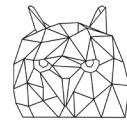


Nietzsche y la afirmación de la vida

Nietzsche and the affirmation of life



CLARIDADES
REVISTA DE FILOSOFÍA
ISSN 1889-6855 · ISSN-E 1989-3787

LUIS FELIPE OYARZUN MONTES

Universidad de Barcelona (España)

Fecha de envío: 21/03/2023

Fecha de aceptación: 26/01/2024

DOI: 10.24310/crf.17.1.2025.16639

RESUMEN

Me propongo desarrollar una lectura de lo que estaría implicado en el pensamiento del eterno retorno desde el horizonte de la afirmación de la vida. A partir de aquí podemos leer esta «doctrina» de un modo que, si bien no niega su lectura cosmológica o selectiva, de algún modo la excede. Para ello examinaré lo que se juega en la muerte de Dios y su vínculo con la verdad metafísica, para pasar a la idea de cómo es el espíritu de la venganza lo que opera en la voluntad de verdad, y como su redención da pie al eterno retorno. Finalmente

interpretaré la idea del retorno, primero en su sentido cosmológico (nihilista) luego como afirmador de la pluralidad inagotable de lo vivo.

PALABRAS CLAVES

Eterno retorno; muerte de Dios; espíritu de la venganza; voluntad de verdad, nihilismo.

ABSTRACT

My intention is to develop a reading of what would be implied in the thought of the eternal return from the horizon of the affirmation of life.

From here we can read this «doctrine» in a way that, although it does not deny its cosmological or selective reading, somehow exceeds it. For this endeavor, I will examine what is at stake in the death of God and its link with metaphysical truth, to move on to the idea of how the spirit of revenge is what operates in the will of truth, and how its redemption gives rise to

the eternal return. Finally, I attempt an interpretation of the idea of return, first in its cosmological (nihilistic) sense, then as affirming the inexhaustible plurality of the living.

KEYWORDS

Eternal return; Death of God; Spirit of Revenge; Will to Truth; Nihilism.

¡Grabemos en nuestras vidas la imagen de la eternidad!
Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian la vida por ser algo pasajero y que enseñaron a poner la mirada en *otra* vida, indeterminada
(Nietzsche).

INTRODUCCIÓN

Lo que desarrollaré a continuación es una tentativa de lectura del pensamiento del eterno retorno, teniendo como eje lo que —pienso— es la tarea articuladora de la filosofía de Nietzsche: la superación del nihilismo en el horizonte de la afirmación de la vida. Mi hipótesis es que lo que se juega en este pensamiento no tiene que ver principalmente con algún contenido sino con un instante supremo de intensificación y elevación de la existencia. El eterno retorno sería, así, un anti-dogmatismo por excelencia, pues en él sólo puede acontecer una respuesta y decisión radicalmente singulares (Cagnolini, 2000: 55). Con él no se afirma otra cosa que la pluralidad de la vida en su propio e

irreducible acontecer¹. Dicho de otro modo, el pensamiento del retorno es un pensamiento experimental² al que la humanidad se ve desafiada como resultado del agotamiento de las propias lógicas de la metafísica en tanto historia de la verdad³.

Para dar cuenta del eterno retorno tenemos que analizar aquello que tiene lugar con la muerte de Dios. Este acontecimiento no implica primeramente un movimiento de liberación de la vida humana en vistas de su plena autorrealización, más bien todo lo contrario. Dios, o si se prefiere, un modo de vida y pensamiento que se orientan a partir de un principio rector que obra más allá de la vida en devenir, si bien expresa una voluntad de rechazo y negación de las fuentes de lo vivo (Nietzsche, 1996: 137), paradójicamente ha sido aquello que ha sostenido hasta ahora la dramática de la existencia, su sentido y su meta. La desaparición de este principio trae a las puertas de occidente el más inquietante de todos los huéspedes: el nihilismo (Nietzsche, 2008b: 114). La humanidad no sólo contempla horrorizada que sus valores rectores se desploman, sino que se ve sobrecogida por un sentimiento que todo lo que se ha hecho hasta ahora ha sido en vano, y que, por lo mismo, todo lo que podría hacerse ya no vale la pena. Por ello, la experiencia del nihilismo no se articula sólo desde la desorientación, sino que, también, desde la desesperación y de la desesperanza (Reginster, 2008: 33-34): la mayor amenaza que se cierne sobre occidente es que este ya no sea capaz de crear formas de

1. Como escribe Miguel Morey: «No hay posibilidad ninguna de precipitado doctrinal, y en cambio el pensamiento está en obra. Aquí la verdad está en juego de otro modo que no tiene nada que ver con el asentir o no, el estar de acuerdo o no, el creer o no creer: no es el discurso quien manda sino la experiencia» (Morey, 2018: 263).

2. Pienso que la exploración, el pensar tentativo y experimental es una de las consecuencias de la muerte de Dios y del pensamiento del retorno. Como señala Blanchot, «semejante forma marca su rechazo del sistema, su pasión por el inacabamiento, su pertenencia a un pensamiento que sería el de la *Versuch* y de los *Versucher*, y está ligada a la movilidad de la busca, al pensamiento viajero (el de un ser humano que piensa caminando y de acuerdo con la verdad del caminar)» (Blanchot, 2012: 28).

3. Ver, a propósito, el famoso capítulo del *Crepúsculo de los ídolos* «Cómo el mundo verdadero terminó convirtiéndose en fábula». Heidegger, en el capítulo de su *Nietzsche* «La voluntad de poder como arte», analiza este apartado de Nietzsche desde la perspectiva de la historia de la inversión del platonismo (Heidegger, 2002: 189-198).

vida alternativas (Nietzsche, 1972: 38), como también lo han advertido pensadores recientes, como Jameson (2000) o Fischer (2009)⁴.

En vistas de esto, dividiré el ensayo en 3 apartados. El primero estará referido a la muerte de Dios y su vínculo con la voluntad de verdad. El segundo desarrollará aquello que se descubre en el trasfondo de ambos, a saber: el espíritu de la venganza. Y el tercero ahondará en el pensamiento del eterno retorno, tanto en su dimensión nihilista-destructiva como en su dimensión creativa y afirmativa⁵.

I. LA MUERTE DE DIOS

En el otoño de 1881 Nietzsche escribió en su cuaderno de notas: «Dios ha muerto — pero ¿quién lo ha matado?» (Nietzsche, 2010: 846). Unos meses antes, en Sils Maria se le había venido un pensamiento que dejó esbozado en uno de sus más famosos fragmentos que se conservan en sus cuadernos, y que lleva por título «el retorno de lo igual» (Nietzsche, 2010: 788). Una primera cosa llama la atención. ¿Es que acaso el pensamiento del eterno retorno precede a la idea de la muerte de Dios como su condición de posibilidad? Si atendemos a los fragmentos que anteceden a la primera

4. Mark Fisher en su libro *Realismo capitalista*, analiza la impotencia reflexiva y el hedonismo pesimista que caracterizan nuestra época, época en la que cada vez parece más difícil que emerja algo nuevo o diferente, estimulándose tan sólo la adaptación exitosa promovida por los managers. Pero, se pregunta Fisher, «cuánto tiempo puede subsistir una cultura *sin* el aporte de lo nuevo» (Fisher, 2016: 23-24). Así la catástrofe de nuestra época, tal como lo diagnosticó Nietzsche, es nuestra incapacidad para dar a la luz, es decir, una suerte de esterilidad cultural. Por su parte Jameson en *Las semillas del tiempo*, señala que esta fatiga de la imaginación se expresa en que hoy nos es más fácil imaginar la destrucción de la tierra que el fin del capitalismo (Jameson, 1994: xii).

5. Si el pensamiento de Nietzsche busca superar el nihilismo o si, más bien, busca de algún modo pensar afirmativamente desde él como horizonte irrebasable en una cuestión relevante que no podrá tocar aquí. Si nihilismo, como propondré al final de este ensayo, se refiere no principalmente a la Nada sino más bien a la presencia de una inmanencia total y clausurada que retorna siempre igual en un círculo temporal infinito, creo que en un pensamiento de la eternidad como pluralidad y diferencia sí se jugaría una voluntad de girar el nihilismo en un horizonte de afirmación de la vida. Quizá tendría que retomar la distinción presente en los fragmentos póstumos entre nihilismo pasivo y nihilismo activo, distinción utilizada por varias e importantes interpretaciones para abordar esta cuestión (Mayos, 1998, 25). A propósito de una lectura de la superación del nihilismo como afirmación de la vida en clave metaética, ver Reginster, B (2008): *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. USA: Hardvard University Press.

elaboración del eterno retorno, vemos a Nietzsche diseccionando los prejuicios y sentimientos morales metafísicos, cristianos y modernos, a partir incluso de los debates de las ciencias de su tiempo. Nietzsche trabajaba en aquellos días en los aforismos de lo que sería la segunda parte de *Aurora*, y que luego acabarían convirtiéndose en *La ciencia jovial*, lo más probable debido a la revelación del Retorno de lo igual.

Si bien la enunciación explícita de la muerte de Dios aparece en sus cuadernos unos meses después que la del eterno retorno, ya desde *Humano, demasiado humano* observamos que esta idea está prefigurada. La búsqueda de un modo de pensar y de vivir que no tuviesen necesidad de consuelos metafísicos, nos habla ya de una creciente desconfianza en la dimensión suprasensible a la que la vida humana (y él mismo) había dedicado sus más altas esperanzas y sacrificios. Como señala Paolo D'lorio en *El viaje de Nietzsche a Sorrento*, el mismo título del libro del 1878 (que, nos dice, debiese ser traducido más bien como *Cosas humanas, demasiado humanas*) nos indica un primer y decisivo paso de inversión del platonismo, lo que se lee de modo ejemplar en sus dos primeros aforismos⁶. Podríamos decir así, que la muerte de Dios y la idea del retorno habrían nacido dentro de un mismo horizonte ánimo y reflexivo. Recordemos el comienzo del *Zaratustra*, que desde esta perspectiva biográfica adquiere una potencia simbólica importante. Allí se cuenta que el viejo sabio habría subido hacía diez años a la montaña, llevando las cenizas de los dioses en los que había dejado de creer. Si el primer libro del *Zaratustra* fue publicado el 1883, los diez años que preceden al ascenso del sabio coincide con la publicación de la primera de sus *Intempestivas*. Pero, si tenemos en cuenta que la primera aparición de esta narración cierra la primera edición de *La ciencia jovial* (1882), coincide con la publicación de *El nacimiento*. Es decir, en uno y otro caso, podemos trazar el camino de pensamiento de Nietzsche marcado por su renuncia radical a todo aquello que no sintonice con la pasión del conocimiento o de la honestidad, la que dejó expresada en las siguientes palabras dirigidas a Malwida von Meysenbug en 1880: «Ningún dolor ha

6. Esta propuesta de D'lorio es un reforzamiento de lo que ya había señalado Charles Andler en *Nietzsche, sa vie et sa pensée. La maturité de Nietzsche* (1928). Para la interpretación de D'lorio de esta cuestión ver D'lorio, P. (2016): *El viaje de Nietzsche en Sorrento*. Barcelona: Gedisa, pp. 203-206, y la nota al pie 44.

sido capaz, ni debe serlo, de inducirme a dar un falso testimonio sobre la vida, *tal como yo la conozco*» (Nietzsche, 2012: 54).

En este sentido, es importante tener en cuenta que la idea de la muerte de Dios y el pensamiento del retorno son fruto de estos diez años de profunda y solitaria meditación, en los que Nietzsche va desplegando un modo singular de filosofía al cuidado de la salud de la cultura y de sí mismo, filosofía «experimental»⁷ en la que se trama un nuevo modo de escuchar al cuerpo y a la vida del espíritu. En *Ecce Homo*, en el capítulo dedicado a *Así habló Zarathustra*, nos habla justamente de este cambio decisivo en el *gusto*, «sobre todo en la música», como signo precursor de la venida de la doctrina del retorno (Nietzsche, 2003:103)⁸.

Ahora bien, ¿qué significa para la vida humana que Dios haya muerto? ¿Acaso que ya no creemos en las enseñanzas de la Biblia? Recordemos el famoso aforismo 125 de *La ciencia jovial* en donde se describe la irrupción en el mercado de un ser humano frenético gritando y buscando a Dios. Las personas que estaban allí reunidas, muchas de las cuales decían no creer en Dios, se burlaron y rieron, mirándolo con ojos extrañados. Finalmente, el loco, resignado, termina por decirse a sí mismo que ha llegado muy pronto

7. En el sentido que lo destaca Morey, asociado a la idea de tentativa y a un pensar fragmentario, en el que el “quizá” o el “tal vez” aparece como uno de los modos del pensar postmetafísico (Morey, 2018: 195-196). Ahora bien, la filosofía experimental promovida por Nietzsche también ha sido interpretada por Heidegger como precursora directa de la era del *Gestell* y de la comprensión tecnocientífica del ente en su totalidad, poniendo en el centro la cuestión del valor en vistas del acrecentamiento del poder ilimitado de la voluntad. «Hacer de la vida un experimento de los que conocen» (Nietzsche, 1999: 186), como reza el famoso aforismo 324 de *La ciencia jovial*, equivaldría a afirmar que el ente debe transformarse en un instrumento para el aseguramiento y desarrollo de una subjetividad productiva incondicional, medida última a la que se ajusta la metafísica. Por eso no es extraño que afirme que «Nietzsche convierte el <cálculo de valores>, es decir, la contabilidad, en la forma final del pensar metafísico occidental» (Heidegger, 2002: 74). Si bien pienso que la meditación heideggeriana de la época de la técnica es notable, pienso también que su lectura de lo que para él es la metafísica de Nietzsche está en relación con la lectura de Jünger, sobre todo de *El trabajador* (1990) y de *La movilización total* (1995). En el presente ensayo, al contrario, concibo el pensar experimental más cercano a lo que sería una filosofía de la finitud, tal como la concibe, por ejemplo, Joan-Carles Mèlich en Mèlich, JC.(2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.

