



Nietzsche y la superación de la metafísica

Autor:

Ambrosini de Pietro, Cristina Marta

Tutor:

1984

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
N 848 013/A	
15 MAR 1984	
Agr.	ENTRADAS

Tesis 1-2-5

Tesis de licenciatura

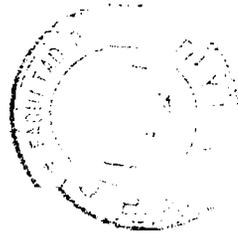
Tema: Nietzsche y la superación de la metafísica

Director del trabajo: Profesor Bruno L. G. Piccione

Alumna: Cristina Marta Ambrosini de Prieto

L.N.: 73 - 23 - 200

Carrera: Licenciatura en filosofía



Facultad de filosofía y letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires

Tesis de licenciatura

Tema: Nietzsche y la superación de la metafísica

I Planteamiento del problema

- 1- Nietzsche y la metafísica
- 2- Tesis

II Interpretación de Heidegger sobre la filosofía de Nietzsche (Visión crítica)

- 1-Nietzsche, el último metafísico de Occidente
- 2-La concepción del ser en Nietzsche
- 3-La voluntad de poder como essentia, el eterno retorno como existentia
- 4-La inversión de los dos mundos
- 5-Nietzsche como pensador de la subjetividad
- 6-La noción de verdad en Nietzsche
- 7-El juego, una nueva experiencia del ser

III El tiempo en Nietzsche

1-Introducción

2-El tiempo en la metafísica

- a. - Las dos concepciones del tiempo
- b - El mito del eterno retorno
- c - Platón
- d - Aristóteles
- e - San Agustín

3-La redención del tiempo

- a - El pensamiento más pesado
- b - El héroe trágico: Zaratustra
- c - La redención de la venganza como redención del tiempo

4-La relación hombre-tiempo. La libertad

- a - Dios ha muerto. El anuncio del superhombre
- b - El silencio y el eterno retorno
- c - La soledad y la visión de un enigma
- d - La clave del retornar. El instante
- e - La aceptación del tiempo. La libertad
- f - La transformación del azar en destino: amor fati

IV La concepción dionisiaca del mundo

- 1- La relación hombre-mundo, el niño
- 2-La teoría de los dos mundos, historia de un error
- 3- Crítica a las concepciones causalistas del mundo
- 4- Inocencia del devenir, azar, caos
- 5- La infantilidad del mundo, el juego

V El gran mediodía

- 1- El cuarto libro de Así habló Zaratustra
- 2- El ocaso de Zaratustra
- 3- La última prueba de Zaratustra, la compasión
- 4- Los hombres superiores
- 5- El lenguaje auténtico
- 6- La voz del tiempo, la campana
- 7- La superación del mundo, la ascensión del gran mediodía

VI El ser como vida. Diónisos y Ariadna

- 1- La concepción metafísica del ser
- 2- Antecedentes mitológicos de Diónisos y Ariadna
- 3- La figura de Ariadna en Nietzsche
 - a - El sufrimiento de Ariadna
 - b - Ariadna, símbolo del superhombre
 - c - Ariadna, el aspecto terrestre de la vida
 - d - Ariadna, la figura de un enigma
 - e - Nietzsche, pensador de la sexualidad femenina
- 4- Evolución de la figura de Diónisos en Nietzsche
 - a - El origen de la tragedia. Apolo y Diónisos
 - b - Diónisos como símbolo de la vida
 - c - Diónisos, el dios del juego

VII La dimensión extrametafísica del juego

VIII Conclusiones

- 1- superación de la concepción del ser como permanente presencia
- 2- Superación de la teoría de los dos mundos
- 3- Superación de la noción metafísica del tiempo
- 4- Superación del hombre como juguete y del mundo como objeto
- 5- Superación de la verdad como concordancia
- 6- Superación del lenguaje metafísico
- 7- Superación de la metafísica óptica

I - Planteamiento del problema

1 - Nietzsche y la metafísica

Podemos caracterizar toda la obra de Nietzsche como una lucha contra la metafísica tradicional, como una rebelión contra las principales ideas acuñadas dentro de la historia occidental.

Para Nietzsche la historia de la metafísica es la historia del nihilismo. Esta es la historia de la desvalorización de la vida, de los sentimientos contra la vida, contra la decisión en favor de la vida. (1).

La metafísica es la historia del nihilismo porque es la historia de la búsqueda de un principio que sirva para negar la vida, que hable en contra de ella. Se busca este principio en la nada y de allí se saca un Dios, una verdad absoluta. (2).

