

ANTOLOGÍA DE LA REVISTA ESTUDIOS BOLIVIANOS



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Antología
DE LA REVISTA
ESTUDIOS BOLIVIANOS



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

**ANTOLOGÍA
DE LA REVISTA
ESTUDIOS BOLIVIANOS**

Depósito legal
ISSN

Coordinación y edición
Diseño, diagramación y tapa
Impresión
Editorial
Tiraje

Blithz Lozada Pereira
Fernando Diego Pomar Crespo
Editorial Stigma
Instituto de Estudios Bolivianos
500 ejemplares

Dirección institucional

ieb160@hotmail.com
ieb@umsa.bo

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
Agosto de 2015

COMITÉ EDITORIAL

Directora del IEB

Dra. María Luisa Talavera Simoni

Consejo editorial

Dra. Ximena Medinacelli Gonzáles
xmedinaceli@hotmail.com

Dra. María Luisa Talavera Simoni
talaveramarialuisa@gmail.com

Dra. María Luisa Soux Muñoz Reyes
mlsoux@yahoo.es

Editores asociados

Dr. Ignacio Apaza Apaza
iaap54@yahoo.es

Dra. Magdalena Cajías de la Vega
magdalenacajias@yahoo.com

Dra. Galia Domic Peredo
galiadomic@hotmail.com

Lic. Blthz Y. Lozada Pereira
blitzyo@hotmail.com

Dra. María Lily Marić Palenque
mlmaric@hotmail.com

Dra. Ana Rebeca Prada Madrid
areprada@gmail.com

Dra. Rosario Rodríguez Márquez
rodriguezmarquez@hotmail.com

Dra. Beatriz Rossells Montalvo
beatrizrossells@hotmail.com

Dr. Marcelo Villena Alvarado
awroda@yahoo.com

Evaluadores internacionales

ÁREA DE EDUCACIÓN

Dr. Bradley Levinson
Universidad de Indiana
(Estados Unidos)

Mtra. María Eugenia Luna
Departamento de Investigaciones
Educativas del CINVESTAV
(México)

ÁREA DE FILOSOFÍA

Dr. Thomas Field
London School of Economics
and Political Science
(Reino Unido)

ÁREA DE HISTORIA

Dr. Tristan Platt
Centre for Amerindian,
Latin American and Caribbean Studies
(Reino Unido)

Dra. Ana María Presta
Universidad de Buenos Aires
(Argentina)

ÁREA DE LITERATURA

Dr. Rodrigo Cánovas
Universidad Católica de Chile

ÁREA DE LINGÜÍSTICA

Dr. Jorge Osorio Baeza
Universidad de Concepción (Chile)

ÁREA DE PSICOLOGÍA

Dr. Manolo Calviño
Universidad de La Habana (Cuba)

Mgs. Enrique Acosta
Universidad de Usiris (Chile)

Evaluadores nacionales

ÁREA DE EDUCACIÓN

Dra. Kathleen Zamora
Consultora de la UNESCO

Lic. Alejandra Martínez
Universidad Católica Boliviana

ÁREA DE FILOSOFÍA

M. Sc. Iván Oroza Henners
Universidad Mayor de San Andrés

ÁREA DE HISTORIA

Dra. Ana María Lema
Archivo y Biblioteca Nacionales
de Bolivia

Dr. José Roberto Arze
Academia Boliviana de Historia

ÁREA DE LITERATURA

Dra. Claudia Bowles
Universidad Autónoma
Gabriel René Moreno

ÁREA DE LINGÜÍSTICA

Dr. Teófilo Layme
Universidad Mayor de San Andrés

ÁREA DE PSICOLOGÍA

Dra. Magui Jáuregui
Universidad Autónoma
Gabriel René Moreno

Mgs. Carmen Camacho
Universidad Juan Misael Saracho

Equipo técnico

Lic. F. Diego Pomar Crespo
Sra. Roxana Espinoza Irahola
Sr. Andrés Condori Quispe

ÍNDICE

Presentación	9
Propuesta para la Licenciatura en Pedagogía Intercultural Bilingüe: Recursos humanos en lengua materna Zacarias Alavi Mamani <i>et al.</i>	11
Apuntes acerca del quehacer teatral en el Potosí virreinal Patricia Alegría Uría	67
Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo Bliithz Y. Lozada Pereira	91
Las filosofías de Ludwig Wittgenstein: Una aproximación hermenéutica Wálter Navia Romero	151
Cacicazgo aymara de Pakaxa Roberto Choque Canqui	195
Esfuerzos para democratizar la educación elemental de mediados del siglo XIX: Proyectos y logros en el Departamento de La Paz Raúl Calderón Jemio	241
El discreto encanto de la eucaristía: Una experiencia ficcional con el 3º <i>Catecismo</i> o <i>Sermonario</i> del 3º <i>Concilio Limense</i> (1583-1583) Marcelo Villena Alvarado	255
El discurso político de los Colque Guarachi en el siglo XVI Ximena Medinacelli Gonzáles	285
Los caporales: Bailarines de la postmodernidad andina Beatriz Rossells Montalvo	305

El culto al apóstol Santiago en Guaqui, las danzas de moros y cristianos y el origen de la morenada: Una hipótesis de trabajo María Luisa Soux de Wayar	315
Educación intercultural: Una educación para el desarrollo del sujeto intercultural Porfidio Tintaya Condori	341
El componente anarquista en el discurso minero del pre-52 Magdalena Cajías de la Vega	375
Conspiración, moral y demolición: <i>El demoleedor</i> de Arturo Borda y la revolución de la conciencia en la literatura Ana Rebeca Prada Madrid	423
De poética y política: Discurso indigenista pre-52 en <i>Yanakuna</i> de Jesús Lara Rosario Rodríguez Márquez	455
Desafiando los límites del espacio colonial: La población negra en Potosí Eugenia Bridikhina	507
Canciones aymaras en el contexto social y cultural Ignacio Apaza Apaza	541
Contextos y resultados de las políticas educativas en Bolivia: 1982-2007 María Luisa Talavera Simoni	565
Mano de obra especializada en los mercados coloniales de Charcas, Bolivia (siglos XVI-XVII) Laura Escobari de Querejazu	585
La mujer adulta mayor, su representación social y el impacto en la violencia María Lily Marić Palenque	611
Mujeres y derechos: Una mirada sobre la ley Galia Domíć Peredo	621

Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo¹

Blithz Y. Lozada Pereira²

Introducción

“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”.
Friedrich Nietzsche, *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”.
Friedrich Nietzsche, *La Gaia ciencia*

Comienza el círculo sin que en realidad inicie, puesto que lo que circula solamente deviene y no encabeza ni acaba. Lo que comienza es la certidumbre del flujo de ese complejo y atiborrado *fatum* que marca la vida y la historia, las interpretaciones y los sinsentidos, las explosiones y las esquiras, las ideologías y las

¹ Artículo publicado en el N° 1 de la Revista *Estudios Bolivianos* en diciembre de 1995, pp. 251-319.

² Miembro de la Academia Boliviana de la Lengua asociada a la Real Academia Española. Docente emérito de la Universidad Mayor de San Andrés e investigador en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Fue Director titular del Instituto de Estudios Bolivianos de 1998 al año 2000. Ha publicado 20 libros y ha escrito 76 artículos para revistas especializadas además de artículos periodísticos en formato físico y electrónico. Licenciado en filosofía con estudios de economía. Maestría en gestión de la investigación científica y tecnológica, y maestría en filosofía y ciencia política. Diplomado en educación superior y ciencias sociales. Fue miembro del Comité Ejecutivo de la Confederación Universitaria Boliviana y de la Central Obrera Boliviana.

existencias: el círculo comienza con el reconocimiento de los fragmentos de *Herr Professor doktor Friedrich Nietzsche*. Como todo reconocimiento, pese al *continuum* que parte de los fragmentos, la vida y la historia e involucra toda lectura, filosofía y mundo; seguir el flujo del pensamiento nietzscheano 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 supuesto: el anillo donde circula el eterno retorno de las ideas y los hechos, de los programas filosóficos y las retiradas políticas. El anillo es recurrentemente lúdico, asistemático, fragmentario, casual e inocente.

Solo así es posible construir fructíferas imágenes que permitan, desde el seno mismo de Occidente, entender la crisis de la modernidad y de la racionalidad instrumental, entreviendo los gérmenes de revuelta ideológica que, esta vez, la historia y las sociedades tal vez vuelvan a recorrer: tal, la perspectiva de una *re-vuelta* nietzscheana 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 de la auto-certidumbre teórica comienza con una explosión de las más *sui generis* características, no solo porque se trata de reacciones en cadena ocasionadas por el peligro-Nietzsche, sino porque el núcleo (reconocido por el filósofo como central de su filosofía), todavía no ha sido empleado con la suficiente habilidad poética ni táctica para realizar su salto más sorprendente en algún nivel del círculo de círculos que hace las ideas y la historia.

El tránsito por las estaciones nietzscheanas aún no ha sido lo suficientemente prolijo para encontrar en algún fragmento, en cierto recodo, o en alguna caída, la masa explosiva que hace que la palabra poética explote: 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, desde el principio, Nietzsche ha sido objeto de encubrimiento racionalista que ha etiquetado, anulado y olvidado al filósofo con el velo de absurdo, necio, místico, reaccionario y fabuloso.

1. 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”.

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*

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

Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*

“Con este libro penetro en un nuevo círculo; a partir de ahora es seguro que seré considerado en Alemania como un loco”.

Carta de Friedrich Nietzsche a Peter Gast, del 1º 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 locura”.

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*

El primer giro de certidumbre se da en torno a una imagen dual y ambigua, una imagen que confunde e invierte lo real con lo imaginario, el símbolo de un personaje histórico y literario; el emblema que sustenta dos concepciones al parecer, inconciliables: Zaratustra, el profeta de la teoría del eterno retorno de lo mismo, y el *mysterium* del superhombre. Son 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 solo en los espíritus creadores³ y en los grandes hombres. Es un escéptico que, sin embargo, apetece cosas grandes y los medios para conseguirlas⁴, un profeta que considera que el eterno retorno es el *fatum*, el destino, de la totalidad, tanto en lo grande como en lo pequeño.

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 cíclicas naturales. En Hesíodo, por ejemplo, si bien se percibe el decaimiento desde la Edad de Oro, hasta la Edad de Hierro -en la que imperan todos los males-, es sugerente la idea de una regeneración por una guerra universal que reconciliaría a los hombres, con los dioses y con el cosmos. Además, las observaciones naturalistas de los griegos, son antecedentes de la noción compleja que une el flujo con el circuito y el retorno siempre renovado. Las observaciones de la generación y corrupción de los seres vivos dirigieron nociones filosóficas como la de Empédocles y su idea de la unión y separación de las cuatro raíces por el odio y el amor; o, como la de Heráclito, que es el filósofo paradigmático del cambio, el flujo, la conflagración y la reconstitución del universo.

Lo propio acontece con las observaciones astronómicas, climatológicas e inclusive con la visión de los cambios en la sociedad y en los 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. Las suposiciones de objetividad, regularidad y ordenamiento del cosmos -y de su

³ *La voluntad de poder*, Frag. 1031.

⁴ *El Anticristo*, Frag. 54.

fluir dinámico-, han permitido filosóficamente, dar a la teoría del flujo y el retorno cíclico, sustantividad inmanente. Asimismo, han permitido dar sustantividad a los sujetos filosóficos que en diferentes ámbitos, desde el cósmico universal, hasta el histórico local y el individual concreto, siguen un camino de permanente flujo y reflujo, siempre el mismo. Se trata de las concepciones palingenésicas que creen que todo tiene un nuevo origen, un nuevo nacimiento y una nueva forma de ser; ideas que reivindican como núcleo metafísico, la *apokatástasis*: 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 solo como parte de la tradición filosófica griega sino como parte de las concepciones míticas rituales, particularmente órficas; permitió identificar la noción del retorno cíclico en contextos distintos. La concepción del alma encerrada en el sepulcro-cárcel (*sêma*) del cuerpo (*sôma*) -noción recurrente en religiones de la India- la suposición de su indestructibilidad y de su condena a la transmigración, ilustran cómo en el pensamiento griego, un sujeto filosófico está obligado cada mil años, a tener que encarnar para volver a la vida de este mundo. Esta idea, que entre los órficos refiere el infierno⁵, es decir el Hades con contenido de castigo, no está, sin embargo, exenta de pautas escatológicas ni soteriológicas. Hay referencias implícitas o explícitas a un *eschaton*, un final, un límite y una meta que guía los acontecimientos con referencias a la esperanza según un programa de acción que incluye la creencia en un final.

Entre los mil años que mediaban entre una y otra reencarnación, además de los castigos o las bienaventuranzas –lo que, de hecho, es un contenido final– era posible, si se cumplían los ritos órficos, evitar tener que beber de la fuente de Leteo que hacía perder la memoria habilitando una nueva reencarnación. Los ritos órficos permitían soteriológicamente, beber del lago de Mnemosina, mantener la memoria, evitar la siguiente reencarnación y reinar entre los héroes. Inclusive después de varias reencarnaciones se presentaba un límite; en realidad –según lo que dice Platón–, solo diez veces el alma volvería al sepulcro del cuerpo. Si se comparan los nexos de las concepciones griegas, por ejemplo, con las religiones orientales, es frecuente encontrar elementos que muestran concepciones cíclicas, vueltas y flujos con rasgos de tipo escatológico, apreciaciones soteriológicas y filosofías teleológicas.

En la China Antigua, por ejemplo, la noción del *Yin* y del *Yang* evidencia aspectos concretos y antitéticos⁶ de un tiempo que permanentemente vuelve y se invierte como tiempo de luz y tiempo de oscuridad. La religión taoísta concibe la interacción, alternancia y juego del *Yin-Yang* como simetría perfecta de los

⁵ Cfr. de Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Tomo II: "De Gautama Buda al triunfo del cristianismo", p. 192. Según Eliade, los órficos fueron los primeros en creer en el infierno.

⁶ Ídem, pp. 32 ss.

ritmos cósmicos. Se trata del inmortal proceso de la vida como sucesivas manifestaciones alternantes y complementarias; constitutivas del mundo y manifestaciones de un permanente rejuvenecimiento y acaecimiento en la longevidad infinita del ser (*regressus ad uterum*). Estas ideas configuradas en la China del siglo VIII a.C., aparecieron también hacia el siglo VI antes de nuestra era, con Buda que refiere la creación continua y permanente del mundo, no por un creador impersonal; sino, por los actos buenos y malos de los hombres⁷.

Mucho antes, entre los primeros escritos de la India -el *Rigveda* en particular- hacia el siglo XVI a.C., se encuentra la noción de *Mâya* como cambio provocado: alteración que origina, recurrentemente, creaciones y destrucciones, alteración de la alteración⁸. No obstante, tan recurrentes y significativas son las nociones de regeneración, ciclo, *regressus* y circularidad, como las ideas soteriológicas y escatológicas. Aparte de la concepción lineal de la existencia del mundo, pensada como creación *ex nihilo* sustentada por los hebreos; en las religiones orientales, se encuentra, la dinámica de sus creencias y contenidos con ideas de finalidad, salvación, esperanza; y hacia el siglo VII a.C., el *Mahâbharâta*, presenta, como señala Mircea Eliade, una estructura escatológica⁹: la destrucción de proporciones cósmicas que no da lugar a *lo mismo*, sino a algo totalmente diferente, ajeno e inédito: el mundo puro.

Nietzsche al elegir al personaje de Zaratustra 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 religioso¹⁰, alguien que definió la primera etapa del mazdeísmo, la religión persa de larga tradición; y su notoria variación. Si el influjo oriental, particularmente budista se percibe en Schopenhauer por ejemplo, ¿corresponde a Nietzsche, en paralelo y casi por moda de orientalismo, 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 materia¹¹; es con él que se define la concepción lineal del tiempo entre los persas. Existen elementos interesantes que, sin duda, Nietzsche considera para convertirlo en su profeta. *Así hablaba*

⁷ Ídem, p. 100.

⁸ Mircea Eliade. Ob. Cit., t. I: "De la pre-historia a los misterios de Eleusis", pp. 216 ss.

⁹ Eliade. Ob. Cit., t. II, pp. 233 ss.

¹⁰ Ídem, t. I, pp. 319 ss.

¹¹ Ídem, t. II, p. 310.

Zaratustra comienza señalando que a los treinta años, Zaratustra se fue a la montaña, lejos de su patria; esto es significativo porque los datos históricos que Nietzsche conocía, establecen que el primer acto religioso del verdadero Zaratustra, fue a los cuarenta años convirtiendo al rey Vishtaspa al mazdeísmo¹².

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 cadáver¹³, representa 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*¹⁴, lo que sustantiva la concepción lineal persa 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 afirmó que no habría más que un solo dios¹⁵. Si el Zaratustra persa proclama que de este único dios creador del mundo proceden los dos espíritus referidos por el dualismo del Zoroastrismo (Ahrmazd y Ahrimán), si proclama que este dios tiene un papel sobre-determinante respecto de tales espíritus que cristalizarían la religión persa tardía¹⁶; el Zaratustra de Nietzsche proclama como expresión de diez años de retiro en la soledad de la montaña, como síntoma paradójico de su ocaso, que “¡dios ha muerto!”¹⁷. Es decir, 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 suma, si el Zaratustra del mazdeísmo comienza su labor profética de reformador de ideas religiosas a los cuarenta años, volviendo sobre sí mismo; Nietzsche debía crear otro Zaratustra, uno 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 ellos¹⁸: el Zaratustra de Nietzsche.

¹² Ídem, t. I, p. 323.

¹³ *La Gaia ciencia*, Frag. 125.

¹⁴ Mircea Eliade. Ob. Cit., t. I, p. 326.

¹⁵ *Así hablaba Zaratustra*. “De paso”.

¹⁶ Mircea Eliade. Ob. Cit., t. I, p. 330.

¹⁷ *Así hablaba Zaratustra*, “El preámbulo de Zaratustra”, Frag. II.

¹⁸ Ídem, “En las islas bienaventuradas”.