8. Sobre la cuestión del gusto en el pensamiento de Nietzsche, ver Hanza, K. (2000). «Distinciones en torno a la facultad de distinguir. El gusto en la obra intermedia de Nietzsche», Revista de filosofía, vol. 55, pp 81-94.

y que aquellos hombres y mujeres reunidos en el mercado aún no están preparados para escuchar aquel acontecimiento inaudito y misterioso que, «sin embargo, ellos mismos han hecho» (Nietzsche, 1999: 117). No debe extrañarnos que el primer borrador de este aforismo llevase como título el nombre de «Zaratustra» (Montinari, 2003: 107), pues es justamente lo mismo que se describe en el Prólogo⁹. Que ahí Zaratustra se sorprenda de que el viejo santo del bosque aún no ha oído nada de que Dios ha muerto nos indica que lo que se juega en este hecho no tiene que ver con creencias personales, sino todo lo contrario. No es el resultado o el efecto de una decisión consciente, libre y consensuada, como si los seres humanos opten por dejar de creer en Dios en virtud de que este ya no es necesario por tales y cuales razones. La muerte de Dios no tiene que ver con una decisión, ni individual ni colectiva, sino con el despliegue de la lógica interna de la metafísica, es decir, de la propia creencia en Dios¹⁰.

Nietzsche llama a la muerte de Dios «el más grande y más nuevo acontecimiento» (Nietzsche, 1999: 203). Este hecho, «el más grande» de la historia, hace que «quienquiera [que] nazca después de [él], [pertenezca] por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora» (Nietzsche, 1999: 117). Pero, ¿qué es para Nietzsche un acontecimiento? En el discurso «De los grandes acontecimientos», Zaratustra

9. Como destaca Lampert, la sorpresa que este manifiesta ante la ignorancia del santo nos evidencia que Zaratustra no desciende a los humanos para enseñar la muerte de Dios, sino que en primera instancia da por sentado que este acontecimiento es ya de conocimiento común. Lo que Zaratustra quiere enseñar son las consecuencias de su muerte, y es por eso que trae entre sus manos el regalo de un nuevo sentido para la tierra, lo sobrehumano (Lampert, 1986: 17). Este regalo —que en este trabajo apenas menciono— nace de un presentimiento recogido en una nota del otoño de 1881: «Si de la *muerte de Dios* no extraemos una grandiosa *renuncia* y una continua *victoria sobre nosotros*, tendremos que cargar con la *pérdida*» (Nietzsche, 2008a: 838). La renuncia es ya fundamental en *Humano, demasiado humano*, dada las consecuencias de la pasión del conocimiento, así como también la continua victoria, la autosuperación terrena. ¿No es esta voluntad de superación, de victoria sobre uno mismo el ideal, promovido con la enigmática y controvertida imagen de lo sobrehumano?

10. Ahora bien, si leemos la muerte de dios en clave heideggeriana, esta sí sería una decisión (*Entscheidung*). En la medida que marca un corte o una escisión (*Scheidung*) en determinada constelación de inteligibilidad. Esta decisión o corte, abriría una nueva distinción (*Unterscheidung*) entre ser y ente, es decir, una nueva época de la historia del ser. Decisión que, en el caso de Nietzsche, desembocaría en el acabamiento de la metafísica con la comprensión tecnológica del ser del ente en su totalidad (Heidegger, 2002: 385).

señala que «los acontecimientos más grandes no son nuestras horas más estruendosas, sino las más silenciosas. No en torno a los inventores de un ruido nuevo: en torno a los inventores de nuevos valores gira el mundo; de modo inaudible gira» (Nietzsche, 1972: 194). Y en *Más allá del bien y del mal* escribe que «Los acontecimientos y pensamientos más grandes —y los pensamientos más grandes son los acontecimientos más grandes— son los que más se tarda en comprender» (Nietzsche, 1990: 247).

Los acontecimientos no son para Nietzsche los hechos cotidianos, por más ruidosos y novedosos que estos se nos aparezcan. Los acontecimientos tienen que ver con la invención de valores, y estos con la creación de una determinada legalidad del mundo en detrimento de otra. Como señala el mismo Zarathustra:

Y quién tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores. Por eso el mal sumo forma parte de la bondad suma: mas ésta es la bondad creadora (Nietzsche, 1972: 172).

Esto quiere decir que para Nietzsche no existe un mundo neutro, sino que todo mundo se sostiene en una jerarquía de valores, en un ordenamiento de asuntos deseables. Ahora bien, es importantísimo tener en cuenta que los valores no sólo abren un modo de comprender el mundo sino, fundamentalmente, *un modo de valorar la vida*, vale decir: una interpretación que despliega una textura simbólica que hace de la vida algo deseable y que *vale la pena* ser vivida. Por eso no podemos comprender los valores sólo como *representaciones* o juicios que un sujeto hace de un mundo de por sí neutro, sino más bien tienen que ver con un modo de creación afectivo, en la que la vida misma se hace pasión de vida, en la que la vida misma encuentra razones para vivir y disfrutarse a sí misma (Nietzsche, 1999: 25-28).

Ahora, ¿quiénes son los creadores? Si los pensamientos son los más grandes acontecimientos, entonces, los creadores de valores son los pensadores. Por ello va a decir en *Más allá del bien y del mal*, que la filosofía es un instinto tiránico, la más espiritual voluntad de poder, de «crear el mundo, de ser *causa prima*» (Nietzsche, 1990: 29). Crear es mandar, pensar es legislar, y la filosofía, antes que ser el conocimiento metódico y concienzudo de su propia historia, es la voluntad de determinar «el “hacia

dónde” y el “para qué” del ser humano [...] extendiendo su mano creadora hacia el futuro. Su “conocer” es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es *voluntad de poder*» (Nietzsche, 1990: 155)¹¹. Este modo de pensar y de crear ocurre de modo silencioso, y es por eso por lo que casi no podemos vislumbrar cuándo un régimen de inteligibilidad, de sentido y de deseabilidad se transmuta en otro. Por ello Zaratustra señala: «las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo» (Nietzsche, 1972: 214).

Si esto es así, entonces que Dios haya muerto significa, para Nietzsche, que una determinada jerarquía de valores y deseabilidades sostenedores de un mundo comienza a tornarse equívoca y que «una profunda confianza se ha trastocado en duda» (Nietzsche, 1999: 203). Pensemos en eso que se pone en juego cuando confiamos en algo. Actuamos involucrados absolutamente en ello, no lo percibimos explícitamente, lo damos por sentado. Esto quiere decir entonces que la muerte del Dios cristiano implica que un *modo de vida* fundado transparentemente en él, de pronto, deja de iluminar nuestro día a día con esa tenue luz que nos abre un sentido a partir del cual nos comprendemos implícitamente, a partir del cual tramamos nuestro día a día en base nuestros «por qué» y «para qué» más básicos, pero por eso mismo, más fundamentales, más próximos, en los que sostenemos y compartimos nuestra vida con otros (Schürmann, 2017: 43)¹².

11. A partir de estas indicaciones Laurence Lampert, en *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes and Nietzsche*, propone una nueva lectura de la historia de la filosofía, a partir de tres «principios» nietzscheanos: 1. Los pensamientos no son sólo expresión de una época sino lo que determina los cambios históricos. 2. Los grandes pensadores, como legisladores, han influenciado significativamente la historia a través de sus pensamientos y 3. Los grandes pensadores tienen, además de un propósito exótérico, uno esotérico, en el que se expresa de modo privilegiado sus fines políticos (Lampert, 1993: 1-6). Por otro lado, Giorgio Colli, en su obra de juventud *Filosofos sobrehumanos* lee la filosofía de la época trágica de los griegos a partir de la misma clave legisladora (Colli, 2011).

12. Reiner Schürmann en su libro *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, señala lo siguiente: «Al final de una época su principio decae. El principio de una época es aquel que le proporciona cohesión, una coherencia que, durante un tiempo, va de suyo y no se pone en cuestión. En cambio, al final de una época, decir y cuestionar esta coherencia se hace posible: al decaer, el principio viene al lenguaje» (Schürmann, 2017: 43). Es cierto que aquí Schürmann está proponiendo un modo de pensar a y desde Heidegger, sin embargo, pienso que es esto justamente lo que se juega en el pensamiento de Nietzsche. Más que ser entonces una lectura heideggeriana de Nietzsche pienso que es

Ahora bien, ¿qué está implicado en este modo de vida que se constituye en la creencia en el Dios cristiano? Para Nietzsche, la comprensión metafísica de la existencia tiene, al menos, tres fuentes. La primera es el pensamiento de Zarathustra histórico, quien fue

el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, la trasposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra *suya* (Nietzsche, 2003: 137).

Luego, a partir de esta escisión, Platón interpretó este mundo como mundo de las sombras, el que debía ser iluminado por la luz pura del conocimiento. Es la luz del conocimiento la que debe orientarnos en este mundo de las apariencias, para así rasgar su falsedad, herir la mentira, vencer la ilusión en vistas de hacer de la multiplicidad sensible un orden estable y esquemático del Ser. De algún modo es Platón, y Sócrates, el que instala la idea de que el conocimiento conlleva necesariamente el bien, y la supresión del engaño conduce a la buena vida, lo que en el *Nacimiento* va a denominar «optimismo teórico» (Nietzsche, 2004b: 135). Esto presupone, al menos dos cosas: primero, que siguiendo el hilo de la causalidad se pueden desnudar los abismos del ser y que, segundo, que el mundo no sólo se puede conocer sino corregir siguiendo las huellas del mundo verdadero. La rebelión de los esclavos, o el pensamiento judeocristiano, introduce, a partir de esta escisión entre mundo verdadero y mundo aparente, una nueva deriva en el pensar metafísico. Ahora, resignando la creencia de que este mundo de engaños e ilusiones pueda ser corregido, se fortalece la ilusión de que su falsead y sufrimiento no son solo una cuestión cognitiva sino un castigo. Vivir es, de suyo, pecado, y por lo mismo, la desgracia, el error, la enfermedad, el dolor, tienen un sentido en vistas de un camino de purificación hacia el otro mundo, prometido después de muertos. De este modo el valor de la vida es degradado a ser medio hacia el más allá, y todo lo involucrado con la carne y la sangre, con el deseo y la sensibilidad, como estacas que envenenan la pureza viva de la verdad divina.

Así, pensar desde Dios quiere decir pensar y vivir desde una jerarquía de valores e intereses que se cree situada en una dimensión suprasensible

una muestra más de la influencia radical que tuvo Nietzsche para la filosofía heideggeriana, en especial en su aproximación al nihilismo como historia de la metafísica.

(y por tanto incuestionable e incondicional), a partir de la cual nuestra experiencia mudable, ambigua y temporal pierden validez e importancia; implica pensar desde un fundamento «fuera del tiempo», un fundamento por tanto incondicional, firme y originariamente anterior a nuestra experiencia del mundo; conlleva gustar de la vida a partir de una meta o fin que la trasciende, comprendiéndola por tanto como medio, como tránsito; involucra la convicción en un Sentido absoluto, en una medida incuestionable a la que debemos ajustar nuestro modo de vida¹³. Es por esto por lo que el acontecimiento de la muerte de Dios es para la vida humana un acontecimiento devastador. Pues, como el mismo Nietzsche señala, con su ocaso «lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo desaparece» (Nietzsche, 1999: 117). Como escribe en un apunte del año 1881, este hecho ha generado que desaparezca toda

línea fija y eterna a la que hasta ahora se remitían todas las líneas y medidas, con la que hasta ahora operaban todos los arquitectos de la vida, sin la cual parecía no haber ni perspectiva ni orden ni arquitectura alguna (Nietzsche, 2008a: 874).

13. Para Nietzsche, tener una meta, aspirar hacia una meta no es sólo un movimiento unidireccional. Anhelar una meta, un ideal implica ajustar nuestra vida en vista de la meta que queremos alcanzar. En este sentido, la meta o el fin, más que ser un objetivo cumplible nos indica un cierto incondicional a partir del cual una vida se ejerce como forma de vida, a partir del cual vida y regla se constituyen como *forma de vida*. Tener una meta, aspirar hacia una meta no es sólo un movimiento unidireccional. Anhelar una meta, un ideal implica ajustar nuestra vida en vista de la meta que queremos alcanzar. En este sentido, la meta o el fin, más que ser un objetivo cumplible nos indica un cierto incondicional a partir del cual una vida se ejerce como forma de vida, a partir del cual vida y regla se constituyen como *forma de vida*. Se obedece a los valores incondicionales, se obedece a la meta a la que se tiende, dándose forma a partir de ella, como un acto supremo de (auto) disciplina. A partir de esto la idea de que el ser humano tiene una esencia inmutable queda descartada, en la medida que, a cada jerarquía de valores, metas, ideales corresponde determinado modo de «humanidad». Así, podemos preguntarnos, por ejemplo, ¿qué modo de vida humana se debe esculpir para corresponder al ideal de una verdad suprasensible? A partir de esta relación entre mandato y obediencia es desde donde tenemos que comprender la idea del sobrehumano como nuevo ideal. La pregunta es entonces ¿qué modo de vida se requiere esculpir para corresponder a un ideal que afirma la tierra, el devenir, el riesgo, la inseguridad y la falta de un Sentido global y absoluto? Este es el camino que siguen, entre otros, el Foucault de *La hermenéutica del sujeto* (2018) o, antes que él, Pierre Hadot y los ejercicios espirituales (2016).