Según Nietzsche, el "leit motivs" de la filosofía ha sido el espíritu de venganza. El espíritu de venganza dominó toda la filosofía occidental, destruyendo los valores que sirven para la vida. En este sentido los filósofos han actuado como decadentes, al servicio del nihilismo.

"Este instinto de venganza ha dominado de tal modo sobre la humanidad, que toda la metafísica, la psicología, la historia, pero, sobre todo la moral, están marcadas con su sello. En todo lo que ha pensado el hombre ha puesto el bacilo de la venganza." (WZM, af. 765, p. 508).

¿Por qué ha ocurrido esto? ¿Por qué el espíritu de venganza ocultó los caracteres propios de la vida? Según Nietzsche, porque la metafísica fue dominada por la moral. Toda la metafísica puede ser traducida en términos morales, es una metafísica del bien y del mal.

(1) WZM, af. 461, p. 323.

(2) WZM, af. 461, p. 323.

"Yo creo que es siempre la Circe de los filósofos, la moral, que les juega la mala partida de forzarles a ser, en todo tiempo calumniadores...." (WZM, af. 461, p. 322).

Como consecuencia de esta visión moral, la metafísica escinde el mundo en dos partes (mundo inteligible - mundo sensible). Se instaaura un mundo-verdad que actúa en detrimento de un supuesto mundo-falso. El dualismo pasa a ser así un principio rector para la metafísica.

No sólo el mundo resulta dividido en dos partes sino también el hombre. El hombre se transforma en un habitante de dos mundos. Se busca, por medio de las categorías racionales, desacreditar este mundo, quitarle valor proyectándose los valores en un trasmundo ideal(1).

Nietzsche se propone derrumbar esta ilusión del otro mundo que vacía de valor al único mundo y destruir la creencia en la superioridad ontológica del mundo ideal.

Para Nietzsche el ideal representa la ficción de un mundo que responde a las necesidades del que lo inventa. Esto hace que se lo venera y se lo considere verdadero(2). De esta manera Nietzsche identifica el ideal con un ídolo.

Nietzsche afirma que su filosofía es una declaración de guerra a la metafísica, a las ideas que como ídolos han regido la historia de Occidente. Así nace "la filosofía del martillo". Para superar la metafísica es necesario, como primer paso, un proceso de destrucción de las principales ideas.

"Para ésta 'la más grande lucha' es necesaria un 'arma' nueva. El martillo: provocar una terrible decisión; poner a Europa frente a las consecuencias, si su voluntad "quiere" el ocaso.

Guardarse de la mediocridad. ¡Mejor aún el ocaso!" (WZM, af. 1054, p. 689).

Su obra El ocaso de los ídolos o "Cómo se filosofa con el martillo" está dedicada a esta tarea de derribar ídolos. Sostiene Nietzsche que hay más ídolos que

(1) WZM, af. 37, p. 29.

(2) WZM, af. 585, p. 401-405.

realidades pero estos ídolos tan peligrosos para la vida no son ídolos terrenales sino que son ídolos eternos (1).

La frase de Nietzsche "Dios ha muerto" también se refiere al esfuerzo de eliminar el mundo suprasensible que vacía de ser, reduce a la nada al mundo.

La suprema voluntad de Nietzsche es develar a este único mundo y al hombre digno de habitar en él, devolverle el sentido a la tierra, el que fue negado por la metafísica.

Nietzsche pretende restituir al hombre, como producto suyo, todo lo que ha proyectado en el ~~trasmundo~~ mundo. Nietzsche se propone descubrir al hombre como creador, como artista, como poeta, como dios.

"En el hombre se reúnen 'criatura' y 'creador', en el hombre hay la materia, el fragmento, la exuberancia, el limo, el barro, la locura, el caos; pero en el hombre hay también el escultor, la dureza del martillo, la contemplación del séptimo día...." (Jenseits von Gut und Böse, af. 225, p.150).

Para Nietzsche el hombre de la metafísica es el tipo de hombre decadente, al que corresponde una moral del esclavo, una moral del bien y del mal. Esta abstracción idealista no es libre para elegir su destino. El esfuerzo de Nietzsche se orienta a que el hombre, y con él el mundo, reasuman su propio ser, el que les fue ocultado por la metafísica.

La filosofía de Nietzsche quiere ser una filosofía del porvenir, dirigida a un hombre que vendrá, a un hombre futuro. Este hombre será capaz de develar el mundo tal como es y permitirá la llegada del mediodía.