Nietzsche hubiese podido elegir 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 hindú por excelencia. Nagarjuna enseñaba la doctrina de la vacuidad universal e ideas tan claramente nietzscheanas como que “el lenguaje no expresa la verdad última”¹⁹, que no existe diferencia entre lo compuesto y lo incondicional, entre la permanencia y la ausencia, y entre estar ligado o ser libre; además, sostuvo la noción de las energías mentales, la negación de la realidad trascendente y la identidad de lo real con lo irreal en la preeminencia de la nada y el vacío. No es verosímil que Nietzsche haya ignorado a tan sugerente pensador; pero poética y filosóficamente, la imagen de Zaratustra fue más seductora. Con la proclamación de la muerte de *su* dios, Ahura Mazda, Nietzsche a través de *su* Zaratustra, afirmó lo que tradición tardía desde el siglo III d. C. fijó como religión dual: alternancia y oposición, y paradójica complementariedad -igual a la idea china 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. 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, en su más potente linealidad: Llegará un tiempo en que la alternancia 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; termine por convertirse en victoria de Ohrmazd sobre Ahrimán según una estructura dramática y escatológica que hace de la historia, una historia *sagrada*; es decir, incluyente de la prédica real del Zaratustra histórico.

La victoria del bien contra el mal dará lugar a una vida repleta de bienaventuranza espiritual para los justos, pero también de bienaventuranza carnal²⁰. 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 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 de los nuevos teólogos del mazdeísmo que abogan por la absurda victoria de Ohrmazd y sus epígonos, como falso fue el nacimiento que él mismo dio a Ahura Mazda. Tal, el sentido trascendente respecto del bien y del mal²¹ que el verdadero, el único Zaratustra, instituye en el mundo: Zaratustra, el impío.

¹⁹ Mircea Eliade. Ob. Cit., t. II, pp. 223 ss.

²⁰ Ídem, p. 314.

²¹ *Así hablaba Zaratustra*, “El otro canto del baile”.

El primer giro en torno a la figura de Zaratustra ha concluido con la certeza 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, por ejemplo, los dados respecto de la figura del Anticristo o de Dionisio; permiten interpretar que lo propio de la imaginación y la fantasía es una posibilidad discursiva: un antihéroe potencial y un contra-término no realizado. Personajes que se hacen reales e históricos, constituyéndose en acto en paradigmas. 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. También lo real termina haciéndose ficción; la historia, un mito y lo efectivo y actual, se vuelve disoluto y latente.

Tales tránsitos e indistinciones en el plano de lo histórico pensado y lo literario imaginado son el anuncio de una substitución real. Representan la visión profética de que ha llegado el momento de resquebrajar el mensaje del Zaratustra del mazdeísmo, de difuminar en el olvido el mensaje de un Dios cada día más descompuesto. Se trata de romper la perfección inmóvil de Apolo afirmando la inquietud existencial del Zaratustra nietzscheano, el nihilismo estético del Anticristo y la vida plétórica e inocente de Dionisio. 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 solo otro retorno a lo que antes, de alguna forma, en algún momento ya existió.

2. Las tres máscaras de Apolo

“No puedo leer a Nietzsche sin ser Nietzsche”.
Georges Bataille

“El griego dionisiaco sintió la inmensidad de devenir apolíneo”.
Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*

“Apolo no pudo vivir sin Dionisio”.
Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia*

“El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre”.
Friedrich Nietzsche, *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.

Las últimas cartas de Nietzsche, que evidencian patentes síntomas de locura, llevan como rúbrica entre otros, el nombre Dionisio²². La comprensión del hombre superior, el espíritu trágico, la vida creativa y el 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.

Dionisio resulta ser, en realidad, la dimensión profunda de Apolo, el envés del dios más importante del mundo griego después de Zeus. Si se considera que Apolo, aparte de ser el dios profeta que mediante la *pitia*, descubría el porvenir a través del más importante de los oráculos -el de Delfos: oráculo asumido como ombligo del mundo y favorable a los cultos dionisiacos- si aparte de esta fisonomía, se considera a Apolo el dios relacionado con lobos, no solo en cuanto protege el ganado, sino en cuanto pasó su niñez en el Monte de los lobos; realizando un ser salvaje y natural, una faz exuberante de vitalidad capaz de dominar la naturaleza; entonces se hace evidente que Dionisio fue el alma profunda de Apolo.

Apolo en general se presenta ostentando varias máscaras, las recurrentes e identificables son las siguientes: 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. Su asociación con el Sol también refiere esta máscara perfecta, modular y artística que esboza una fisonomía divina en sentido pleno. La segunda máscara del dios lo presenta como profeta. Por último, la máscara más cercana a su ser íntimo, a su piel inmortal, lo presenta como señor del mal. Apolo como hermano de una cazadora, de Artemisa, es el arquero que puede matar a los lobos y a toda criatura salvaje y bestial; pero también, es el dios con gobierno sobre las enfermedades y las plagas porque su conocimiento y soberano poder sobre la naturaleza es total. Finalmente, por su conocimiento de pócimas y propiedades medicinales de las hierbas, Apolo es el dios purificador y el dios médico a quien se acude ante males desconcertantes e insalubres, ante desgracias naturales e indeseables enfermedades.

Estas máscaras y en especial, la tercera, refiere el envés profundo de Apolo. El envés por el que adquiere color y sentido cada una de sus máscaras: en realidad Dionisio es hijo de una mortal, Semele y del 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 teorías que aseveran que es un dios panhelénico arcaico (Walter Otto, por ejemplo)²³. En la mitología griega, Dionisio tiene doble y hasta triple nacimiento, lo que influyó para que Nietzsche afirmara que aun “despedazado, es una forma de vida”, que “renacerá eternamente y retornará de la destrucción”²⁴. Así, una asociación recurrente del dios es con la vida que se rehace, la muerte que se supera, y los ciclos de sus manifestaciones.

²² Cfr., especialmente, las cartas de 1889.

²³ Mircea Eliade. Ob. Cit., t. I, pp. 275, 374.

²⁴ *La voluntad de poder*, Frag. 1045.

Primero, Dionisio es serpiente que nace en el invierno. Después, león de la primavera; y, finalmente, toro devorado en el solsticio estival. Posteriormente, de nuevo es serpiente y así, sucesiva e indefinidamente²⁵. El conjunto de sus hechos, las inmersiones en el mar y las luchas que mantuvo 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 terror²⁶, a la vida y la muerte, a la milicia y el gozo; al permanente fluir del entusiasmo, la manía y el éxtasis exacerbados por sus ritos. Apolo está en oposición a Atenea. La diosa nació de la cabeza del dios promotor de la razón y las artes, el dios político artífice del gobierno racional y moral, Zeus que representa el fin de Cronos. Atenea es la racionalidad encarnada, superior a los dioses en la guerra, antepone sin embargo, la paz; es la diosa de las artes, la ciencia y la prudencia, quedando asociada con el paradigma mítico de la filosofía -por ejemplo, en Hegel-. Por su parte, Dionisio nació por segunda vez, del muslo de Zeus, del lugar más corpóreo, erótico, carnal y sensual; quedando contrapuesto a la sabiduría y el poder político. Dionisio representa la embriaguez, los gestos, los cantos, la danza, la sexualidad y la voluptuosidad²⁷. Como señala una obra de Nietzsche, Dionisio es la ruptura con el *principium individuationis*, es el olvido de sí mismo, el descubrimiento de la unidad primordial que se desgarró simbólicamente²⁸. Nietzsche sugiere que los misterios eleusinos son la hierofanía de Dionisio; es decir, los ritos centrales del mundo panhelénico que refieren la unión de la lluvia del cielo que fecunda y de la tierra que concibe; ritos que preservaban la memoria después de la muerte, habilitando al alma a reinar entre los héroes, ritos que unían al hierofante y a la sacerdotisa para que los *mystes* -los iniciados- se salvaran, tendrían relación no solo con el orfismo, sino con Dionisio²⁹.

La imagen de Dionisio como dios nacido de una mortal y de Zeus es sugerente en las entonaciones vibrantes de Zaratustra respecto de la tierra: “El superhombre es el sentido de la tierra... ¡permaneced fieles a la tierra!”³⁰. 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 Dionisio refiere al superhombre, es la síntesis, por una parte, del divino Zeus y lo que representa -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

²⁵ Cfr. *Los mitos griegos*. Robert Graves, t. I, pp. 120 ss.

²⁶ Ídem, p. 119.

²⁷ *La voluntad de poder*, Frag. 792-3.

²⁸ Frag. 1.

²⁹ Mircea Eliade. Ob. Cit., t. I, pp. 309 ss.

³⁰ *Así hablaba Zaratustra*, “El preámbulo de Zaratustra”, Frag. III.

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”³¹. Dionisio es fiel a su madre, a la irritación y amplificación del espíritu, a las huellas de la emoción, al instinto comprensivo y adivinatorio, a la comunicación primitiva³²: fiel a su propia embriaguez –la manta de la tierra. Dionisio es el dios que lleva a su madre, una mortal, hasta los dioses Olímpicos; es el que libera a Ariadna –símbolo del alma– de los infiernos³³.

Su rol es de mediador, su manera de ser refiere una esencia transparente y extática. No solo puede entrar y salir del Hades, liberando a quien sería su esposa; sino que es capaz de hacer accesible a una mortal, su presencia en el reino de los dioses del Olimpo. Si el superhombre es el rayo³⁴ 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 Dionisio representa la interacción y fluidez del superhombre que alcanza las profundidades de las más oscuras pasiones y éxtasis, elevándose también hasta lo más apolíneo, mesurado y divino en el reino de Zeus; reino que destruyó el tiempo y se erigió pleno, racional y político.

Rescatar al símbolo del alma del Hades no significa liberar a los hombres de los castigos que inferiría una moral ingenuamente maniquea, como tampoco elevar a Semele a la inmortalidad significa instituir la salvación eterna para el hombre. Los actos de Dionisio como los del superhombre representan el instinto de la tierra, la vida de libertad ilimitada, las chances de trascender lo terrible, indeseable y extraño. Es la vida como acto ilimitado de contenido estético, acto de valor y libertad ante la adversidad; es la actitud de ingenio lúdico y de profunda ironía ante el inaprehensible espíritu erótico del superhombre. Se trata de la actitud que logra un estado triunfante por la falta de seriedad ante las normas, las construcciones y reglamentaciones de la vida social en los mundos del sujeto. Dionisio y el superhombre representan la celebración de la existencia como actitud trágica³⁵; es la actitud por alcanzar lo lejano, se trata del artista bárbaro que profundiza su insondable espíritu y lo afirma³⁶. Ambos son los creadores de nuevas realidades y valores para el mundo, artistas que mueren para afirmar su creación y renacen para afirmar la vida, permanente e indefectiblemente; van más allá de sí mismos, extática, lúcida y entusiastamente con “la voluntad más pura”³⁷.

³¹ Ídem, “De los creyentes en ultramundos”.

³² *El crepúsculo de los ídolos*, “Pasatiempos intelectuales”, Frag. X.

³³ Mircea Eliade. Ob. Cit., t. II, pp. 276 ss.

³⁴ *Así hablaba Zaratustra*, “El preámbulo de Zaratustra”. Frag. 3-4.

³⁵ *El crepúsculo de los ídolos*, “Pasatiempos intelectuales”, Frag. XXIV.

³⁶ *La voluntad de poder*, Frag. 847.

³⁷ *Así hablaba Zaratustra*, “En las islas bienaventuradas”. Cfr. “Del inmaculado conocimiento”.

Mircea Eliade dice que Dionisio y su culto fueron inicialmente rechazados en Grecia, aunque en la época helenista sus ritos tuvieron una extensión generalizada en el mundo heleno y romano, con gran embriaguez ritual, éxtasis simbólico y fálico, y manía extrema³⁸. Eliade explica la inicial resistencia de los griegos al dios y su culto porque representaba la subversión de las instituciones de la religiosidad olímpica, amenazaba el estilo de vida y el universo de valores, revelando el misterio de la unión de la vida y la muerte³⁹. La subversión, la transmutación de valores en las actitudes estéticas, los actos rituales y la vida; además de la revuelta no teórica ni filosófica, sino vívida, sin barreras, con ingenio e ironía, con inocencia y mordacidad; son las asociaciones más fuertes de Dionisio con el superhombre.

El éxtasis dionisiaco supera la condición humana, es el “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”⁴⁰. Se trata al pie de la letra, de la descripción de la concepción nietzscheana del superhombre. Inclusive las experiencias religiosas de las bacantes; su locura, manía y entusiasmo; vivencias extáticas y llenas de frenesí más o menos violento; el eterno deseo de renovación espiritual, de embriaguez, erotismo y fecundidad universal, permitían la llegada periódica de los muertos, la inmersión en la inconciencia animal y la suprema identificación con Dionisio mediante la fórmula: “Me he librado del mal y he hallado lo mejor”⁴¹. Son experiencias con sentido de la vida trágica, existencia artísticamente profunda, subversión que anonada, plenitud que hace comprender la vacuidad del eterno retorno de lo mismo y que, por tanto, afirman la vida, la tierra y todo lo que identifica un modo sobrehumano: es la existencia del superhombre nietzscheano.

El joven Friedrich Nietzsche criticó la desenfrenada licencia sexual y la horrible mezcla de crueldad y sensualidad⁴² de la fiesta dionisiaca en la época romana y babilónica. Si el hombre representa la cuerda unida por los cabos del superhombre y la bestia, si Dionisio es la actitud lúdica que rebosa los límites y que ironiza vivencialmente las reglas de los imperios –también el de Zeus– presentar al superhombre como absoluto descarrío, como expresión bestial de los instintos; no corresponde a la estética nietzscheana. Es otra la perspectiva de Dionisio niño que gobernó el universo con el apoyo de su padre.

³⁸ Mircea Eliade, *Ob. Cit.*, t. II, pp. 276 ss.

³⁹ Ídem, t. I, p. 377.

⁴⁰ Ídem, p. 381.

⁴¹ Ídem, p. 383.

⁴² *El origen de la tragedia*, Parágrafo 2.

Mircea Eliade ve en el dios, la plasmación de la palingenesia cósmica -simbolizada por el falo- y la creencia en el retorno de la Edad de Oro⁴³. Si el dios niño reconstituido por su padre dirige el mundo; entonces se realiza el anhelo divino porque todo principio político de gobierno, de autoridad y de mando quede subordinado a la inocencia de un niño. Este dejaría aflorar el sentido de la tierra y la voluntad de un gobierno estético, una actitud consciente de fluir y devenir. El superhombre –que no ha existido ni existe– sería una inspiración poética de subordinación de lo político, lo normativo, autoritario y estatal; a la vivencia estética, a la actitud deseosa de belleza y de nuevos cultos. Es el conocimiento del horror y angustia de la existencia, enfrentando el dolor; 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 solo el deseo de exuberancia y triunfo⁴⁴.

Si Dionisio, 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 expresa su filosofía: hace del hombre un ser “más fuerte, más malo y más profundo”⁴⁵. No se puede reducir el superhombre al horrible desenfreno, no se puede cambiar los extremos de la cuerda e igualar la bestia con el superhombre. Nietzsche lo refiere: “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 panteísta 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”⁴⁶.

Sin embargo, 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, su divinización deseosa 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 sociabilización, orden y consenso. El hombre se desliza en la cuerda sobre el vacío, inspirándose en la enmascarada imagen del superhombre, cree que se constituirá en señor de sí mismo con el poder de determinar el sentido de la vida en diferentes ámbitos,

⁴³ Mircea Eliade. Ob. Cit., t. II, p. 280.

⁴⁴ El origen de la tragedia, Parágrafo 3.

⁴⁵ *Más allá del bien y del mal*, Frag. 295.

⁴⁶ *La voluntad de poder*, Frag. 1043.

sobre esclavos y rebaños. Pero el superhombre no es una figura arquetípica, ni siquiera un imperativo moral que inspira 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: Dionisio es la inspiración, el diluido dios que lo atraviesa todo inmaculadamente, el que juega con el bien y el mal porque está más allá de ellos.

La malentendida superación de lo humano como exacerbación de la guerra, el odio y la destrucción, hipóstasis de dominio y expresión múltiple de la bestial crueldad humana; es la visualización del superhombre como la bestia. Visión que explica los malentendidos de valoración ética, política e ideológica de Nietzsche. El hombre que se desliza creyendo vislumbrar en el superhombre su ideal de vida -con cierta morbosidad, con mayor o menor instinto bestial de dominio- no ha descubierto ninguna cara del superhombre, sino solo su máscara. Toma a la bestia por él, cree que el desenfreno es belleza y el descarriamiento signo de superioridad o superación de sí mismo. Tal la degeneración de los dominadores que ha ocasionado los peores abusos y catástrofes en la historia; degeneración que ha hecho de quienes detentan el poder, objetos de su pequeñez, medida con la escala de los mediocres: la vara de los esclavos⁴⁷.

La acrobacia en la cuerda que persigue llegar a un extremo, crea a veces ilusiones ópticas que descubren en la bestia, la máscara del superhombre. Es una actitud de decisión estética y profunda por enfrentar el peligro de la caída en el vacío total de la existencia. Inclusive la soledad de la locura, paradójicamente, atrae seductoramente: “¡oh, dadnos la locura, poderes celestiales! La locura para que finalmente pueda creer en mí”⁴⁸.

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. Siendo consciente de que la caída es el fin, el desarraigo, el ostracismo, el silencio; o peor, el castigo, la angustia y la locura. Tal es la actitud del hombre superior, del artista de la vida y del genio creativo de la existencia. La comodidad, la conciencia de felicidad, el rebaño que crea la sociedad moderna con cualquier etiqueta, es la búsqueda de puntos de apoyo, fondos donde dejarse deslizar, lugares comunes donde es posible identificarse y reconocerse. Se trata de lenguajes que hablan e ideas que se comparten como *mímesis*: abandono de la acrobacia en la cuerda de la vida por los mullidos pastos del rebaño que solo exige al repetir, que imagina superarse al conseguir halagos, provenientes de sí y destinados para sí. Es necesario abandonar las buenas

⁴⁷ Ídem, Frag. 869.

⁴⁸ Nietzsche escribió estas palabras poniéndolas en boca de un genio titánico. La cita es de Erich Heller; “Nietzsche”, en Nietzsche: 125 años. *Revista de la Cultura de Occidente*, septiembre-noviembre de 1969, Bogotá, p. 159. Heller no indica la fuente ni el año en que fueron escritas.

opiniones de sí mismo, rechazar las actitudes de quienes simulan arriesgar su equilibrio, de quienes tienen la conciencia tranquila, que son solo simulación, virtualidad irreal que prefiere el escondite y la saciedad. Es necesaria para quienes tengan la voluntad y posibilidad, una moral de señores ante la pudibundez de la moral de esclavos.

