, los imperativos de la “modernidad” de la *Ilustración*: la “modernidad” más madura que ha exaltado el individualismo y la creatividad según la especificidad concreta orientada por la racionalidad universal, la “modernidad” que ha profesado el culto a la subjetividad como expresión fáctica que confisca lo sagrado, asalta el reino de la fe y la superstición, destruye la “tradicción” y dirige la construcción de una sociedad, un sistema político, económico e ideológico que se autovalida y autocorriges según las regulaciones de la así llamada *metarracionalidad* (es

18 *La voluntad de potencia como arte*. En *Nietzsche: 125 años*. Pg. 554.

19 Son seis los aforismos con los cuales Nietzsche resume “cómo el mundo-verdad vino a reducirse -con él-, al cabo, a una fábula”. *El Crepúsculo de los ídolos*.

decir de la “racionalidad” que reglamenta el mundo, critica las ideologías e instituye el valor universal de la capacidad *per se* de la razón de “objetivar” los hechos, “justificar” las leyes, “afirmar” el rol sobredominante del hombre frente a la naturaleza y “establecer” la normatividad ética, social y jurídica del *telos* histórico); la *metarracionalidad* que constituye el “espíritu” de la modernidad<sup>20</sup>.

La crítica de la racionalidad instrumental, llevada a cabo por la escuela de Frankfurt (particularmente la que realizan Max Horkheimer y Theodor Adorno), además de confirmar que la Ilustración “limpia” el mundo de demonios instituyendo al hombre como dueño del poder, muestra, sin embargo, que es la propia *razón del mundo moderno*, tan anclada en la ciencia, la que ha seguido un curso por el cual se explica, como resultado de su propia “dialéctica”, el conjunto “irracional” de acontecimientos políticos y culturales del siglo XX. Resulta que no hubo una sistemática “destrucción” de la razón que habría producido los hechos fascistas de nuestro siglo (como establece Lukács responsabilizando a Nietzsche en especial), sino la propia “dialéctica del Iluminismo”, los “impases” del *programa de racionalización instrumental del mundo*, los que habrían ocasionado estos desenlaces de la historia, convirtiéndola en una verdadera locura. Por otra parte, si se considera el sentido de la crítica de Herbert Marcuse a las *sociedades industriales avanzadas*, resulta que otro “indeseable” desenlace de la instrumentalización científico-técnica de la razón ha llevado precisamente a que en estas sociedades, de multiplicidad de “opciones de vida”, de consumismo y diversificación de posibilidades, se encubra en realidad, la más eficaz dominación, precisamente porque es consensualmente aceptada e ingenuamente valorada. Asimismo, las críticas de Jean Baudrillard a la simulación, la virtualidad y la sintomatología de “anorexia” histórica por la que la cultura ha quedado excesivamente saciada, dado que todo se ha hecho política, sexual y estéticamente asimilable y eliminable, evidencian cabalmente los resultados de la *modernidad ilustrada*. Estas críticas y las que han reflatado por consecuencia de las acciones políticas efectivas desde el movimiento francés de fines de la década de los sesenta, permiten comprender y contextualizar la reacción contra la modernidad inicialmente dada en el arte y luego cristalizada como pensamiento social y cultural general: la así llamada *posmodernidad*.

Las críticas de Nietzsche a la razón universal, si bien traducen un conjunto de “preámbulos” de supuestos y matrices de la posmodernidad, pueden ser contrastadas con las teorías de quienes actualmente intentan reconstruir y reificar el sentido *globalizador* de la *racionalidad moderna*, como proyecto universalmente válido para el presente y el futuro. Existen varias formas de eludir la crítica de la razón instrumental que termina en los desenlaces fascistas

---

20 La mayor cantidad de referencias que han servido para la exposición que se realiza, son distintos artículos en la compilación *Modernidad en los Andes* (Centro de Estudios Bartolomé de las Casas, Cusco, 1990). En particular destacan los siguientes textos: *Modernidad en los Andes: Un tema y un debate* de Enrique Urbano, *La crítica marxista de la modernidad*, de Michael Löwy, *Tres entradas al debate sobre la modernidad: Lyotard, Habermas, Heller*, de José Ignacio López Soria y, de Miguel Giusti: *Modernidad sin alternativas: sobre las condiciones universales de la racionalidad en Jürgen Habermas*.

o en las “trasparencias del mal” de las sociedades de alta industrialización. Una forma cómoda es señalar que la modernidad plenamente *madura* “descubre” nuevas formas de racionalidad, unificándolas; que su proyecto universal, “integra” productos heterogéneos de racionalidades aplicadas en distintos campos de la cultura, que existen distintas “racionalidades con sus propias lógicas, y que, por tanto, es objeto de este “proyecto” futuro encontrar sus “núcleos racionales”, enmascarados de tan diversas formas. De hecho, la manera cómo se ha comportado el pensamiento eurocéntrico particularmente “antropológico” en las últimas décadas, ante las así consideradas culturas periféricas, en frente del subvalorado pensamiento “salvaje y primitivo”, ha sido dirigida según esa convicción: Es necesario desagregar su sacralidad mágica, “analizar” sus creencias y convicciones reconstruyendo sus imaginarios, para seleccionar lo que es posible “asimilar” de ellas; pero, fundamentalmente, para hacer más tolerante y efectivo su dominio. Así, no sólo se resuelve el problema de la diferencia (mediante el autorreconocimiento “de espejo”, de un *alter* que remarca y completa mi ego); sino se neutralizan las “peligrosas” posibilidades de alternatividad y oposición. Preservando la hegemonía intelectual de la razón se obtiene el mejor resultado de dominación política y se succiona eficazmente lo que el “subdesarrollo”, la “periferie”, “lo tradicional” y lo “salvaje” pueden “ofrecer”, en la más abyecta lógica de mercado.

La defensa de la modernidad (particularmente la realizada por Jürgen Habermas), en el plano de la filosofía social, establece su contraposición respecto a la “tradición” y a lo que ésta implica en términos de autoridad, necesidad y, en definitiva, de acciones contrarias a la razón. Siendo que por sí misma no encarna necesariamente la *racionalidad* específica de lo que coacciona y puesto que la modernidad tiene un sentido de alcance universal que se debe reflejar en distintos ámbitos de la vida social, si hay algo a lo cual la *racionalidad* no puede someterse, es a la acción por necesidad autoritaria, impuesta e inveterada. A lo que se opone la razón de la modernidad que, para Habermas es fundamentalmente *razón comunicativa*, es toda opresión y tiranía, todo aparato ideológico de lenguajes totalizadores, en tanto que lo que la orienta es la búsqueda de consenso ético y social que, en base al diálogo, permita la proclamación de la palabra sin la violencia del poder ni del interés. Asimismo, además de oponerse a la tradición como norma, ley e incluso hábitos y costumbres, “el discurso filosófico de la modernidad” se opone a toda apelación a la “trascendencia”, tanto *histórica* (metarrelatos), como *abstracta* (filosofías, teologías e ideologías sobre el “más allá” del mundo, del hombre y de la sociedad). No existiendo ningún *Tribunal de la Tradición*, por sí misma, cualquier forma de acción “tradicional” resulta susceptible de ser “irracional” y “antimoderna”. La *ventaja* de la modernidad, sustantiva en su apología, es su potencialidad de crítica inmanente, de acuerdo, precisamente a ese “proyecto” de desentrañar “razonable” y “argumentativamente” todo contenido normativo; así, supuestamente se superaría el “paradigma del sujeto” y el “paradigma de la praxis”, con el así llamado “paradigma del entendimiento subjetivo”. Sin embargo si bien se renuncia a todas las trascendencias”, no es posible renunciar a la de la “razón comunicativa” que permite desplegar una *acción comunicativa*. \*\* ésta llevaría al que se realice el *entendimiento*, precisamente, mediante la

coordinación de las acciones de los sujetos en base a la fuerza argumentativa de sus posiciones, la que generaría el consenso y lograría la persuasión. Según el “paradigma del entendimiento subjetivo”, nadie *se entiende* a sí mismo sino a partir del otro y es, mediante la aceptación de que las sociedades de hoy son totalidades policéntricas, que por el juego de la “razón pura comunicativa” (o de la razón que es *pura comunicación*), sea posible *racionalizar* la cultura ilustrando la normatividad jurídica y moral, y permitiendo que por la mayor diferencia de los “mundos de la vida” del conjunto de los sujetos de la sociedad, se concilie y se potencie a la vez la individualidad y la totalidad, gracias justamente al juego del entendimiento y la comunicación. Así, es posible establecer una “razonable” y nueva *tradicción*: la de consolidar la solidaridad dando lugar a la estabilización de la socialización; es posible potenciar la interacción comunicativa del “mundo de la vida” carente en sí de contenidos normativos, aunque caracterizado por autoevidencias culturales, con la organización económica de mercado de la sociedad y el monopolio político de la violencia de parte del Estado. Por la estrategia de la “acción comunicativa” y gracias a la *razón dialógica* interactiva se hace posible una “racionalidad normativa” social pasible de crítica y, por tanto, de autocorrección: Tal, el *status civilis* de la *racionalidad moderna*.

La crítica de Nietzsche a las “ideas modernas” de la democracia y del socialismo representa, de principio a fin, una crítica anticipada a este tipo de justificaciones y “programas” de “reivindicación” de la “racionalidad moderna”. La suposición habermasiana sobre la cual se edifica su argumentación es la preeminencia básica en el hombre de una dimensión racional *pura*; así, tratando de evitar caer en toda “trascendencia”, se recae precisamente en la trascendencia de la razón, que se aplicaría en el momento de *plenitud moderna* en la praxis comunicativa. Resulta palmario que la modernidad de hoy, que ha realizado sus potencialidades al menos como “programa”, supone una *antropología social* por la cual el sujeto histórico ha “superado” su naturaleza instintiva y su voluntad de poder (la *libido sentiendi, dominandi y sciendi*), en beneficio de esta entidad “trascendental” hipostasiada, de pureza inmaculada, de transparencia nítida que permite “reconstruir” la promesa ilustrada de igualdad, libertad y fraternidad en medio de normas “racionales” (y por tanto, próximas, a la identidad con la *verdad*). La insistencia de Nietzsche en la voluntad de poder como principio antropológico y vital, descubre la verdad de esta mentira: Desde la entronización del “telos” en la historia, se ha concebido que la acción social permite, al menos formalmente, iguales condiciones de consecución de objetivos. Con la explicitación del discurso liberal, esas condiciones se han convertido en la máscara por la cual, a guisa de igualdad, libertad y fraternidad, los hombres buscan realizar ese ideal, pero lo cierto es que lo único que se realiza plenamente es un “discurso” que encubre las diferencias, las desigualdades y el *dominio* condicionante e invariable: Así como la moralidad siempre fue “el instinto de rebaño traspuesto en el individuo”<sup>21</sup>, ahora se apela a los efectos “de rebaño” que esta vez, sin el concurso del bien ni de Dios, pretende mostrar al hombre “plenamente moderno” como *el* que organiza *racionalmente* su convivencia, *el* que toma lógicamente las decisiones considerando los

---

21 La Gaia Ciencia. Frag. # 116.

derechos y libertades de los otros, sus iguales (!), se pretende mostrar una sociedad en la que la "gazmoñería" se hace pasar, (desde Kant), como "inteligible"<sup>22</sup>; tal la forma más sutil de encubrir las diferencias, de enmascarar el poder y de obnubilar lo "artificial y artificioso" haciéndolo "ideológicamente" validado.