"Este hombre del porvenir que nos ha de liberar, a la vez, del ideal y de lo que 'forzosamente debía salir de él', del gran hastío, de la voluntad de la nada y del nihilismo; esa campanada del mediodía y del gran juicio, ese liberador de la voluntad que devolverá al mundo su fin y al hombre su esperanza, este anticristo y antinihilista, este vencedor de Dios y de la nada, 'tendrá' que venir algún día ..." (Zur Genealogie der Moral, II, af. 24, p.333).

(1) Götzen-Dämmerung, Vorwort, p.79-80.

Sin embargo Martin Heidegger afirma que a pesar del esfuerzo de Nietzsche, éste se mantiene dentro de los umbrales de la metafísica anterior, que la filosofía de Nietzsche no es más que el punto extremo de un modo de pensar que comenzó con los griegos y termina en este autor.

2 - Tesis

Frente a la visión particular de Heidegger sobre la metafísica y a la posición que le asigna a Nietzsche dentro de ésta, nos proponemos mostrar la posibilidad de que Nietzsche no pertenezca a la metafísica que Heidegger llama de la subjetividad. Por el contrario pretendemos poner de relieve la noción de juego.

Creemos que con la noción de juego Nietzsche se aparta definitivamente de la vía trazada por la metafísica tradicional donde encontramos la concepción sustancialista del ser como permanente presencia, del hombre como sujeto y del mundo como objeto.

Pensamos que a través de la noción de juego, junto a las de Caos, Azar, Destino, Amor fati, Nietzsche concibe el ser en su manifestación originaria.

Los dos símbolos del ser los encontramos en Dionisios y Ariadna. Dionisios como la divinización del juego y Ariadna como el aspecto terreno, creador de la vida. Trataremos de mostrar cómo estas dos figuras resumen toda la filosofía de Nietzsche y lo apartan de la metafísica tradicional.

II Interpretación de Heidegger sobre la filosofía de Nietzsche. (Visión crítica).

1 - Nietzsche, el último metafísico de Occidente

Heidegger declara, en su obra Nietzsche(1), que el examen de la filosofía de este autor tiene como principal objetivo determinar hasta qué punto Nietzsche se desenvuelve dentro de la vía del pensamiento occidental. Cuál es el fondo historial dentro del cual encontramos a este pensador.

"Nietzsche es uno de los nombres de los pensadores esenciales."(Nietzsche I, p.370).

Nietzsche, según Heidegger, al igual que los demás pensadores esenciales, afirma el predominio del ente con respecto al ser. Es más, es el que afirma este predominio del ente de manera incondicionada, absoluta y anticipa el acabamiento de la edad moderna;(2). Heidegger sitúa el período de la edad moderna entre el 1.600 y el 1.900. pero el período que comprenderá su acabamiento se ignora. Puede ser breve y catastrófico, dice Heidegger, o largo en el sentido de una instalación. Con el término "acabamiento", no expresa Heidegger el estado de mayor perfección, sino el lugar donde se encuentran reconcentradas las fuerzas.

"El final de la filosofía es el lugar - el lugar en que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema. Acabamiento significa esta reconcentración en un solo lugar." (El fin de la filosofía y la tarea del pensar, p.133).

Decir que Nietzsche representa el acabamiento de la metafísica, equivale a decir que en él encontramos concentradas las fuerzas de una forma de pensar, acumuladas durante más de dos milenios. Según estas afirmaciones de Heidegger, lejos de superar a la metafísica, Nietzsche sería el representante máximo de aquello que quiere combatir.

(1) La obra de Martín Heidegger Nietzsche comprende una serie de lecciones dadas durante los años 1936 a 1940 en la Universidad de Fribourg-en-Brisgau, así como reflexiones efectuadas entre los años 1940 a 1946.

(2) Nietzsche I, p.372.

"Bajo su forma tradicional el pensamiento occidental se concentra y acaba, de manera decisiva, en el pensamiento de Nietzsche."(Nietzsche I, p.14).

De modo que rever la filosofía de Nietzsche implica rever también toda la filosofía occidental, puesto que Nietzsche se mueve dentro del dominio de la metafísica tradicional. ¿Qué entiende Heidegger por metafísica? Según Heidegger el rasgo distintivo de la metafísica es que piensa el ente en su totalidad mirando hacia el ser, o sea que piensa el ser del ente. De este modo se piensa el ente y se "olvida" el ser. Por otro lado, se piensa el ente en el modo de la representación, cuya tarea es: fundar. El ser del ente se manifiesta como Grund, como fondo o fundamento. El fundamento se manifiesta como el estado de presencia del ente. En las distintas épocas éste fundamento se presenta de maneras diversas: como la causalidad óptica de lo efectuado, como la posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos, como mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto, como el proceso histórico de la producción o como, en Nietzsche, en la voluntad de poder creadora de valores.