La muerte de Dios implica nada menos que la pérdida del *centro de gravedad* sobre el que se tramo durante milenios la inteligibilidad y sentido del modo de vida metafísico-occidental.

Pero ¿como ha pasado algo así, por qué es este acontecimiento un evento inexorable? Porque es la propia lógica interna de la metafísica la que la lleva a su autodestrucción. Veámos arriba que un acontecimiento es la irrupción silenciosa de un pensamiento que trastoca un determinado orden de cosas, creando un nuevo reglaje del mundo. Todo reglaje instituye un horizonte de inteligibilidad y sentido, es decir, metas e ideales a partir de los cuáles una forma de vida esculpe su forma, se autodisciplina, se hace consistente y coherente. Como vimos, uno de los ejes principales del pensamiento metafísico es la escisión de la existencia entre «mundo verdadero» y «mundo aparente», siendo la «verdad» la meta o ideal hacia la cual toda forma de vida tiende, se conforma y se sacrifica¹⁴. Pues bien, es justamente esta voluntad de verdad a toda costa, ideario o meta configuradora de nuestro modo de vida, la que termina por concluir su propia falsedad; que en realidad no hay nada en sí mismo verdadero, que no existe un ordenamiento moral de la existencia, que no existe nada que nos provea de un criterio universal, de un sentido global y completo del mundo.

De algún modo esta voluntad de conocimiento a toda costa termina por *purificarse* de sus cimientos metafísicos y morales. Sin embargo, y como escribe en un famoso fragmento póstumo, con ello es la moral cristiana

14. El problema de la verdad cruza el pensamiento nietzscheano desde sus primeros escritos. Basta tener en cuenta su texto *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral* - escrito un año después de la aparición de *El nacimiento* – en donde se la relaciona con el conocimiento o intelecto humano y el lenguaje en tanto formador de metáforas y de conceptos (Nietzsche, 2018: 19-34). Pero, ¿qué está entendiendo Nietzsche por verdad? Heidegger (2002) señala, en *La voluntad de poder como conocimiento*, que Nietzsche sigue atrapado en una comprensión metafísica de verdad en tanto adecuación a lo que «es» y sólo por ello puede plantear su noción de verdad como error o ilusión (Heidegger, 2002: 440). Si bien pienso que la lectura de Heidegger nos abre perspectivas muy fructíferas para adentrarnos en el pensamiento de Nietzsche, no podemos olvidar que, como señalan autoras como Vanessa Lemm (2010) o John Richardson (2004), en Nietzsche nos encontramos con una pluralidad de modos de encarar la cuestión de la verdad, siendo la que alude Heidegger sólo una de ellas. Lemm, por ejemplo, plantea que existe en Nietzsche un discurso práctico y un discurso teórico sobre la verdad, perteneciendo el primero al género de la crítica social y el segundo a una crítica de la metafísica (ontología y cosmología), reafirmando con ello la búsqueda nietzscheana de la verdad singular (Lemm, 2010: 266-268).

la que se vuelca sobre sí misma, frente a la cual se siente ahora no sólo desconfianza sino *náusea*. Lo que no es una cosa menor, en la medida que justamente la interpretación metafísica-cristiana de la existencia es la que ha trazado las razones y motivos vitales para que la cultura occidental *sienta* que vale la pena vivir. Se pasa de la creencia de que Dios es la verdad a la creencia fanática de que todo es falso, de que todo es engaño, de que la vida es en vano. El más inquietante de todos los huéspedes toca la puerta de occidente: el nihilismo, no sólo como teoría, sino como experiencia tensada entre la desorientación y la desesperación (Nietzsche, 2008b: 114).

Ahora bien, para Nietzsche no se trata sólo de un acto de destrucción, sino también de la posibilidad de una *autosuperación* llena de nuevas esperanzas, dado que la muerte de Dios y la revelación de la falsedad de la Verdad en sentido absoluto, nos obliga a un cambio de perspectiva respecto a la verdad misma. Como escribe al final de *La genealogía*:

Después de que la veracidad cristiana ha sacado una tras otras sus conclusiones saca al final su conclusión *más fuerte*, su conclusión *contra sí misma*; y eso sucede cuando plantea la pregunta «¿qué significa toda voluntad de verdad?» [...] Este hecho de que la voluntad de verdad cobre conciencia de sí *hace perecer* en adelante —no cabe ninguna duda— la moral: ese gran espectáculo en cien actos, que permanece reservado a los dos próximos siglos de Europa, el más terrible, el más problemático, y acaso también el más esperanzador de todos los espectáculos (Nietzsche, 1996: 184).

Aquí Nietzsche agudiza la crítica a las formas del juicio iniciada con Kant (de la razón pura, de la razón práctica, de lo estético). Pues, si este último preguntaba por las condiciones de posibilidad *a priori* que fundan la legitimidad o el derecho de tales juicios, Nietzsche pregunta ahora por su *valor*, es decir, por el significado que han tenido y tienen para la vida humana. Esto quiere decir que para él el problema no es ahora si es posible y cómo es posible conocer y hacer experiencia de la verdad, del bien, y de lo bello y lo sublime, sino más bien qué opera en tales juicios, qué obra en el modo como tales juicios tienen lugar. Así, la pregunta ya no es por las condiciones de posibilidad de la verdad sino por aquello que en nosotros sacrifica todo en honor a la verdad, por aquello que en nosotros valora la verdad como el bien máspreciado. Pues, «¿por qué no, más bien, la no-verdad? ¿Y la

incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia?» (Nietzsche, 1990: 21). Frente a estas preguntas la cuestión se transfigura. Ahora vemos que no tenemos ningún derecho a tener tales juicios, pero que «de todos modos, la creencia en su verdad es necesaria, como una creencia superficial y una creencia visible pertenecientes a la óptica perspectivista de la vida» (Nietzsche, 1990: 32).

Esto último quiere decir, al menos, dos cosas. Primero, que para Nietzsche no existiría una estructura suprasensible que asegurase la posibilidad, el derecho y la legitimidad absolutas de determinados juicios. Y segundo, que, pese a esto, y «para la finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que *creer* que tales juicios son verdaderos; ¡por lo cual, naturalmente, podrían ser incluso juicios *falsos!*» (Nietzsche, 1990: 32). Es decir, que, si bien hemos requerido para vivir de razones, metas y marcos de orientación *a priori*, estos no se fundan en una dimensión celestial ni en nuestra condición racional sino en nuestras propias necesidades de conservación y desarrollo. En este sentido, los referentes fundamentales a partir de los cuales nos orientamos con sentido en el mundo son, al mismo tiempo, verdaderos y falsos. O, dicho en otras palabras, tenemos que replantearnos la relación entre conocimiento y creencia.

Nietzsche nos advierte que uno de los prejuicios de la metafísica ha sido asumir que una cosa no puede nacer de su antítesis, por ejemplo, que la verdad no puede nacer de la mentira, y que había que esperar a un nuevo género de filósofos para que pusieran este principio en entredicho (Nietzsche, 1990: 22-23). Pues bien, es en este nuevo género de filósofos en donde comienza a transformarse el sentido que los valores supremos de la metafísica han tenido para la vida humana, entre ellos particularmente el sentido de la (voluntad de) verdad. En el aforismo 110 de *La ciencia jovial* Nietzsche da cuenta de la historia del rol que ha jugado el conocimiento y la verdad en la economía general de la vida. En un principio, y durante largo tiempo —nos dice—, el conocimiento no generaba en el organismo más que errores, con el fin de asegurar la conservación de la especie, como la idea de que hay cosas duraderas, de que hay cosas iguales, de que lo que es bueno para mí es bueno en sí mismo¹⁵. En este sentido, nuestras

15. Richardson señala que, en esta suerte de nuevo darwinismo nietzscheano, Nietzsche, a diferencia de Darwin, no identifica las condiciones de existencia con las condiciones del entorno a las que la selección se adapta al organismo, sino a los poderes de ajuste del propio organismo (Richardson, 2004: 39). Ahora bien, Nietzsche pareciera referirse acá a la conservación (y adaptación) como fin básico de la vida. Sin embargo, en el aforismo 13 de

prácticas cognitivas, más que descubrir un mundo objetivo, conforman a la realidad a la medida de nuestras necesidades de conservación y, por ello, «los seres que no veían con precisión [y por lo mismo no veían lo cambiante en las cosas] tenían una ventaja frente a aquellos que todo lo veían “en movimiento”» (Nietzsche, 1999: 109). No fue hasta muy tarde cuando el conocimiento comenzó a considerar la verdad como criterio, primero de forma débil, luego poco a poco, como una necesidad y una aspiración central, hasta que se convirtió en pasión, en un fin en sí misma, apareciendo como un poder sostenedor de la vida, ahora en lucha con nuestros errores necesarios¹⁶.

El pensador: ése es ahora el ser en el cual luchan su primera lucha el instinto por la verdad y aquellos errores sostenedores de la vida, luego que el instinto por la verdad quedó demostrado como un poder sostenedor de la vida. En relación con la importancia de esta lucha, todo lo demás carece de interés: aquí está planteada la pregunta final acerca de la condición de la vida, y aquí es donde se habrá hecho el primer intento por responder mediante un experimento a esa pregunta. ¿Hasta qué punto tolera la verdad hacerse cuerpo? Ésa es la pregunta, ése el experimento (Nietzsche, 1999: 108).

Esta paradoja, que de pronto emerge en el seno de la existencia, «ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había

Más allá del bien y del mal señala que la autoconservación es sólo un medio para que los organismos den libre curso a su fuerza, vale decir, que se superen a sí mismos (1990: 34-35). En esta medida, si leemos la historia del conocimiento y de la verdad desde una suerte de teología de la autosuperación, vemos que esta fase del conocimiento y de la verdad no sería fin de la especie sino un medio de preparación para el siguiente paso, el que se jugaría en el experimento de los pensadores. Podríamos pensar desde aquí la idea nietzscheana de que el «ser humano» es un puente no una meta (Nietzsche, 1972: 36). El «ser humano» sólo es «ser humano» pues ha vivido los errores fundamentales como verdades en sí mismas, y los «grandes humanos» son aquellos que, desencantados de tales «falsedades», con su ocaso preparan la venida de lo «sobrehumano».

16. Estos errores no sólo son fundamentales para nuestras prácticas cognitivas (el modo como la realidad se nos aparece) sino que, en lo fundamental, sostienen un orden moral del mundo en el que el sentido de lo humano, su dignidad, se comprende como central. El revelar estos errores *como* errores necesarios para el carácter perspectivista de la vida implica asimismo una reevaluación del rol del ser humano en la economía general de la vida, su puesto, su importancia (Nietzsche, 1999: 111).

habido antes en la tierra» (Nietzsche, 1990: 18)¹⁷, pues lo que se pone en juego no sólo es *la verdad* de que «la verdad» es falsa, sino que también que necesitamos de tal ficción para conservarnos en la existencia. Esta tensión se siente «como un estado penoso», como una ruina en la que los Ídolos que inspiraron nuestra vida se desmoronan a pedazos. Sin embargo, no es esta penuria nihilista la única posibilidad que se abre para la existencia humana, sino, como vimos un poco más arriba, también emerge una nueva esperanza. Para Nietzsche, el nihilismo en tanto experiencia de la penuria y del «todo es en vano» sólo tiene lugar al interior de la interpretación cristiana de la existencia, incluso cuando esta ha revelado su falsedad, dado que en dicho pesar laten aún —melancólicamente— las mismas expectativas y esperanzas desmanteladas por el peso mismo de la voluntad de verdad, y que en su ausencia hacen aparecer el mundo como carente de valor (Nietzsche, 2008b, 114-115). Por ello, y si queremos salir justamente del marco de expectativas, deseabilidades y esperanzas provistas por la interpretación cristiana, es necesario una crítica a fondo de sus idealidades, una crítica que supere la pregunta kantiana e introduzca una nueva dimensión a la pregunta por la verdad. No sólo cómo y en qué límites es posible hablar de algo así como la verdad, sino qué en nosotros ha *necesitado* un determinado *modo de vivir* la verdad para sostenerse en la existencia. O, en otras palabras, por qué hemos necesitado a Dios como garante de nuestro estar en el mundo.

II. EL ESPÍRITU DE LA VENGANZA

La interpretación cristiana de la existencia está relacionada con un modo de vida que desea que Dios sea la verdad dado que necesita de *suelo firme* para ser y estar en el mundo. Lo que se desea en la voluntad de verdad metafísica es, por tanto, algo firme, un punto de vista incommovible, un criterio único

17. Clark y Dudrick interpretan esta tensión del espíritu como el reconocimiento que la filosofía se juega en dos fuerzas, siempre en tensión: la voluntad de verdad, en la que vemos un acercamiento a un modo naturalista de comprender el mundo y en el que la causalidad parece el criterio; y la voluntad de valorar, en la que se abre la necesidad de una dimensión normativa. Es el descubrimiento de este marco lo que se jugaría, según las autoras, en el primer capítulo de MBM, en donde no se busca desenmascarar los prejuicios filosóficos para superarlos sino, dar cuenta de ellos para afirmar un pensamiento asentado tanto en el escepticismo naturalista y la necesidad de marcos normativos (y de razones) para la vida humana (Clark, M y Dudrick, D, 2012: 11 y ss.).

e inamovible, y por lo mismo, incondicional e incuestionable. La voluntad de verdad es, así, voluntad de dominio y seguridad a toda costa, voluntad expresada incluso en el anhelo de certeza de las ciencias modernas, las que permanecen por tanto dentro de una comprensión metafísica de la existencia.