Desde el punto de vista de la particularidad esencial de los entes, ningún individuo es *per se*, sujeto portador *in infinitum*, de una moral de esclavo o una moral de señor; paralelamente, en cada individuo, sociedad y cultura, son las decisiones por la acrobacia de la existencia las que inspiran al superhombre: “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...”⁴⁹.

Nietzsche ilustra esta acrobacia a la que se lanzan solo los hombres superiores, con los hombres que Zaratustra encuentra al final de su vida: Dos reyes, hombres superiores que prefirieron abandonar la chusma dorada, falsa y acicalada denominada *bueno sociedad*⁵⁰; los reyes que cambiaron la brega de la ambición por la tosquedad, astucia, tenacidad y resistencia de hombres más nobles: los campesinos. El hombre superior que es el concienzudo, siempre honesto con su minuciosa apreciación 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* adentrado en nuevos mundos con nada más que el deseo de conocer al hombre para descubrir que tiene que compadecerse de él. Pero, también la acrobacia puede terminar en la tragedia del cadáver que Zaratustra encuentra al principio de su viaje por el mundo del hombre⁵¹.

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. En el fuero interno de la

⁴⁹ *Más allá del bien y del mal*, Frag. 260.

⁵⁰ *Así hablaba Zaratustra*. Las citas que siguen se dan desde “Conversación con los reyes”.

⁵¹ Ídem, “El preámbulo de Zaratustra”.

individualidad hay el conflicto que siempre retorna 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 que hace que la existencia vuelva a ser la misma: predominio de la voluntad fortalecida o adormilada, vívida o abúlica, plena o muerta. Tal es el *fatum* de uno mismo: lo que soy yo define que vuelva a ser en mi vida, eterno retorno de lo mismo. Más o menos esclavo en esto, más o menos amo en aquello, bárbaro y héroe frente a estas personas, circunstancias y valores; rebaño frente a estas otras. De esta forma, la existencia se constela en un complejo círculo de círculos en el que, en cada dimensión de la vida recurrentemente, las premisas del espíritu de señor y las condicionantes del espíritu de esclavo, someten o impulsan, haciendo que en cada círculo, incluido el social; el sujeto tenga tal o cual máscara, representando tal o cual personaje del drama que siempre vuelve a comenzar.

La existencia es el movimiento entre los círculos de la vida que redondean el círculo del carácter. Pero, las posibilidades de combinación de círculos de vida que se puede formar, no es infinita. La combinación entre la primacía de tal rasgo señorial de la personalidad, de tal faceta de desenvolvimiento existencial con la preeminencia de los gestos de esclavo o ciertas preeminencias psicológicas, realiza círculos limitados identificables y determinados. Por otra parte, siendo infinito el tiempo, necesariamente se repiten los caracteres, las personalidades y las respuestas; tal vez no en este mundo, quizá 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 lo concerniente a los valores económicos y materiales y en el plano del poder y la autoridad. Siempre se dan los mismos procesos de acción y reacción correlativamente similares, repitiéndose las series; una, otra y otra vez, indefinidamente.

Pero no es el alma, el espíritu, ni siquiera el carácter lo que determina que las mismas acciones y reacciones en ciertos anillos de la existencia se repitan tolerante, feliz o desgraciadamente. No es un sujeto supra-filosófico quien reconoce esto; sino es la tierra, el rayo, Dionisio que como voluntad de explicitación estética de la vida, une, en un todo inefable, las dimensiones de la existencia que dicen ¡sí! al peligro de la caída, ¡sí! al hecho de convertirse, creyendo hacerse superhombre, en una nueva bestia. Es el instinto de la tierra el que permite reconocerse como una existencia trágica y un espíritu estético sin que, sin embargo, pueda saberse que las anteriores existencias fueron iguales, sencillamente porque no fueron mías, sino fueron otras tantas recurrencias de series similares en las que el espíritu de la tierra, Dionisio, se integró nuevamente, se rehízo y renació conmigo y a través de mí: *No puedo dejar de escribir ni pensar con Nietzsche, sin ser Nietzsche.*

3. El fragmento y la esquirra

“Todo lo bueno sale del instinto y es, por consiguiente,
ligero, necesario, espontáneo”.

Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*

“Todas las grandes épocas de la cultura, son épocas de decadencia política”.

Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*

“Lo que se hace por amor, siempre se hace más allá del bien y del mal”.

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

La escritura nietzscheana no es casual ni ingenuamente fragmentaria, tampoco se agota en la desconfianza por los sistemas, de los que Nietzsche huye por considerarlos carentes de probidad⁵². Sus fragmentos expresan la pasión por lo inconcluso y el pensamiento viajero que ignora la suficiencia: son afirmaciones que se deslizan fuera de sí mismas en el murmullo de la oposición, en el esparcimiento de la ambigüedad que; sin embargo, atacan el pensamiento sistemático y coherente desde todos los flancos posibles.

Los fragmentos nietzscheanos remiten al juego, el azar y la risa. Es el trazo sin huella ni transcripción que se dispone en simultaneidad reversible, más acá del todo, del sistema y del cientificismo asesino del ingenio⁵³. Se trata del guijarro que se volatiliza fuera de la unidad, constituyendo; sin embargo, la más peligrosa arma que des-construye mientras 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”⁵⁴. Más acá de las ideas modernas heredadas de la racionalidad occidental, el Uno, la verdad y el sistema, como señala Maurice Blanchot, el fragmento es la “forma que en forma de horizonte es su propio horizonte”⁵⁵.

Nietzsche realiza un intempestivo, irrespetuoso y hasta contradictorio uso de los conceptos por el que el *Dictum* logocrático se convierte en *Dichten* poético. La iluminación de la razón se convierte en una metáfora óptica en la que la luz se esconde. No es que la razón se explaye ni extienda por haber descubierto el velo de la apariencia; sino, el éxtasis de la escritura ilumina la disposición del pensamiento que “viene cuando él quiere y no cuando *yo* quiero”⁵⁶. Su obra es una interna vibración, una síntesis paradójica y una cruel intuición, rebosante de

⁵² *El crepúsculo de los ídolos*, “Máximas y sátiras”, Frag. XXVI.

⁵³ Ídem. “Lo que los alemanes están a punto de perder”, Frag. III.

⁵⁴ *Más allá del bien y del mal*, Frag. 10.

⁵⁵ “Nietzsche y la escritura fragmentaria”. En *Nietzsche: 125 años*, p. 683.

⁵⁶ *Más allá del bien y del mal*, Frag. 17.

ironía, de destellos psicológicos y de éxtasis intelectual. La escritura fragmentaria es el reflejo y reconocimiento de que Nietzsche hace de sus acordes, su éxtasis y sus momentos de más alta tonalidad, una multitud de flujo y reflujo del alma.

Pierre Klossowsky⁵⁷ ha establecido que tal flujo y reflujo es una fluctuación de intensidad que se inicia con la predisposición de tomarse a sí mismo como objeto de comunicación. Nietzsche interpreta y vuelve sobre sí, descubre su sin-sentido y entrevé el signo de algún sentido, convierte en huella una fluctuación de códigos que adquieren y pierden significación. Después se hace perceptible la ausencia de intensidad hasta el siguiente auto-reconocimiento en la escritura fragmentaria, de un pensamiento que no tiene comienzo ni final. Lo intuido por el pensamiento, sin embargo, no es lo objetivo, la realidad ni la verdad. Dado que “lo que es *pensado* debe ser seguramente una ficción”⁵⁸: lo que se vive intelectual y extáticamente en las tonalidades que elevan la intensidad hasta la cresta de la ola, no es el des-cubrimiento de la verdad o la razón. ¡Esa vieja engañadora!⁵⁹, hiperbólica presunción que ha fascinado por centurias a los filósofos. Lo que se descubre es la inversión: la restitución de realidad a la apariencia, la identificación del mundo verdadero con el mundo aparente⁶⁰.

El auto-reconocimiento de la experiencia vivida gracias a la magia, la exasperación de la razón, la excentricidad de la gramática, además de la disgregación y desconfianza; sintetizan la creencia y la duda, la negación y la mentira, la apariencia y el lenguaje. Como reflejo artístico, se trata de “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”⁶¹. ¿Cómo es posible recorrer circularmente la mayor y más intensa tonalidad que representa la cresta de todas las crestas de las olas: el eterno retorno? ¿Cómo es posible elevarse a su altura para entender el sinsentido del devenir que retorna? En definitiva, ¿cómo, más que leer y analizar a Nietzsche, es posible 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 solo hermenéuticamente⁶².

Entender semiológicamente los signos es develar su significado, reconstruir su coherencia, fijar su sistematicidad; es decir, es definir su linealidad. En

⁵⁷ “Olvido y *anamnesis* en la experiencia vivida del Eterno Retorno de lo Mismo”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 626 ss.

⁵⁸ *La voluntad de poder*. Frag 533.

⁵⁹ *El crepúsculo de los ídolos*, “La razón en la filosofía”, Frag. V.

⁶⁰ *La voluntad de poder*, Frag. 558.

⁶¹ *Más allá del bien y del mal*, Frag. 246.

⁶² “Nietzsche, Freud, Marx”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 642 ss.

cambio, interpretar según la hermenéutica moderna –que Nietzsche conjuntamente Freud y Marx construyeron– supone una tarea infinita, siempre inacabada y recortada. Supone en el caso de Nietzsche, perder el prejuicio que se va a interpretar algo primario, sustantivo y, por lo tanto, verdadero. Se trata solo de seguir los puntos de inflexión y los picos de su éxtasis, advertir cómo los lenguajes se implican unos a otros, las palabras juegan como fuerzas reactivas en el umbral de la locura, y se presentan máscaras detrás de las que no hay sino otras máscaras. Es jugar con los espejos de los fragmentos para auto-reconocerse a través de Nietzsche y para superar el hastío de la objetividad⁶³ que espera encontrar en el reflejo único y absoluto del discurso y las palabras unívocas, la imagen que el espejo de la razón reproduce de sí misma: la filosofía.

Seguir una vuelta del lenguaje con Nietzsche en su escritura fragmentaria, sabiendo que solo es una posible entre muchas otras que su flexibilidad permite, implica entender que ese giro hace posible la apariencia que configura lo “vivo y eficiente que se burla de sí propio”⁶⁴. Es aceptar que en tal interpretación concurrirán *in puribus* los fantasmas del fuego y la danza que me llevarán a sus dominios, como lo hicieron con Nietzsche, entre contradicciones, travesuras, desconfianza alegre e ironía⁶⁵. Así descubro que leer a Nietzsche es a mi modo, vivir su éxtasis, más acá del peligro, las condiciones y necesidades de las palabras⁶⁶. Estoy prevenido contra la razón y la modernidad realizando un comportamiento estético que, en cuanto enajenación de la racionalidad, ha de ser siempre creativo, efímero, circunstancial, posible, individual, personal y radicalmente mío. Desde el *phatos* de mi distancia atesoro la esquirra de su explosión intelectual.

Pero, no soy yo el que interpreta, no es el paradigma del sujeto el que se reviste de una actitud poética para vivir el fragmento. El texto no es una cosa de recreación intelectual y vívida, puesto que “la noción de la cosa, no es más que un reflejo de la creencia en el *yo* como causa”⁶⁷. 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 las condiciones de legibilidad; abre las interrogantes extáticas y afirma lo que quiere dibujar en el escenario del fragmento. Las figuras y lances de la subordinación estética dirigida por la voluntad de poder, muestran que “mi voluntad de dominio sigue las huellas de tu voluntad de verdad”⁶⁸.

El *phatos* de la distancia de la interpretación es voluntad de dominio que interpreta. Es la pasión, el padecimiento e incluso la patología única y originalí-

⁶³ *Más allá del bien y del mal*, Frag. 207.

⁶⁴ *La Gaia ciencia*, Frag. 54.

⁶⁵ *Más allá del bien y del mal*, Frag. 154.

⁶⁶ Ídem. Frag. 268.

⁶⁷ *El crepúsculo de los ídolos*, “Los cuatro grandes errores”, Frag. III.

⁶⁸ *Así hablaba Zaratustra*, “De la victoria sobre sí mismo”.

sima que realiza la vivencia extática del fragmento. Reconoce la multiplicidad, la diferenciación y la distinción⁶⁹ entre el juego del lenguaje escrito y los juegos de mi lectura vívida. Así disloco el sentido, desgarró la gramática ya enrevesada, descentro el mensaje que ya ha descentrado el mundo, diferencio su tiempo unido al flujo del devenir; y leyendo a Nietzsche, no puedo dejar de ser, desde mi perspectiva, yo como intérprete, desgarrado de mi ser, *él mismo*.

4. 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, se envuelven en estos andrajos de pensamiento”.

Georg Lukács

No es posible enjuiciar a un filósofo o a una teoría por los supuestos efectos que su pensamiento política e históricamente ocasionaría. 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 y 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 que el tiempo de la moda de las ideas socialistas ha concluido, porque se ha mostrado la inviabilidad del callejón sin salida que representó su construcción inicial en un solo país, quedando por lógica inferencia, las ideas de Marx poco menos que sepultadas; si bien es frecuente esta idealización de los procesos históricos que busca 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 concomitancias históricas de sus ideas.

⁶⁹ *El crepúsculo de los ídolos*, “Pasatiempos intelectuales”, Frag. XXXVII.

Tal en esencia, el error estructural de Georg Lukács⁷⁰ que juzga a Nietzsche onubilado por las experiencias del nacionalsocialismo. Sin embargo, no debería ser así, y menos en el caso del filósofo de Röcken, 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 al estilo de Lukács— no es posible dejar de considerar que de la explosión-Nietzsche brotara una multiplicidad de esquilas teóricas que con la repelencia de su propio *mysterium*, muestran al crítico de la civilización moderna por excelencia. Son las esquilas que todavía hoy sirven para generar a su alrededor, amplias, diversas y fructíferas filosofías enclavadas 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 Nietzsche: para ateos y para los que se preocupan por otro tipo de dios, tanto para pacifistas garantes de la paz por la fuerza militar centralizada, como para beligerantes natos preocupados en implementar rápidas maniobras bélicas. Existen, asimismo, los rastros y los restos de pensamiento que han sido útiles al nazismo y a los movimientos pro-fascistas; como también existen las esquilas teóricas del gran Nietzsche cosmopolita. Pero, quizá, donde más notorios y 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 extendido en el siglo XX, conspicuas influencias nietzscheanas sobre el estructuralismo; la teoría del perspectivismo y la seducción del lenguaje. El filósofo alemán influyó también nítidamente en el desarrollo de la filosofía analítica e incluso en la teoría de los juegos del lenguaje. Sobre los signos de la llamada posmodernidad, su presencia es evidente y es permanente su oposición al Estado y todo sistema que homogeniza en aras de la cultura. Nietzsche ha reflatado también nuevas actitudes anarquistas; y las referencias a su filosofía son frecuentes al hablar de existencialismo, al pensar la individuación y al sentir la dimensión trágica de la vida; al referir el vitalismo y al creer en la exaltación vital y del poder. También se descubren sus inmensos bigotes al tratar el psicoanálisis y la insistencia en la sexualidad, al desarrollarse la teoría de la sublimación, e inclusive al referirse la filosofía de la ciencia, reco-

⁷⁰ Según Lukács, las experiencias fascistas del siglo XX mostrarían un proceso de destrucción de la razón iniciado con Schelling y que concluyó con Hitler. En este, Nietzsche ocuparía un lugar preeminente: haber fundado el "irracionalismo en el periodo imperialista". En más de 70 páginas de *El asalto a la razón*, Lukács reduce el pensamiento de Nietzsche a una conducción reaccionaria guía de la burguesía, propia de "círculos intelectuales parasitarios" (p. 254) contra el socialismo como enemigo principal. El leit motiv de "toda la obra de Nietzsche es una polémica constante contra el marxismo" (p. 252); sería un "engarce intuitivo-irracionalista de problemas psicológico-morales de un individualismo extremo con una sociedad y una historia convertida en mito" (p. 289).

nociéndose el azar y el principio de incertidumbre como categorías básicas del conocimiento. Así, varios temas filosóficos fundamentales pasan lábilmente por la criba crítica y original de Nietzsche, poniendo a las disciplinas en una radical inestabilidad frente a sus certezas dogmáticas, se cuestionan los objetos de la antropología filosófica y la ontología, la ética y la estética, la filosofía de la religión y la filosofía de la cultura. Aparte, claro está, Nietzsche destruye inclusive los clichés que dieron formato a su asistemático y fragmentario pensamiento: él también cuestiona el irracionalismo, el nihilismo, el ateísmo, el elitismo, el fascismo, el negativismo y un largo y multicolor *et-coetera*.

Por otra parte, el enjuiciamiento político de Nietzsche ha dado lugar a reiterativas y vulgares instrumentalizaciones. El caso de Georg Lukács es probablemente el más sobresaliente. Los insultos contra el filósofo alemán lo mientan como guía de la reacción imperialista y como un sujeto que expresaría miedo zoológico a la revolución proletaria⁷¹. Lukács dice encontrar en Nietzsche, el 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 dirigiría su combativa concepción del mundo y de quien ensalzaría su egoísmo señorial, crueldad y barbarie; permitiría anunciar a Nietzsche, según Lukács, después de terribles crisis socialistas, la concepción de una Alemania imperialista, determinante y consciente de nuevas condiciones modernas de esclavitud. Así, Nietzsche habría expresado el más cínico anti-humanismo, esencialmente opuesto a las verdades del socialismo, y defendido una estrategia definida como la gran política preparatoria de la Tercera Guerra Mundial.

Pese a tales consideraciones extremas, la perspectiva 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 consciente e intencionalmente, Lukács enuncie algo que no corresponde con lo que tiene por verdadero; a consecuencia de su sinceridad, deja advertir una subjetividad sesgada que delinea una imagen deformada. Más acá de los principios de contradicción y de tercero excluido, la valoración y enjuiciamiento de Lukács en teoría política y filosofía social, es *verdadera* para la flexible ironía nietzscheana, porque Lukács expresa su contexto, muestra sus aspiraciones e incluso su incapacidad de no poder ver, poética ni creativamente, algo distinto a la obnubilada opacidad que sus principios materialistas y dogmáticos le obligan.

Nietzsche sabe que el contenido intelectual expresa las condiciones de vida⁷², y que es necesario para conservar y enriquecer la vida, asumir como ad-

⁷¹ Ob. Cit., pp. 276, *passim*.