"El rasgo distintivo del pensar metafísico, del pensar que sondea el ente hasta su fondo, consiste en que tal pensar, que parte de lo que está presente, lo representa en su estado de presencia y así lo expone, a partir de su fundamento, como estando bien fundado."(El fin de la filosofía y la tarea del pensar, p.132).

Para Heidegger todo el pensamiento occidental, desde los griegos hasta Nietzsche, es metafísico. Con el pensamiento de la voluntad de poder, según Heidegger, Nietzsche anticipa el acabamiento de la forma metafísica de pensar. Por todo esto es que Heidegger afirma que Nietzsche es el último metafísico de Occidente.

"Nietzsche, el pensador del pensamiento de la voluntad de poder, es el último metafísico de Occidente."(Nietzsche I, p.374).

La seriedad y profundidad del estudio de Heidegger sobre la filosofía de Nietzsche es indiscutible, así como la gravitación que ha ejercido sobre estudios posteriores.

Pasaremos a revisar los principales argumentos que utiliza Heidegger para afirmar que Nietzsche se mantiene dentro de los umbrales de la metafísica tradicional, sin llegar a superarla. Esta revisión no pretende ser exhaustiva ni quitarle trascendencia a los argumentos de Heidegger. Por el contrario, sólo pretendemos poner de relieve nuestro punto de vista ya que consideramos que Nietzsche logra superar la metafísica tradicional.

2 - La concepción del ser en Nietzsche

Hemos visto que, según Heidegger, el rasgo de la metafísica es que piensa el ente en su totalidad con prioridad al ser. Se piensa el ente y se olvida el ser. Heidegger afirma que Nietzsche interpreta al ser según la vieja antinomia entre ser y devenir. Los griegos, dice Heidegger, dividen a la $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ entre ser y devenir. La presencia, no proyectada como carácter del tiempo, se percibe solamente bajo el ángulo del nacer y perecer, como cambio y devenir, como permanecer y durar. Todo cambio se determina como $\theta\acute{\upsilon}\nu \acute{\omicron}\nu$ y más tarde como $\mu\acute{\eta} \acute{\omicron}\nu$, pero siempre como $\acute{\omicron}\nu$ (1). Es así como el ser entra en oposición con el devenir. Hegel supera esta contradicción en favor del devenir, concibiéndolo a partir de lo suprasensible, como la representación propia de la Idea absoluta.

Nietzsche, que invierte el platonismo, privilegia el devenir, lo que le asegura su consistencia hasta la absoluta presencia.

"interpretar el ente y su propiedad de ser como devenir, equivale a asegurar al devenir su consistencia, hasta la absoluta presencia." (Nietzsche II, p.18).

Esta inversión constituye el acabamiento propiamente dicho de la metafísica puesto que no permite otra salida.

A esta interpretación de Heidegger podemos agregar que Nietzsche piensa el ser como vida, como movimiento, como voluntad de poder. Nietzsche rechaza la interpretación metafísica del ser como permanencia, estabilidad, persistencia.

(1) Nietzsche II, p.18.

Nietzsche se encuentra ya en una nueva concepción del ser, la cual no es contradictoria con el devenir puesto que en Nietzsche el ser es tiempo, es pura movilidad.

"Recapitulación: Imprimir al devenir el carácter de ser es la suprema voluntad de poder." (WZM. af.617,p.418)

"El que todo retorna representa el máximo acercamiento de un mundo de devenir a un mundo de ser: cumbre de la meditación." (WZM.af.617,p.418)

Esto significa que el pensamiento del eterno retorno no detiene el flujo del devenir, no lo fija, sino que lo concibe tal como es. Esta es la cumbre de la meditación ya que aquí, en el pensamiento del eterno retorno, se concilia la oposición entre ser y devenir.(1). La movilidad del ser no la encontramos mirando a las cosas sino mirando el mundo. En la concepción dionisiaca del mundo, que trataremos más adelante, encontramos los rasgos propios del ser: inocencia del devenir, azar, caos, juego. Veremos que lo que caracteriza el ser en Nietzsche es la noción de juego. El juego inocente y libre es la manifestación propia del devenir. Dionisos, como dios del juego, simboliza el ser en su manifestación originaria a la vez que expresa la inocencia del devenir.