Para Nietzsche, *revolver* los valores representa cubrir esta mentira con la verdad de la justicia: "Los hombres ¡no son iguales!: Así habla la justicia. Y lo que yo quiero no podré quererlos!"<sup>23</sup>, no existe una razón trascendental (comunicativa, práctica o instrumental) que universaliza la "planificación" ética y moral de la sociedad terminal: la *sociedad terminal* del liberalismo (y paradójicamente, también las que se constituyeron en el paréntesis socialista). Para *volver y revolver* los valores, no se puede seguir proclamando la "moral rebañera" de la igualdad, se debe conciente y públicamente declarar que los hombres no son iguales, por sus condiciones materiales, por la "acumulación" de sus valores (económicos, políticos y cognoscitivos), que lo que rige la vida social no es la razón teleológica de la convivencia pacífica e "igualitaria", en el marco de la "fraternidad" y el "desarrollo" en condiciones similares de oportunidades; sino el deseo de dominio, la *voluntad de poder* de la *libido dominandi* en términos de explicitación y consumación de obligaciones y coerción, de la *libido sciendi* en tanto voluntad de manipulación ideológica, de inversión y reinversión en el prestigio, la imagen, la apariencia y el "status", y de la *libido sentiendi* explicitada en lo que hedonista y desaprehensivamente constituye el "mundo de la vida de la clase" lograda y conseguible. En definitiva, el discurso de los "entes racionales", preocupados por lo "razonable" de sus organizaciones políticas, jurídicas, morales y culturales no es sino la manera cómo se sigue expresando, se sigue "retomando", bajo formas más o menos sutiles, más o menos alambicadas, más o menos *trascendentales*, al "credo secreto" de las clases dominantes que, como señalan Max Horkheimer y Theodor Adorno, Nietzsche explicita<sup>24</sup> en su desnudez: la explotación, la tiranía, la voluntad de poder y de dominio que las clases (los estamentos o los aparatos) ponen en acción para mantener e intensificar su violencia, crueldad y poder, de manera que se impele a los débiles a reconocerse como *tales*, a obrar justamente como *tales* y a no cometer la "injusticia" de rebelarse contra *su* carácter, creyendo en la mentira de la igualdad y padeciendo el efecto de la manipulación.

Afirmar la mentira de la igualdad, de la "razón universal", el fiasco del "Tribunal de la Racionalidad" y el mito del "telos" moderno liberal (o socialista), es desplegar precisamente con más o menos ingenio o diletante estilo, una nueva máscara para encubrir lo que siempre *retorna* de una u otra forma, lo que siempre constituye "motor" de la vida social y, con mayor o menor aceptación, entre conflictos y revoluciones; permanece como ser del devenir, en la historia del "eterno retorno de lo mismo": el retorno de la *voluntad de poder*.

22 *Crepusculo de los ídolos*. "Pasatiempos intelectuales". Frag. I.

23 *Así hablaba Zaratustra*. "De los doctos".

24 *Sade y Nietzsche*. En Nietzsche: 125 años. Pg. 599 ss.

Existen otros puntos de vista que en el fondo refieren el enmascaramiento habermasiano. Por ejemplo, si es que el consenso, el acuerdo y la persuasión son los objetivos de la “razón comunicativa” que establece y define las condiciones de convivencia social, entonces, dado que es este “tribunal del consenso” el que valida la institucionalidad y la dinámica social, no es posible, sino a riesgo de ser “contrario” a la “razón” (léase al *consenso*), criticar precisamente esas formas de vida. En el fondo, la ética de Habermas es la ética del conformismo estructural con una forma de vida que promueve pero estabiliza, que permite consecuciones de “status” (porque esa “es” *su racionalidad*), pero que no las subvierte, no las enrevesa ni revuelca en la *aventura* de “trasmutar los valores”. Sin embargo, al admitirse la crítica como su principal potencialidad autocorrectiva, establece también que, siendo la moral “rebañera” la base de la vida “racional” del hombre moderno, quienes contribuyen a su autocorrección y perfeccionamiento, son quienes “adelantan” en la explicitación y sublimación de la *libido sciendi*: los que, según Nietzsche, dentro de los límites de su “voluntad de poder”<sup>25</sup> crean consenso, dentro de los términos y grados de “diversidad de poderío”, están ávidos de crear influencia; los que validan la crítica de la cosmética, de la máscara que cada quien asume y presenta en la tragicomedia de la historia y de la sociedad; los “creadores de opinión pública”, los creadores de “corrientes” de opinión, esa “clase” que repite el *incuestionable* discurso de racionalidad como “tribunal” de enjuiciamiento, apelando por lo mismo, a la trascendental “racionalidad” del “rebaño”: “ésta es, precisamente la fórmula de la decadencia hasta el idiotismo...”<sup>26</sup> ... *a lo Kant!*. Los “careros” del “rebaño” son los que realizan, hasta donde les permiten los límites de sus propias fuerzas y sus condiciones “acumuladas”, valores dirigidos por la supuesta “crítica” que, en definitiva, lo único que logra en esta sociedad de la “idealizada” *razón comunicativa*, es la uniformidad más abúlica que sólo puede constituir un peligro imaginario para la propia sociedad. Son ellos quienes representan lo que Habermas no quiere admitir: la existencia de “segmentos”, clases o “grupos” que instrumentalizan la propia comunicación, que la hacen un valor de uso indispensable para dar precio a todos los demás valores de cambio; la necesidad de una *élite manipuladora* y “administradora de la razón”, esa *canalla* que para Nietzsche son el “bien”, la “verdad” y la “belleza” del parlamentarismo, el socialismo y el periodismo: la que sólo puede elevar la dimensión de la *libido sentiendi* bestial y ávida de consumo, *propia del rebaño*<sup>27</sup>.

---

25 *La voluntad de poder*. Frag. # 636.

26 *El anicristo*. Frag. # 11.

27 *La voluntad de poder*. Frag. # 448.

## VI

### EL MENSAJE PARA NUESTRO TIEMPO

*Yo, Zaratustra, ¡el afirmador de la vida!, ¡el afirmador del dolor!,  
¡el afirmador del círculo!*

**Así hablaba Zaratustra**

*Alguna vez jugué a los dados con los dioses, porque la tierra es una  
mesa divina que tiembla con nuevas palabras creadoras y con el ruido  
de dados divinos*

**Así hablaba Zaratustra**

*La alegría quiere la eternidad, profunda eternidad...  
quiere el retorno, lo quiere todo igual a sí, eternamente*

**El Anticristo**

*Mis escritos hablan únicamente de mis propias vivencias  
Consideraciones intempestivas (texto redactado en 1887)*

Karl Löwith dice que la pasión intelectual y "leit motiv" de la filosofía de Nietzsche es la eternidad<sup>1</sup>. Este autor refuerza la interpretación de su perspectiva, por los supuestos (a partir de sus propias convicciones morales) que le hacen ver en la "teoría del eterno retorno de lo mismo" una "horrenda concepción", una "pesada carga", el "martillo de responsabilidad" sumada a la neopagana doctrina de "más allá del bien y del mal"<sup>2</sup>.

Aparte de las valoraciones dadas desde perspectivas religiosas, morales y teológicas que obviamente descubren la revuelta que Nietzsche ocasiona de todo ordenamiento teleológico y soteriológico, existen frecuentes "verdades" enclavadas en "mentirosas perspectivas", verdades que se justifican como tales sólo a partir del relativismo perspectivista de la propia teoría nietzscheana del conocimiento. Una observación frecuente es que la "teoría del eterno retorno de lo mismo", además de referir contenidos míficos y rayar en la desesperación, termina de redondear un universo vacío, el universo del nihilismo absoluto: Tal, por ejemplo, la lectura de Erich Heller<sup>3</sup> que se apoya en textos "maduros" similares a los que se

---

1 *Op. Cú.* Pg. 249.

2 *Id.* Pg. 254 ss.

3 "Nietzsche". *Op. Cú.* Pg. 153.

transcriben: “la existencia tal como es, sin sentido y sin finalidad, pero inevitablemente retornando sobre sí, sin llegar a un final... en la nada... El eterno retorno...: la nada... eterna”<sup>4</sup>; o también éste, correspondiente al *diario* de Nietzsche: “No quiero vivir *otra vez*. ¿Cómo he soportado la vida?. Creando. ¿Qué me ha hecho perseverar?. La visión del superhombre que afirma la vida. He tratado de afirmar la vida yo también, ... pero ... ¡ah!”<sup>5</sup>. Si bien es posible entender, siguiendo a Gilles Deleuze que la relación de Nietzsche con el *nihilismo* es una relación que incluye una dimensión positiva: la transformación de los valores y la afirmación del superhombre, luego de su total subversión; como también es posible admitir con Deleuze, que es necesario establecer el rechazo de Nietzsche al *nihilismo* “negativo” de Hegel, al *nihilismo* “reactivo” de Feuerbach y al *nihilismo* “extremo” de Stirner<sup>6</sup>; es necesario establecer que efectivamente, la crítica a la razón teleológica y al *espíritu* de la modernidad que efectúa Nietzsche, adquiere vigor con la transmutación (o inversión) de todos los valores, precisamente, de *esa* tradición (*Umkehrung aller Werte*). Si se trata de “revolver”, “transformar” los valores prevalecientes, -lo cual significa en realidad, como el propio Nietzsche lo enuncia-, ser “bastante fuerte como para partir en dos la historia de la humanidad”<sup>7</sup>: si se está volcando el mundo del ser, el mundo de los valores de la razón, la teleología, el sentido y la finalidad; es decir, si se está *nihilificando* la realidad imponiéndose el primado de la *nada*, es necesario también observar que en esta actitud característicamente estética concurre la *duda* ante el vacío que se presenta, la *duda* por la destrucción que nihilifica y anonada, más aún, por cuanto es la tradición platónico-cristiana que se invierte, que se vuelca (*Kehren, Kehre*), la tradición que ha dado lugar a la *civilización* y la *historia occidental*. Si bien se trata de la “vuelta” (*Umkehrung*) del sentido, de las esencias, de la razón y las verdades de más de 25 siglos de filosofía, ¿cómo entonces no dudar de ella? Más aún, ¿cómo saber que ésta es sólo una “vuelta” más en el flujo eterno del “eterno retorno de lo mismo”? ¿Acaso no constituiría este *quiebre* “de la historia” un momento disruptivo tal que reduce la circularidad del tiempo y su ciclicidad, al detestado “procurus” lineal y teleológico extrapolado ahora sobre el superhombre? Sólo el *phatos* de la distancia, en primer lugar, de esa tradición que se invierte y anonada y, en segundo lugar, de las propias dudas que nihilifican y atemorizan, da lugar al punto de inflexión de la propia actitud intensamente vívida y rebosante de tonalidad, por la cual se acepta trágicamente el *fatum* de la “transvaloración” (*Umwertung*). El *phatos*, como señala André Glucksmann, es la “necesidad de perspectiva” (de revuelta) “para todas las perspectivas”<sup>8</sup>, las perspectivas de nihilificación del ser y de anonadamiento de la moral que, pese a sugerir nuevos valores,