⁷² *La voluntad de poder*, Frag. 493.

misibles, inclusive los juicios *mentirosos* más allá del bien y del mal⁷³ –lo que es imposible para Lukács–. Sabiendo que toda filosofía trata no de la verdad⁷⁴, sino de la tiranía de la voluntad de poder en su aspecto más teórico⁷⁵, es que gracias a Nietzsche se puede afirmar de Lukács, que “en el filósofo no hay nada que pueda considerarse impersonal”⁷⁶. La verdad de Lukács señala la perspectiva de su valoración: es la condena de la experiencia nazi que expresa en el filósofo húngaro, el deseo de hipostasiar un discurso prediseñado teleológica y racionalmente, en oposición a la supuesta irracionalidad nietzscheana. La verdad de su visión es solo el *phatos* de su distancia que permite reconstruir una máscara detrás de la que solo se halla otro relato meta-narrativo, confirmándose tristemente el aforismo nietzscheano: “toda filosofía esconde otra filosofía”⁷⁷.

Desde otro punto de vista curiosamente similar, en el margen de los resultados y efectos políticos, la llamada *cultura estadounidense* incorporaría en su forma de ver el mundo, según Allan Bloom, ventajosos aspectos de la filosofía de Nietzsche. Según Bloom, el hecho de que la sociedad estadounidense permita democráticamente a todos por igual, crear potencialmente sus valores para sí mismos; que cada ciudadano crea de manera original e incomparable, su estilo de vida, reflejaría inadvertidamente, la influencia de Nietzsche *in USA*⁷⁸. Inclusive los sentimientos trágicos de la vida esenciales en la moral del superhombre, serían una *forma mentis* del ciudadano norteamericano que asimilaría ciertos estados de ánimo, sentimientos de melancolía y vagas inquietudes –según Bloom, el nihilismo de Nietzsche– con ingredientes de su propia reserva ideológica: un final feliz.

Desde el perspectivismo resulta menos tolerante creer en la verdad de esta otra *mentira* siendo posible encontrar en la más industrializada, impersonal y racional de las sociedades de hoy –lo que no deja de ser un birlibirloque de propaganda– el escenario para expresar sentimientos de máxima intensidad, crueldad extrema e incluso la realización de los nuevos bárbaros. Es también verdad que el superhombre como lujo excedentario de la humanidad, la especie más fuerte, el amo de la tierra, el brillante tirano que lleva al máximo la injusticia, la mentira y la explotación es *American*⁷⁹. Si bien existe relación entre las ideas de Nietzsche y la cultura norteamericana, no es posible callar ante la crítica que hace el filósofo alemán de la homogeneidad, el rebaño, el conformismo y la estulticia de

⁷³ *Más allá del bien y del mal*, Frag. 4.

⁷⁴ *La Gaia ciencia*, “Prólogo en prosa”, Frag. 2.

⁷⁵ *Más allá del bien y del mal*, Frag. 9.

⁷⁶ Ídem. Frag. 6.

⁷⁷ Ídem. Frag. 289.

⁷⁸ El artículo de donde se exponen las ideas de Allan Bloom, es “Nietzsche en los EUA”. En *Facetas*, Washington, pp. 16-23.

⁷⁹ Esta visión del ideal del superhombre es de Thomas Mann. Cfr. “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”. *Revista de la Cultura de Occidente*, 1965, pp. 590-633.

la sociedad moderna, que en gran medida persiste en la sociedad estadounidense, como ha quedado evidenciado por ejemplo, a partir de la descripción y análisis de Herbert Marcuse sobre la pluralidad de formas de vida que refieren una sola dimensión del hombre de la sociedad industrial avanzada.

Es necesario superar las ramplonas perspectivas de Lukács y Bloom para entender que Nietzsche critica la modernidad, la racionalidad occidental y sus formas de concreción social y política, en cuyo centro se ubica la organización y dinámica del socialismo de rebaño y las sub-culturas estadounidenses. Inclusive el relativismo de valores, como muy bien lo advierte Bloom, es un peligro político que presenta un abismo infranqueable detrás del cual no se halla la igualdad, la democracia y menos, el socialismo. La aventura de transmutar y crear nuevos valores supera las formas que han seguido sus propias crisis: El *liberalismo* ha instrumentalizado la razón al punto de exacerbar las fricciones de su modelo, desquiciante por la mentirosa inadecuación del discurso con la práctica. Por otra parte, la incapacidad del *socialismo* ha llegado al extremo de no resolver los conflictos internos y externos que suponía la competencia económica, ideológica y política del segundo contra el primer mundo.

¿Dónde queda entonces Nietzsche? Su furibundo ataque a las ideas modernas y por lo mismo, al capitalismo, al socialismo y a los Estados nacionales, ¿termina reduciéndolo a ser apenas el patético precursor de lo que Lukács critica tan elocuentemente? ¿O simplemente hay que verlo como el filósofo que hace una *excursio* en el futuro, anticipándose a denunciar los conflictos internos que encubría el meta-relato socialista? ¿Es posible encontrar algo más que una actitud vehemente al criticar al Estado liberal y el socialismo?

Especulando sobre el todo, guiados por el sentido del devenir que trasunta sus vías y circuitos con apodíctica necesidad, sin esperanza teleológica en el plano social ni político; en fin, entendiendo la historia, la política, la moral, la filosofía e incluso el cosmos como una gran voluntad de poder que recorre los intersticios de su devenir con una infinita cantidad de giros, vueltas y revoluciones que realizan lo diferente como igual, los avances como regresos, siempre y eternamente; estaríamos dislocando la racionalidad teleológica, 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 la quiebra, *qua talis* de la racionalidad finalista, logocrática y euro-céntrica de la filosofía occidental, y la teoría social y política de la modernidad. Se trata de una vuelta mayor, una perspectiva con varios puntos de enfoque y encuentro, una distancia multidimensional y un giro que destruye la artificiosidad y la verdad de las mentiras del discurso de la modernidad. Esa es su interpretación extática y esas son 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 propia historia, de la misma inspiración del superhombre y de las condiciones y realidades idénticas que, sin embargo, cambian paradójica y cruelmente.

5. Nietzsche como crítico de la modernidad

“La moralidad es el instinto de rebaño traspuesto en el individuo”.
Friedrich Nietzsche, *La Gaia ciencia*

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

Friedrich Nietzsche, *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”.

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*

A. 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”.

Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*

“No con la cólera sino con la risa, se mata”.

Friedrich Nietzsche, *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”.

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

Aspectos centrales de la crítica de Nietzsche a la crisis de su sociedad son aseveraciones contra el Estado, la igualdad, la homogeneidad, la mediocridad y, de manera general, la modernidad. Sin embargo, como existen *intérpretes* que desde sus propias perspectivas enuncian la necesidad de que “Nietzsche deba ser lavado de la mancha nazi”⁸⁰ –Georges Bataille por ejemplo– existen otros, por el contrario, que no dudan en caracterizarlo como profundamente cristiano y moderno⁸¹ –aparte de Karl Löwith, el mismo sentido se presenta en Karl Jaspers e incluso en Georg Lukács que afirma que Nietzsche profesaba un ateísmo religioso–. Asimismo, en el brillante análisis de Henri Lefebvre, 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 dialécticos de negación/superación (*Aufheben*); pese a la afirmación de la sub-

⁸⁰ Georges Bataille dice que son valores de Nietzsche radicalmente opuestos a los del nacionalsocialismo, por ejemplo, la apreciación de Nietzsche respecto de la actividad teórica de los griegos y su dedicación a la cultura, los valores dionisiacos de la embriaguez y el entusiasmo. Asimismo, el filósofo alemán tendría odio contra todo antisemitismo, chauvinismo, vulgaridad y racismo; por lo que ya sería tiempo, según afirma Bataille, de lavarle la mancha nazi. Cfr. “Nietzsche y el nacionalsocialismo”. *En Nietzsche: 125 años*, p. 582.

⁸¹ La expresión es de a Karl Löwith, “Revisión nietzscheana de la doctrina del eterno retorno”. *En El sentido de la historia*, p. 254.

versión por la destrucción que se reviste inicialmente de radical nihilismo, intensificando el sentido de lo trágico; ser nietzscheano ahora representaría, según la lectura de Lefebvre, incurrir en la parodia de la mimesis de la diversidad unidimensional: Estas sociedades de alta industrialización, neutralizarían y asimilarían toda práctica poética que se adhiriera al cuerpo como esfuerzo de respuesta sobrehumana, reduciéndola a una alternativa *hetero-lógica*: siempre solo elitista y subjetiva; en tanto que en lo político sería radicalmente insuficiente e impotente⁸².

La crítica del Estado moderno, llevaría a Nietzsche a mostrarla como la causa de la incultura de la civilización democrático-burguesa: “el más frío de los monstruos. ¡Yo, el Estado, soy el Pueblo!”⁸³. La vacuidad de las palabras *pueblo, igualdad, felicidad y bien común* habrían erigido un nuevo ídolo por el que la voluntad de dominio se convirtió en el “traficar y regatear en materia de poder... ¡como la canalla!”⁸⁴. Tal monstruo, que “se empeña en ser la bestia más importante de la tierra”⁸⁵, habría ocasionado una idolatría que inició y fortaleció la mediocridad que exige verdades a su medida: de fácil comprensión⁸⁶. 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”⁸⁷, la credulidad en el progreso moderno que no es otra cosa que el adelanto en la decadencia⁸⁸, progreso como consumación de la felicidad de los mediocres, reivindicaría las virtudes del trabajo, sencillez, equidad, exactitud, y el espíritu coleccionador, económico y maquinal; además de la felicidad en la debilidad⁸⁹ que el liberalismo clama y el socialismo espera consumir. En definitiva, el liberalismo y la modernidad serían; el primero, lo más nocivo para la libertad, el embrutecimiento de rebaño; y la segunda, la decadencia de la fuerza organizada, su descomposición. La muerte de sus organizaciones solo afirmarían que absolutamente no valen⁹⁰. Modernidad, democracia, libertad e igualdad serían para Nietzsche, el resultado de la evolución de la razón que consumirían tanto el meta-relato liberal como el socialista. Se trata de la consecución de la razón, de “¡esa vieja loca de sabiduría!”⁹¹.

⁸² Las referencias corresponden a la “Conclusión” y el “Epílogo” de *Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras*, pp. 279 ss.

⁸³ *Así hablaba Zaratustra*, “Del nuevo ídolo”.

⁸⁴ Ídem. “De la canalla”.

⁸⁵ Ídem. “De los grandes acontecimientos”.

⁸⁶ *Más allá del bien y del mal*, Frag. 253.

⁸⁷ Ídem. Frag. 202.

⁸⁸ *El crepúsculo de los ídolos*, “Pasatiempos intelectuales”, Frag. XLII.

⁸⁹ Ídem. Frag. XXXVI.

⁹⁰ Ídem. Fragmentos XXXVIII - XXXIX.

⁹¹ *Así hablaba Zaratustra*, “El otro canto del baile”.

Thomas Mann piensa que la crítica nietzscheana busca en definitiva, la “re-constitución 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”⁹². En el centro 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, coloca a Nietzsche buscando —o revolviendo— el sentido de la racionalidad. Tal, en definitiva el valor de su estudio: instrumentalmente reajustar los términos de la estructura del sistema o, efectivamente reconstituir o reactivar, explosivamente en definitiva, 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.

B. Lo moderno en la larga duración

“La definición de lo moderno me parece que está en contradicción fisiológica consigo mismo”.

Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*

“El veraz termina por comprender que él siempre miente”.

Friedrich Nietzsche

“El ateísmo es cosa instintiva”.

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*

Es sugestivo que el uso de la palabra *moderno* comience 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 tradicional, primitivo y errado. Es sugestivo porque en el siglo V fue san Agustín que terminó de redondear filosófica y escatológicamente, la moderna concepción teleológica de la historia. Se trata de una idea soteriológica que constelaría la matriz teológica de la historia a partir de la cual nacería en *stricto sensu*, un conjunto diverso de filosofías más o menos secularizadas de la historia: filosofías teleológicas a partir de las que se dieron los meta-relatos de legitimación del conocimiento y el poder según un conjunto diverso de elementos finalistas, mesiánicos y esperanzadores.

Dando continuidad a la tradición judeo-cristiana, con influencia escatológica y concepciones lineales de la historia y el tiempo, inclusive con ideas provenientes de contextos religiosos orientales; san Agustín dio sustancialidad trascendente a la historia, consteló su sentido universal guiado por la Providencia según un Plan hacia el final, y definió los momentos disruptivos que la hacen universalmente trascendente. El devenir aparece desde el inicio hasta el final

⁹² Ob. Cit., p. 631.

con el sello de la totalidad: es la necesidad del *procursus* de cada época siguiendo el peregrinaje hacia el *eschaton*⁹³. Exhaustivo en los detalles abstractos, san Agustín señaló que la creación del mundo debió darse simultánea a la creación del tiempo, con lo cual terminó por anonadar absolutamente a la nada de donde procedía la creación como acto único.

Creados ambos, prosiguieron un curso que consumaría la historia en una unidad sagrada y profana, precisamente por su predeterminación. El sentido representa la existencia del mundo en un dispendio del tiempo cuando el *eschaton*, el final, exige abandonar la *civitas terrena* y logra la plenitud de la *civitas Dei*. Esta consecución hace que la historia sea *eterna* –el tiempo se difumina en un sentido y dirección– *inmortal* –su contenido soteriológico justifica la temporalidad y el fin de lo terrenal– de *común/unión* –el proceso teleológico es homogéneo– *gobernada con justicia y verdad* según las leyes de Dios que ordenan todo –*Ordo ordinans* en oposición al *Ordo ordinatus* de la ciudad terrena– y *habitada* por quienes recibieron *la gracia* divina –dicotomía de salvación con meta/retrato axiológico–.

Pues bien, esto era *moderno* en el siglo V, y todavía sigue siéndolo hoy. Primero, porque los modelos liberales y democráticos que encuentran en Hegel su más completo sustento, constituyen una posibilidad realizada efectiva, material y políticamente en el crepúsculo de la historia cuando el vuelo del ave de Minerva solo 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 *procursus*. Segundo, porque la modernidad agustiniana expresa el modelo social marxista de estado terminal con elementos teleológicos, soteriológicos y una axiología de acción política, sumados al mesianismo apocalíptico.

C. 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”.

Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*

“El Estado se empeña en ser la bestia más importante de la Tierra”.

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*

“¡Aprended a reír de vosotros mismos como hay que reír!”.

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*

¿En qué sentido la sociedad democrático-liberal como realidad palpable, supuestamente hegemónica y universal, representa una variante de la modernidad agustiniana? Además, ¿cómo la sociedad socialista que ya no existe o que

⁹³ La exposición de la teología agustiniana de la historia se basa, en las interpretaciones de Karl Löwith (Ob. Cit.), y de Robin George Collingwood (*Idea de la historia*).

hubiera podido ser, se constituyó en una variación de tal modernidad? ¿Es esta la modernidad que Nietzsche esperaba revolver *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 posmodernas, el principio de libertad; de ahí que la lógica social se articule con base en este término ambiguo. De tal principio se siguen reglas de acción que permiten definir situaciones cuasi terminales reajustables al sistema y a los términos de su dinámica.

La primera regla establece que la interacción de libertad se da en un plano de reconocimiento de las condiciones de los sujetos sociales, dadas en el escenario de ciertas necesidades y satisfacciones. Es decir, la libertad se canaliza a través de la acción de la oferta y la demanda en el mercado. La segunda regla refiere la lógica de acción libre e individual, motivando el reconocimiento de un estado ideal de igualdad formal de condiciones, de igualdad de oportunidades y de derechos según las opciones ofrecidas y exigidas por cada escenario. Finalmente, como tercera regla de constitución de los estados cuasi terminales aparece la prueba y el error como mecanismo de validación de la libertad: el sujeto social es capaz de aprender, reevaluar y reintentar libremente, empleando el mecanismo de reinserción dinámica provisto por la experiencia según sus necesidades.

El estado cuasi terminal, que sin embargo, ya casi realiza el *telos*, 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 heredades, hasta su eventual e indeseable tráfico –por irracional. Asimismo, el estado cuasi terminal constituido según la lógica liberal y el buen empleo de las reglas –que suponen sujeción y normatividad obligatoria en lo jurídico y deseable en lo ético– implica también la dimensión de la acumulación del saber –representado por la formación y capacitación para la reinserción según la dinámica social– hasta su eventual pero asimilable, oposición con el desarrollo de la crítica y el librepensamiento.

La resultante cuasi terminal nunca comienza en un punto muerto y se transforma en los tres ámbitos de las reglas, donde no existe igual jerarquía ni magnitud. Llega un momento en que se concreta subjetiva, personal y libremente. Las inferencias de la lógica liberal, sea en la sociedad civil o en la política, mediante reglas de transformación para los estados constituidos, definen procesual y globalmente a las clases, a las capas, a los grupos y a los estratos sociales. Las reglas de inversión y reinversión son reglas de montaje y desmontaje de los valores acumulados, de modo que en cuanto operan, se definen los escenarios de realización de la voluntad de dominio.

Tanto en la sociedad civil como en la política, se estructura como resortes de decisión con fuerza variable, tres impulsos de la libido humana que el *moderno* san Agustín definió como sigue: *La libido sentiendi* que da preeminencia a la

dimensión de poder económico y, por lo tanto, por origen, tradición o acumulación; constituye el modelo de capitán de empresa, *business man* o *yuppie*. La *libido dominandi* que prioriza la inferencia final de la lógica liberal en el campo del poder político, militar, institucional e incluso gremial, regional o de cualquier otra escala espacial. Por último, las reglas de montaje y 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 las masas y de domesticación. Obviamente esta matriz es funcional, analítica y no excluye sobre-posiciones, interferencias y cambios en la libre toma de decisiones; asimismo, la democracia y el capitalismo constituyen los principios lógicos supremos de esta forma de comprender el mundo, la sociedad y el reino moderno de la *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 estatus y valores; en tanto que la esperanza de salvación del socialismo fue la entrega a un programa que redima al hombre haciéndolo *ideal* respecto de los demás en cuanto a sus disponibilidades y condiciones. El contenido teleológico de ambos modelos se trasunta, en la lógica liberal en que es perfectamente neutra; por lo tanto, racional, infalible, funcional y universal, según la aspiración agustiniana. 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 comenzaría su historia. Se trata de la historia del tiempo difuminado que ya logró su consumación, más tarde que el liberalismo, pero idealmente en teoría, de modo más justo que él, gracias a que las expresiones de la libido se subliman figurativamente en la idealizada socialización.