En un aforismo de La gaya ciencia, Nietzsche examina qué es el romanticismo. Allí diferencia dos tipos de entes que sufren - el hombre dionisiaco, sufre debido a su superabundancia de vida y el hombre más pobre en fuerza vital que necesita de un "salvador" de la bondad de un dios para enfermos. También la voluntad de eternizar, según Nietzsche, tiene una doble interpretación. Puede proceder de la gratitud y del amor -un arte ditirámico- o de una voluntad tiránica que imprima el sello de su tortura - pesimismo romántico, Schopenhauer o Wagner. (2). Así vemos que la interpretación que resulta del ser no se opone a la del devenir sino que hay una interpretación sana, vital y otra enferma y pobre de fuerza vital que es la interpretación metafísica.

(1) ser y devenir no pueden estar en oposición porque son las dos modalidades del sí."(George Morel,Nietzsche,p.72)

(2) Die fröhliche Wissenschaft,af.370,p.284.

"Llegar a ser el que se es", es también el lema de Zaratustra: "...Werde, der du bist!" .(ASZ, Das Honigopfer, p.201).

En esta concepción antisustancialista del ser como juego, como devenir inocente, no existe diferencia entre lo que se es y lo que se quiere llegar a ser, puesto que lo propio del ente es este impulso de superación por ser más de lo que se es, sin límites y sin metas fijas.

"¡Pero nosotros, nosotros queremos "ser lo que somos" (Wir aber wollen die werden, die wir sind): los únicos, los incomparables, los que se dan a sí mismos la ley, los que se crean a sí mismos." (Die fröhliche Wissenschaft, cf.335, p.224).

3 - La voluntad de poder como "essentia," el eterno retorno como "existentia."

Heidegger se propone investigar la "posición fundamental metafísica" de Nietzsche. La posición fundamental metafísica, dice Heidegger, es un fenómeno propio de Occidente y nos ayuda a comprender su historia (Die Geschichte). Esta historia no concierne a la historia (Historie) sino a la filosofía.

En un comienzo la filosofía interrogó por el ἀρχή. Esta pregunta luego tomó la siguiente forma: τί τὸ ὄν ἦ ὅν - cuíd est ens ova ens? - lo que puede reducirse a τί τὸ ὄν - Qué es el ente. A esto llama Heidegger la pregunta conductriz de la metafísica.

"Desde el comienzo de la filosofía occidental, pasando por el cristianismo hasta Nietzsche, este esfuerzo se elaboró de maneras distintas pero siempre dentro de la pregunta conductriz."(Nietzsche I, p.352)

Con respecto al ente en su totalidad Nietzsche da dos respuestas.

I El ente en su totalidad es voluntad de poder.

II El ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo.

En cada caso el verbo "ser" significa algo distinto, dice Heidegger.

En el comienzo de la metafísica la diferencia entre el ser y el ente, adquiere la forma de la diferencia entre la quiddidad y la quoddidad. Más tarde esta diferencia llega a ser corriente bajo la distinción entre essentia y existentia. La voluntad de poder responde así a la quiddidad, a la essentia del ente, a su constitución. El eterno retorno de lo mismo, en cambio, responde a la quoddidad, a la existentia del ente, a su modalidad. (1).

La constitución y la modalidad, dice Heidegger, funcionan como determinaciones de la propiedad de ser del ente (Seiendheit). Por eso la voluntad de poder y el eterno retorno se exigen uno al otro, como momentos de la propiedad de ser del ente. Más allá de esta diferencia, lo inicial es el Er-eignis, dice Heidegger. A la superación de la metafísica debe corresponder la superación de la diferencia entre el quid esse y el quod esse que, según Heidegger, Nietzsche ha omitido pensar. (2).

Ni Nietzsche ni Hegel, dice Heidegger, parten del inicial comienzo, sino que parten de la filosofía platónica. Para Heidegger la filosofía es platonismo, toda la filosofía habla la lengua de Platón, incluso Nietzsche. (3).

Con respecto a esta interpretación de Heidegger, según la cual la voluntad de poder designa la essentia del ente, podemos agregar que todo lo que es, en Nietzsche, es voluntad de poder. Pero no puede ser considerado en el sentido de la esencia fija, como lo inmutable de la idea, puesto que lo propio de la voluntad de poder es, precisamente, la movilidad. A lo sumo se lo puede entender en el sentido verbal de esenciar (Wesen), como la movilidad de todos los entes, como esencia esenciante. (4).

Todo ente es voluntad de poder y lo es porque está en el tiempo. La voluntad de poder no tiende a lo que el ente es como si se tratara del cumplimiento de una esencia fija, sino a lo que quiere y puede ser. En este sentido, la voluntad de poder está siempre referida al futuro como espacio de juego posible.