Ahora bien, lo que hemos visto hasta ahora no podría comprenderse si no tenemos en cuenta algo que esbozé más arriba, sin detenerme en ello. Cuando Nietzsche señala que todo pensamiento es creación de valores, y que todo valor expresa una deseabilidad o una voluntad, está apuntando a un aspecto crucial. Como vimos, ya no se trata de preguntarnos por la verdad sino por aquello que en nosotros nos mueve a buscarla y a tomarla como el más preciado y absoluto de los bienes sobre la tierra. Si en sus textos tempranos e intermedios Nietzsche llama a *eso* imperioso que comanda simplemente *vida*, desde el *Zaratustra* comienza a identificarlo con la noción de *voluntad de poder*, en tanto esta expresa una suerte de intencionalidad o movimiento constitutivo de lo vivo, tendencia que busca elevarse continuamente sobre sí misma¹⁸. La muerte de Dios, es decir, la desaparición de la creencia en un orden moral del mundo desvelaría que lo que actúa en el mundo desde dentro es la voluntad de poder, y nada más (Nietzsche, 1990: 62).

¿Pero qué es esto de la voluntad de poder como interioridad del mundo? Dije que puede comprenderse como «algo imperioso que comanda» (Nietzsche, 1990: 178) es decir, como una fuerza creadora, asunto que tocamos cuando vimos más arriba lo que Nietzsche comprende como acontecimiento filosófico. Es verdad que para Nietzsche algo así como «la vida» o «la voluntad» no existen, y más bien tiende a pensarla como una pluralidad de deseos, instintos o pasiones en lucha por su intensificación y elevación (Nietzsche, 1990: 39-41), e incluso el «alma» como una «estructura social de los instintos y afectos». Ahora, lo que me interesa destacar es que para Nietzsche la voluntad como una pluralidad de fuerzas tiene un carácter fundamentalmente relacional, en el sentido que se da como un juego de relaciones entre mando y obediencia. Entonces, si la

18. Siendo riguroso, la primera vez que aparece la noción de voluntad de poder es —sorprendentemente— en un fragmento póstumo escrito entre finales del 1876 y el verano de 1877, aunque claramente no con el peso que adquiere a partir del *Zaratustra* (Nietzsche, 2008a: 340). No obstante, en dicho fragmento Nietzsche ya pone en relación el placer del poder con el placer de la impotencia, y ambos en relación a la ambición de *sentirse poderosos*.

búsqueda de la verdad ha sido antes que todo una voluntad o deseabilidad que se ha vivido como central y absoluta en el modo de vida metafísico cristiano, la verdad como valor supremo ha impreso o esculpido un determinado orden a la pluralidad de lo vivo.

En el aforismo que abre *La ciencia jovial* Nietzsche nos indica que, para conservarse en la existencia, la vida humana necesita creer que su vida tiene un sentido, un orden, una dirección, que la vida tiene una razón de ser (Nietzsche, 1999: 27). En un aforismo del libro V nos indica que esta creencia es necesaria para crecer, pues la vida humana (según los grados de su fortaleza o debilidad) necesita un sentido que inflame su anhelo de vivir (Nietzsche, 1999: 210-201). En este sentido, son los creadores aquellos que generan marcos de creencias que instan a los más débiles a encontrar una razón que los mantenga en la existencia. Entonces, ¿en qué medida pasa la verdad a convertirse en poder sostenedor, y qué consecuencias trae consigo? ¿qué en nosotros quiere la verdad, o más bien, cree en lo que la verdad, como ideal metafísico-cristiano, promete? Si recordamos lo que vimos más arriba en lo referido a Zaratustra histórico, Platón y la rebelión de los esclavos, observamos que alguien que necesita —para sostenerse a sí mismo, para darse valor a sí mismo— creer en un mundo diferente de la vida misma es alguien que de algún modo está disconforme con sus condiciones de existencia. Por ello, la verdad como ideal promete vencer a la mentira y, con ello, el hondo malestar que ella genera. Es por esta razón que Nietzsche afirma que en esta modalidad de la voluntad de verdad a toda costa se expresa, de base, un hondo placer por la existencia, en el que estaría implicado un «deseo-de-ser-otro-modo, de estar-en-otro-lugar» (Nietzsche, 1996: 140).

Con esto entramos en un punto crucial. Para Nietzsche aquello que hace que la vida resplandezca de sentido es la inflamación del sentimiento de poder, lo que se vincula a un sentimiento nacido de la superación de todo tipo de resistencias. Así, el sufrimiento o placer nos sobreviene cuando nos vivimos sumidos en la abrumadora certeza de que no podremos sobrepasar algo que se nos resiste, sea esto un cuerpo, un problema, un enigma. Crecer, así, implicaría este ir siempre más allá de uno mismo, este poder de elevarnos transfigurando nuestra situación. Si esto es así, ¿en qué medida esta voluntad de verdad en sentido metafísico inflamaría nuestra voluntad de vida inflamando nuestro sentimiento de poder y

crecimiento? Querer la verdad —en sentido moral— implica la promesa de que ya sea aquí en la tierra o ya sea allá en el cielo, finalmente vamos a superar aquello que se nos resiste y nos genera una vida de displacer, malestar, incomodidad. De algún modo esta proyección de la verdad en un orden metafísico promete un futuro enseñoramiento de fuerzas que ahora nos desbordan. Nietzsche llama la atención de que este modo pensar, de sentir y de vivir está inflamado por el espíritu de la venganza, en la medida que funda el sentido de la vida en una futura compensación por el displacer presente. Esta es, en el fondo, la espiritualización total de una de las lógicas valorativas más pretéritas de la humanidad, la que denomina ya en *Humano, demasiado humano*, lógica de la retribución (ojo por ojo, diente por diente), la que nos determina, entre otras cosas, a pensar y sentir el sentido y valor de todo instante de vida en virtud de una retribución o premio/castigo futuros¹⁹.

Podemos rastrear en Nietzsche, al menos, dos fuentes de malestar y displacer. La primera tiene que ver con lo que podríamos denominar ámbito sociopolítico, el que estaría relacionado con esta multiplicidad de fuerzas en tensión y expansión que buscan comandarse y superarse unas a otras (Colli, 2011: 35). Así, son los derrotados de este juego de impulsos antagónicos, los sufrientes y desfavorecidos, aquellos que necesitan, para conservarse en la vida e inflamar su sentimiento de poder, proyectar un modo de comprender la existencia en la que aquellos que los oprimen y sobrepasan son finalmente vencidos simbólicamente. La interpretación judeocristiana de la existencia, que con la rebelión de los esclavos se torna hegemónica, otorga a los insatisfechos la creencia en su superioridad espiritual, elevando su sentimiento por sobre el carácter fuerte de los señores, quienes terminan interpretando su modo de ser con remordimiento. Desde este marco Nietzsche desarrolla su crítica a los ideales cristianos y modernos tales como las nociones de libertad, justicia o igualdad, asunto complejo y polémico que no puedo desarrollar aquí.

La segunda fuente, y que es la que en este trabajo me interesa, tiene que ver no principalmente con una relación antagónica expansiva entre

19. Pienso que la lógica de la compensación, llevada al plano metafísico del premio y del castigo, puede leerse a la luz de lo Miguel Morey señala a propósito de la deriva ética que Bataille hace de la apertura nietzscheana en relación a la diferencia entre existencia y empleo del tiempo, lo que luego Foucault recoge como diferencia entre lucha económica y lucha política (Morey, 1990: 100).

los diferentes núcleos de fuerza, sino con una relación que podríamos denominar, con cierto resquemor, interna, y que apunta a la relación de la vida humana con el devenir y la temporalidad. Señalé que la vida, en tanto voluntad de poder, anhela superarse continuamente a sí misma, elevarse como una columna, escalón tras escalón, resistencia sobre resistencia, contradicción tras contradicción (Nietzsche, 1972: 153). Pues bien, hay un hecho básico que se resiste a toda voluntad, una resistencia que no puede ser superada de ninguna manera y que mantiene a la voluntad presa. Nietzsche, en uno de los capítulos centrales del *Zarathustra* titulado «De la redención», lo denomina, «el tiempo y su fe». Esta resistencia interior, imposible de superar, es lo que expresa la sabiduría trágica de Sileno, y que está presente ya en la sentencia de Anaximandro, quien valora esta vida sometida al *fue* del tiempo como un castigo redimible sólo con la muerte, con el regreso a lo indeterminado. Es decir, aquello que constituye la máxima tribulación de la voluntad no ha sido otra cosa que la experiencia de la finitud humana, la constatación básica de que el cambio y la pérdida son esenciales a la vida (Gooding-Williams, 2001: 158).

El «*fue*», como la esencia radical del tiempo, nos señala la impotencia más infranqueable de nuestra voluntad, dado que este hecho básico no sólo nos hace patente que no podemos querer hacia atrás, sino que toda institución de valores, formas de vida y órdenes del mundo, son provisionales, contingentes, destinados a desaparecer en el olvido de los olvidos, y así también mi vida, y la vida entera de la humanidad. Así, como señala en aquel discurso, lo que se encuentra a la base de todos los pensamientos metafísicos, desde Anaximandro en adelante, es esta *verdad terrible*, el saber de que todo lo que parece sólido está condenado a disgregarse y desaparecer. Ahora bien, si es el tiempo aquello que expresa la máxima amargura de la vida en tanto voluntad de poder, ¿contra quién o qué descarga su venganza la vida herida, haciendo de su impotencia y dolor señal de una superioridad moral? Creando una interpretación global de la vida en la que aquello que provoca el sufrimiento aparezca como lo que tiene que ser negado. Pero, paradójicamente, eso que genera el sufrimiento es la vida misma y su articulación temporal. Así, la existencia humana ha necesitado crear una razón, un «para qué» y un «hacia dónde» negadores de la dimensión temporal y pasajera de la vida, una interpretación que hacen de su carácter impermanente un castigo y un engaño.

La verdad —como fin y meta de la vida humana— ha sido el último bastión de este modo de pensamiento que ha visto en la vida y su despliegue temporal de apariencias aquello que *debía* ser superado para alcanzar la redención del sufrimiento. Sin embargo, con la purificación del conocimiento de su suelo moral, la vida se ha mostrado a sí misma su propio autoengaño, y todos los ideales que prometían una redención dolor, se revelan incumplibles. Con ello, también todas aquellas exigencias morales —absolutamente desmesuradas— a las que la humanidad occidental sacrificó parte importante de su existencia se revelan como una locura. Al final, el canto de sirena de la metafísica se ha revelado profundamente falso, quedando como único camino de liberación del dolor la extinción serena de la llama de la existencia, dejando de querer, deseando no desear. A esta constatación ineludible - desarrollada de modo ejemplar por Schopenhauer (sobre todo en el libro cuarto del *Mundo*) - es a la que Nietzsche se enfrenta. ¿Cómo redimir a la voluntad de su máxima tribulación sin necesariamente negar la vida? Por ello, al final del discurso «De la redención» Zaratustra señala que debemos crear un modo de pensamiento que libere a la voluntad del «tiempo y su fue», liberando a la humanidad del espíritu de la venganza. Es justamente este nuevo modo de pensamiento y de verdad lo que los filósofos del futuro deben incorporar en sí mismos como experimento: si la configuración teleológica se revela como una farsa, emerge una nueva experiencia de la temporalidad junto a una nueva verdad sobre la naturaleza del universo. Pero, como veremos, las primeras consecuencias de la redención de la venganza pueden ser aún más desoladoras que la pérdida del sentido metafísico de la existencia. Estas conclusiones están relacionadas, principalmente con el modo cosmológico de concebir la doctrina del retorno de lo mismo, doctrina que daría cuenta de la verdadera naturaleza de un universo develado por la más extrema y honesta voluntad de verdad.

III. EL PENSAMIENTO DEL ETERNO RETORNO: UNA DOCTRINA POLÉMICA

Desmantelada la promesa redentora de la verdad metafísica, surge el más espantoso pensamiento. Si no existe un fin absoluto del tiempo de la vida, y, por ello, el futuro se extiende hacia el infinito, así como también el pasado se extiende hacia el infinito, todo futuro se transformará en pasado

y todo pasado en futuro (Fink, 2000: 120). Todo retorna, incluso la muerte misma, constatación que disuelve aquella esperanza de poder ser redimido del dolor de la vida con la disolución individual en «el vacío de la *nada*» (Schopenhauer, 2022: 695). Esta sería la conclusión cosmológica de la muerte de Dios, conclusión necesaria, en la que se comprueba que no existe una orientación teleológica de la existencia, sino que la *fuerza causal* que moviliza todos los fenómenos volverá a crear este mismo «aquí y ahora» innumerables veces, como un círculo que se moviliza así mismo, como un mismo y único «gran año del devenir» (Nietzsche, 1972: 303). Como escribe Nietzsche en un fragmento de la primavera de 1888:

Si es lícito que el mundo sea pensado como una determinada cantidad de fuerza y como un determinado número de centros de fuerza —y toda otra representación sigue siendo indeterminada y, en consecuencia, inutilizable— de ello se deriva que ha de recorrer un número calculable de combinaciones, en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación se habría alcanzado una vez, en algún momento; más aún, se habría alcanzado infinitas veces. Y puesto que entre cada combinación y su próximo «retorno» han de haber pasado todas las combinaciones incluso posibles en absoluto, y cada una de estas combinaciones determina la sucesión entera de combinaciones en la misma serie, con ello estaría demostrado un ciclo de series absolutamente idénticas: el mundo como ciclo que ya se ha repetido infinitamente muchas veces y que juega su juego *in infinitum* (Nietzsche, 2008b: 604-605).