Sumariamente, la lógica socialista supone una matriz dirigida por el principio de la planificación social de la justicia —léase, plan de los estamentos—. El estado cuasi terminal 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, instrumentadas al servicio de los objetivos de la revolución y del 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 lo tanto, sea como secularización, idealización o materialización; se ha mantenido en el discurso de la modernidad, la recurrencia de un tiempo lineal, progresivo y acumulativo, orientado al fin universal. Es el tiempo direccionado a un objetivo; realizado de diversas maneras mediante la misma compresión filosófica y teológica de la historia como un

procursus teleológico, soteriológico y escatológico. A esta concepción y a esta forma de entender el final de la historia sagrada y profana, Nietzsche se opuso con su mítico, eterno retorno de lo mismo.

D. San Agustín, Hegel y Marx

“Dios vive, lo revivió el más feo de los hombres”.

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*

“Los immoralistas trabajamos... para conseguir que desaparezca otra vez del mundo, la idea de culpabilidad y de castigo”.

Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*

“Para los iguales, ¡igualdad!; para los desiguales, ¡desigualdad! Tal debiera ser el lenguaje de toda justicia”.

Friedrich Nietzsche, *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 argumentación realiza, extrapolando el socialismo y reflexionando sobre sí misma en el liberalismo. Filosóficamente, desde el punto de vista formal, ambos sistemas tienen una estructura homogénea que 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 en substitución de la materia. La aceptación del devenir en ambos sistemas, lo instituyen como un recurso exegético para explicar el mundo del pensamiento (el *logos*), el mundo de la naturaleza, y el mundo de la sociedad (“Filosofía del espíritu”). En los sistemas de Hegel y Marx la comprensión del devenir dialéctico es de esta única entidad que, por autoafirmación, contraposición respecto de sí misma, y por negación de la negación; por el cambio de negación y de superación (*Aufheben*), despliega la realidad progresivamente hacia el *telos*.

Ambos modelos constituyen estructuras de acción abiertas y modelos de consecución teleológica cerrados, aunque con diferencias. En Hegel, las posibilidades de acción en el mundo del Espíritu son acciones individuales por irradiación del tiempo en lo político –con Napoleón según el joven Hegel y con el Estado prusiano según el Hegel maduro–. Cualquier cambio dialéctico después del Estado de libertad, solo incidirá en el perfeccionamiento *in infinitum* de lo logrado gracias al espíritu del pueblo. Es posible esperar la plasmación universal y plena del Espíritu en la forma de Estados nacionales que encarnan la racionalidad del progreso; pero, es necesario negar cambios de salto, en cuanto se siga desplegando la Idea convirtiendo los momentos sintéticos en meras posiciones téticas, y menos en nuevos mundos antitéticos que habría que recorrer y realizar. La súper-triada hegeliana tiene necesariamente límites en cuanto a sus posibili-

dades de desarrollo. Está restringida en el esquema dialéctico, a una estructura global donde los supuestos del *procurus* de la Idea, cierran toda posibilidad a la contradicción, instituyendo la verdad dogmática y el fin de las ideologías. No obstante, en este cierre se da también su apertura consistente en ubicar y desplegar dentro de la estructura ya constituida, los componentes teóricos de su discurso: igualdad, democracia, comunicación, mercado, etc.

Paralelamente, el sistema marxista se presenta esbozado con similares condiciones abiertas y cerradas. Los términos de la consecución teleológica se extrapolan y se presentan como imperativos de acción que se realizará. 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 alto: el que explica el devenir dialéctico desde la prehistoria de la humanidad hasta el comunismo universal, permitiendo la consumación en sentido estricto, de la historia del reino de la libertad.

Teleológicamente este modelo *cierra* las contradicciones de la sociedad socialista al limitar su *procurus* unidireccional hacia la sociedad comunista mundial. Las contradicciones del reino mesiánicamente vislumbrado, no son disruptivas de nuevas realidades cualitativamente superiores. El comunismo también es el momento de disolución del tiempo -anunciada en el socialismo- cuando el paradigma de la praxis que remarca y fortalece la acción mesiánica, se vuelca hacia un retórico *verdadero* humanismo: el paradigma del sujeto. Desde el punto de vista filosófico, la estructura abierta del marxismo, solo permite determinar los avances del conocimiento aceptando y prosiguiendo los principios predefinidos que la más anquilosada tradición restringe al materialismo histórico y dialéctico. Se trata de principios prediseñados políticamente, apologeticos, e ideológicamente escolarizados.

El alfa y la omega de la historia, en Marx y Hegel, emparentan sus concepciones hasta un grado altamente coincidente. Como en san Agustín, la historia trasunta los límites profanos, se hace historia *sagrada*, es decir, cosmología. En Hegel, la "Filosofía del espíritu" descubre que el salto originado inicialmente por el alma y la conciencia, inaugura la síntesis de la súper-triada de la Idea. Se trata de la consumación, desde el reino de las sombras de la lógica –alfa del *procurus* por saltos y contradicciones– hasta la omega de la totalidad metafísica. Tal consumación se da con la libertad del sistema político que Hegel aboga, y mediante la autoconciencia representada en su propia filosofía; es decir, con el auto-reconocimiento del espíritu absoluto. La metafísica del alfa y la omega sacraliza la historia y la hace cosmología, presentando el sistema marxista como la concepción materialista que unifica la totalidad natural y social con la materia. Así, la naturaleza y la sociedad estarían gobernadas por leyes dialécticas que orientan su movimiento, en definitiva, hacia el último modo de producción, el comunismo, que aparece como *telos* del devenir histórico.

La metafísica del hegelianismo y el marxismo no puede dejar de ser irrecusablemente teleológica. En cosmología o, técnicamente, en la ontología subyacente de ambos *meta-relatos* –concepciones globales que unifican una explicación comprensiva de todo según un *procursus* universal encaminado a un final feliz– se hace imprescindible aislar la variable del tiempo. En cuanto el *procursus* realiza su objetivo y se consume, *difumina* el tiempo, lo *diluye* en un sinfín de direcciones que lo reducen a nada. Se ha consumado la eternidad del *telos*. Existen otras similitudes entre los sistemas de Hegel y Marx. Por ejemplo, aunque algunos autores creen que Marx puso de pie la totalidad social asentada sobre la base troncal de la economía; lo cierto es que Marx no pudo subvertir la tradición moderna y asignó al decurso de la historia un enmascaramiento materialista: en última instancia, existiría un orden universal ineluctable dado por encima de la voluntad humana, una fuerza invisible que forzaría el proceso histórico hacia el comunismo universal. Además, la determinación de un elemento social sobre los otros, tampoco es original de Marx. En Hegel, se realiza mediante la codificación de los mundos de la historia universal. Por ejemplo, la *esteticidad* adquiere relevancia y determina la vida social y cultural del mundo griego; en tanto que la *eticidad* es el elemento exegético central del mundo romano.

En continuidad con la modernidad agustiniana, Hegel y Marx procesaron la historia para explicarla en su *procursus*, dándole sentido universal y exigiendo la validación de sus modelos de justificación. Existen estructurales similitudes en tales sistemas con meta-relatos comunes: se esfuerzan por entronizar en la cima del *procursus* de la historia, a la *razón*, entendiendo al *telos* como el sentido ontológico. Los sistemas están estructuralmente cerrados respecto de sus posibilidades de cambio, no admiten la crítica ni la invalidación; afirman concluyentemente el fin de la política y la filosofía; y varían el meta-relato moderno, ocasionando rechazos viscerales como el de Nietzsche, por ejemplo.

E. Nietzsche y la paradoja de la dialéctica

“El devenir no tiene ninguna meta, no desagua en un ser”.

Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*

“Allí donde el Estado acaba, ¡mirad allí hermanos míos!,
¿no veis el arco iris y los puentes del superhombre?”.

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*

“Lo que nos excita es el atractivo del infinito”.

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

Las críticas actuales a la racionalidad moderna tienen límites porque difícilmente escapan al núcleo escatológico y a la actitud racional. Abogan, en general, por otros estados finales, mejores y bien imaginados; utopías que compiten

por ser fábulas o cristalizaciones de la razón teleológica. Por este motivo, las variantes actuales de la modernidad siguen directrices racionales ya establecidas; se trata de las filosofías de la historia de Hegel y Marx, que instauraron sus meta-relatos, donde la dialéctica aparece conspicua y paradójica. La dialéctica ontológica unifica la naturaleza y la sociedad, lo lógico y lo fáctico, lo real y lo racional, la *ratio cognoscendi* con la *ratio essendi*, presenta un alfa y una omega y entiende sus saltos como un *procurus* hacia un *telos*. Pero, si se la asume como modelo metodológico que da sentido ontológico al devenir, aparece ante ella una paradoja de la que no se libera.

Llegado el momento de realización del estado terminal, curiosamente, la dialéctica tiene que cosificarse, porque ya no son posibles saltos cualitativamente superiores –lo que la convierte en doctrina, meta-relato o dogma–. Por otra parte, una mente consecuentemente dialéctica, no tendría que aceptar la existencia de un momento terminal, el fin o el *telos* que dé sentido a la totalidad por evolución y rupturas dialécticas. En tal caso, la dialéctica abandona el *procurus* a un sentido, rechaza el momento sintético superior que hace que todo sea lo que es, y afirma nuevos saltos dialécticos aplicados a ella misma. Deja de ser lo que siempre fue, atiborrada de contradicciones, negaciones y contra-negaciones, sin poder afirmar ni negar el *procurus* de la ideología del progreso hacia lo superior.

Argumentar “dialécticamente” que la sociedad liberal o socialista desenvolverían imaginadas contradicciones secundarias, solo justifica que se habría llegado a un estado estructuralmente insuperable. Otra sería la situación si se entiende que tales contradicciones secundarias serían dispositivos de explosión de estados transitorios, lo que invalidaría el *telos* del progreso. Los cambios “secundarios” no podrían ser involuciones ni procesos reaccionarios, y se tendría afirmar que sin meta-relato, se diluye la distinción de las contradicciones en un proceso cuando el devenir está más allá del bien y del mal. En suma, el devenir no es superación que logra algo superior y no se define por el meta-relato; se hace, según Nietzsche, inocente⁹⁴.

Epistemológicamente, la paradoja de la dialéctica supone afirmar la verdad de esta como negación y superación. Pero tal aseveración enuncia una verdad cosificada y dogmática, no una verdad *dialéctica*. Toda verdad cosificada y dogmática es, según la dialéctica, contraria a esta; por lo que no es posible afirmarla taxativamente como concepción ontológica de la realidad⁹⁵. Por otra parte, si

⁹⁴ “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.

⁹⁵ La paradoja del mentiroso (“yo siempre miento”) tiene la misma estructura formal que la paradoja de la dialéctica. Lo mismo que en el escepticismo radical que acepta la verdad absoluta referida a que *de todo se debe dudar*, la escolarización de la dialéctica resuelve la paradoja enunciando que la única verdad *absoluta es que todo es dialéctico*.

se enuncia una verdad dialécticamente, entonces se acepta la verdad de la tesis opuesta; en tal caso, no es necesario que se conciba la realidad, porque no es así, como si fuese parte del *procurus* de la negación y la superación. Pero, dado que la antítesis tampoco es absolutamente verdadera; el cambio, el devenir y sus múltiples determinaciones son y no son, un conjunto de negaciones. Se trata y no se trata de un devenir de superaciones, hay y no hay *telos*; existe y no existe el fluir con principio y final. En suma, si se siguen los posibles cursos que marcan imperativos de acción, siempre se darán nuevos círculos de despliegue, que no obstante, aparecerán marcando los mismos flujos, las mismas subversiones sin sentido teleológico. La dialéctica aparece de cualquier modo, auto-negada, transida por la paradoja que la acerca a la concepción nietzscheana del devenir y del eterno retorno: esto es, sin meta-relato, teleología ni *eschaton*. En fin, la dialéctica auto-negada debe ser abandonada dando curso a un nuevo giro que, sin embargo, le es propio: más allá del bien y del mal, más acá de san Agustín, Hegel y Marx y al margen de cualquier *esperanza* o *telos* que han quedado en lo más inescrutable de la caja de la historia.

F. Las sendas recorridas por Nietzsche

“En adelante... ¡sed duros!”.

Friedrich Nietzsche, *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”.

Friedrich Nietzsche, *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”.

Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*

La crítica nietzscheana a la razón de Occidente, las ideas modernas, la democracia y el socialismo refiere el rechazo a la trascendencia. Es el repudio a explicar la historia, el hombre y el cosmos suponiendo un final homogéneo de orden y esperanza. Tal final, como lo veían los griegos, sería el mal verdaderamente péfido⁹⁶, hundido en la caja de Pandora. Nietzsche critica el *telos* agustiniano que tan disciplinadamente Hegel seculariza y Marx materializa; es el rechazo a la verdad en defensa de la apariencia, de lo lógico a favor de lo estético, y de lo divino suplantado por lo terrenal. La crítica fragmentaria, intensa y fulminante, se desplaza desde el mundo de las ideas de Platón, hasta el mundo-verdad de los filosofastros del ser que instituyeron la racionalidad de la modernidad. Los filósofos habrían momificado el ser, lo cosificaron y etiquetaron el

⁹⁶ *El Anticristo*, Frag. 23.

devenir. El flujo eterno de Nietzsche no es una simple inversión del platonismo. No puede simplemente decirse -como advierte Heidegger- que lo sensible y el mundo aparente quedó arriba, y lo suprasensible, el mundo verdadero, abajo⁹⁷. En Nietzsche, lo trascendente no ha llegado al alcance del hombre vívida y directamente. La inversión realizada por el filósofo alemán radica en que ha salido del mundo del platonismo, ha transformado las órbitas que ordenan las categorías de la filosofía occidental, y habría mostrado cómo la historia de la filosofía hasta que él la destruyera, fue la historia de la trascendencia, la razón y el supuesto *mundo-verdadero*⁹⁸.

La modernidad, la razón y la trascendencia se expresan en los meta-relatos, tanto del liberalismo como del socialismo. Por ejemplo, la democracia aparece como intransigente y *de passus*; el capitalismo, la libertad y la igualdad se muestran como si fuesen *definitivos*. Así, la intensidad de las tonalidades nietzscheanas crítica, acre y fragmentariamente, el discurso filosófico de la modernidad. El término *moderno* comenzó a usarse en el siglo V de nuestra era, pero es conveniente precisar el sentido que actualmente ha adquirido. Hoy, se presenta como lo opuesto lo tradicional, antiguo y pasado. El fin de la Edad Media, el surgimiento del Renacimiento y la Reforma, constituyen los antecedentes lejanos de la modernidad temprana; definieron nuevas relaciones de la religión y la política y situaron al hombre en el centro de la cultura y la historia. Posteriormente, el racionalismo cartesiano cosificó los entes de la naturaleza y la sociedad, los redujo a sus esencias y comenzó a ver la linealidad instrumental que dio sentido a su existencia. La Ilustración dio a las ciencias naturales madurez, exaltó el individualismo e instituyó la racionalidad universal como culto a la subjetividad confiscando lo sagrado, asaltando el reino de la fe y la superstición, destruyendo la tradición, y dirigiendo los esfuerzos humanos hacia la construcción de un sistema social, político, económico e ideológico auto-validado y auto-correctivo. Se trata del espíritu de la modernidad plasmado en la reglamentación del mundo, la crítica a las ideologías y la institución del valor universal de la capacidad de la razón para objetivar los hechos, justificar las leyes, afirmar el rol dominante del hombre frente a la naturaleza, y establecer la normatividad ética, social y jurídica del *telos* histórico⁹⁹.

⁹⁷ "La voluntad de potencia como arte". *En Nietzsche: 125 años*, p. 554.

⁹⁸ Son seis los aforismos con los que Nietzsche resume "Cómo el *mundo-verdad* vino a reducirse al cabo, a una fábula", *El crepúsculo de los ídolos*.

⁹⁹ Las referencias usadas en la exposición son las siguientes: "Modernidad en los Andes: Un tema y un debate", de Henrique Urbano, "La crítica marxista de la modernidad", de Michael Löwy, "Tres entradas al debate sobre la modernidad: Lyotard, Habermas y Heller", de José Ignacio López Soria; y de Miguel Giusti, "Modernidad sin alternativas: Sobre las condiciones universales de la racionalidad en Jürgen Habermas". Véase la compilación de Henrique Urbano, *Modernidad en los Andes*.

La crítica de la racionalidad instrumental dada por la escuela de Frankfurt –Max Horkheimer y Theodor Adorno– confirma que la Ilustración limpia el mundo de demonios e instituye al hombre como dueño del poder. Sin embargo, la razón del mundo moderno anclada en la ciencia, habría seguido un curso que la condujo a justificar un conjunto irracional de acontecimientos políticos y culturales en el siglo XX. Los hechos fascistas de dicho siglo no representarían la destrucción sistemática de la razón como Lukács responsabiliza a Nietzsche entre otros; sino que, por una parte, la dialéctica del Iluminismo, y por otra, los impases del programa de racionalización instrumental del mundo, habrían ocasionado el desenlace de locura. Además, la crítica de Herbert Marcuse a las sociedades industriales avanzadas puso en evidencia que la instrumentalización científico-técnica de la razón llevó a que en medio de multiplicidad de opciones de vida, consumismo y diversificación, se plasme la más eficaz dominación, consensualmente aceptada y reproducida. Por su parte, Jean Baudrillard criticó la simulación, la virtualidad y la sintomatología de anorexia histórica de una cultura en exceso saciada. Todo, según el filósofo francés, en la modernidad ilustrada, se habría hecho asimilable y eliminable; política, estética y sexualmente. Las múltiples críticas que reflataron desde el movimiento francés de fines de los sesenta, muestran la reacción postmoderna, primero en el arte y después en el pensamiento social y cultural, contra la modernidad.