4 *La voluntad de poder*. Frag. 55.

5 Erich Heller cita el texto del Diario de Nietzsche relacionándolo con el tiempo en que fue escrito *Así hablaba Zaratustra*. *Op. Cit.* Pg. 156.

6 *Nietzsche y la dialéctica*. En Nietzsche: 125 años. Pg. 616.

7 Carta de Nietzsche a August Strindberg del 7 de Diciembre de 1888. En *Friedrich Nietzsche: Correspondencia*. Editorial Labor. Barcelona, 1974. Pg. 165.

8 *Premeditaciones nietzscheanas*. En Nietzsche: 125 años. Pg. 659.

(como los que *intencionadamente* los intérpretes de Nietzsche presentan: libertad sexual, matrimonio libre, enemistad, guerra imperialista, vida dionisiaca, desprecio por la mujer, dureza de carácter, permanente mentira, etc., etc.); representa la certeza vívida que tampoco esa "cultura", esos "valores", ese "modo de vida" calificado apropiadamente como "dionisiaco" es el *verdadero* (puesto que "jamás ha habido un Superhombre... aún el más grande -de los hombres-, era demasiado pequeño"<sup>9</sup>). Para que se sigan los infinitos retornos de lo mismo, para que todo vuelva de nuevo a seguir las mismas inversiones, las mismas vueltas y las mismas *re-vueltas*, es necesario saber que nada es definitivo y que todo fluye, que todo es subjetivo, relativo, pragmático y dudoso, que cualquier escala de valores es tan "legítima" como cualquier otra; pero también es necesario saber que siempre hubo los domesticadores de la moral, los pastores de "rebaño", los filósofos y moralistas que han hecho de la vida la justificación para aplicar la mutilante drasticidad de *su* moral, como si se tratara del lecho de Procusto<sup>10</sup>. Si trágicamente se desenvuelve la vida dionisiaca de transmutación de los valores, y en especial de esos que se han identificado con el ser, la totalidad, la verdad y el *telos*; entonces se está superando al *hombre* mismo, se está buscando su permanente nihilificación, en la perspectiva que se supera a sí<sup>11</sup> y que no representa ningún estado de esperanza, ningún mérito de salvación; tan sólo se está volviendo a los instintos, a la *tierra*... como los griegos, "la raza más avenida con la vida"<sup>12</sup>. Así, con la aspiración del superhombre, se vuelve a lo ya dado, a lo pagano; el hombre se balancea en la cuerda del eterno retorno, en la cuerda "tendida entre la bestia y el superhombre"<sup>13</sup>, debajo de la cual no hay sino ... el vacío de la nada.

Si bien existen momentos en que las "tradiciones" -morales o filosóficas-, se rompen con la actitud trágica del poeta que aspira a superarse, finalmente, en el curso de la moral, de la sociedad, la historia, el mundo y el cosmos, no se da sino un fluir vago y circular: La *inocencia del devenir*. En los fragmentos que Nietzsche preparaba para su "magnum Opus" que nunca llegó a publicar y que luego se ha conocido como *La Voluntad de Poder*, Nietzsche escribe: "El mundo... deviene, pasa, pero no comenzó nunca a devenir ni a pasar. Y como sus excrementos son su alimento, vive de sí mismo; ... infinidad del tiempo del mundo en el pasado (*regressus in infinitum*) ... El mundo deberá atravesar un número determinado de combinaciones en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación deberá ser también realizada infinito número de veces...; cada una de estas combinaciones condiciona toda la sucesión de combinaciones de la misma serie..., series absolutamente idénticas... en un círculo que ya se ha repetido una infinidad de veces y que

9 *Así hablaba Zaratustra*. "De los sacerdotes".

10 *El crepúsculo de los ídolos*. "Pasatiempos intelectuales". Frag. XLIII.

11 *Así hablaba Zaratustra*. "De la guerra y los guerreros".

12 *El origen de la tragedia*. "Prólogo de autocrítica (1886)". Párrafo # 1.

13 *Así hablaba Zaratustra*. "El preámbulo de Zaratustra". Frag. IV.

seguirá repitiendo “in infinitum” su juego”<sup>14</sup>. Estas ideas escritas hacia los 44 años, es decir, al borde del ataque de locura final, fueron, sin embargo, la pasión filosófica de Nietzsche ya a los 18 años, cuando escribe: “Este eterno devenir, ¿no tendrá nunca fin?... Un luchar y agitarse de las corrientes más diversas, un flujo y reflujo incasantes, dentro del eterno océano. Todo se mueve dentro de una inmensidad monstruosa de círculos que se extienden cada vez más grandes los unos alrededor de los otros; el hombre es uno de los círculos más íntimos... Los círculos más próximos constituyen la historia de los pueblos, de la sociedad y de la humanidad”<sup>15</sup>. Son varias las ideas que en estos textos, entre los que median alrededor de 26 años, se exponen, ideas que permiten colegir el sentido de la *teoría del eterno de lo mismo*.

Cuando se habla de eterno retorno, por ejemplo, del alma, la conciencia, el espíritu o lo que fuera, entre griegos o hindúes, se piensa que todo lo que pasó a una existencia, inclusive en sus aspectos más generales, aun en sus aspectos formales, se volverá a producir según el mismo orden, con las mismas características, con el mismo devenir. ¿Es, en este caso por ejemplo, éste el sentido del “eterno retorno” en Nietzsche?. Lo que sus *animales* le dicen a Zarathustra parecería confirmar que es así, que para Nietzsche, “todas las cosas vuelven eternamente y nosotros con ellas.... nosotros hemos existido infinidad de veces y todas las cosas con nosotros...”<sup>16</sup>; lo mismo pareciera enunciarse en la *Gaia Ciencia* en la que un *demonio* dice: “Esta vida, tal como las has vivido y estas viviendo, la tendrás que vivir otra vez, y aún infinitas veces y no habrá en ella nada nuevo...; todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te sobrevendrá de nuevo, y todo en el mismo orden”<sup>17</sup>.

Entendiendo que no es el *alma*, no es el *espíritu*, ni siquiera la *conciencia* que con pérdida de memoria o sin ella -como creían los griegos- vuelve, reencarna y sigue lo mismo que siempre fue (lo cual lleva a ciertos críticos a decir que para Nietzsche los esclavos lo serán por siempre, eterna y reiterativamente y, paralelamente, los amos tendrán tal condición por la eternidad)-; entendiendo que no existe esa *substancia*, ¿para quién se repite lo mismo y en qué condiciones?, ¿qué significa que “se repita” la existencia y que eternamente vuelva sobre sí misma en lo *grande* y en lo *pequeño*?, ¿en qué consiste este juego inacabado del destino y las existencias? Efectivamente, la cita de Nietzsche al borde de la locura, es la más lúcida y la que permite comprender el sentido del *eterno retorno*.

El tiempo es infinito en su decurso en cuanto escenario del devenir (que no es un “procursus”); *infinito* en cuanto escenario del flujo eterno del universo, *infinito* para las distintas *temporalidades* (por ejemplo, para la temporalidad de los pueblos, de los individuos, de la humanidad, de la vida, o, en general, del cosmos); propiamente, como el devenir no

---

14 Frag. # 1059.

15 *Destino e historia*. Federico Nietzsche: Escritos de Juventud. En Nietzsche: 125 años. Pg. 479-480.

16 *Así hablaba Zarathustra*. “El convaleciente”.

17 Frag. # 341.

“desemboca” en el ser, tiene el mismo valor siempre<sup>18</sup>, su *finalidad* -si tiene alguna-, es solamente seguir un orden de esferas de poder y una estructura de éstas<sup>19</sup>. El tiempo de la existencia de cada ente de la totalidad, es el tiempo de su *devenir*, es el devenir de *lo que es*, con su propia temporalidad, con su propio “círculo”, con su propio movimiento; la *temporalidad* global es tan abisal como unitaria, encierra en un círculo complejo tanto a la temporalidad propia de la existencia de un diminuto organismo, como a la temporalidad de la formación de la Tierra; pero, asimismo, la *temporalidad* global está separada de toda temporalidad específica en tanto ésta es finita y aquélla, infinita. Si se toma, por decir así, la *mayor temporalidad*, la temporalidad macrocósmica del universo y se la entiende como temporalidad que regresa, como temporalidad que *dibuja* el mayor de todos los círculos, el anillo de todos los anillos, entonces, ¿no surge acaso un paralelismo de Nietzsche con las recientes concepciones de la física teórica y la astronomía?