La doctrina cosmológica del retorno de lo mismo constituye la definitiva conclusión de la voluntad de verdad a todo precio. Por lo mismo, no debiera resultarnos extraño que el mismo Nietzsche haya querido dar a esta doctrina sustento científico, en vista de lo cual confesó en un par de cartas fechadas en 1882 su intención de matricularse en la Universidad de Viena para profundizar sus conocimientos de física, biología o matemáticas (Nietzsche, 2012b: 222 y 237)²⁰. Las cartas están escritas poco tiempo después de acabado *La ciencia jovial*, justamente el libro en el que Nietzsche presenta por vez primera el pensamiento del

20. Luego, en 1887, en una carta reitera su intención de volver a la Universidad, esta vez no a la de Viena como en el 1882, sino a la de Leipzig (Nietzsche, 2012a: 367).

eterno retorno, aunque su primer esbozo se encuentra en uno de sus fragmentos póstumos más famos fechado en agosto de ese mismo año en Sils-Maria (Nietzsche, 2008a: 788).

Así, si la doctrina del retorno de lo mismo es, antes que nada, cosmológica, Maurizio Ferraris tiene razón en afirmar, en su *Nietzsche y el nihilismo*, que la idea del eterno retorno y de la voluntad de poder, lejos disolver la realidad en un laberinto de interpretaciones, nos ofrece una nueva verdad sobre la naturaleza del universo, tomando como base los avances de la ciencia de su época. El infinito devenir de la fuerza remitiría a una nueva ontología realista del mundo, la que —como el mismo Nietzsche señala— constituye «la hipótesis más científica de todas las hipótesis posibles» (Nietzsche, 2008b: 165; Ferraris, 2000: 69)²¹.

La doctrina del eterno retorno en tanto hipótesis científica superaría, así, toda interpretación metafísica nacida del espíritu de la venganza, puesto que da cuenta de la inmanencia del mundo sin justificarlo a partir de algo trascendente o suprasensible. Sin embargo, si bien representa la expresión radical de la *pasión de la honestidad*, sus consecuencias teóricas y, sobre todo, *afectivas*, pueden resultar no tanto liberadoras sino, más bien, demoledoras

21. Para dar un poco de contexto a esta lectura realista de Nietzsche, cabe señalar que Ferraris es uno de los fundadores de lo que se denomina hoy en día «nuevo realismo». Este es un movimiento filosófico que nace como respuesta a las posturas filosóficas que, desde su punto de vista, han hecho de la sociedad un espectáculo mediático regido por el simulacro y la postverdad. Ferraris, paradójicamente discípulo de Vattimo y cercano a Derrida, a partir de los noventa se aleja de la hermenéutica buscando construir una nueva noción de realismo mínimo o modesto, lo que él mismo ha comprendido como un giro ontológico de su pensamiento. Ocurre que, para él, la emancipación de esa realidad monolítica que auguraron las teorías postmodernas de la interpretación infinita finalmente sucumbe a las olas de la manipulación y el poder, sin ningún tipo de contraparte que pudiese hacerle resistencia. Por eso, recobrar el sentido de la objetividad es al mismo tiempo abrir un campo para un contrapoder que nos permita resistir al voladero de luces de los *mass media* que parecen controlar nuestra psiquis. Como señala en varios lugares, para Ferraris la posmodernidad (hermenéutica y deconstructiva) encuentra su base filosófica en la frase de Nietzsche «no existen hechos sino interpretaciones». Por tanto, al ofrecer una lectura *realista* de Nietzsche lo que hace es remover los fundamentos mismos de las lecturas posmodernas, ofreciendo otra mirada al nihilismo contemporáneo, una relacionada no con la historia del ser de Heidegger sino con la pérdida de toda noción de realidad objetiva y la emergencia de la posverdad movilizada por la razón del más fuerte. Ver, además de su texto *Nietzsche y el nihilismo* (Ferraris, 2000), *Posverdad y otros enigmas* (Ferraris, 2017) y *Manifiesto del nuevo realismo* (Ferraris, 2012).

para la vida humana (Creasy, 2020). Esto, porque si la interpretación metafísica de la existencia, como veíamos, dio significado a la vida en tanto se comprendía como *medio* para alcanzar otra cosa (la *nada*), con la doctrina cosmológica la existencia queda desnuda, presa de una inmanencia a la que ninguna explicación trascendente puede dar legitimidad o «razón de ser». Por lo mismo, si el nihilismo metafísico salvaguardó que la humanidad sucumbiese a un nihilismo afectivo más profundo y suicida —dándole un sentido negativo a la vida y al dolor, pero sentido al fin— con la doctrina del retorno la humanidad ya no se enfrenta a la nada, sino a algo peor: a la honda indiferencia de un ser inmutable que lo abarca todo, incluso a la *nada* (Nietzsche, 1996: 185). La experiencia más extrema del nihilismo no sería, entonces, necesariamente una experiencia del vacío sino la pesadilla de un ser o fuerza inmutable, mudo y sin sentido, que retorna una y otra vez a medida que gira su temporalidad infinita y circular, haciendo de la voluntad un fenómeno, ahora sí, radicalmente impotente, dado que no puede redimirse de su pesar ni siquiera a través de su propia aniquilación.

La conclusión cognitiva y afectiva de la muerte de Dios y de la primera enunciación del eterno retorno no puede ser si no que *todo es en vano*, incluso la muerte misma, pues nada de lo que hagamos o dejamos de hacer puede alternar el curso de un mundo que se repite, con todos sus horrores, hacia el infinito. Así lo deja anunciado Nietzsche en este famoso fragmento del año 1887:

Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: «el eterno retorno». Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo «carente de sentido») eternamente! Forma europea del budismo: la energía del saber y de la fuerza nos *obliga* a una creencia tal. Es la *más científica* de todas las hipótesis posibles. Negamos los fines últimos: si la existencia tuviera uno tendría que haberse alcanzado (Nietzsche, 2008b: 165).

En este sentido, si la doctrina cosmológica del eterno retorno es la consecuencia directa de un modo de pensar que supera el modo de valorar la existencia nacido del resentimiento y de la venganza contra el devenir, con dicha superación no se alcanza un estado de libertad y goce plenos sino, por el contrario, una suerte de estado de desesperación desencantado

en el que la futilidad de existencia genera una profunda nausea, como muy bien lo describe Nietzsche en el capítulo «El convaleciente» del *Zarathustra* (Nietzsche, 1972: 297-304).

En este sentido, el máximo logro de la voluntad de verdad pone a la vida humana ante una exigencia vital de magnitudes inéditas. ¿Cómo seguir creyendo que la vida merece la pena vivirse aceptando que todo lo que hacemos, intentamos, planificamos, proyectamos o pensamos para hacer de nuestras vidas algo mejor es, en el fondo totalmente *en vano*? ¿Podemos persistir en la consecución de metas y fines, soportando todo tipo de resistencias y penurias, si sabemos que tales metas y fines, en verdad, son quimeras vacías cuya legitimidad es, a lo menos, cuestionable?

Por ejemplo, para Karl Löwith, con esta doctrina el ser humano es trasladado de vuelta a una naturaleza que, al no tener una causa primera, es pura inmanencia, lo que supera ya el marco metafísico anterior (Löwith, 1997: 187). En este nuevo contexto, el ser humano debe cultivar otra relación con la naturaleza y consigo mismo, una no medida por Dios. Esto implica aceptar, de entrada, que el ser humano pertenece al mundo y su devenir circular, lo que llevaría a la vida humana a comprenderse como una suerte de fatalidad voluntaria. El *amor fati*, así, conlleva una reconciliación entre la voluntad y el devenir dado que, al asumir que nada podría ser distinto a cómo ha sido y a cómo será, se esfuma de la existencia todo sentimiento de culpa o deuda. La reconciliación, entonces, tendría lugar cuando, a partir de esta doctrina física y metafísica, el ser humano entendiera la radical futilidad de todas sus decisiones y acciones (Reginster, 2006: 206-209).

Por otro lado, para Ferraris lo que se pone en juego con la doctrina cosmológica es el reconocimiento de que la realidad es una esfera independiente de nuestros impulsos constructivos y valorativos. En Nietzsche nos encontraríamos con una mirada que descompone el mundo en centros de fuerza dinámicos, sin finalidad, ni sentido, ni dirección. Pero, señala el italiano, con ese movimiento no ocurre que la realidad se desmaterialice en los juegos interpretativos, como quisieran los filósofos posmodernos que han hecho de la disolución de los hechos y de la realidad una panacea. Más bien —afirma—, se nos ha hecho evidente que la comprensión mecanicista de la naturaleza del universo es insuficiente, y que una nueva ontología de la realidad exige avanzar hacia una perspectiva energética (Ferraris, 2000: 51). Por lo tanto, si somos rigurosos con los

descubrimientos de las ciencias naturales y biológicas, «parecerá poco fundado cualquier lamento sobre la falta de sentido —es decir, cualquier nihilismo— que se convierte en una pretensión del todo desorbitada respecto al orden de las cosas» (Ferraris, 2000: 67). Esta suerte de «nuevo realismo» nietzscheano, socavaría, de este modo, cualquier lamento nihilista por la falta de sentido trascendente del mundo, y, por lo mismo, la dimensión axiológica de su propia filosofía se vería marchitada por su renovada dimensión ontológica.

Ahora bien, como se sabe, también ha habido intérpretes que no han visto en esta doctrina ni la reconciliación serena con la futilidad de nuestras acciones ni la posibilidad de empuñar un «nuevo realismo» contra todo fanatismo nacido de una negación de los hechos, sino todo lo contrario: han hecho de la doctrina cosmológica un dispositivo selectivo a partir del cual purificar a la humanidad de sus miembros débiles y sufrientes. La doctrina cosmológica del eterno retorno, al hacer *evidente* que no existe redención final para el sufrimiento, exigiría de la vida humana el desarrollo de un vínculo diferente con el mundo nacido de la fortaleza, dado que ya no se podría apelar a consuelos transmundanos para sostenerse y proyectarse hacia el futuro. Por lo mismo, si ya no es posible proyectar metas y fines teleológicos que legitimen y den valor metafísico a formas de vida débiles; si ya no puede afirmarse que el poder, la fuerza, el dominio, la violencia y el egoísmo son motivaciones o pulsiones inmorales a las que deben ponerse freno dado que, según los dictados incuestionables de un orden moral del mundo, son en sí rechazables y malvados; si se han derrumbado todos aquellos sistemas simbólicos que daban un valor privilegiado y metafísico a todas aquellas actitudes y modos de relación con el mundo basadas en el desinterés, la conformidad, la renuncia o la resignación; si ya no es posible trazar en una dimensión suprasensible coordenadas y orientaciones que promuevan la pacificación de la lucha por la existencia; si ya nada de esto tiene verdadera legitimidad y fuerza congregante, —y el nihilismo del «nada es verdadero, todo está permitido» toca a nuestra puerta (Nietzsche, 1996: 173) —emerge, como único principio la «razón del más fuerte», lo que debe conducir a la humanidad a luchas por nuevas y más extensivas formas de dominio de la tierra. Por esta razón, la verdad cosmológica del eterno retorno también operaría como un dispositivo de selección y de purificación de la especie humana, lo que daría paso a una nueva época

organizada por una nueva jerarquía de instintos, pulsiones y afectos: un darwinismo social, agonal e hipercompetitivo, en el que prevalecerían los modos de vida más fuertes y aptos para adaptarse a las nuevas condiciones de existencia, dando pie al surgimiento de lo sobrehumano.

Aunque estoy convencido de que esta lectura de Nietzsche reduce su filosofía a una suerte de filosofía de bota fascista —para ocupar una imagen de Nussbaum—, no podemos desconocer que muchos de sus textos pueden llevarnos *fácilmente* a leer toda su filosofía a partir este prisma evolutivo dirigido a la construcción de un nuevo orden social, cultural y político basado en dos castas: los que son suficientemente fuertes para, liberándose del resentimiento, dar a luz un nuevo «partido de la vida», y aquellos que no, restaurando así los instintos «sanos», base de una «cultura sana» libre de la enfermedad propia de los miserables y sufrientes (Drochon, 2016: 105, 115)²². Ante esto, en parte de puede llegar a entender la lectura que hace ya Lukács de Nietzsche en los años cincuenta (es decir, tras la segunda guerra mundial y las interpretaciones que de Nietzsche que hicieran los «filósofos» nacionalsocialistas Baeumler o Rosenberg), que reduce a ser expresión de un pesimismo irracionalista aterrado ante las nuevas capas sociales emergentes, haciendo de la desvalorización del discurso y la razón, «de la apelación moral a todos los instintos bárbaros y bestiales del ser humano» (Lukács, 1968: 323) y a la legitimación incondicional de la violencia instintiva, las formas privilegiadas de ordenar socialmente el mundo. Para Lukács, Nietzsche representa aquella tendencia reaccionaria que no cree que el conocimiento del mundo exterior, objetivo e imparcial pueda ofrecernos soluciones a nuestros problemas y miserias, sino todo lo contrario. Por eso, en su filosofía el mundo se convierte en una lucha incesante de interpretaciones arbitrarias sin ningún tipo de suelo común, interpretaciones que sustentan su valor en una superioridad venida de fuentes psicológicas y sociales cercanas a la fe en los milagros, y que confían en la emergencia de un «gran genio» que de orden. A partir de la proclama de una libertad ilimitada vinculada, al

22. Baste, como ejemplo, la siguiente frase de *El anticristo*, a propósito de su crítica a la moral de la compasión: «La compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la selección. Ella conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia con el fin de favorecer a los desheredados y condenados de la vida, ella le da a la vida misma, por la abundancia de cosas malogradas de toda especie que *retiene* en la vida, un aspecto sombrío y dudoso» (Nietzsche, 2004a: 35).

mismo tiempo, a una necesidad fatalista, Nietzsche buscaría derribar todos los obstáculos morales para la lucha imperialista contra todo orden social nacido e imaginado por las capas sociales emergentes (Lukács, 1968: 309).