Las críticas de Nietzsche a la razón universal son preámbulo de la posmodernidad. Expresan el rechazo a la racionalidad moderna y a valorar el sentido globalizador del presente y el futuro. Por lo demás, es inocultable que la razón instrumental terminó en los desenlaces fascistas o en las “trasparencias del mal” de las sociedades de alta industrialización. Las argucias de que la modernidad madura habría descubierto nuevas formas de racionalidad, unificándolas; que su proyecto universal integraría productos heterogéneos de racionalidades en campos culturales distintos; y que habría distintas *lógicas* cuyo desarrollo fijaría el núcleo racional; son apenas argumentos enmascarados del pensamiento euro-céntrico.

Preservando la hegemonía intelectual de la razón, se logra el mejor resultado de dominación política, y la lógica de mercado succiona el subdesarrollo para preservarlo. La defensa de la modernidad realizada por Jürgen Habermas en la filosofía social, contrapone la modernidad a la tradición, la autoridad y lo opuesto a la razón. La modernidad tendría un sentido universal en distintos ámbitos de la vida; la razón moderna es comunicación por el consenso ético y social con base en el diálogo, proclamando la palabra sin violencia, poder ni interés. La tradición es norma, ley e incluso hábitos y costumbres, de modo que cualquier acción tradicional es irracional y anti-moderna. La ventaja de la modernidad es su potencialidad crítica inmanente. Desentraña, razonable y argumentativamente, todo contenido normativo; el paradigma del entendimiento supera el paradigma del sujeto y de la praxis, renunciando a toda trascendencia, menos al *telos* de la

razón comunicativa. Esta realiza el entendimiento del otro, coordina las acciones de los sujetos por la fuerza argumentativa de las posiciones, y genera consenso gracias a la persuasión.

Según el paradigma del entendimiento subjetivo, nadie se entiende a sí mismo sino a partir del otro y de la aceptación de que las sociedades actuales son totalidades poli-céntricas. El juego de la razón comunicativa racionaliza la cultura ilustrando la normatividad jurídica y moral, permite los mundos de la vida de los sujetos y concilia la individualidad y la totalidad. Curiosamente, instauraría una nueva tradición, consolidar la solidaridad estabilizando la socialización. Las auto-evidencias culturales potenciarían la acción comunicativa sin contenidos normativos prevalecientes, orientando la organización social a la economía de mercado y al monopolio estatal de la violencia. Así se daría la crítica y la auto-corrección como el *status civilis* de la racionalidad moderna.

La suposición habermasiana de la argumentación es la preeminencia básica del hombre, supone una dimensión racional *pura* que evitaría la trascendencia. Pero, no puede eludir incurrir en la trascendencia de la razón dada en el momento de plenitud moderna de la comunicación. Así, la modernidad de hoy habría realizado sus potencialidades mediante una antropología social en la que el sujeto histórico superó su naturaleza instintiva y su voluntad de poder (la *libido sentiendi, dominandi y sciendi*) en beneficio de la pureza inmaculada de la promesa ilustrada de igualdad, libertad y fraternidad. La insistencia de Nietzsche en la voluntad de poder como principio antropológico y vital, descubre la falsedad de este discurso; su crítica a la democracia y el socialismo anticipa las justificaciones e ideas de reivindicación de la racionalidad moderna.

Desde la entronización del *telos* en la historia, la acción social alcanzaría sus objetivos. El discurso liberal es la máscara que a guisa de igualdad, libertad y fraternidad, pone a los hombres a buscar un ideal, encubriendo sus diferencias, desigualdades y el dominio ideológico. La moralidad siempre fue “el instinto de rebaño traspuesto en el individuo”¹⁰⁰; y en la modernidad, los efectos de rebaño sin el concurso del bien ni de Dios, muestran al hombre como *quien* organizaría racionalmente su convivencia. El hombre moderno tomaría lógicamente las decisiones según los derechos y libertades de los otros iguales a él, mostraría, desde Kant, la gazmoñería de la sociedad como si fuese algo inteligible¹⁰¹, y encubriría el poder, obnubilando lo artificial como si estuviese validado. Pero Nietzsche revuelve los valores, descubriendo la mentira de la justicia: “Los hombres ¡no son iguales!: Así habla la justicia. Y lo que yo quiero no podrán quererlo ellos”¹⁰². No hay trascendencia –sea razón comunicativa, práctica o instrumental– que universalice la moral liberal ni socialista.

¹⁰⁰ *La Gaia ciencia*, Frag. 116.

¹⁰¹ *Crepúsculo de los ídolos*, “Pasatiempos intelectuales”, Frag. I.

¹⁰² *Así hablaba Zaratustra*, “De los doctos”.

Para revolver los valores, no se puede proclamar la moral de rebaño de la igualdad. Nietzsche declara consciente y públicamente que los hombres no son iguales, por sus condiciones materiales, por la acumulación de valores económicos, políticos y cognoscitivos; y que el deseo de dominio rige la vida social. No es la razón teleológica de la convivencia pacífica e igualitaria, no es la fraternidad ni las condiciones similares de oportunidades; sino, la voluntad de poder de la *libido dominandi* lo que fuerza a cumplir las obligaciones y a ejercer coerción. Por su parte, la *libido sciendi* entendida como voluntad de manipulación ideológica, instituye e invierte el prestigio, la imagen, la apariencia y el estatus; restando a la *libido sentiendi* constituir el mundo de vida hedonista de la clase alcanzada.

El discurso de entes racionales que abogan por la inteligibilidad de sus organizaciones políticas, jurídicas, morales y culturales, representa el retorno de formas sutiles, alambicadas o trascendentes de un credo secreto de las clases dominantes. Como señalan Max Horkheimer y Theodor Adorno, Nietzsche explicita¹⁰³ en su desnudez, la explotación, tiranía y voluntad de poder de las clases, estamentos y aparatos para mantener e intensificar su violencia, crueldad y poder. Impele a los débiles a reconocerse, a obrar y a no cometer la injusticia de rebelarse contra sí mismos, creyendo la mentira de la igualdad y el efecto de la manipulación. Afirmar la mentira de la igualdad, la razón universal, el fiasco del Tribunal de la Razón y el mito del *telos* liberal o socialista, supone apenas el diletante estilo de una nueva máscara para encubrir lo que retorna, lo que es el motor de la vida social entre conflictos y revoluciones; el devenir en la historia como eterno retorno de la voluntad de poder.

Si el consenso sobre la institucionalidad y la dinámica social, el acuerdo y la persuasión son objetivos de la razón comunicativa para la convivencia social, entonces, no es posible criticar esas formas de vida. Así, la ética de Habermas muestra conformismo estructural con una forma que promueve pero estabiliza, permite conseguir estatus, pero no subvierte la razón, no la entrevera ni la revuelca en la *aventura* de la trasmutación de valores. Al admitirse la crítica como principal medio de auto-corrección, asumiendo la moral de rebaño como la base de la vida racional del hombre moderno, quienes autocorrigen y perfeccionan el sistema, serían los creadores de opinión pública. Es decir, la clase que apenas repite el incuestionable discurso apelando al rebaño: “esta es, precisamente la fórmula de la decadencia hasta el idiotismo”¹⁰⁴, tal y como lo habría hecho Kant. Tales *creadores* apenas serían los apologetas del consenso, ávidos de tener influencia, y de mostrar su cosmética y sus máscaras en la tragicomedia de la historia y la sociedad: perversión de la *libido sciendi* como voluntad de poder¹⁰⁵.

¹⁰³ “Sade y Nietzsche”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 599 ss.

¹⁰⁴ *El anticristo*, Frag. 11.

¹⁰⁵ *La voluntad de poder*, Frag. 636.

Los carneros del rebaño realizarían, hasta donde les permitan sus fuerzas y condiciones, valores dirigidos a la idealizada razón comunicativa. Se trata de la uniformidad más abúlica que representa lo que Habermas no admite: la existencia de segmentos, clases o grupos que instrumentalizan la comunicación, que la convierten en el valor de uso fundamental para dar precio a todos los demás valores de cambio. Es el producto 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 canalla que solo realiza la dimensión de la *libido sentiendi* bestial y ávida de consumo, el rebaño¹⁰⁶.

6. El mensaje para nuestro tiempo

“Yo, Zarathustra, ¡el afirmador de la vida!, ¡el afirmador del dolor!, ¡el afirmador del círculo!”.

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zarathustra*

“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”.

Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zarathustra*

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

Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*

“Mis escritos hablan únicamente de mis propias vivencias”.

Friedrich Nietzsche, *Consideraciones intempestivas* (1887)

Karl Löwith dice que la pasión intelectual y *leit motiv* de la filosofía de Nietzsche es la eternidad¹⁰⁷. El autor refuerza la interpretación de su perspectiva con los supuestos de sus convicciones morales que le muestran la teoría del eterno retorno como una horrenda concepción, una pesada carga, y como el martillo de la responsabilidad sumada a la neo-pagana doctrina de más allá del bien y del mal¹⁰⁸.

Aparte de las valoraciones desde perspectivas religiosas, morales y teológicas que descubren la revuelta de Nietzsche de todo orden teleológico y soteriológico, existen verdades en mentirosas perspectivas. Son verdades justificadas por el relativismo de perspectiva de la teoría nietzscheana del conocimiento. Una observación frecuente es que la teoría del eterno retorno de lo mismo, además de referir contenidos míticos y rayar en la desesperación, termina redondeando un universo vacío de nihilismo absoluto. Tal, por ejemplo, la lectura de Erich He-

¹⁰⁶ *La voluntad de poder*, Frag. 448.

¹⁰⁷ Ob. Cit., p. 249.

¹⁰⁸ Ídem, p. 254 ss.

ller¹⁰⁹ apoyada en textos maduros de Nietzsche como el siguiente: “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”¹¹⁰.

Heller cita también el 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!”¹¹¹. Si bien es posible entender, siguiendo a Gilles Deleuze que la relación de Nietzsche con el nihilismo incluye una dimensión positiva -la transmutación de los valores después de subvertirlos y la afirmación del superhombre- es necesario establecer que Nietzsche rechazó el nihilismo negativo de Hegel, el nihilismo reactivo de Feuerbach y el nihilismo extremo de Stirner¹¹². La crítica nietzscheana a la razón teleológica y al espíritu de la modernidad vigoriza la transmutación o inversión de los valores de esa tradición (*Umkehrung aller Werte*).

Revolver o transformar los valores prevaecientes implica, como Nietzsche dice, ser lo “bastante fuerte como para partir en dos la historia de la humanidad”¹¹³. Se trata de volcar el orbe del ser, el mundo de los valores, la razón, la teleología, el sentido y la finalidad. Se anonada la realidad imponiéndose el primado de la nada, es la actitud característicamente estética, cuando concurre la duda ante el vacío, la duda por la destrucción que anonada porque lo volcado (*Kehren, Kehre*) es la tradición platónico-cristiana, la tradición que dio lugar a la civilización y la historia occidental.

La vuelta (*Umkehrung*) del sentido es la trasmutación de las esencias, de la razón y de las verdades de más de 25 siglos de filosofía. ¿Cómo no dudar de la filosofía?, ¿cómo asumir que esta es solo una vuelta más en el flujo eterno del eterno retorno de lo mismo?, ¿acaso el quiebre de la historia no es un momento que reduce la circularidad del tiempo y su ciclo, al detestado *procurus* lineal y teleológico extrapolado ahora en el superhombre? Solo el *phatos* de la distancia, de la tradición que se invierte y anonada, de las dudas que anonadan y atemorizan, da lugar a la actitud intensamente vívida y rebosante de tonalidad, por la que se acepta trágicamente el *fatum* de la transvaloración (*Umwertung*).

El *phatos*, como señala André Glucksmann, es la necesidad de una perspectiva -de revuelta- que comprende las demás perspectivas¹¹⁴, la perspectiva que anonada el ser y anula la moral. La certeza vívida insta a realizar los valores de

¹⁰⁹ “Nietzsche”, Ob. Cit., p. 153.

¹¹⁰ *La voluntad de poder*, Frag. 55.

¹¹¹ Erich Heller cita el texto del diario de Nietzsche relacionándolo con el tiempo en que fue escrito *Así hablaba Zaratustra*, Ob. Cit., p. 156.

¹¹² “Nietzsche y la dialéctica”. En *Nietzsche: 125 años*, p. 616.

¹¹³ Carta de Nietzsche a August Strindberg el 7 de diciembre de 1988. En *Friedrich Nietzsche: Correspondencia*, p. 165.

¹¹⁴ “Premeditaciones nietzscheanas”. En *Nietzsche: 125 años*, p. 659.

la libertad sexual, el matrimonio libre, la enemistad, la guerra imperialista, la vida dionisiaca, el desprecio por la mujer, la dureza de carácter, la permanente mentira y un largo etcétera. Pero, ese modo dionisiaco, tampoco es el *verdadero*, puesto que “jamás ha habido un Superhombre... aún el más grande -de los hombres-, era demasiado pequeño”¹¹⁵.

Para seguir los infinitos retornos de lo mismo, para que todo transite de nuevo las mismas inversiones, las mismas vueltas y revueltas, es necesario saber que nada es definitivo y que todo fluye, que todo es subjetivo, relativo, pragmático y dudoso. Cualquier escala de valores es tan legítima como cualquier otra; siempre hubo los domesticadores de la moral, los pastores del rebaño, los filósofos y moralistas que convirtieron la vida en la justificación para mutilar, como si se tratara del lecho de Procusto¹¹⁶. La vida dionisiaca se desenvuelve trágicamente en la transmutación de valores, de los que se han identificado con el ser, con la totalidad, la verdad y el *telos*. Así se supera al hombre mismo, se busca su permanente nulidad, en la perspectiva que se supera a sí¹¹⁷ y no representa ningún estado de esperanza, ningún mérito de salvación. Es la vuelta a los instintos; a la tierra, como los griegos: “la raza más avenida con la vida”¹¹⁸. La aspiración del superhombre vuelve a lo dado, a lo pagano, el hombre se balancea en la cuerda del eterno retorno de lo mismo, “tendida entre la bestia y el superhombre”¹¹⁹, debajo de la que queda el vacío de la nada.

Hay momentos en las tradiciones morales y filosóficas que muestran la actitud trágica del poeta que aspira a superarse. Es el curso de la moral, la sociedad, la historia, el mundo y el cosmos según un fluir vago y circular: inocencia del devenir. Los fragmentos de Nietzsche prepararon su *magnum Opus* que no publicó y que fuera conocido posteriormente 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 seguirá repitiendo *in infinitum* su juego¹²⁰.

¹¹⁵ Así hablaba Zarathustra, “De los sacerdotes”.

¹¹⁶ *El crepúsculo de los ídolos*, “Pasatiempos intelectuales”, Frag. XLIII.

¹¹⁷ Así hablaba Zarathustra, “De la guerra y los guerreros”.

¹¹⁸ *El origen de la tragedia*, “Prólogo de autocrítica (1886)”. Parágrafo 1.

¹¹⁹ Así hablaba Zarathustra, “El preámbulo de Zarathustra”, Frag. IV.

¹²⁰ Frag. 1059.

Estas ideas escritas hacia los 44 años de edad al borde del ataque de locura final, fueron la pasión filosófica de Nietzsche, y permiten colegir el contenido de su teoría del eterno retorno de lo mismo. Veintiséis años antes, cuando tenía 18 años de edad, escribió:

Este eterno devenir, ¿no tendrá nunca fin? Un luchar y agitarse de las corrientes más diversas, un flujo y reflujo incesantes, 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 la humanidad¹²¹.

El eterno retorno, por ejemplo, del alma, la conciencia o el espíritu; entre griegos e hindúes refiere lo que le pasó a una existencia anterior en los aspectos generales y formales. Volverá a producirse en el mismo orden, las características y el devenir. ¿Tal es el eterno retorno en Nietzsche? Sí, así se advierte en lo que los animales le dicen a Zaratustra: “todas las cosas vuelven eternamente y nosotros con ellas... nosotros hemos existido infinidad de veces y todas las cosas con nosotros”¹²². Lo mismo se enuncia en *La Gaia ciencia* donde un demonio asevera: “Esta vida, tal como las has vivido y estás 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”¹²³.

El alma, ni el espíritu, ni la conciencia que perdió la memoria –según los griegos- vuelven, reencarnan ni seguirán siendo lo que siempre fueron. Según una sesgada interpretación de Nietzsche, los esclavos serán tales siempre, eterna y reiterativamente; en tanto que los amos tendrán tal condición toda la eternidad. No es así, no existe una substancia invariable. Pero, ¿para quién se repite lo mismo y cuándo?, ¿qué significa el retorno de la existencia en lo grande y pequeño?, ¿cómo es el juego inacabado del destino y la existencia? El tiempo es infinito en su decurso, no es un *procursus*. Infinito es el flujo del universo que incluye varias temporalidades, por ejemplo, de los pueblos, los individuos, la humanidad, la vida, o el cosmos. El devenir no desemboca en el ser, tiene el mismo valor siempre¹²⁴, su propósito –si tiene alguno– sigue el orden de esferas de poder¹²⁵. El tiempo de la existencia de cada objeto es su devenir, con su propia temporalidad, círculo y movimiento. La temporalidad global es tan abisal como unitaria, encierra en un círculo complejo y mayor todas las temporalidades, desde la existencia de un diminuto organismo hasta, por ejemplo, el ciclo

¹²¹ “Destino e historia. Nietzsche: Escritos de juventud”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 479-80.

¹²² *Así hablaba Zaratustra*, “El convaleciente”.

¹²³ Frag. 341.

¹²⁴ *La voluntad de poder*, Frag. 702.

¹²⁵ Ídem, Frag. 545.

de formación de la Tierra. Está separada de los ciclos concretos y finitos porque la temporalidad global es infinita. La temporalidad macro-cósmica del universo regresa y dibuja el mayor de los círculos o el anillo de los anillos. Curiosamente, surge un paralelismo de la filosofía de Nietzsche con las concepciones actuales de la física teórica y la astronomía.

Pensar que el universo tiene un ciclo de vuelta, ¿intuye lo que las teorías de la alternancia –la expansión y la contracción– establecen en relación al universo? Al parecer sí. Existe analogía entre la teoría general del eterno retorno cósmico y la moderna cosmología. Según la física contemporánea, si la cantidad de materia del universo rebosa un umbral crítico; entonces, su nacimiento –el *Big Bang*– que dio origen a su expansión desde la concentración en un punto, no podría continuar indefinidamente. Debería existir un momento del proceso de despliegue del espacio-tiempo finito, pero sin fronteras; un momento en que la expansión del espacio y la dilatación del tiempo sobre la nada, se convierta en la contracción del universo sobre sí mismo hasta volver a su estado de inicial de compactación absoluta.