Pensar que el universo entero tiene un proceso de vuelta sobre sí mismo, ¿no es acaso “intuir” lo que las teorías de la alternancia (expansión-contracción) actualmente establecen en relación al universo? Al parecer si es así, existiría una gran similitud entre la *teoría del eterno retorno* en su concepción más general y cósmica con las “modernas cosmologías científicas”. En efecto, según la física contemporánea, si la cantidad de materia del universo rebosa un “umbral” crítico, entonces el nacimiento del mismo (el “Big Bang”), nacimiento que ha dado lugar a su expansión a partir de la inicial concentración en un punto, no podría continuar indefinidamente y daría lugar a un momento inflexivo por el cual el proceso de expansión (que es el despliegue del *espacio-tiempo finito*, “pero sin fronteras”; expansión del espacio y dilatación del tiempo consideradas unitariamente sobre “la nada”) necesariamente se convertiría en proceso de contracción del universo sobre sí mismo, hasta “volver” a su estado de inicial “singularidad”, de *compactación* absoluta. Pese a las objeciones que se pueden hacer respecto del momento de nacimiento del universo (no se trata de no estar “de acuerdo” con los 15 mil millones de años que se calcula median entre hoy y el “Big Bang”; sino de objetar que exista una posibilidad cronométrica fuera del universo que “mida” el “tiempo”, en sí mismo, desde su origen); pese a saber también que hasta llegar al punto espacio-tiempo crítico por el cual se da inicio al proceso de contracción (el así llamado “Big Crunch”), pueden darse otros 15 mil millones de años (o esa misma cifra elevada a cualquier potencia) del enunciado teórico sustantivo se sigue que si hay un proceso de expansión y otro de contracción, después de dicho proceso de contracción es perfectamente posible que se inicie *otra vez* (¿quién sabe por qué causa!) otro proceso de expansión, es decir, que se inicie otra vez el recorrido del gran anillo de los anillos, la *temporalidad* y el devenir del universo, siguiendo precisamente el movimiento curvo de su propio círculo... y así... indefinidamente; tal, el *eterno retorno* en su alcance macrocósmico universal. Cuando Zaratustra habla del “gran mediodía”<sup>20</sup>, es irrecusable asociar ese momento con el instante de máxima velocidad

18 *La voluntad de poder. Frag. # 702.*

19 *Id. Frag. # 545.*

20 *Así hablaba Zaratustra. “El convaleciente”.*

de expansión del universo. Siguiendo la metáfora circular, si el “Big Bang” es un punto cualquiera en ese círculo, el “Big Crunch” constituye el punto señalado exactamente en diagonal al inicial, siendo el “gran mediodía” el punto en el cual se da la máxima velocidad de expansión: la recta perpendicular a la diagonal que atraviesa el centro del círculo, uniendo el “Big Bang” con el “Big Crunch”. Si el “gran Mediodía” es el momento de plenitud del *Superhombre*, entonces no existe, más allá de él mismo sino la disminución, la decadencia, la desaceleración hasta el umbral de la incontinencia y el predominio de la nada, es decir, el recorrido en el *sentido inverso de la cuerda*: ya no hacia el superhombre, sino ... hacia la bestia, para luego comenzar... otra vez, eterna e indefectiblemente ... lo mismo ....

Por otra parte, si no se rebasa el *umbral crítico de la materia*, “este” universo tendría un curso *lineal* hacia ninguna parte (su devenir, sin embargo, no excluiría la peregrina hipótesis de la existencia de “otros” universos con materia superior al umbral).

Si se toman temporalidades específicas, es decir otros recorridos del tiempo en el devenir que su entatividad concreta instituye, entonces las apreciaciones sobre los dados y el azar realizadas por Nietzsche son también muy sugestivas. Zarathustra dice: “alguna vez jugué a los dados con los dioses..., porque la tierra es una mesa divina que tiembla con nuevas palabras creadoras y con un ruido de datos divinos”<sup>21</sup>. Según la física moderna el universo en expansión “crea” galaxias, estrellas, pulsares, cuasares, cometas, planetas, agujeros negros y ¡quién sabe qué más!... ¿Cómo? ¿Mediante un sentido teleológico que instituye la entatividad a estos objetos?.

Definitamente ¡no!. Sino caóticamente, por medio de las *estructuras disipativas* que, en cualquier punto del espacio-tiempo, permiten espontáneamente establecer algunos patrones de “orden desordenado”, de modo tal que en el conjunto de las variables que inciden para la entatividad de un objeto, (o de cualquier objeto que comience a ser), se da una combinación de factores tan contingente y disímil de cualquier otra, que la diversidad no es sino resultado de esa interacción: Así, se hace posible entender la “heterogeneidad” del universo y las diferencias entre las galaxias. En *La Gaia Ciencia*, Nietzsche dice: “de tanto en tanto interviene el azar”<sup>22</sup>, es decir, el orden de nuestro mundo ha nacido en el desorden por las estructuras que disipan los elementos del sistema, el “desordenado orden” siempre probable, posible y contingente, el orden que *casualmente* ha dado lugar por ejemplo al nacimiento de nuestra galaxia, con los respectivos sistemas solares entre los cuales nos encontramos como una minúscula posibilidad concretada, como solamente una “casi infinita” probabilidad (aunque en rigor, no es *infinita* porque el universo se expande). Ahora bien, nos encontramos donde estamos, supongamos, dentro del *devenir de la temporalidad* de la Tierra (es decir, dentro del flujo del orden de los 5 mil millones de años); nuestro estado actual efectivamente supone un conjunto de variables considerablemente grandes que ha dado lugar a partir de

---

21 *Id.* “Los siete sellos”.

22 *Frag.* # 277.

ciertas condiciones, factores y circunstancias a que por ejemplo aparezca la vida en la forma como la conocemos hoy. Sin embargo, si el tiempo es infinito en su proceso de expansión y contracción macrocósmica universal y si de una vuelta sobre sí del universo sigue otro proceso de expansión hasta otro momento crítico, es decir, si los "Big Bangs" y los "Big Crunchs" son infinitos (e incluso admitiendo que sólo hubo un "Big Bang"), entonces la temporalidad de, por ejemplo, nuestro planeta y la temporalidad de la vida en nuestro planeta, son infinitamente insignificantes en relación a la temporalidad universal. Si esto es así, en cualquiera de los momentos que se produzca un "Big Bang" cualquiera, es perfectamente posible que se vuelvan a reproducir una serie de factores que den lugar, por ejemplo, a la aparición de la vida en un solo planeta, en un sistema de un solo sol en incandescencia y que, precisamente aparezca en este mundo, con condiciones similares a las de la Tierra, condiciones de por ejemplo, presión y temperatura; alguien similar a lo que entendemos hoy por "homo sapiens". Si esto es posible en la infinitud del tiempo, también es posible que series compactas de ocurrencias contingentes de variables similares, recurrentemente, den lugar a que otras temporalidades sigan sus propios cursos; por ejemplo, un racimo de galaxias cualquiera, un agujero negro cualquiera o un sistema de doble sol. Visto esto desde el enfoque por ejemplo, de nuestra Tierra, resulta que también ella tiene su propio "eterno retorno", puesto que en la sucesiva ciclicidad macrocósmica del "Big Bang" y del "Big Crunch", repetido una cantidad de veces no tan alarmantemente superlativa; es seguro, que el conjunto de variables y hechos sucesivos que han dado lugar al surgimiento de nuestro planeta, puedan repetirse de forma tal que reproduzcan las mismas condiciones que produjeron nuestro planeta tal como lo que es, y esto no solamente dos ni tres veces, sino cuantas la infinitud del devenir y el tiempo macrocósmico define para la temporalidad y el devenir de la Tierra; es decir, filosóficamente, una "infinita" cantidad de veces; tal, *el eterno retorno de la existencia de la Tierra*.

La "moderna" *hipótesis Gaia* (es tan sugerente que tenga el mismo nombre que Nietzsche emplea para titular una de sus obras que trata también del *Eterno Retorno*), actualmente establece que la vida en nuestro planeta (como en cualquier otro posible en la infinitud del tiempo y del universo), regula las condiciones de su entorno físico-químico, para su propia entatividad, es decir para que ¡sea! de alguna manera posible. Las relaciones analógicas con la concepción nietzscheana de la *voluntad de dominio*, esta vez, llegan al máximo: en contra de la teoría darwinista de la adaptación al medio, Nietzsche proclama que "la vida misma es voluntad de poderío"<sup>23</sup>, que es el ser vivo el que desea "liberar" su fuerza dominando el medio y que toda "criatura tiene necesidad de los contrastes, de las resistencias"<sup>24</sup>. Si tomamos la *temporalidad de la vida* en la Tierra y la entendemos como esa "voluntad" de autoafirmarse, de dominar el medio, de establecer condiciones que, según las variables dadas, permitan su constitución, es decir, si seguimos la "Hipótesis Gaia", descubriremos

23 *Más allá del bien y del mal*. Frag. # 13.

24 *La voluntad de poder*. Frag. # 686. La exposición en contra del darwinismo se halla particularmente en los fragmentos 677 y siguientes.

que en realidad, a partir de las formas anaeróbicas de vida, iniciales en nuestro planeta, ha existido precisamente esa “voluntad” de afirmar nuevas condiciones medio ambientales para la existencia de formas aeróbicas. Ahora bien, con los peligros de destrucción ecológica (calentamiento de la atmósfera, agujeros en la capa de ozono, contaminación, etc.), es perfectamente posible que, llegado el caso (por ejemplo el invierno nuclear de todo el globo), la Tierra “regrese” a “afirmar” nuevas formas de vida, por ejemplo *anaeróbicas*, a partir de las cuales, inclusive en este mismo planeta, se vuelvan a producir los cambios y modificaciones de las especies hasta “nuevamente” dar lugar a un ser con voluntad “racionalmente” dirigida, (o, como preferiría Nietzsche, *estéticamente plasmada*). Más aún, tomando en cuenta las posibilidades de “formación” de la vida (que se restringen a algunos elementos químicos y a algunas formas de energía), es perfectamente posible que en el infinito proceso de expansión-concentración del universo, *nuevamente* se den formas y procesos de tránsito que de existencias anaeróbicas produzcan condiciones para la existencia de organismos aeróbicos, es decir, se concrete esa *voluntad* de afirmar la vida en cualquier condición posible, en cualquier medio relativamente hostil: “*regreso eterno de la vida* en el fluir del universo. De manera más clara, si lo que llamamos *vida* en nuestro planeta ha podido modificar el ambiente y a ella misma en interacción de “dominio” y ha soportado cataclismos tan grandes como los ocasionados por los asteroides (que produjeron en un caso extremo, la desaparición de más de la mitad de las especies), es perfectamente posible que nuevos choques se produzcan, dándose lugar al renacimiento de la vida bajo nuevas formas, bajo condiciones hasta que, en ese proceso incabado, infinito, acá o en cualquier otro punto del espacio-tiempo, vuelvan a presentarse las mismas series, los mismos procesos, el mismo movimiento “inocente” de la *temporalidad* respectiva del devenir que gira en nuevos círculos, pero siguiendo los mismos recorridos.