En esta misma línea, pero mucho más reciente, el filósofo político Ronald Beiner busca entender por qué y en qué medida las críticas nietzscheanas al nihilismo y democracia modernos han servicio de inspiración para el resurgimiento de las ideologías neofascistas contemporáneas que azotan al mundo (Beiner, 2018). Para Beiner, el diagnóstico cultural que Nietzsche desarrolla desde sus primeros escritos nacería de su desesperación por no encontrar en el mundo liberal moderno horizontes culturales que crearan y sostuvieran sociedades estructuradas y organizadas sobre propósitos y límites claros, precisos y rígidos. Una persona, sin embargo, para vivir su vida de modo afirmativo y significativo (es decir, según la doctrina del eterno retorno), necesitaría de una comprensión bien estricta del sentido de la vida, lo que para Nietzsche sólo podría generarse —disuelto el mundo suprasensible— a través de individuos geniales y excepcionales capaces de legislar jerárquicamente valores y ordenes de rango sobre una masa amorfa y maleable. Las sociedades democráticas y liberales, en cambio, al hacer del total de individuos la fuente de creación de valores, carecen de tales líderes, lo que conlleva el debilitamiento de los horizontes de sentido necesarios para su crecimiento y expansión. Por lo mismo, para Nietzsche, junto a la destrucción de los valores modernos se requiere el cultivo de un nuevo heroísmo trágico de la fortaleza (como ya señalaba justamente Bäumler) que, sin negar el ateísmo ni la inmanencia, genere un nuevo tipo de religión o de fe, basado en ideales aristocráticos que den legitimidad a un mundo creado y organizado por relaciones de dominio y poder²³.

23. Un punto de vista similar a este lo encontramos en el reciente estudio introductorio que hace el filósofo chileno Renato Cristi a la nueva traducción del texto que el joven Nietzsche dedicó a Teognis, y que se encuentra en el libro que publicó junto a Oscar Velásquez titulado *Nietzsche y el aristocratismo de Teognis*. Los argumentos de Cristi son más o menos similares a los de Beiner: si bien los posmodernos nietzscheanos de izquierda han hecho lo posible por hacer de Nietzsche el filósofo de la diferencia, de la ironía, del anti-universalismo, del antiautoritarismo e incluso de una democracia basada en un aristocratismo de la responsabilidad individual, en el fondo lo que promueve su pensamiento es la demolición (transvaloración) del estado democrático a partir de su idea de estado aristocrático guiado por sobrehumanos carismáticos y separados del vulgo. Por lo mismo, y como señala criticando a aquellos que hacen del distanciamiento político de Nietzsche parte un nuevo modo de pensar lo político, «lo que las lecturas posmodernas no

Ahora bien, como señalé, estas interpretaciones de Nietzsche pueden fundarse extrayendo distintos fragmentos del corpus nietzscheano y poniéndolos al servicio de la brutalidad sin ley o de una sociedad ordenada por castas. Frente a esto, lecturas como la de Lukács, Brochon o Beiner resultan plausibles. Ahora bien, otra manera de contrarrestar esta lectura «selectiva» de Nietzsche es atendiendo a la complejidad de su propio pensamiento. Primero, y como ha desarrollado de muy buena manera John Richardson, si bien a buenas y primeras el pensamiento de Nietzsche aparece muy ligado a ideas cercanas al darwinismo social, si lo leemos más detenidamente, la (auto)selección de valores promovidas por Nietzsche no busca transmitir principalmente los valores de la fuerza y la dureza sino, más bien, enseñar el método genealógico de la libertad. Es decir, si Nietzsche despliega una serie de dispositivos polémicos y radicales contra cierta moralidad asentada como sentido común, lo hace para enseñarnos los modos de liberarnos de ella para elegir nuestros propios valores políticos y éticos. Vale decir, su dispositivo selectivo no tiene como objetivo potenciar el despliegue ilimitado y sin ningún tipo de freno de nuestra más brutal bestialidad en vistas del establecimiento de un orden regido por una nueva aristocracia de la fortaleza. Más bien, es un dispositivo que nos debiese permitir liberarnos de los criterios morales hegemónicos que organizan nuestras comunidades y castas (Richardson, 2006: 135 y ss.).

Por otro lado, tampoco podemos desconocer que el vínculo entre la doctrina cosmológica y la doctrina o dispositivo selectivo no puede darse por sentado, al menos, por dos motivos. El primero, y más evidente, es que la doctrina cosmología está desarrollada solo, o casi solo, en sus fragmentos póstumos, es decir, en sus textos no publicados, por lo que, si nos atenemos a los textos que Nietzsche publicó, en ellos no se refleja un especial interés en que dicha doctrina exprese una nueva verdad o realidad (Clark, 1990: 250-251). Por eso, y como segundo motivo, si nos atenemos estrictamente a lo que Nietzsche publicó, la doctrina dice relación con un nuevo imperativo ético o, si se prefiere, con un imperativo existencial, el que articula una doctrina práctica que permite proyectar un nuevo ideal de humanidad que da nuevo sentido a las dinámicas de la decisión, de la acción y la elección (Magnus, 1978). Es decir, si Nietzsche pone en

toman en cuenta es que Nietzsche se distancia de la política moderna porque ve en ella un obstáculo para el desarrollo de una cultura aristocrática» (Cristi, 2018: 15).

crisis toda organización de la existencia basada en un principio absoluto incuestionable, incluso la «razón del más fuerte» como ley de la evolución aparece como una cosa arbitraria, incapaz de convertirse en un nuevo principio legítimo del mundo.

Ahora bien, como se pregunta Maudemarie Clark, si esto es así, y dicho imperativo ético o existencial no tiene relación con una nueva realidad del universo, ¿por qué obligaría a la vida humana a ensayar una respuesta decisiva? ¿En qué medida el eterno retorno puede representar para Nietzsche el pensamiento más pesado, si sólo sería una ocurrencia que no atañería a ninguna exigencia nacida de la verdad del universo? Si para Nietzsche el eterno retorno es verdaderamente un «nuevo centro de gravedad», su fuerza determinante no puede provenir, según lo que hemos visto, de su carácter cosmológico o científico, sino de *otro* lugar. Pero ¿de dónde?

Heidegger ha señalado enfáticamente que el pensamiento del eterno retorno se lo empobrece cuando se lo entiende como un modo de comprender a la naturaleza a partir de un nuevo contenido científico-natural o de un significado ético, pues lo que tiene lugar allí es una nueva eclosión de la verdad del ser (Heidegger, 2002a: 346). Por lo mismo, si acaso remite a una cosmología, este en ningún caso hace referencia a una teoría científico-natural sino a una posición metafísica respecto al ente en su totalidad (Heidegger, 2002a: 298-300), la que inauguraría la era de la técnica en tanto nueva «constelación de la presencia» (Schürmann, 2017).

Como se sabe, para Heidegger el eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder deben leerse en conexión esencial, y juntas constituyen la inminente posición final de la metafísica occidental (Heidegger, 2002b: 12). El pensamiento metafísico de Nietzsche constituye la inversión del platonismo, es decir, la disolución de la supremacía del mundo suprasensible o de las ideas en el flujo de un mundo del devenir determinado esencialmente por la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. La voluntad de poder, como determinación del ser del ente, busca, ante todo, acrecentar su propio poder, por lo que el poder debe comprenderse no como un estado ideal a alcanzar sino como un impulso dirigido hacia «siempre más» poder. En ese sentido, la voluntad de poder, desde la perspectiva esencial del eterno retorno, es *voluntad de voluntad*, para la que la verdad sirve como fijación provisoria y necesaria para avanzar en el incremento de su capacidad de ordenar y configurar lo real (Heidegger, 2003: 170-172). En este sentido,

si esta posición metafísica, la última, supera el espíritu de la venganza, es en la medida que hace del devenir lo permanente. Como el mismo Heidegger señala:

la suprema voluntad de poder, es decir, lo más vivo de toda la vida, es representar el pasar como permanente devenir en el eterno retorno de lo Mismo y hacerlo así permanente y estable [...] Este pensar toma al devenir —al que pertenece un constante choque, el sufrimiento— en su cobijo, bajo su protección (Heidegger, 2001: 88-89).

Para Heidegger, la metafísica de Nietzsche la antesala de la época organizada por la comprensión tecnológica del ser del ente, época en la que del ser no queda nada, y el ente es experimentado exclusivamente como un recurso disponible para ser consumido por la movilización total de todas las existencias, la que está determinada esencialmente por la lógica de la producción de la producción, el principio del rendimiento y la cibernetica—, en tanto esta *hace* calculable todo lo que es —lo que augura la devastación total de la tierra. Es a este estado planetario a lo que Heidegger va a denominar, primero, *Machenschaft* y, a partir en los años cuarenta, *Gestell*, en tanto época de la metafísica consumada²⁴.

Ahora, si bien no puedo aquí entrar en mayores detalles respecto a la interpretación heideggeriana sobre la esencia de la técnica y el acabamiento de la metafísica, creo necesario, para el desarrollo de mis argumentos, apuntar un par de cosas a propósito del lugar privilegiado que en ella ocupa Nietzsche. Primero, pienso que, si bien la interpretación que desarrolla Heidegger de la época de la técnica es hoy insoslayable (la relación que hace entre la cibernetica y el fin de la filosofía es notable), la lectura que hace de Nietzsche pierde de vista muchas cuestiones importantes contenidas en sus textos publicados, centrándose casi exclusivamente en la polémica edición de *La voluntad de poder*. Esto lo lleva, por ejemplo, a vincular (no de modo

24. En este párrafo intento condensar varios textos de Heidegger, además de los textos sobre Nietzsche ya citados anteriormente. Sólo por nombrar algunos de los que creo más importantes: «La pregunta por la técnica», «Ciencia y meditación» y «Superación de la metafísica», contenidos en *Conferencias y artículos* (Heidegger, 2001), «El final de la filosofía y la tarea del pensar», aparecido en el volumen *Tiempo y ser* (Heidegger, 2000), «La proveniencia del arte y la determinación del pensar», de *Experiencias del pensar* (1910-1976) (Heidegger, 2014), «¿Y para qué poetas?», de *Caminos de bosque* (Heidegger, 2003) y *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)* (Heidegger, 2002).

explícito) el carácter experimental de su filosofía con el triunfo del método sobre la ciencia, y la nueva relación que con ello se establece con la naturaleza (Heidegger, 2014:159), olvidando todo lo que Nietzsche desarrolla en sus libros de la llamada «trilogía del espíritu libre» en relación al arte del cultivo de sí mismo (Ansell-Pearson y Bamford, 2021). Por ello, y como segunda cosa, quizá no sea una exageración infundada señalar que parte importante de la interpretación metafísica que hace Heidegger de Nietzsche está bastante determinada por la atenta lectura que desarrolla de Ernst Jünger a partir de los años treinta, a propósito del *trabajador* como figura de una humanidad que corresponde a las dinámicas de la maquinación industrial que se moviliza a sí misma hacia un crecimiento expansivo infinito²⁵. Por tanto, como tercer asunto, así como, según Bernard Magnus, el mismo Heidegger le confesó a un amigo que, si bien su libro *Kant y la metafísica* no ofrece una interpretación estrictamente kantiana de Kant, sí ofrece una muy buena versión de la filosofía heideggeriana, lo mismo puede aplicarse a su propia interpretación de Nietzsche, como el mismo Magnus señala: puede que no sea el mejor Nietzsche, pero sin duda es un Heidegger de primer nivel (Magnus, 1997: xvii). Por eso, y como último asunto, adscribo plenamente a las palabras de Reiner Schürmann cuando señala que Heidegger habla *formalmente* de Nietzsche, pero *materialmente* de la tecnología. Es decir, toma el vocabulario de Nietzsche para, quizá, intentar conceptualizar una época que ha agotado los conceptos para pensarse a sí misma (Schürmann, 2018: 266-270).

Entonces, y si lo visto hasta ahora tiene algún asidero, el pensamiento del eterno retorno, al menos en su sentido más íntimo, no puede entenderse como una doctrina ni cosmológica, ni metafísica, ni tampoco opera como un dispositivo selectivo siguiendo una ley de la evolución de corte neodarwinista. Esto no quiere decir que Nietzsche no haya buscado comunicar dicha *visión* de modo cosmológico, de modo científico, o de modo metafísico, sin embargo, y si somos fieles al propio pensamiento de Nietzsche, dichas doctrinas no logran agotar completamente su sentido. Ante todo, debemos tener, como señaló oportunamente Eugen Fink, que

25. Los apuntes y reflexiones que Heidegger redactó a partir de los años treinta sobre la obra de Jünger se encuentran en el volumen titulado *Acerca de Ernst Jünger* (Heidegger, 2013). Los textos de Jünger que muestran de modo más palpable la interpretación heideggeriana de Nietzsche como antesala de la maquinación son, a mi juicio, *El Trabajador* (Jünger, 1990) y *La movilización total* (Jünger, 2003).

la enunciación cosmológica del eterno retorno (al menos en sus textos publicados) aparece por vez primera en el *Zarathustra*, pero no es Zarathustra quién lo enuncia sino sus animales (Fink, 2000: 115). Esto, para un escritor tan preocupado y cuidadoso de su escritura, de sus imágenes, puntuaciones y símbolos, no puede ser casualidad. Para Fink, más bien, esto apunta a que la enunciación cosmológica y científica del eterno retorno sólo tiene lugar al interior del tiempo intramundano, temporalidad en la que viven los animales de Zarathustra. Sin embargo, la imagen del círculo enunciado por el sabio persa pareciera venir no de una experiencia del tiempo cronológico que se enrosca sobre sí mismo sino de la experiencia de un *instante* que desajusta, precisamente, la temporalidad que rige y organiza la vida presa de la necesidad causal.