Aparte de las teorías sobre el momento de nacimiento del universo –puede ser o no que el *Big Bang* se produjo hace 13,8 mil millones de años– cabe preguntarse si existe la posibilidad de medir el tiempo del universo fuera de él mismo. Además, si se admite que en el futuro se llegará a un punto del espacio-tiempo crítico dándose inicio a la contracción –el *Big Crunch* que duraría otros catorce mil millones de años–; si al proceso de expansión sigue otro de contracción; “después” de ambos procesos, es posible que de nuevo los ciclos se reinicien por cualquier causa, siguiendo el recorrido del gran anillo de los anillos y así de modo indefinido.

Parece que el gran mediodía de Zaratustra¹²⁶ se asocia con el instante de máxima velocidad de expansión del universo. Según la metáfora circular, si el *Big Bang* es un punto en el círculo, el *Big Crunch* sería el punto en diagonal al inicial, correspondiente el gran mediodía al momento de máxima velocidad de expansión. Es la perpendicular a la diagonal que atraviesa el centro del círculo. El gran mediodía es la plenitud del superhombre, y después no existiría sino la disminución, la decadencia, la desaceleración hasta el predominio de la nada. El recorrido de sentido inverso de la cuerda, no hacia el superhombre, sino hacia la bestia, comenzaría una y otra vez, eterna e indefectiblemente.

Si no se rebasa el umbral crítico de la materia, el universo tendría un curso lineal hacia ninguna parte con la existencia posible de otros universos. Según temporalidades específicas, otros recorridos del tiempo implicarían jugar a los dados e instituir el azar como lo hace Nietzsche. Zaratustra 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”¹²⁷. Según la física

¹²⁶ Así hablaba Zaratustra, “El convaleciente”.

¹²⁷ Ídem, “Los siete sellos”.

actual la expansión del universo crea galaxias, estrellas, pulsares, cuásares, cometas, planetas, agujeros negros y más. ¿Cómo? ¿Es un curso teleológico el que constela el ser de estos objetos? Definitivamente ¡no! Lo hace caóticamente, por estructuras de disipación que en cualquier punto del espacio-tiempo establecen patrones de orden desordenado. Las variables para que se dé el ser de un objeto, implican la combinación contingente y disímil. Así, se entiende la heterogeneidad del universo y las diferentes galaxias. En *La Gaia ciencia*, Nietzsche dice: “de tanto en tanto interviene el azar”¹²⁸. El orden de nuestro mundo ha nacido en el desorden de las estructuras que se disipan, el *caótico* orden probable y contingente, un orden que dio lugar a nuestra galaxia, los sistemas solares entre los que está el nuestro como una minúscula posibilidad, una casi infinita probabilidad.

Nos encontramos donde estamos, en el devenir de la temporalidad de la Tierra de un orden casual de cinco mil millones de años. Nuestro estado actual es resultado de un gran número de variables que crearon las condiciones, factores y circunstancias para que aparezca la vida como la conocemos. Pero, si el tiempo es infinito en su expansión y contracción macro-cósmica y si a una vuelta sobre sí sigue otra, entonces la temporalidad de nuestro planeta y de la vida son insignificantes en relación con la temporalidad universal. Después de algún *Big Bang* que seguramente hubo y volverá; se reproducirá un sinnúmero de veces, los factores para la vida en un planeta de un sistema con un solo sol incandescente, en condiciones de temperatura y presión similares a la Tierra. Infinitas veces en la infinitud del tiempo, volverá a aparecer el *homo sapiens*. Así, series compactas de ocurrencia contingente con variables recurrentemente, darán lugar a temporalidades y cursos análogos.

Nuestra Tierra tiene su propio eterno retorno. La alternancia del *Big Bang* y el *Big Crunch* repetida algunas veces, implica la repetición de hechos sucesivos no solamente dos ni tres veces; sino, cuantas veces estadísticamente permite la infinitud del devenir; filosóficamente, una “infinita” cantidad de veces. Tal es el eterno retorno de la Tierra expresada, por ejemplo, mediante la *hipótesis Gaia* –se trata del mismo nombre de una obra de que Nietzsche donde enfatiza *eterno retorno*–. Dicha hipótesis asevera que la vida en cualquier planeta similar al nuestro, regula las condiciones del entorno físico-químico, autogenerándose a sí misma. Aquí, la relación con la concepción nietzscheana de la voluntad de dominio es evidente: en contra de la teoría de adaptación al medio, Nietzsche proclama que “la vida misma es voluntad de poderío”¹²⁹, y que el ser vivo desea liberar su fuerza dominando el medio porque toda “criatura tiene necesidad de los contrastes, de las resistencias”¹³⁰. La temporalidad de la vida en la Tierra es

¹²⁸ Frag. 277.

¹²⁹ *Más allá del bien y del mal*, Frag. 13.

¹³⁰ *La voluntad de poder*, Frag. 686. La exposición en contra del darwinismo se halla en los fragmentos 677 y siguientes.

el tiempo de la voluntad para autoafirmarse, dominar el medio, fijar condiciones para su constitución. Según la *hipótesis Gaia*, desde las formas anaeróbicas de vida en nuestro planeta, habría existido la “voluntad” de afirmar nuevas condiciones medio ambientales para que existan posteriormente, las formas aeróbicas.

Por lo demás, los peligros de destrucción ecológica -calentamiento de la atmósfera, agujeros en la capa de ozono, polución, contaminación, etc.- frente a las posibilidades de que se produzca un invierno nuclear global, la Tierra afirmaría otra vez, en millones de años, formas anaeróbicas de vida, hasta llegar a especies que impongan su “voluntad” o, como preferiría Nietzsche, plasmen estéticamente su existencia. Si la formación de la vida se restringen a la combinación de factores químicos y de energía, es posible que en el sucesivo proceso de expansión y concentración del universo, se den varias veces, formas y procesos de tránsito de especies anaeróbicas, de las que se generen organismos aeróbicos. Así, la *voluntad* de afirmar la vida se concretaría en el regreso eterno a su propio fluir en el universo. Si la vida en nuestro planeta ha modificado el ambiente y a ella misma, si ha soportado cataclismos globales dándose la desaparición de casi todas las especies; es posible que nuevas debacles se produzcan otra vez, con el consecuente y necesario renacimiento de formas que pareciendo nuevas, expresan procesos que giran entorno a viejos círculos según recorridos ya dados.

Lo mismo es posible aseverarse respecto de los pueblos, las naciones, las culturas e incluso de la filosofía, el arte, la ciencia, la religión. También se da lo propio respecto de la existencia de los individuos. Recurrente y específicamente cada proceso tiene su propia temporalidad de repetición: momento de desenvolvimiento que no agotan ni muestran sentido alguno. Siempre aparece un proceso inacabado que retorna y reproduce las tonalidades de los espíritus que lo viven. Es el devenir sin sentido, con la única finalidad de eternizarse: hacerse inocentemente, eterno retorno de lo mismo en el anillo de su propia temporalidad.

Epílogo: Nietzsche desde Los Andes

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

Friedrich Nietzsche, *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”.

Friedrich Nietzsche, *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”.

Friedrich Nietzsche, *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 idiosincrasia”.

Friedrich Nietzsche, *La Gaia ciencia*

Entre los muchos malentendidos en torno a la filosofía, se presenta con frecuencia la demanda de que sea algún sistema o algún filósofo, el que explique cualquier atiborrada realidad. En su forma más burda esta demanda señala que dado que tal o cual persona *maneja* las ideas de este o aquél filósofo, estaría 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, tomando las ideas de alguien, otra persona realice el propósito en cuestión.

No es dable responder semejantes demandas diciendo que en Nietzsche se encuentran las ideas y verdades exegéticas de la realidad. Afirmar esto incluso deformaría el perspectivismo y relativismo fundamental, del pensamiento nietzscheano. La tesis que aquí se desarrolla es que sea por prejuicios inveterados, ignorancia extrema u orientaciones predefinidas, hasta ahora no se ha apreciado suficientemente el valor de la filosofía de Nietzsche en cuanto verbalización explícita, de lo que implícitamente es parte de *nuestra* realidad: aquélla que, a riesgo de generalizar, se denomina “cosmovisión andina”.

Esta presentación se titula “Nietzsche desde los Andes” por dos motivos: No es sino a partir de una apreciación personal y con prejuicios, desde una perspectiva e intereses, de un contexto y una mentalidad –que constituye el *locus* andino del autor– que quien escribe, lee, siente, valora y admira a Nietzsche. Es desde esta perspectiva que lo descubre, habla de él, lo delinea y deforma, juega con su pensamiento y lo dispone con la inocencia intempestiva e inactual que solo puede ser del propio autor.

La segunda razón es que en este mundo al parecer *pos-histórico*, en este tiempo de muerte de las ideologías, cuando renacen tendencias políticas y culturales asociadas a Nietzsche –en criterio del autor, injustificadamente–, hablar “desde los Andes”; es decir, aseverar algo desde la cosmovisión andina, implica mostrar actitudes filosóficas y gestos holísticos que aparecen como elementos de una imagen específica del mundo, análoga hoy día, a la filosofía de Nietzsche. Así, después de 170 años de nacimiento del pensador alemán, su filosofía aparece como insospechadamente profunda, coincidente y tras-temporal, pudiendo apreciársela desde la vivencia cultural andina.

No se trata de un discurso coherentemente articulado y sistemáticamente definido; es más apropiado ver a Nietzsche “desde los Andes”, tipológica y topológicamente, siempre de manera fragmentaria y puntual; esto es, considerando la cualidad de las pulsiones que en él se aparecen y el escenario en el que se instala. Aunque parezca de principio inapropiado, comenzar a hablar de Nietzsche, puede darse refiriendo un contenido frecuente y familiar para quienes tienen una

percepción antropológica y cultural de la mentalidad andina: se trata del contenido de vivencia inequívoca y vívida del ser en el estado sagrado de la embriaguez.

No solo el agua, el fluir del río y el movimiento cíclico de la naturaleza son elementos que constelan 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 que los hombres rebosan la cotidianeidad, superan su condición 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 deseo de renovación espiritual, de erotismo lúdico y de fecundidad universal.

Por oposición conceptual, se entiende que estas apreciaciones culturales profundas y nociones del mundo se oponen a la concepción racional, cósmica y logo-crática de la Grecia de Sócrates, Platón y la tradición que proviene de ellos. Sin embargo, la oposición occidental a tal tradición se dio con el filósofo que remarcó enfáticamente el sentido de la actitud dionisiaca. Se trata del pensador que encontró en el juego y la embriaguez la vivencia íntima del ser; descubrió el sentido del devenir y su secreto, e instituyó el eterno retorno de lo mismo: es Nietzsche. Él representa la valoración legítima y efectiva de la posmodernidad.

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 dionisiaco, de la luz y la noche, del nacimiento y la decadencia. Sabe que el camino de Heráclito 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. Para Nietzsche, el hombre trágico, descubre la unidad indisoluble de Apolo y Dionisio, entiende que ambos son principios del mundo y la cultura: El primero representa la claridad, la luz, la medida, las imágenes de lo real, las figuras que crean fenómenos, individualizándolos y separándolos. Apolo es, en efecto, lo Uno primordial. Dionisio en cambio, es el dios de lo caótico y desmesurado, de lo informe y casual, del oleaje hirviente de la vida, del frenesí sexual y 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 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, desafía el peligro de la locura y la caída. Se yergue en contra de los valores establecidos, reconocidos y asimilados por la abrumadora cotidianeidad del rebaño. El hombre trágico descubre que lo apolíneo es solo un momento de lo dionisiaco, 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 asume que el juego construye y destruye la vida, perfora irremisiblemente la forma y la figura. Las formas y figuras son tales solo porque contrastan los momentos de alta tonalidad, éxtasis, descubrimiento del ser, identificación divina y comprensión de la totalidad. Remiten al fondo que les da sentido, el fondo de los momentos de embriaguez en los que no solo se descubre el secreto del ser y su fluir; sino, se es parte del juego cósmico y holístico gracias al que se presentan los dioses y la totalidad, como esencia lúdica y azarosa, 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 los momentos rituales de embriaguez renace, pero también se reúne y confunde, lo masculino con lo femenino, la pelea con la copulación; entendiendo 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 no siempre se precipita; entendiendo, que se descubre en este escenario la identidad grupal que reconoce sus obligaciones frente a los dioses y su lugar en un contexto social amplio; queda claro que entre la embriaguez del artista trágico nietzscheano y el estado sagrado de la embriaguez andina, hay más que coincidencias fenoménicas. Tanto es así que se puede afirmar la subsistencia de un sustrato profundo, evidente en una actitud existencial en la que lo fundamental es la vida en sí misma y los gestos que le dan valor.

Dionisio se opone a Apolo, aunque toda expresión apolínea de vida enmascare 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 -Apolo, aparte de ser dorio, protector del ganado por su habilidad con el arco, es de Asia Menor, asociado con lobos y con el Monte de los lobos-. Además, en distintas obras de Nietzsche se advierte otras oposiciones de Dionisio: Es el dios que renace eternamente y retorna de la destrucción, se opone a Sócrates, a Ariadna y, en las cartas del ocaso de la vida de Nietzsche, al Crucificado.

La oposición a Sócrates se da porque visualiza al filósofo ateniense como la negación de la vida y los instintos. Sócrates es la fórmula de la decadencia, el resentimiento, la venganza y la ilusión de que la razón conduce a la felicidad por la vía de la virtud. Supone que la vida no vale en absoluto. La oposición a Ariadna existe como oposición de complementariedad, Ariadna es el solaz del guerrero, es el juguete más peligroso que permite afirmar la vida, es la diosa de la fertilidad

que aun siendo la más dulce, puede ser la más amarga. Ariadna como símbolo de la mujer que ama u odia, es el mayor peligro para el hombre, es 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 Dionisio al Crucificado expresa 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 Dionisio se da por sobreabundancia de vida, por embriaguez y manía, en tanto el dolor de Cristo expresa el sufrimiento por el empobrecimiento de la vida. A partir de las correlaciones opuestas, el estado de embriaguez dionisiaca desgarrar el velo que cubre la unidad primordial de las visiones simbólicas; así se descubre la asociación de Apolo con Sócrates opuestos de un modo a Dionisio; y la asociación de Cristo y Ariadna, opuestos de otro modo a Dionisio.

Ariadna subordina y jerarquiza una oposición de términos por la voluntad de poder el látigo. Así también la vida dionisiaca es jerárquica y activa porque incita a que la ciencia, la moral, la religión y la filosofía desvanezcan sus contenidos, vacíen sus palabras y desestimen sus mensajes, insinuando la necesidad del contraste, realizado en la experiencia extática. La embriaguez es manía y endiosamiento, exceso y entusiasmo, es el retorno de la apreciación estética de la verdad y el bien, apreciación que advierte que ellos no son más que simulación, falsedad y vacuidad. La borrachera instituye que lo falso y el mal son, asimismo, otras tantas apariencias y *constructo* de una imaginación enferma y pedante.

La embriaguez andina, ritualmente consolidada y cronológicamente establecida, representa el momento cuando las expresiones aparentes adquiere sentido, todo se dispone para ella y se dirige para su consumación en el absoluto olvido racional de sí mismo. Es lábil aceptar y regodearse con el orden político, los logros económicos y las licencias morales entre contenidos religiosos. Apolo, Sócrates y el Crucificado adquieren valor y fisonomía, solo en y gracias a Dionisio. La oposición complementaria de género en el mundo andino se diluye en los momentos de embriaguez dionisiaca y exceso; pero renace en la conciencia del gozo sexual, haciendo de la mujer el juguete más valioso y peligroso. Ella será siempre el ser más caprichoso, irresoluto y balbuceante; tal, el alma de una ménade en éxtasis.

En Nietzsche, el otro mundo, la *phantasmata* de realidad hipostasiada por el platonismo y el cristianismo y a la que se accede por una actitud racional –científica o filosófica– o por una vida piadosa que niega lo dionisiaco –el gesto religioso– es, en realidad, el mundo de la Idea, el Espíritu, las formas y las esencias. Se trata del mundo veladamente apolíneo, mesurado 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 dionisiaca supone que el mundo dibujado por tal o cual filósofo o profeta –el llamado *mundo/verdad*– no solo debe ser rechazado: sino que no

debe intentarse reescribirlo o retratarlo con conceptos, ideas, líneas, sistemas y esquemas. La verbalización aparece como el medio que da lugar a admitir subrepticamente el valor intemporal de la gramática y la tras-temporalidad de los objetos, mentada por los conceptos pensados. La embriaguez es enemiga del pensamiento, y asume lo dionisiaco como sustancial, único y verdadero. Sin embargo, si Nietzsche pensaría un modelo de superhombre, entonces dibujaría un ideal de hombre similar en su forma, al que instituyó el *mundo-verdad* de los filosofastros y teólogos. En tal caso, no habría superado los imperativos teóricos de la metafísica que critica ni los ideales de la moral tradicional, rindiéndose a la necesidad de postular su propia concepción como absoluta.

Nietzsche habría invertido a Platón haciendo que lo aparente, inmediato y sensible, se conviertan en lo único valioso, asumiéndolos como la verdad. Se trata de la remoción por excelencia, la transmutación de valores que aboga por el superhombre, la vida dionisiaca y la actitud estética de la existencia humana. No obstante, el nuevo discurso solo afirma el devenir inocente que retorna; es el mensaje que Nietzsche difunde, proclama y practica como alternativa al platonismo, reivindicando la embriaguez. En los Andes, la borrachera representa la reconstitución del equilibrio y la reciprocidad cósmica que fluye y vuelve; es el momento cuando el hombre cumple sus compromisos cósmicos, reafirma su conocimiento del *fluir* universal y asegura su lugar en el mundo. No se trata de ningún *telos* de la existencia, ni una distensión étnica o psíquica para aliviar la constricción social o las obligaciones económicas y políticas; se trata tan solo del remanso de la cotidianidad. En la embriaguez andina, si bien afloran las actitudes reactivas del hombre del resentimiento y la venganza por la desinhibición y la liberación del principio de realidad que oprime el imaginario colectivo, los estados de lucidez intermitente permiten descubrir lo sagrado, reafirmandose su sustantividad sin cuestionarla, y validándose el orden social.