Lo mismo es posible decirse de los pueblos, las naciones, las culturas e incluso de, por ejemplo, la filosofía, el arte, la ciencia, la religión e incluso las existencias individuales: Recurrente y específicamente cada proceso tiene su propia *temporalidad de repetición*, tiene sus instancias de desenvolvimiento que no agotan ni dan sentido a un movimiento siempre el mismo, un proceso incabado que siempre retorna y que reproduce las tonalidades de los espíritus que lo viven, el *devenir* que se despliega sin sentido, con la única finalidad de *eternizarse*, es decir de hacerse inocentemente... en el anillo de la respectiva temporalidad: *eterno retorno de lo mismo*.

## EPILOGO

### NIETZSCHE DESDE LOS ANDES<sup>1</sup>

*La tierra tiene piel y esa piel padece enfermedades. Una de ellas,  
por ejemplo, se llama hombre*

**Así hablaba Zaratustra**

*El parásito es la especie más baja; pero el que es  
de la especie más alta, es el que alimenta más parásitos*

**Así hablaba Zaratustra**

*sería interesante ... buscar si por medio de un hábil mestizaje,  
es posible llegar a unir el arte hereditario de mandar y de obedecer*

**Más allá del bien y del mal**

*¡Oh!, Yo interpreto a los hombres excepcionales de una época de preferencia  
como repentinos brotes tardíos de culturas pasadas y sus fuerzas como el atavismo,  
por así decirlo, de su pueblo y su idiosincracia*

**La Gala Ciencia**

Entre los muchos malentendidos en torno a la filosofía, se presenta con alguna frecuencia la demanda de que sea algún sistema o algún filósofo específico el que “explique” cualquier atiborrada *realidad*. En su forma más burda esta demanda se concreta señalando que dado que tal o cual persona “maneja” las ideas de éste o aquel filósofo, está o no en condiciones de explicar “objetivamente” el lugar común y vacío de la ambigua y mentada “realidad”. Por otra parte, la forma más ingenua de esta demanda se cristaliza en la solicitud de que se señale a alguien para que, “tomando” sus ideas, sea posible realizar el propósito en cuestión.

No pretendo responder a esta pueril demanda diciendo que en Nietzsche se encuentran las ideas y verdades exegéticas de “la realidad”, creo que afirmar esto incluso deformaría el perspectivismo y relativismo, en mi criterio fundamental, en el pensamiento nietzscheano. La tesis que desarrollo es que sea por prejuicios inveterados, ignorancia extrema u orientaciones predefinidas, hasta ahora no se ha apreciado el valor de la filosofía de Nietzsche en cuanto

<sup>1</sup> Esta Conferencia presentó el autor en el I CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA POLITICA, organizado por la Universidad Mayor de San Andrés, en octubre de 1994. La coincidencia con el sesquicentenario del nacimiento de Nietzsche, motivó al autor a realizarla.

verbalización explícita de lo que implícita y cosmovisivamente es parte de “nuestra realidad”, aquella que, a riesgo de generalizar, denomino **andina**.

He titulado esta presentación **Nietzsche desde los Andes**, en razón a dos motivos: No es sino a partir de mi apreciación personal y prejuiciosa, de mi perspectiva e intereses, de mi contexto y mentalidad (lo cual puedo decir, aun con el peligro de cierta arbitrariedad, constituye mi **locus andino**), que leo, siento, valoro y admiro a Nietzsche; siendo por tanto, desde esta perspectiva que lo descubro, hablo de él, lo delíneo y deformo, juego con su pensamiento y lo dispongo con la inocencia intempestiva e inactual que sólo puede ser mía.

La segunda razón es que en este mundo al parecer **poshistórico**, en este tiempo en el que según se afirma no sólo han muerto las ideologías, sino renacen las tendencias políticas y culturales que tan asociadas estuvieron (en mi criterio, injustificadamente), a Nietzsche; considero que desde los Andes, es decir, desde la cosmovisión andina, desde ciertas actitudes filosóficas y gestos holísticos, a partir de los elementos que permiten construir una imagen específica del mundo, la filosofía de Nietzsche, después de 150 años de nacimiento del filósofo, ha de ser, insospechadamente, tan profunda, coincidente y transtemporal, que sólo a partir de la vivencia cultural andina, es posible en verdad apreciarla.

No presentaré un discurso coherentemente articulado y sistemáticamente definido; me parece más apropiado ver a Nietzsche “desde” los Andes, tipológica y topológicamente, de manera fragmentaria y puntual; esto es, considerando la cualidad de las pulsiones que en él se presentan y, particularmente, el escenario y referente, de éstas.

Aunque parezca de principio inapropiado, desco comenzar la exposición de mi apreciación de Nietzsche, refiriendo un contenido que es frecuente y familiar para quienes tenemos cierta percepción antropológica y cultural de la mentalidad andina, aquel contenido que señala la vivencia inequívoca y vívida del ser, en el “estado sagrado” de la embriaguez.

No sólo el agua, el fluir del río y el movimiento cíclico de la naturaleza son elementos estructurantes de la cosmovisión andina; complementa estas recurrencias la noción milenaria que refiere que la vivencia íntima y profunda de lo sagrado, aquella que revela el mundo, los dioses y sus secretos, se da con y a través de la embriaguez.

Sin duda, esto no es original del mundo andino. Entre los griegos, por ejemplo (y en general, en diversas sociedades agrarias), se señalan experiencias extáticas dadas en similares circunstancias; experiencias mediante las cuales los hombres rebosan la cotidianeidad, superan su condición demasiado humana, se liberan de las prohibiciones, regulaciones y convencionalismos y entran en comunión con las fuerzas vitales y cósmicas. En el contexto de los ritos dionisiacos por ejemplo, tales vivencias extáticas evidencian un frenesí a veces violento y el eterno desco de renovación espiritual, de erotismo lúdico y de fecundidad universal.

Si por oposición conceptual, entendemos que estas apreciaciones culturales profundas y nociones del mundo se oponen a la concepción racional, cosificadora y logocrática de la Grecia representada por Sócrates y Platón, y la tradición que de ellos se desprende; entonces, efectivamente, no sólo para encontrar coincidencias o exégesis adecuadas, sino, para ubicar un lugar filosófico desde el cual todo esto tenga relevancia, represente una valoración legítima y una efectiva forma de implosionar la hegemonía de la poshistoria, descubriremos que en la así llamada "tradición filosófica occidental", el filósofo que remarcó enfáticamente el sentido de la actitud dionisiaca, el que encuentra en el juego y la embriaguez, la vivencia íntima del ser, descubriendo asimismo, el sentido del devenir y su secreto: el eterno retorno de lo mismo ... es ... precisamente, Nietzsche.

Para Nietzsche el arte y la poesía trágica abren la esencia del mundo. El hombre que vívida e intensamente siente el *pathos* trágico descubre que **todo es uno**: la realidad es la unidad de lo apolíneo y lo dionisíaco: de la luz y la noche, del nacimiento y la decadencia. Sabe que el camino heracliteano hacia arriba es también el camino hacia abajo, uniéndose ambos sentidos en el infinito del ciclo que siempre vuelve, camino en el que, sin embargo, es posible perderse en el abismo de la presunción científica y filosófica.

Según Nietzsche, el hombre trágico, descubre la unidad indisoluble de Apolo y Dioniso, entendiendo que son ambos principios, el sustrato del mundo y la cultura: El primero representa la claridad, la luz, la medida, las imágenes que se toman por lo real, las figuras que crean los fenómenos, individualizándolos y separándolos. Apolo es, en efecto, lo Uno primordial. Dioniso en cambio, es el dios de lo caótico y desmesurado, de lo informe y casual, del oleaje hirviente de la vida, del frenesí sexual, de la noche. Él representa el amor a la música, siendo su epifanía por excelencia, la embriaguez; es decir, el estado extático por el que desaparecen todas las barreras y limitaciones.

El hombre trágico descubre la vacuidad y el sinsentido de la vida exclusivamente apolínea, sabe que todo lo que es individuación y medida, tiene valor y sentido, en tanto prefigura por oposición y unidad paradójica, la vida informe, indiferenciada, profunda y terrible. La vida del hombre que está más allá del bien y del mal y en la que la dimensión estética de la actitud existencial desafa el peligro de la locura y de la caída, ante los valores establecidos, reconocidos y asimilados por la abrumadora cotidianeidad del "rebaño".

El hombre trágico descubre que lo apolíneo es sólo un momento de lo dionisíaco, que la ciencia es sospechosa y que la única forma de aspirar a entender el ser que fluye es mediante la actitud dionisiaca. Tal actitud supone asumir que el juego construye y destruye la vida, perforando irremisiblemente toda forma y figura. Dichas formas y figuras son tales, en definitiva, sólo por cuanto contrastan los momentos de alta tonalidad, de éxtasis, de descubrimiento del ser, de identificación divina y de comprensión de la totalidad. Estas son tales, en cuanto remiten al fondo que les da sentido: el fondo de los momentos de embriaguez

en los que no sólo “se descubre” el secreto del ser y su fluir, sino, se es parte del juego cósmico y holístico gracias al cual se presentan los dioses y la totalidad, como esencia lúdica y azarosa, en tanto expresiva, radical y absolutamente, de la “inocencia del devenir”.

Es posible replicar que los ritos de sociedades como la andina nada tienen que ver con la actitud del hombre trágico, pensada y valorada por Nietzsche. Sin embargo, entendiendo que la licencia sexual consecuente en las “borracheras” andinas garantiza la fertilidad de la tierra y el flujo seminal del cosmos, que en los momentos rituales de embriaguez renace, pero también se reúne y confunde lo masculino con lo femenino, la pelea con la copulación; entendiendo asimismo que el ideal de la embriaguez andina es un estado intermedio (*machasqa*) que representa lucidez, capacidad para hablar, bailar y reír durante horas, estando al borde de la caída en una situación liminal, que sin embargo no se precipita; entendiendo finalmente, que se descubre en este escenario la identidad grupal que reconoce sus obligaciones frente a los dioses y su lugar en un contexto social más amplio; está claro que entre la embriaguez del artista trágico nietzscheano y el “estado sagrado” de la embriaguez andina hay mucho más que simples coincidencias epifenoménicas; tan es así que es necesario afirmar e insistir en la subsistencia de un sustrato profundo, evidente en una actitud existencial específica, aquella en la que lo fundamental es la vida en sí misma y los gestos que le dan valor.