(1) Nietzsche II, p.397

(2) Nietzsche II. p.17

(3) El fin de la filosofía y la tarea del pensar, p.145

(4) Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 99

La vida, como voluntad de poder, representa este impulso de superación por ser más de lo que es. Así vemos que junto con la movilidad, la superación es otra de las notas relevantes de la voluntad de poder.

Hemos dicho que la voluntad de poder está referida al tiempo, al futuro, como nueva posibilidad, sin embargo, a su vez está encadenada al curso del tiempo, puesto que no puede querer hacia atrás, no puede modificar el pasado. Aquí es donde comienza a actuar el pensamiento del eterno retorno. ¿De qué manera piensa Nietzsche el tiempo y cómo supera el problema de la voluntad de poder?

Según la metafísica tradicional el tiempo es cósico, es el tiempo de las cosas. En esta concepción el pasado y el futuro se contradicen. El pasado es lo que ya no es y el futuro lo que aún no es. Mediante el pensamiento del eterno retorno, pasado y futuro quedan integrados en una totalidad. El pasado ya no es algo petrificado e inmutable y el futuro deja de ser lo todavía no decidido. El pensamiento del eterno retorno modaliza el pasado, lo torna querido, ya deja de ser la piedra de choque de la voluntad. El tiempo ya deja de ser ajeno al hombre, ahora es una presencia (An-wesen) triplemente extática. Esta presencia es una presencia deviniente, no puede ser considerada una presencia inmutable puesto que pasado y futuro se encuentran reunidos en el instante (Augenblick). Este instante deviniente es eterno, así piensa Nietzsche la eternidad del tiempo, la infinitud en un sentido nuevo.

Esta visión nueva del tiempo, que será desarrollada en profundidad más adelante, aparta a Nietzsche de la metafísica tradicional. La voluntad de poder no puede ser ya la essentia fija del ente sino la esencia esenciante y el eterno retorno representa la presencia (An-wesen) deviniente del tiempo.

4 - La inversión de los dos mundos

Con respecto a la intención de Nietzsche de superar la teoría platónica de los dos mundos, Heidegger afirma que sólo se efectúa una inversión. Esta inver-

sión consiste en que lo de abajo (el mundo sensible) se transforma en vida, como voluntad de poder, lo que asegura la consistencia. La voluntad de poder, como esencia, es la condición de la vitalidad de la vida, del ente en su totalidad.

"El pensar metafísico (...) sigue existiendo cuando se invierte la jerarquía platónica entre lo suprasensible y lo sensible, y se experimenta lo sensible, de modo más esencial y amplio, en un sentido que nombra con la palabra 'Dioniso'." ("Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?", Essais et conférences, p.142)

También Nietzsche intenta superar el platonismo mediante la "transmutación de todos los valores", sin embargo los valores indican el vínculo de Nietzsche con el fin de la metafísica.

"Desde el día en que Platón interpreta la propiedad del ser del ente como ἰδέα , hasta la época en que Nietzsche determina el ser como valor, a lo largo de toda la historia de la metafísica, el ser se ve salvaguardado sin discusión como lo a-priori por vínculo al cual el hombre se comporta como naturaleza razonable." (Nietzsche II, p.201).

En Nietzsche valor significa: condición para la vida. Vida, dice Heidegger, designa el ente en su totalidad; es un valor todo lo que intensifique la vida, es decir, al ente en su totalidad (1). Una "nueva institución de valores", implica desechar la "vieja institución" que es la platónica-cristiana. El principio para la nueva institución de valores es la voluntad de poder.

"Pero la voluntad de poder, como principio de la nueva posición de valores en relación con los valores anteriores, es al mismo tiempo un principio de la subversión de los valores anteriores." ("La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", Sendas perdidas, p.193)

Ya que Nietzsche se mantiene dentro de la metafísica, según Heidegger, sólo llega a invertir las proposiciones metafísicas sin lograr superarlas.

"Como Nietzsche se encuentra dentro del marco de la metafísica, toda inversión consume la inversión de toda la metafísica, y no su superación." ("La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", Sendas perdidas, p.194)

(1) Nietzsche I, p. 381

Creemos que la superación de la teoría platónica de los dos mundos, efectuada por Nietzsche, implica una revolución intelectual mucho más profunda que la inversión metafísica de los dos términos. Para Nietzsche la división entre los dos mundos es el signo del nihilismo, toda la filosofía tiene esta teoría como un supuesto indiscutible. La teología, la instauración de un Dios como causa y como principio racional es lo que ha dado origen a la teoría de los dos mundos.