Por lo mismo, cabe tener siempre en cuenta lo siguiente: como vimos en los apartados anteriores, tanto «Dios» como la «Verdad» no pueden comprenderse sino como expresiones o, mejor, creaciones filosófico-poéticas de la voluntad de poder, creaciones en las que laten sus dinámicas de fuerza y de afectos, las que afirman o niegan la existencia. En ese sentido, si seguimos pensando que, para Nietzsche, el pensamiento del eterno retorno refleja la verdadera naturaleza del universo (y todo lo que esto conlleva para la vida humana), seguimos atrapados en las lógicas metafísicas, que la misma muerte de Dios, es decir, la crisis de la idea de que existe un único fundamento o principio fundante que organiza la economía de la existencia, hacen hoy increíbles. Esto aplica tanto a la metafísica tradicional, como a los postulados positivistas que *creen* únicamente en el mundo de los «hechos», de los datos y de las cantidades. Aquí, quizá, está uno de los puntos cruciales: no buscar en Nietzsche una nueva verdad metafísica o cosmológica sino más bien ejercicios de pensamiento y de vida que buscan rodear una cuestión mucho más decisiva para el porvenir de la vida, humana y no-humana: ¿cómo y desde dónde *poder* cultivar un modo de vínculo con el mundo, con los otros y con nosotros mismos, afirmativo y no represivo con todo aquello que hasta ahora la metafísica ha odiado: lo humano, lo animal, lo material, los sentidos, la razón, la felicidad, la belleza, la apariencia, el cambio, el devenir, la muerte, el deseo y el anhelo mismo? (Nietzsche, 1996: 185-186). Si tenemos en cuenta eso, las doctrinas cosmológicas, metafísicas, científicas o selectivas adquieren otra impronta, otra fuerza, otro sentido. Así podemos cuidarnos de hacer

de Nietzsche lo que él mismo renegaba: un profeta, alguien que hace de su propia doctrina expresión de una nueva *veracidad* (Ross, 1994: 11).

IV. EL PENSAMIENTO DEL ETERNO RETORNO COMO AFIRMACIÓN DE LA PLURALIDAD

Como hemos visto, la doctrina cosmológica es, de alguna manera, la consecuencia necesaria del despliegue de la voluntad de verdad a todo precio, la que termina por concluir que la creencia en Dios es un despropósito. Sin embargo, tampoco podemos estar claros que el eterno retorno sea una doctrina física (o metafísica) que dé cuenta de la naturaleza verdadera de un universo ahora sin Dios, dado que una de las consecuencias más radicales de la voluntad de verdad ha sido que el valor de la verdad ha sido puesto también en duda. Como el mismo Nietzsche señala en *Más allá del bien y del mal*: «también la física no es más que una interpretación y un arreglo del mundo (¡según nosotros!, dicho sea de paso), y *no* una aclaración del mundo (Nietzsche, 1990: 35). En el momento en el que la creencia en Dios se torna increíble, es la misma voluntad de verdad la que requiere de una crítica: «*el valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, de forma experimental» (Nietzsche, 1996: 175). Con ello, no sólo la voluntad de verdad necesita de una nueva justificación; también la vida misma se convierte, otra vez, en un *problema* (Nietzsche, 1999: 5).

Por lo mismo, la doctrina del eterno retorno es, a lo menos, contradictoria en sus postulados y enunciados. Como señala Safranski, pareciera que Nietzsche buscarse describir el mundo tal cual es, afirmando al mismo tiempo que los conocimientos son creaciones poéticas; pretende ofrecer un nuevo imperativo categórico cuando él mismo ha sido uno de los más agudos críticos de todo «tú debes» universal; o le quiere dar dignidad metafísica intentando presentar esta nueva verdad en el escenario no-metafísico de las ciencias naturales, de las que quiere evitar al mismo tiempo su puro inmanentismo, pues esta imposibilita toda pregunta metafísica (Safranski, 2009: 248). ¿Cómo salir de este embrollo? Con las palabras del mismo Nietzsche.

Como se recordará, en *Ecce homo* él nos describe el pensamiento del eterno retorno no como una doctrina positiva generada a través de un proceso lineal y reflexivo sino, más bien, como una *inspiración*. De pronto un pensamiento surge y se encarna, un pensamiento que expresa «fuerzas

poderosísimas» que se dejan *ver*, se dejan *oír*, fuerzas que commueven y trastornan en lo más profundo: «se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma – yo no he tenido nunca que elegir» (Nietzsche, 2003: 107). Y más adelante señala una cuestión clave:

Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tempestad de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad... La involuntariedad de la imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla. Parece en realidad, para recordar una frase de *Zarathustra*, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen para símbolo (Nietzsche, 2003: 108).

Lo importante, al parecer, no es en primera instancia el contenido del pensamiento sino esa fuerza poderosísima, las «relaciones rítmicas que abarcan amplios espacios de formas» (Nietzsche, 2003: 108), eso *otro* vibrante que se encarna en la plasticidad de imágenes y símbolos que, sin embargo, no clausuran ni cierran su latido en definiciones o explicaciones finales o absolutas, como sería aquella que dice: A=A. Es un pensamiento que adviene de improviso, y que el pensador busca descifrar a partir de los recursos que tiene más a mano. No es, por lo mismo, consecuencia de una reflexión analítica, pues, señala Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, lo que muestra precisamente es que no es el sujeto la causa del pensamiento, sino que es, más bien, al contrario: es *ello* quién piensa (Nietzsche, 1990: 38). Es como si, como afirma Jaspers, dicho pensamiento viniese de una experiencia directa del ser (Jaspers, 1963: 500), es decir, un pensamiento que, por esencia, es indeterminado y que trasciende todas las formas y contenidos concretos a través de los cuáles, en su momento, se creía haber alcanzado una comprensión definitiva de la existencia. Es un pensamiento que, como señala ahora Deleuze, pone en marcha un proceso en el que se cuece una manera diferente de sentir, una nueva sensibilidad (Deleuze, 1998: 93), reconociendo en el pensamiento su carácter creativo y generativo.

El pensamiento del eterno retorno no describe, por lo mismo, la realidad del universo ni propone una nueva metafísica ni doctrina selectiva universal, sino que puede comprenderse como una suerte de

poética filosófica afirmativa tantea nuevas constelaciones de imágenes y símbolos en las que inscribir, tejer e imaginar —en el momento en el que se desmoronan los grandes valores metafísicos— otros modos de ser y estar en el mundo. El eterno retorno, entonces, «ni descubre ni esconde, sólo insinúa», para decirlo con las palabras de Heráclito (Colli, 2010: 19).

Atendamos ahora a la primera enunciación del eterno retorno en sus textos publicados, la que aparece en el aforismo 341 de *La ciencia jovial* titulado «El mayor centro de gravedad» (Nietzsche, 1999: 200). El sólo título hace manifiesto el enfrentamiento que tiene lugar entre este modo de pensamiento y la metafísica, la que sitúa el centro de gravedad en el «más allá», en la *nada* (Nietzsche, 2004a: 82). No puedo reproducir el aforismo completo, pero basta recordar la interpellación que allí nos viene, *de golpe*: ¿esta vida, así como hoy *tú* la vives, la afirmarías a tal nivel de querer su eterno retorno, con todos sus dolores y alegrías, penurias y sobreabundancias? ¿O más bien lo contrario? Sin especificar ningún modo de respuesta correcta, por tanto, ningún sistema moral absoluto que nos señale qué decir y, sobre todo, qué hacer, este aforismo nos abre hacia una *exigencia* que roza la locura, pues nadie puede responder a tal pregunta por *mí*. El centro de gravedad es situado de lleno en la vida misma, no en una vida absoluta y totalmente abarcable por el conocimiento sino en su manifestación irreductiblemente plural, la que resplandece como un rayo, como una decisión, como un instante singular e irrepetible.

El aforismo está escrito como una interpellación personal, en que nos enfrentamos con un signo de interrogación al que no podemos ser indiferentes. El aforismo nos habla, a ti y a mí, y el modo como nos habla, el sentido de sus palabras siempre va a *diferir* de todo marco normativo que pretenda una legitimidad universal. El aforismo es un decir que nos singulariza y diferencia de golpe. Una doctrina que no dice otra cosa que lo que cada uno pueda escuchar. Una doctrina que nos compromete con nosotros mismos y nuestro modo de relacionarnos con los otros y con el mundo. Por eso, lo paradójico de esta doctrina es que, al exigirnos vivir *como si* esta vida fuera a retornar eternamente, justamente a lo que nos lleva es a romper la cadena del tiempo de lo Mismo haciendo emerger lo discontinuo y diferente (Cagnolini, 2000: 54). ¿Por qué? Pues al desafiarnos a aceptar o, mejor, a amar el eterno retorno de todas las cosas, y a reconocer que las cosas que han sucedido, están sucediendo y están por suceder no *deberían*

ser de otro modo que como han sido, están siendo y serán, esto quiere decir, al mismo tiempo, que no *deben* tampoco seguir siendo del modo cómo están siendo. Una pregunta emerge de esa grieta abierta en el tejido del círculo de lo mismo, y que no tiene respuesta final ni definitiva: si las cosas no *deberían* ser ni distintas a como son ni tal como son, entonces, cómo *quieres tú* que sean. Dicho de otro modo, ¿cómo *quieres* vivir de modo que afirmes el retorno de este instante eternamente? Por esta razón, y volviendo a lo que señalaba Jaspers, este pensamiento, lejos de determinar absolutamente el curso de mundo, lo que hace justamente es inscribir lo indeterminado en lo determinado, lo eterno y abierto en el círculo cerrado del gran año del devenir.

Nietzsche, por lo mismo, no busca una nueva teoría, no se queda sólo en el ámbito del conocimiento, sino que quiere, sobre todo, cultivar o explorar modos en los que florezca una nueva *praxis vital*. El camino no está previamente trazado para ello, pues, como señala en *La genealogía*, hasta ahora la humanidad sólo se ha orientado a partir del ideal ascético, el que, pese a que ya no carga con esa impronta redentora, sigue operando con una inercia que agudiza la desesperanza y la impotencia, incluso en la voluntad de verdad propia de la ciencia moderna (Nietzsche, 1996: 184). Desde este hecho se puede entender por qué el mismo Nietzsche comprendió su camino de pensamiento como un experimento, como una serie de ensayos y tentativas de pensamiento que buscan no otra cosa que ensayar qué significaría vivir tensados por un ideal diferente a todo lo que la metafísica ha soñado y anhelado hasta hora. Así, si en *Humano, demasiado humano* emprende la tarea de renunciar a las «primeras y últimas cosas de la metafísica», para concebir lo que podría significar una *filosofía del mañana* (Nietzsche, 2014: 271), ya desde *Aurora* nos invita a hacer de nuestro propio cuerpo un espacio de experimentos para ensayar otros modos de vida y sociedad, otros modos de valorar el para qué vivir, cultivando una virtud de la modestia como antídoto contra al fanatismo metafísico (Nietzsche, 2014: 671). Con el pensamiento del eterno retorno, central en *La ciencia jovial*, Nietzsche tantea modos de abrir sendas que resquebrajen los valores metafísicos aún imperante para dirigirnos hacia la manifestación plural y fragmentaria de los devenires singulares, fragmentando el gran círculo del devenir hacia nuevos campos de lo posible. Por eso, esa interpellación que brota de los pliegues mismos de la vida nos llama a una *decisión*, a un

romper con aquellas inercias que obligan —casi sin obligar— a vivir una vida anónima: verdadero llamado que queda expresado notablemente en el capítulo del *Zaratustra* «De la visión y el enigma», cuando este le grita al enano, espíritu de la pesadez, de la gravedad y de la necesidad: «¡tú o yo!» (Nietzsche, 1972: 225). Esta doctrina no nos dice nada, no nos enseña el camino, sino que nos dice a rostro descubierto «que *el camino* —en efecto— no existe» (Nietzsche, 1972: 272). Por eso, es un pensamiento liberador, un pensamiento que enseña que la vida no es ni obligación, ni una fatalidad, ni un engaño, sino un *experimento*, un tanteo, una pista de baile para aprender a «reír y vivir bien» (Nietzsche, 1999: 186-187).

Por todo esto, y como ha insistido Miguel Morey, ni los contenidos cosmológicos, éticos o metafísicos, si bien contribuyen a su comunicabilidad, pueden congelar el significado del eterno retorno, es decir, su sentido latente e inagotable, pues dicha doctrina no es otra cosa que una

invitación a una cierta experiencia en la que pensamiento y vida se confunden (...): nada se afirma aquí; simplemente se nos cuenta algo y se nos dirigen algunas preguntas destinadas a que nos demos cuenta de cómo nos contamos lo que para nosotros cuenta. No hay posibilidad ninguna de precipitado doctrinal, y en cambio el pensamiento está en obra (...) No es el discurso quien manda sino la experiencia (Morey, 2018: 263).

Tiene, como hemos visto, un profundo sentido existencial y ético, en el que la vocación roza lo radicalmente singular que late en cada forma de vida, por lo que no puede operar como un dispositivo selectivo que dividiera a la humanidad en dos, como afirma Drochon (2016: 114). Es, más bien, una anti-doctrina, es el pensamiento anti dogmático por excelencia. Pero también tiene una ambición digamos, histórica: responde a un proyecto filosófico que busca superar las consecuencias negativas de la muerte de Dios y del nihilismo reactivo y pasivo, desplegando para ello una perspectiva afirmativa que permita cultivar otras constelaciones de valores que den sentido y consistencia a un modo de existencia post-metafísico. Es decir, en esta visión que quiere ser comunicada, lo que se plantea, a aquel que la escucha *de a de veras*, es una posibilidad de transformación existencial advenida no intelectualmente sino en las texturas de la sensibilidad, en

las imágenes que, rociadas por el frigor de la vida viva, tiemblan otras posibilidades de pensar y de valorar lo que significa existir.