Dioniso se opone a Apolo, aunque toda expresión apolínea de vida enmascara un fondo dionisiaco. Inclusive, la imagen del propio Apolo refiere una dimensión mítica inusual y críptica, aquella por la que se lo ve tan salvaje como desmesurado (en efecto, Apolo, aparte de ser el Apolo dorio, protector del ganado por su habilidad con el arco, es el Apolo del Asia Menor, asociado e incluso identificado con lobos y con el “monte de los lobos”). Pero, además, en distintas obras de Nietzsche, se advierte, asimismo, otras oposiciones de Dioniso: Este dios que renace eternamente y retorna de la destrucción, se opone también, claramente a Sócrates, a Ariadna y, en las cartas del ocaso de la vida de Nietzsche, al Crucificado.

La oposición a Sócrates refiere lo que Sócrates significa en la historia del pensamiento: la negación de la vida, de los instintos, la fórmula de la decadencia, el resentimiento, la venganza, la ilusión de que la razón conduce a la felicidad por la vía de la virtud; en suma, la suposición de que la vida no vale en absoluto. La oposición a Ariadna refiere una oposición de complementariedad; Ariadna es el solaz del guerrero, es el juguete más peligroso, el juguete que permite afirmar la vida, la diosa de la fertilidad, que aun siendo la más dulce, puede ser la más amarga; Ariadna, como símbolo de la mujer que ama o de la que odia, es el mayor peligro para el hombre, el incordio que hay que remontar a punta de látigo, para que de ella surja la vida en su más alta expresión: la vida que da luz al superhombre. Finalmente la oposición de Dioniso al Crucificado representa la oposición de la glorificación de la vida y los instintos frente al rencor de los enfermos, de los desheredados de la tierra; aunque ambos afirman el dolor, el dolor de Dioniso se da por sobreabundancia de vida, por embriaguez y

manfa, en tanto el dolor de Cristo es expresivo del sufrimiento por el empobrecimiento de la vida.

Si a partir de las correlaciones por oposición, se considera que el estado de embriaguez dionisiaca representa desgarrar el velo que cubre la unidad primordial gracias a visiones simbólicas; entonces es necesario oponer no sólo Apolo y Sócrates a Dioniso, sino también hacerlo con Cristo y Ariadna. Pero así como en el caso de Ariadna la oposición no excluye los términos, sino que los subordina y jerarquiza por la voluntad de poder (el látigo), así también la vida dionisiaca es jerárquica y activa en tanto representa el momento por el cual la ciencia, la moral, la religión y la filosofía, desvanecen sus contenidos, vacían sus palabras y desestiman sus mensajes, para convertirse en el contraste, complemento y causa de una experiencia extática: la embriaguez que es manfa y endiosamiento, exceso y entusiasmo, retorno de la apreciación estética de la verdad y el bien, la apreciación que advierte que ellos no son más que simulación, falsedad y vacuidad, al tiempo que instituye también que lo falso y el mal, son asimismo, otras tantas apariencias y "constructos" de una imaginación enferma y pedante.

Si se entiende que la embriaguez andina, ritualmente consolidada y cronológicamente establecida, representa el momento en el que más allá de las expresiones aparentes, todo adquiere sentido en ella, todo se dispone para ella y todo se dirige para su consumación en el absoluto olvido racional de sí mismo; entonces, se tendrá que aceptar que tanto el orden político, como la racionalidad económica e incluso los principios morales y los contenidos religiosos, es decir Apolo, Sócrates y el Crucificado, adquieren valor y fisonomía sólo en y por Dioniso. La oposición complementaria de género en el mundo andino, y particularmente en los momentos de embriaguez dionisiaca, se diluye en la indistinción del exceso, pero renace en la conciencia del gozo sexual, haciendo de la mujer el juguete más valioso y peligroso, en tanto ha de ser ella siempre el ser más caprichoso, irresoluto y balbuceante; tal, el alma de una ménade en éxtasis.

En Nietzsche se advierte que el otro mundo, aquella *phantasmata* de realidad, hipostasiada por el platonismo y el cristianismo y a la cual se accede, sea por una actitud claramente racional (es decir una actitud científica o filosófica), o sea por una vida piadosa que niega lo dionisíaco (esto es, un gesto religioso específico) es en realidad el mundo de la Idea, del Espíritu, de las Formas y las Esencias, el mundo veladamente apolíneo, medurado y perfecto, en el que todo tiene y ocupa el lugar que la omnisciencia de Dios ha preestablecido; tal, el mundo del Bien, la Bondad, y la Verdad. La vida dionisíaca en cambio, no sólo supone que tal o cual mundo dibujado por tal o cual filósofo o profeta, (el así llamado "mundo-verdad"), no debe solamente no admitirse, sino en particular no debe intentarse reescribirlo y retrazarlo con conceptos, líneas y esquemas alternativos, puesto que toda verbalización da lugar a admitir subrepticamente el valor intemporal de la gramática y la transtemporalidad de los objetos que los conceptos mentados señalen.

En realidad, acá se establece el valor en sí de una vida que conciba lo dionisiaco como sustancial, único y verdadero. Al respecto, corresponde señalar que si Nietzsche al pensar en el superhombre estuviera dibujando un nuevo modelo, estaría en efecto diseñando las características de un ideal alternativo de hombre respecto del que en el mundo-verdad de los filósofos y teólogos hasta ahora se instituyó; por lo tanto correspondería establecer que Nietzsche no supera los imperativos teóricos de la metafísica y los ideales de la moral tradicional, rindiéndose a la necesidad de postular su propia concepción como absoluta. En tal caso, habrá que suponer que la inversión de Platón que habría realizado Nietzsche consta solamente de un cambio por el cual lo aparente, lo inmediato y lo sensible se convierte en lo único que efectivamente tiene valor, siendo radical y definitivamente, el ser mismo y su verdad. Pero, si se entiende la inversión nietzscheana de Platón, como la "remoción" frente a la problemática filosófica por excelencia (la discusión sobre el ser que en Nietzsche se restringe al tratamiento de los valores); entonces ni el superhombre, ni la vida dionisiaca, ni la actitud estética ante la existencia humana constituyen el nuevo, único y verdadero modelo y por lo tanto es necesario afirmar el mensaje que hay que difundir, proclamar y practicar..., tales símbolos resultan ser, en tal caso, tan sólo las vicisitudes del devenir inocente que, sin embargo, retorna.

Tomada así, la embriaguez andina cobra un carácter peculiar: No se constituye en el tópos de la existencia; pero tampoco es un momento de "distensión" que prepara étnica y psíquicamente a ciertos sujetos constreñidos por ciertas funciones sociales y obligaciones económico-políticas no es el remanso de la cotidianidad; es, al contrario, el momento necesario por el cual con la acción humana, se reifica el equilibrio y la reciprocidad cósmica que fluye y vuelve, es el momento en el que el hombre cumple sus tareas cósmicas al tiempo que reafirma su conocimiento del fluir universal y de su lugar en él. En la embriaguez andina, si bien pueden aflorar las actitudes reactivas del hombre del resentimiento y la venganza por la evidente desinhibición y liberación del principio de realidad que opera en el imaginario colectivo, efectivamente, en los estados de lucidez que permiten descubrir lo sagrado, se reafirma y no se cuestiona en su sustantividad la necesidad de un orden social, que contingentemente, adquiere la fisonomía del que cabalmente impera.

Si bien pueden presentarse síntomas de resentimiento, frustración o depresión, llegando incluso a situaciones extremas de violencia, la embriaguez que cumple con el mundo y la tierra, que ofrenda para que el hombre reciba, que identifica al grupo internamente a partir de compartir sus creencias y sus dioses, ratifica que el orden existente en el cual cada uno tiene un lugar, es tan sólo una manera más de presentarse las relaciones de fuerza definidas por la voluntad de poder, la cual siempre dará lugar a que cada sujeto y grupo se entienda a sí mismo, en el flujo de relaciones que se rehacen permanentemente, aunque nunca varíe el substrato que justifica la apodicticidad de que sea así. La embriaguez, precisamente porque reifica la reciprocidad, descubre que el mundo fluye, que las relaciones varían y que los lugares se abandonan y se ocupan, pero nunca dejan de existir: reafirma la identidad de los "esclavos"

y el "rebaño", al tiempo que descubre que también volverán a aparecer, irremisiblemente, "esclavos" de los cuales los primeros sujetos, "nosotros" o "ellos", serán sus "señores".

El superhombre de Nietzsche es un modelo para todos y para nadie, precisamente porque no es un "modelo" en cuanto instituye, de manera universal, indistinta, válida y verdadera, una forma de vida específica y ostensible; precisamente porque el superhombre es demasiado extraño y ajeno a lo que es humano... demasiado humano. Aun los hombres superiores veneran a un asno, aun el hombre de espíritu dionisiaco no está libre de lo reactivo, lo vil y la canalla, en el poder, la pluma y los placeres, dejándose, a pesar de su oposición, arrastrar por ellos.

Pero, por otra parte, el superhombre es una inspiración para todos por cuanto, en las correlaciones cualitativas de lo que cada uno es, en tanto sujeto activo y reactivo, en tanto "señor" y "esclavo", en tanto "noble" y "vil", el superhombre le impele a desear que vuelva, se rehaga y se sostenga la actitud noble, alta y señorial, eterna y cíclicamente.

El superhombre, según Nietzsche, descubre que Dios ha muerto, y por ello devuelve siempre a la tierra lo que de ella había tomado; renuncia a lo ultramundano, se vuelve a la Gran Madre de anchos senos, la Tierra, y en ella basa su libertad. El superhombre es libre para la tierra, puesto que *"lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquella"*; él cura la desgarradura que divide al hombre, une el alma al cuerpo e insta a la vida que le es propia: *"¡Yo os conjuro hermanos míos, ¡permaneced fieles a la tierra...!"*<sup>2</sup>. El superhombre se anticipa a sus precursores: Los que desprecian y conocen, los que se ofrendan a la tierra, los que trabajan e inventan, los que aman y sucumben, los pródigos de alma, los que justifican el futuro y el pasado, los que castigan a su dios, los de alma profunda, los muy ricos, los espíritus libres pudorosos de felicidad y los que con orgullo y astucia hablan del superhombre.