"Cuarta tesis -- dividir el mundo entre un mundo "verdadero" y un mundo "aparente", ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (el cual en resumidas cuentas no fue más que un cristiano disfrazado), no es más que una sugestión de decadencia, un síntoma de vida declinante"(Götzen-Dämmerung, p.99)

Nietzsche no trata de implantar un mundo sensible, simbolizado por Dionisos, que estaría en oposición a un mundo falso, donde reinarían las verdades eternas; sino del develamiento de un único mundo, más allá de la moral, más allá de toda valoración y de toda finalidad. En este único mundo ~~ya~~ no rige más la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible puesto que todo es intramundano. La imagen de este único mundo, desocultado tal como es, es la imagen del mediodía.

^{Abgeschafft}
^{Suprimido}
"6.- Nosotros hemos ~~comprendido~~ al verdadero mundo; ¿qué mundo ha quedado? ¿Acaso el aparente?; Pero no! ;Con el verdadero mundo hemos suprimido también el mundo aparente!

(Mediodía, instante de la sombra más corta; fin del larguísimo error; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATUSTRA)." (Götzen-Dämmerung, p.100).

El mediodía es la visión dionisiaca del mundo, del mundo desocultado, donde ya no rigen más las sombras del nihilismo decadente, todas las interpretaciones erróneas con las cuales la metafísica ocultó sus caracteres propios. La lucha, la contradicción, la inocencia del devenir, el azar, el caos, son todos los caracteres propios del mundo. Nietzsche ataca , en su concepción del mundo, uno de los pilares fundamentales de la metafísica: la noción de causalidad. El mundo no es producto de ninguna causa ni de ningún agente. La genuina expresión del mundo es el juego. El juego espontáneo y libre, sin causas y sin fina-

lidades, es la expresión del mundo dionisiaco, Creemos que esta nueva noción de mundo, que será tratada en profundidad más adelante, supera no sólo la teoría platónica de los dos mundos sino también la noción metafísica del mundo como objeto. Para lograr esto debe Nietzsche superar también la noción del hombre como sujeto. Veremos qué es lo que opina Heidegger a este respecto para luego confrontarlo con nuestra opinión.

5 - Nietzsche como pensador de la subjetividad.

Según Heidegger, el concepto nietzscheano de "voluntad de poder" consolida las posiciones anteriores de Leibniz, Kant, Schelling, Hegel y Schopenhauer que culminan en la técnica como época final. La voluntad de poder, afirma Heidegger, representa la forma acabada y extrema de la subjetividad (1).

Al comienzo de la metafísica todo ente se determinó como subjectum, algo previamente dado (pre-yacente, vorliegenden), por esto es sub-yacente $\text{ὄντως} (\text{ἕνον} - \text{sustancia})$. El ser del ente ($\text{ὄν} \text{ ἄλ} \text{ } \alpha$) en toda metafísica, es subjetividad en el sentido original. En los tiempos modernos esto se modifica, la subjetividad del subjectum se determina por el acto de representar. A partir de Descartes el hombre es el subjectum por excelencia ya que es el que se representa a sí mismo. A pesar de las críticas que efectúa a Descartes, Nietzsche transforma el ego cogito en un ego volo, interpretando el querer en el sentido de la voluntad de poder. (2).

"Con la doctrina del superhombre Descartes conoce su supremo triunfo."

(Nietzsche II, p. 54)

"Nos es necesario comprender la filosofía de Nietzsche como ⁴metafísica de la subjetividad⁴ ya que esta expresión es idéntica a ⁴metafísica de la voluntad de poder⁴." (Nietzsche II, p. 160).

(1) Nietzsche II, p. 237

(2) Nietzsche II, p. 146

Heidegger entiende la subjetividad en Nietzsche como subjetividad del cuerpo. Sabemos que la metafísica caracteriza al hombre como "animal racional". Según Heidegger, en Nietzsche la animalidad se transforma en el hilo conductor. La inversión de la primacía de la razón en la primacía de la animalidad constituye la afirmación del papel incondicional del cuerpo.

"Por la inversión nihilista de la primacía del acto de representar, en primacía del querer como voluntad de poder, la voluntad alcanza la soberanía incondicional en la esencia de la subjetividad." (Nietzsche II, p. 241).

A pesar de la virulencia con que Nietzsche se separa de Descartes, Heidegger afirma que con la doctrina del superhombre la metafísica llega a la determinación extrema y acabada de su esencia. Esta doctrina hace que la verdad se vea refundada en el sujeto humano.

"La metafísica absoluta, incluyendo sus inversiones en Marx y Nietzsche, pertenece a la historia de la verdad del ser." (Cartas sobre el humanismo, p. 89).