El capítulo de la tercera parte del Zarathustra «La segunda canción del baile» (1972: 313) señala las honduras a las que nos conduce el pensamiento más abismal, aquel que resquebraja todo fundamento totalizador. Allí se nos dice que el mundo es más profundo de lo que el día ha pensado, vale decir, más profundo de lo que el conocimiento —como luminosidad del ser— puede dar cuenta. La profundidad del mundo se tensa en la relación entre dolor y alegría²⁶. El dolor aparece relacionado al desgarro inevitable del tiempo que fragmenta y disuelve, y por eso quiere que esta vida pase lo antes posible, siguiendo la sabiduría terrible de Sileno (Nietzsche, 2004b: 55). Pero la alegría, que es aún más profunda que el dolor, anhela la eternidad, que «esta vida, así como la vives ahora y las has vivido» (Nietzsche, 1999: 200), la volvamos a experimentar una y otra vez, sin otro «para qué» y «hacia dónde» que este vivir gratuito, más allá de toda ley de compensación y castigo. Por eso, quizás, Zarathustra no puede mostrarnos esta doctrina sino cantando, bailando, riendo, pues todo conocimiento se tiene que desgranar necesariamente en explicaciones que muestren la relación entre esto y esto otro, en una trama de causalidades. El eterno retorno, esta exigencia que sitúa el centro de gravedad en la pluralidad bullente de la vida, en su instante de florecimiento fecundo, de generación y creación, hace de la eternidad no la clausura de lo mismo sino la repetición de la singularidad, que adquiere así una dimensión infinita (Ansoll-Pearson: 2005: 18).

La eternidad, como suprema alegría, rompe con la continuidad circular del tiempo, abriendo la posibilidad de que lo *otro* altere a lo mismo, intensificando el crecimiento de la vida como *diferencia*. El pensamiento del retorno es, así, el pensamiento de lo múltiple. La eternidad es, en Nietzsche, pluralidad. Por eso, desde un pensamiento nacido de la preponderancia del placer y de la alegría generadora, la vida no se vive como obligación

26. Es interesante notar que Walter Kauffman traduce la mayor parte de las veces «*lust*» no por placer (*pleasure*) como se suele hacer comúnmente, sino por «*joy*», es decir, por alegría. Esto lleva a Reginster a afirmar que en Nietzsche existiría una diferencia entre el placer y la alegría. Si bien la alegría es una modalidad de placer, señala, podemos derivar el placer —no la alegría— de las experiencias que nos dejan algo aún por desear. La alegría, en cambio, nace de una experiencia perfecta, en la que nada ajeno se desea más que la afirmación eterna del instante (Reginster, 2006: 224).

ni destino, sino como experimento, como riesgo, como decisión, como contradicción y superación de contradicciones. Por eso, si la metafísica ha sido un modo de pensar y valorar la existencia que ha puesto el centro el dolor y la muerte, podemos afirmar, entonces, que con el pensamiento del eterno retorno Nietzsche quiere abrir un campo inédito para cultivar un pensamiento no sobre la vida, sino, más bien, *de la vida* (Díaz, 2016: 109).

Por esta razón, lo que Nietzsche nos quiere decir con su título *Más allá del bien y del mal*, no tiene que ver con un llamado a desplegar un pensamiento frío, calculador, distante y desinteresado, sino todo lo contrario. Lo que justamente nos dice es que no existe un criterio suprasensible que logre separar y definir lo bueno de lo malvado, lo verdadero de lo falso, sino que nuestro lugar es el lugar de la paradoja. Y, por lo mismo, que somos el testimonio vivo de que nada nos es indiferente e impersonal, que siempre, queramos o no, estamos comprometidos en lo que hacemos, decimos y dejamos de hacer. Lo mismo en lo referido al *pathos de la distancia*. Este, pathos filosófico por excelencia, es el ejercicio permanente de mantener la grieta abierta, ejercicio que deja entrar lo intempestivo en un *tiempo actual* que busca a toda costa cerrarse a sí mismo en la inmanencia indiferente del ser. Mantener el horizonte abierto, ampliar siempre nuestras perspectivas, mirar desde infinitos ángulos, afrontar el riesgo, el experimento, son parte de las palabras que nos hablan desde una lejanía que opera al interior de todo lo próximo.

Al final de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche describe, poéticamente, lo que tiene lugar cuando dicho pensamiento se transforma en nuestro centro de gravedad. Al contacto con dicho pensamiento dionisiaco,

todo el mundo sale más rico, no agraciado y sorprendido, no beneficiado y oprimido por un bien ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes, removido, oreado y sonsacado por un viento tibio, tal vez más inseguro, más delicado, más frágil, más quebradizo, pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre, lleno de nueva voluntad y nuevo fluir, lleno de nueva contravoluntad y nuevo refluir (Nietzsche, 1990: 252).

Pues, quizás, lo que nos enseña esta doctrina sin contenido, es que el poder no se juega en la dominación, en la capacidad de definir, en la capacidad de desentrañar todos los misterios de la existencia, sino que tiene que ver

con «poder sostenerse sobre cuerdas flojas y débiles posibilidades, y a bailar incluso al borde de abismos» (Nietzsche, 1999: 211). ¿Pero, no es esto la desgarrada situación humana? ¿No es lo sobrehumano aquella modestia que es capaz de reír y amar sin tener necesidad de dogmas que fundamenten externamente los pliegues sinuosos de la vida? (Ávila, 2006: 84) ¿No es lo sobrehumano un modo de vida que acoge de modo afirmativo y creativo lo finito y vulnerable de toda existencia, humana y no humana? ²⁷.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Ansell-Pearson, K. (2005). «The Eternal Return of the Overhuman: The Weightiest Knowledge and the Abyss of Light». *Journal of Nietzsche Studies*, No 30, pp. 1-21.
- Ansell-Pearson, K. (2018). *Nietzsche's Search for Philosophy. On the Middle Writings*. UK: Bloomsbury Academic.
- Ansell-Pearson, K y Bamford, R. (2021). *Nietzsche's Dawn. Philosophy, Ethics and the Passion of Knowledge*. USA: Wiley Blackwell.
- Ávila, R. (2006). «Una forma divina de pensar. Nietzsche y el problema de la nada». *Convivium*, Nro 19, pp. 65-84.

27. Con esto se abre una de las discusiones más potentes y actuales del legado de Nietzsche al pensamiento contemporáneo, a saber: su relación con lo que se denomina transhumanismo como superación de lo humano. Como se puede observar de mi planteamiento, pienso que en Nietzsche más que encontrar las claves filosóficas de un sobre pasamiento de nuestra condición corporal y finita se da un giro hacia lo que podríamos denominar nuestra condición concreta o vulnerable, o como lo nombra Morey, ese resto incorregible que acompaña nuestra vida, como la vejez, la muerte o el dolor (Morey, 2018: 108-109). Gran parte de su crítica a la metafísica y a la modernidad se centran en la interpretación errada y fanática que ambas hacen del lugar del ser humano en el orden del mundo, lo que lo lleva a ensayar un nuevo modo de pensar que lo vuelve a situar en su dimensión animal. Como recientemente me ha hecho ver mi amigo Ignacio Aguirre, podemos encontrar huellas de lo que el mismo Nietzsche denomina virtud de la modestia junto a una crítica al fanatismo, desde *Humano, demasiado humano*. Esta idea es desarrollada ampliamente en uno de los últimos libros de Ansell-Pearson (2018), centrado en los textos nietzscheanos del periodo medio: Ansell-Pearson, K (2018): *Nietzsche's Search for Philosophy. On the Middle Writings*. UK: Bloomsbury Academic. Para el debate transhumanista de Nietzsche se puede consultar, por ejemplo, Tuncel, Y (ed). (2017): *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*. UK: 2017.

- Beiner, R. *Dangerous Minds*. (2018). *Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*. Usa: University of Pennsylvania Press.
- Blanchot, M. (2012). «Nietzsche y la escritura de lo fragmentario», *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año XII, Nro 11, pp. 28-51.
- Clark, M. (1990). *Nietzsche on Truth and Philosophy*. USA: Cambridge University Press.
- Clark, M. y Dudrick, D. (2012). *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. New York: Cambridge University Press.
- Colli, G. (2010). *La sabiduría griega III. Heraclito*. Madrid: Trotta.
- Colli, G. (2011). *Filósofos sobrehumanos*. Barcelona: Siruela.
- Cragnolini, M. (2000). «De Bactriana y las orillas del Urmi A la montaña y el ocaso. A modo de introducción a la lectura de Así habló Zarathustra», *Revista de filosofía*, vol. 55, pp. 39-56.
- Creasy, K. (2020). *The Problem of Affective Nihilism in Nietzsche. Thinking Differently, Feeling Differently*. USA: Palgrave Macmillan.
- Cristi, R. (2018). «Nietzsche y el aristocratismo de Teognis», en Cristi, R y Velásquez, O. *Nietzsche y el aristocratismo de Teognis. Edición crítica bilingüe del De Theognide Megarensi de Nietzsche*, Santiago de Chile: LOM.
- Díaz, A. (2016). «Eterno retorno de lo mismo, vida y muerte», en Rivero, P (coord.). *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. México: FCE.
- D'lorio, P. (2016). *El viaje de Nietzsche a Sorrento. Una travesía crucial hacia el espíritu libre*. Barcelona: Gedisa.
- Drochon, H. (2016). *Nietzsche's Great Politics*. USA: Princeton University Press.
- Ferraris, M. (2000). *Nietzsche y el nihilismo*. Madrid: Akal.
- Ferraris, M (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago de Chile: Ariadna ediciones.
- Ferraris, M. (2017). *Posverdad y otros enigmas*, Madrid: Alianza.
- Fink, E. (2000): *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativas?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, M. (2018). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. México: FCE.
- Gooding-Williams, R. (2001): *Zarathustra's Dionysian Modernism*. California: Stanford University Press.

- Hanza, K. (2000). «Distinciones en torno a la facultad de distinguir. El gusto en la obra intermedia de Nietzsche», *Revista de filosofía*, vol. 55, pp. 81-94.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser*. Barcelona: Tecnos.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2002a). *Nietzsche I*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Heidegger, M. (2002b). *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino
- Heidegger, M. (2002c). *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*. Santiago de Chile: RIL.
- Heidegger, M. (2003). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2013). *Acerca de Ernst Jünger*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2014). *Experiencias del pensar (1910-1976)*. Madrid: Abada.
- Jameson, F. (1994): *The Seeds of Time*. USA: Columbia University Press.
- Jaspers, K. (1963). *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Jünger, E. (1990): *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona: Tusquets.
- Jünger, E. (1995): *Sobre el dolor seguido de La Movilización total y Fuego y movimiento*. Barcelona: Tusquets.
- Lampert, L. (1986): *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. USA: Yale University Press.
- Lampert, L. (1993). *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes and Nietzsche*. USA: Yale University Press.
- Lampert, L. (2001). *Nietzsche's Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil*. USA: Yale University Press.
- Lemm, V. (2010): *La filosofía animal de Nietzsche*. Santiago de Chile: Ediciones UDP.
- Löwith, K. (1997). *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. USA: University of California Press.
- Lukács, G. (1968). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Magnus, B. (1997). «Foreword to the English Translation», en Löwith, K. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. USA: University of California Press.
- Magnus, B. (1978). *Nietzsche's Existential Imperative*. USA: Indiana University Press.

- Mèlich, J-C. (2000). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Mèlich, JC. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Montinari, M. (2003). *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra.
- Morey, M. (1990). *Psiquemáquinas*. Barcelona: Montesinos.
- Morey, M. (2018). *Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Niemeyer, C (Ed.). (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1972): *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1990): *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1996): *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1999): *La ciencia jovial*. Venezuela: Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (2000): *Aurora*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2001): *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2003): *Ecce Homo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2004a): *El anticristo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2004b): *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2008a): *Fragmentos póstumos II*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008b): *Fragmentos póstumos IV*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010b): *Fragmentos póstumos III*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2012a). *Correspondencia V. Enero 1885-Octubre 1887*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2012b). *Correspondencia IV. Enero 1880-Diciembre 1884*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2014). Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2018). *Verdad y mentira*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Reginster, B. (2008). *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. USA: Harvard University Press.
- Richardson, J. (1996). *Nietzsche's System*. New York: Oxford University Press.
- Richardson, J. (2004). *Nietzsche's New Darwinism*. New York: Oxford University Press.
- Ross, W. *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada*. Barcelona: Paidós.
- Safranski, R. (2009). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets.

- Schopenhauer, A. (2022). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Alianza.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid: Arena.
- Tuncel, Y (ed). (2017). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?* UK: 2017.

LUIS FELIPE OYARZUN MONTES: Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, Máster en Filosofía por la Universidad de Chile y Licenciado en Historia por la misma Universidad. Profesor de la Universitat Oberta de Catalunya y de la Universidad de Barcelona.

Líneas de investigación: Mis líneas de investigación abarcan las ontologías críticas del presente, el problema del nihilismo contemporáneo, la filosofía de la educación y la cuestión de la época de la técnica.

Publicaciones recientes:

- «La guerra por nuestra atención nuevas hegemonías y formas de resistencia en la época de la gran regresión», Astrolabio, Vol. 1, Num. 29, 2024.
- «Interioridad y expresión en el pensamiento de Giorgio Colli: hacia el cultivo de una razón sana», Agora, Vol. 43 Núm. 2, 2024.
- «Bernard Stiegler, la crisis de la imaginación y la tecnicidad originaria: cómo bifurcar el futuro», Astrolabio, Num 28, 2004.