Desde la muerte de Dios, el criterio es la tierra. La autosuperación creadora de la existencia libre. El superhombre es el creador que juega creando, dicta valores, tiene voluntad, metas y proyectos y es capaz de aventurarse a realizarlos. Lo único que soporta es la tierra (la omnipotencia como potencia propia del universo), se sabe instalado en el tiempo y en él juega, construye por encima de sí mismo, destruye lo que era y busca lo que no es. En él, espíritu y libertad se reintegran a la tierra, siendo uno con el cuerpo. Se sabe total y plenamente tierra. La tierra es reconocida como el fondo sustentador de todo lo finito, un poder creador, una poiesis, el principio cósmico de todas las cosas. Todo es producto de la tierra, creación de su vida que engendra y que da, de la voluntad de poder que es creatividad de la propia tierra: Amor, muerte y placer, noche, insondabilidad y sepulcros, esto es lo femenino de la Mujer de las mujeres, la que da a luz todo: la Tierra.

2 Las citas corresponden al "Preámbulo de Zaratustra".

En el caso del hombre andino, el valor de la tierra, su relación con ella y la permanente fidelidad y reciprocidad que activa ritual y cíclicamente no son meras analogías con el contenido del discurso exhortativo de Zaratustra. El hombre andino tiene una disposición elástica y flexible para aceptar e incluso asimilar (con radical desaprehensividad y relativismo) todo dios que se le presente contingentemente; todo contenido moral que se le predique y todo sistema de ideas que favorezca y posibilite algún tipo de acción que tampoco es necesaria, única ni unidimensional.

Para el hombre andino toda deidad es ambigua, es anfibológica, y sin embargo, en su seno se cobija gracias a la recíproca retribución que efectúa ofrendándose él mismo. La tierra fundamenta su libertad y la dirige de modo que lo determina a cumplir el rol de ofrendar, para que el ciclo del devenir se cumpla y que gracias a él, los hombres, las deidades y la naturaleza activen de nuevo, eternamente su entatividad y cada uno sea en relación a lo demás.

La concepción nietzscheana del eterno retorno tiene también evidentes analogías con la noción circular y cíclica del tiempo en el imaginario andino. Zaratustra, el profeta del eterno retorno lo explica:

El eterno retorno de lo mismo es el secreto saber sobre el tiempo, que anula la diferencia entre el pasado y el futuro. Pensar el eterno retorno es llegar a la altura suprema, a lo más hondo, al fondo que lo envuelve todo; es el saber acerca del mar del tiempo. Entender la infinitud del tiempo ocasiona la certeza de que la existencia no puede salir a ningún espacio abierto en una idealizada amplitud cósmica, puesto que "Toda verdad es curva y el tiempo mismo es un círculo"<sup>3</sup>.

El tiempo es el pórtico de un "instante" en el que se cruzan dos largas callejas ilimitadas e infinitas. En el instante las callejas se funden entre sí como una serpiente que se muerde la cola. El tiempo es un círculo, una onda intramundana, un anillo de momentos temporales. Detrás de todo "ahora" yace una eternidad. Todo ha recorrido, en esa eternidad, la misma calle; así aunque el pasado sea infinito, no es posible que exista una cadena infinita de acontecimientos siempre nuevos, todo lo que puede suceder, ha tenido que haber sucedido antes, nada nuevo hay en el porvenir. O como señala Eugen Fink:

"Todas las cosas, todo lo intratemporal, todo lo que transcurre dentro del tiempo, tiene que haber transcurrido ya siempre y volver a transcurrir una vez más en el futuro, si es que el tiempo es, como pasado y como futuro, el tiempo total. El retorno de lo mismo se basa en la eternidad del curso del tiempo"<sup>4</sup>

3 *Así hablaba Zaratustra*. "De la visión y del enigma".

4 La cita corresponde a Eugen Fink: *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Universidad. Madrid, 1980. Pg. 130.

El tiempo está fijo por cuanto todo está ya decidido en su decurso: el pasado tiene los caracteres del futuro y éste los de aquél; pero también el tiempo está abierto, por cuanto los caracteres se van decidiendo según el azar y las contingencias de lo que puede volver. El tiempo es flotante, ligero, danzarín, lo que será ha sido ya y lo pasado es lo futuro. Lo finito es lo que muere y vuelve a florecer, lo que se rompe y une, si bien es múltiple e inabarcable, no es infinito: cuando todo pasa, tiene que comenzar de nuevo, se repite infinitas veces.

En el pasado infinito se encuentra el decurso entero de todo. El futuro sólo puede ser recorrido eternamente porque en él se repite todo constantemente. El Gran Año proclamado por Zaratustra representa la carrera de los acontecimientos en cuanto repetición de la repetibilidad, es la suma finita de los acontecimientos que se da en el tiempo infinito sólo como repetición.

La eternidad no está detrás del tiempo; el tiempo es lo eterno; lo perecedero es lo estable, lo único es lo repetido. La eternidad está infinitamente más allá de todos los acontecimientos temporales, ella es el mundo.

El tiempo único y fáctico no existe. Esta vida presente es repetida, no hay vida primera que sea original, la repetición no surge en el tiempo, ella es el tiempo, el centro está en todas partes y lo que se repite puede seguir el curso de cualquier círculo de círculos en el anillo de los anillos del devenir. El tiempo hace ser a las cosas, es lo que las construye y destruye ... el juego dionisiaco del mundo.

Conocer el tiempo es una experiencia esencial que descubre el óbito de lo existente, la desaparición de lo absoluto, el camino hacia la nada y la nulidad de todo ser, que sin embargo reafirma la vida trágica y dionisiaca, que sin embargo valora y deifica el placer, puesto que "...todo placer quiere eternidad, ¡quiere profunda, profunda eternidad!"<sup>5</sup>.

Saber sobre el eterno retomo supone adquirir una actitud, es ver las cosas como en una danza, un baile en el que todo gira y da vueltas. El espíritu abierto es creador en alianza con la esencia creadora y soberana del mundo, él recibe su ser en el eterno retomo de lo mismo encontrándose con la embriaguez, el amor, el juego y la muerte, encontrándose frente a frente con Dioniso, el dios que eternamente se rehace.

Cada una de las anteriores proposiciones es posible leerlas a partir de una atenta consideración del imaginario andino sobre la temporalidad, el devenir y el flujo de la realidad. Si hay algo que efectivamente ha quedado evidenciado antropológica y etnohistóricamente en relación al imaginario andino es precisamente la oscilación del tiempo, la identidad (inclusive lingüística), entre el pasado y el futuro, la recurrencia de eventos cósmicos (*pachacuti*) que ratifican los momentos de inflexión del tiempo que da lugar a que nuevamente todo vuelva

5 *Así hablaba Zaratustra. "El canto de embriaguez"*.

a ser en el orden y secuencia que los patrones andinos de ordenamiento cósmico establecen. Recíprocamente si hay algo que es ajeno al imaginario andino es la noción teleológica de la historia y las suposiciones escatológicas y soteriológicas que tifen al tiempo con los colores brillantes y vivos de la filosofía y la teología de la historia que Nietzsche combate.

Si algo permanece en la mentalidad andina en relación a la forma cómo el hombre, inclusive hoy, ve el decurso del tiempo, su sociedad y a él mismo, es precisamente como fluir que deviene, inocentemente, sin finalidad, sin variación en las relaciones estructurales y sin contenido político y moral que se justifica eterna e invariablemente (aunque en apariencia sea exactamente lo contrario). Si el imaginario andino descubre esto y lo reafirma en la embriaguez es que, en definitiva, el sentido de la vida trágica, del retorno y de la inocencia del devenir queda fehacientemente claro “desde los Andes”.

Un tema más resulta de interés considerar en relación a Nietzsche, “desde los Andes”, aquél que se presenta en uno de los más conocidos discursos de Zarathustra: Las tres transformaciones del espíritu; primero en camello, luego en león y finalmente en niño.

Las transformaciones del espíritu representan el cambio esencial de la libertad humana, el movimiento por el cual el hombre llega a sí mismo y desde acá prefigura la génesis del superhombre.

El camello representa al hombre inclinado ante la omnipotencia de Dios, es el hombre del idealismo que desprecia la ligereza y la pequeñez. El mismo se da las más pesadas y rigurosas tareas, las que le permiten mostrar su fuerza. El imperativo moral que guía su vida es ¡tú debes!. El hombre simbolizado por el camello tiene la fuerza para llevar lo más pesado de la existencia, es impermeable a toda seducción y tentación, sólo reconoce lo que carga y todo lo real para él se reduce a esto, lo real es el objeto de su existencia, en tanto no ha aprendido a decir que “no”. Su contexto es el desierto, la negación de la vida y los espejismos que él mismo fabrica.

Ser león representa arrojar fuera de sí toda carga a la que el camello estaba sometido, representa luchar contra la moral objetivada, reconocida y valorada por el rebaño, significa guiarse por el imperativo de la libertad y el poder; ¡yo quiero!. Así, el león es el emblema de Zarathustra.

Que el espíritu se haga niño es un nuevo comienzo, un juego, una rueda, porque la creatividad es el juego de la estimación axiológica, la proyección lúdica del mundo de valores asumidos sin sustantividad, con desapehensión pueril y relativismo radical.

Si bien en las transformaciones nietzscheanas se refiere el proceso personal y humano por el cual el hombre busca superarse a sí mismo y prefigurar al superhombre, tales

transformaciones también denotan, aunque con ciertas diferencias, lo que en los procesos históricos y políticos de los pueblos puede advertirse; en particular, es una metáfora que, con las distinciones del caso, también puede aplicarse al mundo andino y a la transformación del espíritu cultural que gufa lo que se entienda con este término.

En la historia de los Andes, antes y después de la imposición europea, y mucho más claramente, después de ésta, el hombre andino ha sido el camello de la sociedad. Ha llevado por siglos la pesada carga de la explotación económica, ha “cargado” el peso secular del trabajo y el servicio a “sus señores”, sumisa, callada e invariablemente; ha sido la bestia de carga que, en el desierto de su existencia, tiene necesariamente que negar toda expectativa, anular toda posibilidad de cambio y seguir su marcha indefinida y monótona hacia un oasis inexistente. Pero, empleando sus propias e inagotables reservas, el hombre andino ha encontrado, en los momentos de identificación camélida y dromedaria, en el rito de la embriaguez, y en el instante de descubrimiento del flujo de la totalidad que siempre vuelve y se rehace, el valor relativo de lo que él es cotidianamente, al tiempo que ha descubierto la necesidad de vivir lúdica y plenamente ese momento absoluto de identidad y ser.

La metamorfosis del camello en león significa, en el caso del hombre andino, la posibilidad de asentar, por la historia del peregrinaje secular en el desierto, el valor de su ser como deviniente de esa historia; es decir, como el que ha de ser reconocido y<sup>6</sup> valorado socialmente por la carga que representa.