Si bien existen síntomas de resentimiento, frustración o depresión, dándose aun situaciones extremas de violencia; la embriaguez cumple con el mundo y la tierra, ofrenda para que el hombre reciba, identifica al grupo internamente a partir de compartir sus creencias y dioses, y ratifica el orden existente en el que cada uno ocupa su lugar. La borrachera expresa relaciones de fuerza definidas por la voluntad de poder, permite que cada sujeto y grupo se entiendan a sí mismos en el flujo de relaciones rehechas permanentemente, sin que varíe la concepción ideológica compartida de que debe ser así. La embriaguez instituye la reciprocidad, ratifica que el mundo fluye, que las relaciones varían y que los sitios se abandonan y ocupan sin que dejen de existir; reafirma la identidad de los esclavos y el rebaño, ante quienes volverán a aparecer irremisiblemente como sus señores, *nosotros* o *ellos*.

El superhombre de Nietzsche es una interpelación para todos y para nadie, no es un ejemplo que instituya de modo universal, indistinto, válido y verdade-

ro, una forma de vida ostensible, porque el superhombre es demasiado extraño y ajeno a lo humano, a lo que es *demasiado humano*. Inclusive los hombres superiores veneran a un asno, y aun el hombre de espíritu dionisiaco, pese a su oposición, está sometido a lo reactivo, vil y canalla, en el poder, la pluma y los placeres. Por otra parte, el superhombre es inspiración para todos porque en las relaciones cualitativas de cada quien, sea como sujeto activo o reactivo, señor o esclavo, noble o vil; el superhombre impele a desear que vuelva, se rehaga y se sostenga eterna y cíclicamente, la actitud noble, alta y señorial.

El superhombre para Nietzsche, descubre que Dios ha muerto, y devuelve siempre a la tierra lo que de ella tomó; renuncia a lo ultramundano, se vuelve a la Gran Madre de anchos senos, la Tierra, y en ella radica su libertad. El superhombre es libre para la tierra, porque “lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla”; 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!”¹³¹. El superhombre se anticipa a sus precursores. Es la consumación de quienes desprecian y conocen, de los oferentes a la tierra, de quienes trabajan e inventan, aman y sucumben, de los pródigos de alma que justifican el futuro y el pasado, de los que castigan a su dios, de quienes tienen alma profunda, los muy ricos, los de espíritu libre y los pudorosos de felicidad, quienes con orgullo y astucia anuncian el superhombre.

Desde la muerte de dios, el criterio de verdad es la tierra, es la auto-supera-ción creadora de la existencia libre. El superhombre crea, juega, dicta valores; tiene voluntad, metas y proyectos, y es capaz de aventurarse a realizarlos. Lo único que soporta es la tierra, omnipotencia 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 existe. En él, espíritu y libertad se reintegran a la tierra, siendo uno con el cuerpo. Se sabe total y plenamente igual a la tierra. La tierra es reconocida como el fondo sustentador de todo lo finito, de un poder creador; es la *poiesis* y el principio cósmico de todas las cosas. Todo es producto de la tierra, creación de la vida que engendra y que da; de la voluntad de poder que crea la tierra. Amor, muerte, placer, noche e insondables sepulcros, tal es lo femenino de la Mujer de las mujeres, la que da a luz a todo: la Tierra.

Para el hombre andino, su relación con la tierra le obliga a una permanente fidelidad y reciprocidad que activa ritual y cíclicamente. Tiene una disposición flexible para aceptar y asimilar con desaprensión, cualquier dios que se le presente contingentemente; cualquier contenido moral que se le predique y cualquier sistema de ideas que apoye las exhortaciones de Zaratustra. Toda deidad es ambigua, anfibológica; y, sin embargo, por lo mismo, el hombre andino se cobija en su seno gracias a la recíproca retribución que hace ofrendándose él mismo. La

¹³¹ Las citas corresponden al “Preámbulo de Zaratustra”.

tierra fundamenta su libertad y la dirige para cumplir la ofrenda, para revivir el ciclo del devenir, cumpliéndose inexorablemente, gracias a él, a los hombres, a las deidades y a la naturaleza, los actos que lo mueven de nuevo.

La concepción nietzscheana del eterno retorno tiene evidentes analogías con la noción circular y cíclica del tiempo en el imaginario andino. Zaratustra, el profeta del eterno retorno, lo explica refiriendo la vuelta como el saber secreto del tiempo, es el conocimiento que anula la diferencia entre el pasado y el futuro. Pensar el eterno retorno es llegar a la altura suprema, a lo más hondo que envuelve todo; es el saber acerca del mar del tiempo. Entender la infinitud del tiempo genera la certeza de que la existencia no puede evadirse a ningún espacio abierto porque la infinitud cósmica no existe: “Toda verdad es curva y el tiempo mismo es un círculo”¹³². El tiempo es el pórtico de un instante en el que se cruzan dos largas callejas ilimitadas pero finitas en sus giros. 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; así, detrás de todo ahora yace la eternidad. Todo ha recorrido, en esa eternidad, la misma calle; 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 intra-temporal, 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 tiempo¹³³.

El tiempo está fijo por cuanto todo está decidido en su decurso: el pasado tiene los caracteres del futuro y este los de aquél. Pero, también el tiempo está abierto, por cuanto los caracteres se deciden 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 el 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 de todo. El futuro solo 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 repetición, es la suma finita de los acontecimientos que se da en el tiempo infinito solo como repetición. La eternidad no está detrás del tiempo; el tiempo es eterno; lo percedero es estable, lo único es repetido. La eternidad está más allá de los acontecimientos temporales, ella es el mundo.

El tiempo único y fáctico no existe. La vida presente es repetida, no hay vida primera que sea original, la repetición no surge en el tiempo, ella *es* el tiempo. El

¹³² Así hablaba Zaratustra, “De la visión y del enigma”.

¹³³ La cita corresponde a Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 130.

centro está en todas partes y lo que se repite sigue el curso de cualquier círculo de círculos en el anillo de los anillos del devenir. El tiempo hace ser a las cosas, las construye y destruye, es 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. Sin embargo, el superhombre reafirma la vida trágica y dionisiaca, valora y deifica el placer, puesto que “todo placer quiere eternidad, ¡quiere profunda, profunda eternidad!”¹³⁴. Saber el eterno retorno supone adquirir una actitud, es ver las cosas en una danza, un baile en el que todo gira y da vueltas. El espíritu abierto crea en alianza con la esencia creadora y soberana del mundo, recibe su ser en el eterno retorno de lo mismo y encuentra la embriaguez, el amor, el juego y la muerte, frente a frente con Dionisio, el dios que se rehace.

Es posible leer cada proposición anterior desde el imaginario andino que mienta el flujo de la realidad, la temporalidad y el devenir. Algo que ha quedado evidenciado antropológico y etnohistóricamente es la oscilación del tiempo; la identidad inclusive lingüística, del pasado y el futuro, y la recurrencia de eventos cósmicos (*pachacuti*) que ratifican los momentos de inflexión del tiempo, dando lugar a que todo vuelva a estar y sea en el orden y secuencia que establecen los patrones andinos cósmicos. Recíprocamente algo ajeno al imaginario andino es la noción teleológica de la historia y las suposiciones escatológicas y soteriológicas que tiñen el tiempo con los colores brillantes y vivos de la filosofía y la teología de la historia, objetos de enfrentamiento que Nietzsche combate.

Algo que permanece en la mentalidad andina es cómo el hombre aun hoy, ve el decurso del tiempo, la sociedad y a él mismo. Se trata del fluir que deviene, inocente, sin finalidad, sin variación en las relaciones estructurales y sin contenido político y moral que justifique ninguna variablemente, solo tal vez, la alternancia. El imaginario andino reafirma el turno con la embriaguez es da sentido a la vida trágica, al retorno y a la inocencia del devenir. Por último, otro tema es de interés al considerar la relación de Nietzsche con los Andes: las tres transformaciones del espíritu; primero en camello, después en león y, finalmente, en niño. Son las transformaciones del espíritu que muestran el cambio esencial de la libertad humana, el movimiento del hombre para llegar a sí mismo y prefigurar la génesis del superhombre.

El camello muestra al hombre inclinado ante la omnipotencia de Dios, es el hombre del idealismo que desprecia la ligereza y la pequeñez. Él mismo se da las más pesadas y rigurosas tareas que le permiten mostrar su fuerza. El imperativo moral que guía su vida es *¡tú debes!* El hombre expresado en el camello tiene la fuerza para llevar lo más pesado de su existencia, es impermeable a la seducción y tentación, solo reconoce lo que carga y lo real se reduce a este objeto en

¹³⁴ Así hablaba Zaratustra, “El canto de embriaguez”.

su existencia: no ha aprendido a decir *¡no!* Su contexto es el desierto, es decir, la negación de la vida y los espejismos que fabrica. Ser león representa arrojar fuera de sí la carga que sometía al camello, es luchar contra la moral objetivada, reconocida y valorada por el rebaño, significa guiarse por el imperativo de la libertad y el poder: *¡yo quiero!* El león es el emblema de Zaratustra. Finalmente, que el espíritu se haga niño representa un nuevo comienzo; es el juego, una rueda, porque la creatividad es el juego de estimación axiológica, la proyección lúdica del mundo de valores asumidos sin sustantividad, con desaprensión pueril y relativismo radical.

Las transformaciones nietzscheanas refieren el proceso personal y humano del hombre que busca superarse a sí mismo, prefigurando al superhombre. Son transformaciones que denotan los procesos históricos y políticos de los pueblos; se trata de una metáfora aplicable a cualquier mundo. También al mundo andino y su cultura. Así, la historia de los Andes, antes y después de la imposición europea, muestra que el hombre andino fue el camello de la sociedad. Llevó 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. Fue la bestia de carga que en el desierto de su existencia, negó toda expectativa, anuló toda posibilidad de cambio y siguió su marcha indefinida y monótona hacia un oasis inexistente. Pero, usando sus propias e inagotables reservas, el hombre andino encontró en medio de la identificación camélida, el rito de la embriaguez y el instante de descubrimiento de flujo que siempre vuelve y se rehace. Descubrió la necesidad de vivir lúdica y plenamente el momento absoluto de identidad relativa, explayando su ser.

La metamorfosis del camello en león significa la posibilidad de que el hombre andino, por la historia del peregrinaje secular en el desierto, comience a ser reconocido y valorado por su señor. Tal reconocimiento sin embargo, terminaría con la transformación en león, el león andino que levanta la cabeza y pretende dar sus primeros rugidos, aunque estos solo se dirijan a las nuevas camadas de camellos que lo escuchen. Se trata del hombre que utiliza la historia de su pueblo, la pesada carga que su gente siempre cargó, para intentar rugir, pero no lo hace contra los amos de siempre, sino frente a sus espontáneos esclavos. Por otra parte, algunos ronroneos se dirigen a quienes, reconociendo su culpa por la labor de camello que antes le impusieron, ahora lo escuchan y aplauden, olvidándose de lo que aguijonea su espíritu: el dolor que causaron que saben que los hace culpables.

Parece que el león andino no ha alcanzado la plenitud de su bravura, demandará mucho de los demás, pero no como el rey de la selva, sino como el nuevo amo de otros camellos. Esa es su tragedia. Quienes doblan las rodillas y reconocen con zalamería su señorío, no lo hacen por el poder activo de un señor de señores inexistente. Este león nunca afirmará al superhombre ni podrá decir: "Oh alma mía, he apartado de ti todo obedecer, todo doblar la rodilla y todo lla-

mar *señor* a otro”¹³⁵. Por tal razón, la tercera metamorfosis andina está todavía ausente en lontananza. Que el león se haga niño en los Andes exige la concreción del poder del león. Para que el tiempo cósmico sea gobernado por un niño que juega, es necesario cambiar todo vestigio de camello. Habría que convertir al hombre andino en alguien que establezca su ser, asertiva, taxativa e incuestionablemente para sí mismo y el mundo de su entorno. Es decir, es imprescindible que la embriaguez ritual haga que 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”¹³⁶. Tal metamorfosis sería la implosión de la postmodernidad.

Yo soy eternamente tu *sí*; pues yo te amo, ¡oh!, eternidad.

BIBLIOGRAFÍA

Escritos de Friedrich Nietzsche

El espíritu de la música: Origen de la tragedia. Trad. Eduardo Ovejero Mauri. Incluye *Ensayo de Autocrítica* (1886) y *Prólogo a Richard Wagner* (1871). Espasa Calpe. Madrid, 1975.

Consideraciones intempestivas. Introducción, traducción y notas, Andrés Sánchez Pascual. En dos volúmenes. Alianza. El libro de bolsillo. Colección Clásicos. Madrid, 1978.

La Gaia ciencia. Trad. Pablo Simón. Seguido de *Poesías*. Editorial Poseidón. Buenos Aires, 1947.

Así hablaba Zaratustra: Un libro para todos y para nadie. Trad. Pedro Gonzales Blanco. Editorial Nacional. México, 1977.

Más allá del bien y del mal. Trad. Salvador Martínez. Editores Mexicanos Unidos. México, 1976.

La genealogía de la moral: Un escrito polémico. Introducción, traducción y notas Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Colección Clásicos N° 356. 14ª reimpresión. Madrid, 1992.

El Anticristo: Ensayo de una crítica al cristianismo. Trad. Federico Milá. Introducción de Henri Lefebvre. Siglo XX editores. Buenos Aires, 1986.

El crepúsculo de los ídolos. Trad. Pedro Gonzales Blanco. Editores Mexicanos Unidos. México, 1976.

¹³⁵ Ídem. “El gran anhelo”.

¹³⁶ La cita es de Eugen Fink, Ob. Cit., p. 48. El texto corresponde a un escrito de juventud de Nietzsche (1873) titulado *La filosofía en la época clásica de los griegos*.

La voluntad de poder. Trad. Aníbal Froufe. EDAF de bolsillo N° 129. Madrid, 1981.

Mi hermana y yo. Trad. del inglés de Bella M. Albelia. EDAF de bolsillo N° 134. Buenos Aires, 1984.

Friedrich Nietzsche: Correspondencia (cartas de 1867 a 1889). Traducción y selección de Eduardo Subirats. Editorial Labor. Colección Maldoror N° 23. Barcelona, 1974.

“Nietzsche en sus textos”. En *Revista de la Cultura de Occidente*. Edición de tres números en un solo volumen N° 113-5. Bogotá, septiembre a noviembre de 1969, pp. 467-528.

Estudios sobre Nietzsche

BATAILLE, Georges.

“Nietzsche y el nacionalsocialismo”. En *Nietzsche: 125 años. Revista de la Cultura de Occidente*. Edición N° 113-5. Bogotá. Septiembre a noviembre de 1969, pp. 578-583.

BISER, Eugen.

Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana. Trad. Josué Eizaguirre. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1974.

BLANCHOT, Maurice.

“Nietzsche y la escritura fragmentaria”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 681-718.

BLOOM, Allan.

“Nietzsche en los Estados Unidos de América”. *Facetas*. Washington N° 80-2/1988, pp. 16-23.

CHIARINI, Paolo.

“La interpretación marxista de Nietzsche”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 529-47.

COLLINGWOOD, Robin George.

Idea de la historia. Fondo de Cultura Económica. Sección Obras de Filosofía. Trad. Edmundo O’Gorman & Jorge Hernández. México, 1979.

DELEUZE, Gilles.

“Nietzsche y la dialéctica”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 605-19.

Nietzsche y la filosofía. Trad. Carmen Artal. Editorial Anagrama. 2ª ed. Barcelona, 1986.

DELHOMME, Jeanne.

Nietzsche o el viajero y su sombra. Seguido de selección de textos. Trad. Francisco López Castro. Biblioteca EDAF. Madrid, 1975.

ELIADE, Mircea.

Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Tomo I: “De la prehistoria a los misterios de Eleusis”, Tomo II: “De Gautama Buda al triunfo del cristianismo”. Trad. J. Valiente Malla. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1978.

El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición. Trad. Ricardo Anaya. Alianza Universidad. Libros de bolsillo. Sección Humanidades. 3ª ed. Madrid, 1980.

FINK, Eugen.

La filosofía de Nietzsche. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza. 3ª ed. Madrid, 1980.

FOUCAULT, Michel.

“Nietzsche, Freud, Marx”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 634-47.

“Nietzsche: La genealogía, la historia”. En *Microfísica del poder.* Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Las ediciones de la Piqueta. 2ª ed. Madrid, 1980.

GAOS, José.

“El último Nietzsche”. En *Filosofía y letras.* Revista de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México. Imprenta Universitaria. Tomo IX N° 17. México, 1945, pp. 39-54.

GARATE, Román.

Nietzsche: Su filosofía y su tragedia en torno del bien y del mal. Ed. Mensajero. Bilbao, 1968.

GLUCKSMANN, André.

“Premeditaciones nietzscheanas”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 648-80.

HALÉVY, Daniel.

La vida de Federico Nietzsche. Trad. Ricardo Baeza & Jorge Zalamera. Emecé editores S. A. Buenos Aires, 1943.

HEIDEGGER, Martín.

“La voluntad de potencia como arte”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 548-77.

“La frase de Nietzsche: *Dios ha muerto*”. *Sendas perdidas.* Trad. José Rovira Armengol. Editorial Losada. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires, 1960.

HELLER, Erich.

“Nietzsche”. *Revista de la Cultura de Occidente* N° 50. Bogotá, junio de 1964, pp. 134-9.

HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor.

“Sade y Nietzsche”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 595-604.

KLOSSOWSKI, Pierre.

“Olvido y *anamnesis* en la experiencia vivida del Eterno Retorno de lo Mismo”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 620-33.

LEFEBVRE, Henri.

Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras. Trad. Mauro Armíño. Siglo XXI. 3ª ed. México, 1978.

LÓWITZ, Karl.

El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Trad. Justo Fernández Buján. Editorial Aguilar. Colección Cultura e Historia. Madrid, 1973.

LUKÁCS, Georg.

El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler.
Trad. Wenceslao Roces. Grijalbo. Colección Instrumentos N° 8. Barcelona, 1978.

MANN, Thomas.

“La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 60. Bogotá. Abril de 1965, pp. 590-633.

MASSINI, Ferruccio.

“Por una filosofía de los extremos”. En *Nietzsche: 125 años*, pp. 584-94.

TREJOS, Juan.

La doctrina del eterno retorno y los avances de la ciencia. Ed. Iberoamericana.
Madrid, 1964.

URBANO, Henrique (Comp.).

Modernidad en los Andes. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas. Cusco, 1990.