El león andino recién comienza a levantar la cabeza y pretende dar sus primeros rugidos, aunque éstos sólo puedan existir a costa de que nuevas camadas de camellos lo escuchen; es el hombre que utiliza la historia de su pueblo, la pesada carga que “su” gente siempre cargó, para intentar rugir, pero no contra los “amos” de siempre, sino frente a “sus” espontáneos y necesarios esclavos y, particularmente, frente a quienes reconociendo el complejo de culpa, por la imagen del camello que aguijonea su espíritu y de la cual se sienten responsables, creen compensar en algo su memoria, al escucharlo y aplaudirlo. Así, el león andino todavía no ha alcanzado la plenitud de su bravura, sigue demandando mucho de los demás, aun quienes doblan las rodillas reconociendo su señorío, no lo hacen por el poder en sí activo y legítimo de lo que tendría que ser fuerza y voluntad de poder propias. La afirmación del león andino será la afirmación del superhombre que enuncia: “Oh alma mía, he apartado de ti todo obedecer, todo doblar la rodilla y todo llamar “señor” a otro”<sup>7</sup>.

Por esta misma razón, la tercera metamorfosis andina está todavía muy lejos.

Que el león se haga niño en los Andes exige primero la deificación y concreción del poder del león, para que el tiempo cósmico sea tenido efectivamente como un niño que juega; para

---

6 *Id.* “El gran anhelo”.

7 *Id.* “El gran anhelo”.

que el reino sea de un niño, es necesario todavía metamorfosear todo vestigio de camello, es necesario hacer del hombre andino alguien que establezca su ser taxativa e incuestionablemente para que así “el devenir sea un perecer, un construir y un destruir sin ninguna responsabilidad moral, con una inocencia eternamente igual... y así como juegan el niño y el artista, así juega también el fuego eternamente vivo, así destruye y construye, inocentemente”<sup>8</sup>, es decir para que la embriaguez ritual sea el todo del ser, ésta y no otra será la implosión de la poshistoria.

*yo soy eternamente tu “sí”;  
pues yo te amo, oh! eternidad*

---

8 La cita la hace Eugen Fink. *Op. Cú.* Pg. 48. El texto corresponde a un escrito de juventud de Nietzsche (1873), titulado *La filosofía en la época clásica de los griegos.*

## BIBLIOGRAFIA

### ESCRITOS DE NIETZSCHE

- NIETZSCHE, Friedrich:  
1975 **El espíritu de la música: Origen de la tragedia.** (*Die Geburt der Tragödie, 1871*). Trad. Eduardo Ovejero Mauri. Incluye el *Ensayo de Autocrítica, 1886* y el *Prólogo a Richard Wagner, 1871*. Espasa Calpe. Madrid.
- 1978 **Consideraciones intempestivas.** (*Unzeitgemässe Betrachtungen, 1873*). Introducción, traducción y notas, Andrés Sánchez Pascual. En dos tomos. *Tomo I: David Strauss, el confesor y el escritos (seguido de Fragmentos Póstumos)*. *Tomo II Schopenhauer educador y Richard Wagner en Bayreuth*. Alianza Editorial. El libro de bolsillo. Colección Clásicos. # 1342-1343. Madrid.
- 1947 **La Gaia Ciencia.** (*Die fröhliche Wissenschaft, 1882*). Trad. Pablo Simón. Seguido de *Poemas*. Editorial Poseidón. Buenos Aires.
- 1983 **Así hablaba Zaratustra: Un libro para todos y para nadie.** (*Also sprach Zarathustra, 1883*). Trad. Pedro Gonzales Blanco. Editorial Nacional. México. 1977. Editorial Porrúa. Colección Sepan Cuantos... # 395. Prólogo de E. W. F. Tomlin. *Precedido de varios artículos sobre Nietzsche de pensadores hispanos, entre ellos. Jorge Luis Borges. José Ortega y Gasset, Pío Baroja, Miguel de Unamuno. Azorín, Ramiro de Maeztu, Francisco Romero. José Ferrater Mora, Eugenio Imaz y otros.* México.

- 1976 **Más allá del bien y del mal.** (*Jenseit von Gut und Böse*. 1886). Trad. Salvador Martínez. Editores Mexicanos Unidos. 3ª edición. México.
- 1992 **La genealogía de la moral: Un escrito polémico.** (*Zur Genealogie der Moral*. 1887). Introducción, traducción y notas. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. El libro de bolsillo. Colección Clásicos. # 356. 14ª reimpresión. Madrid. .
- 1986 **El Anticristo: Ensayo de una crítica al cristianismo.** (*Der Antichrist*, 1888). Trad. Federico Milá. Introducción de Henri Lefèbvre. Siglo XX. Buenos Aires.
- 1976 **El crepúsculo de los ídolos.** (*Goetzen-Daemmerung*, 1889). Trad. Pedro Gonzales Blanco. Editores Mexicanos Unidos. México.
- 1981 **La voluntad de poder.** (*Publicado con el título Der Wille zur Macht, escrito hacia 1888*). Trad. Anfbal Froufe. Prólogo. Dolores Castrillo. Biblioteca EDAF de bolsillo. # 129. Madrid.
- 1984 **Mi hermana y yo.** (*Publicación póstuma correspondiente a los últimos años de vida de Nietzsche*). Trad. del inglés de Bella M. Albelia. Biblioteca EDAF de bolsillo. # 134. Buenos Aires.
- 1974 **Friedrich Nietzsche: Correspondencia.** (*Cartas de 1867 a 1889*). Traducción y selección de Eduardo Subirats. Editorial Labor. Colección Maldoror # 23. Barcelona.
- 1969 **Nietzsche en sus textos.** En *Revista de la Cultura de Occidente*. Edición de tres números en un solo volumen. # 113-115. Bogotá. El texto incluye: *Escritos póstumos inéditos*. Págs. 467-475. *Escritos de juventud*. Págs. 476-486. *Escritos autobiográficos*. Pgs. 487-501. *Cartas*. Pgs. 502-509 y *Fragmentos póstumos*. Págs. 510-528.

## ESTUDIOS

- BATAILLE, Georges:  
1969 *Nietzsche y el nacionalsocialismo*. En *Nietzsche: 125 años*. Publicación de la *Revista de la Cultura de Occidente*. Edición de tres números en un solo volumen. # 113-115. Bogotá. Págs. 578-583.
- BISER, Euge:  
1974 *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Trad. Josué Eizaguirre. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- BLANCHOT, Maurice:  
1988 *Nietzsche y la escritura fragmentaria*. En *Nietzsche: 125 años*. *Op. Cit.* Págs. 681-718.
- BLOOM, Allan:  
*Nietzsche en los Estados Unidos de América*. En *Facetas*. Washington. # 80-2 Págs. 16-23.
- CHIARINI, Paolo:  
*La interpretación "marxista" de Nietzsche*. En *Nietzsche: 125 años*. *Op. Cit.* Págs. 529-547.
- DELEUZE, Gilles:  
1986 *Nietzsche y la dialéctica*. En *Nietzsche: 125 años*. *Op. Cit.* Págs. 605-619.
- Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Editorial Anagrama. 2ª edición. Barcelona.
- DELHOMME, Jeanne:  
1975 *Nietzsche o el viajero y su sombra*. (*Seguido de selección de textos*). Trad. Francisco López Castro. Biblioteca EDAF. Madrid.
- ELIADE, Mircea:  
1978 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. (En especial, el *Tomo I: De la prehistoria a los misterios de Eleusis* y el *Tomo II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*). Trad. J. Valiente Malla. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- 1980 *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. Trad. Ricardo Anaya. Alianza Universidad. Libros de bolsillo. Sección Humanidades. 3ª edición. Madrid.

- FINK, Eugen:  
1980. **La filosofía de Nietzsche.** Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Universidad. 3ª edición. Madrid.
- FOUCAULT, Michel:  
1980. *Nietzsche, Freud, Marx.* En **Nietzsche: 125 años.** *Op. Cit.* Pgs. 634-647.
- GAOS, José:  
1945. *El último Nietzsche.* En *Filosofía y Letras.* Revista de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Nacional de México. Imprenta Universitaria. Tomo IX, # 17. México. Pgs. 39-54.
- GARATE, Roman:  
1968 **Nietzsche: Su filosofía y su tragedia en torno del bien y del mal.** Ediciones Mensajero. Bilbao.
- GLUCKSMANN, André:  
*Premeditaciones nietzscheanas.* En **Nietzsche: 125 años.** *Op. Cit.* Pgs. 648-680.
- HALÉVY, Daniel:  
1943 **La vida de Federico Nietzsche.** Traductores. Ricardo Baeza & Jorge Zalamera. Emecé editores S. A. Buenos Aires.
- HEIDEGGER, Martín.  
*La voluntad de potencia como arte.* En **Nietzsche: 125 años.** *Op. Cit.* Pgs. 548-577.
- 1960 *La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto".* En **Sendas Perdidas.** Trad. José Rovira Armengol. Editorial Losada. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires.
- HELLER, Erich:  
1964 *Nietzsche.* En **Revista de la Cultura de Occidente.** # 50. Bogotá. Junio de Págs. 134-139.
- HORKHEIMER, Max &  
ADORNO, Theodor:  
*Sade y Nietzsche.* En **Nietzsche: 125 años.** *Op. Cit.* Págs. 595-604.

- KLOSSOWSKI, Pierre: *Olvido y anámnesis en la experiencia vivida del Eterno Retorno de lo Mismo*. En Nietzsche: 125 años. *Op. Cit.* Págs. 620-633.
- LEFÉBVRE, Henri: Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras. Trad. Mauro Armijo. Siglo XXI. 3ª edición. México.
- LÖWITH, Karl: *Revisión nietzscheana de la doctrina del eterno retorno*. En *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. Justo Fernández Buján. Editorial Aguilar. Colección Cultura e Historia. Madrid.
- LUKACS, Georg: El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Trad. Wenceslao Roces. Editorial Grijalbo. Colección Instrumentos # 8. Barcelona.
- MANN, Thomas: *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*. En *Revista de la Cultura de Occidente*. # 60. Bogotá. Págs. 590-633.
- MASSINI, Ferruccio: *Por una filosofía de los extremos*. En Nietzsche: 125 años. *Op. Cit.* Págs. 584-594.
- TREJOS, Juan: *La doctrina del eterno retorno y los avances de la ciencia*. Ediciones Iberoamericana S. A. Madrid.