Consideramos ineludible la tarea de realizar un análisis profundo de lo que significa el superhombre en Nietzsche antes de afirmar que no es la imagen de un "sujeto". Para conocer lo que significa el superhombre es necesario confrontarlo con figuras antagónicas, también creadas por Nietzsche, y así resaltar sus caracteres. Estas figuras son el "último hombre" y los "hombres superiores". También la figura del "espíritu libre" es importante como figura de transición entre el último hombre y el superhombre. Es necesario, también, considerar al superhombre a través de la concepción del ser y de la concepción del mundo. El pensamiento del eterno retorno nos parece fundamental para ver la gravitación existencial de este pensamiento, la incidencia del tiempo en la existencia humana y su capacidad transformadora. Todos estos temas serán tratados en el desarrollo de este trabajo. Por ahora consideramos importante resaltar algunas notas de la figura del superhombre.

Para Nietzsche, el idealismo - el idealismo moral, metafísico y religioso - ha sido el camino errado para entender al hombre. La interpretación idealista ha ocultado los caracteres propios del hombre y del mundo. La muerte de Dios, el derrumbe del idealismo y del dualismo que trae consigo, anuncia el fin de este error, la posibilidad de que el hombre despliegue todas sus potencias creadoras. Si Dios no limita ya al hombre, el terreno de juego de la libertad es inabarcable. La muerte de Dios, la anulación de la primacía ontológica de un mundo atemporal y estático, pone al descubierto la creatividad del hombre, pone de relieve al futuro como ámbito de juego. La capacidad creativa del hombre, Nietzsche la asimila a la actividad lúdica del niño. Este juego es inocente puesto que no hay ningún tipo de antropomorfismo ni de moralismo que lo limite ni que lo sancione. La figura que simboliza al superhombre es la figura del niño. La figura del superhombre, la figura del niño, del artista, es lo opuesto al hombre metafísico, al sujeto idealista, cargado de culpas, escindido entre cuerpo y alma, materia y espíritu. Por otro lado, el hombre del idealismo es el hombre alienado, incapaz de aceptar su destino, de aceptar el azar, el devenir tal como se da. Es el hombre resentido contra el tiempo, el que proyecta sus valores en un transmundo intemporal. En cambio el superhombre es el hombre libre, el hombre transfigurado por el pensamiento del eterno retorno. El superhombre es el hombre del amor fati, libre para aceptar su destino, reconciliado con su pasado y dispuesto a aceptar la vida tal como es, tal como se da, sin metas fijas que cumplir y sin ideales transmundanos que respetar. Todo en el superhombre es intramundano, está plagado de tiempo. El superhombre es el hombre dionisiaco, capaz de jugar libremente con el mundo y capaz de insertarse, mediante su capacidad lúdica, en el gran juego del mundo. Hay una asimilación entre el juego del dios niño, Diónisos, y la figura del superhombre, del hombre del amor fati, del niño.

"Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí." (Así habló Zaratustra, p. 51).

Esta imagen nos parece absolutamente lo contrario del hombre de la época técnica, de un sujeto dispuesto a imponerse, a dominar el mundo. Lejos de ser un dominador, el superhombre es un afirmador de la vida tal como es, sin intenciones de ningún tipo.

El superhombre es el hombre que ejercita la voluntad de poder, pero esto no quiere decir que esta voluntad debe ser tiránica o despótica. Por el contrario, cualquier tipo de imposición o de imperativo es, para Nietzsche, un síntoma de decadencia, de idealismo. El hombre de la Selbstüberwindung, a la vez que se supera, a la vez que se transforma, transfigura también al mundo. El hombre desocultado en su ser, es capaz de desocultar también el mundo. El mediodía es la imagen del mundo transfigurado por el superhombre. De modo que tampoco encontramos aquí una relación sujeto-objeto, sino que el hombre con su creación, transfigura el mundo.

"Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un canto decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el que ha perdido el mundo conquistista ahora su mundo." (Así habló Zaratustra, p. 51).

Hay una estrechísima relación entre el hombre y el mundo, entre el superhombre y el mundo dionisiaco.

Según vimos, Heidegger considera que en Nietzsche la verdad se ve refundada en el sujeto humano. Pasaremos ahora a examinar con qué noción de verdad se maneja Nietzsche. Nos resta saber si a los ojos de Heidegger la concepción nietzscheana de la verdad continúa prisionera de la metafísica o si difiere de la interpretación tradicional.

6 - La noción de verdad en Nietzsche.

La verdad desde Platón y Aristóteles es caracterizada como la "justeza de la representación". Tradicionalmente, verdad significa: adecuación de la representación a lo que el ente es y a la manera cómo es; a la constitución y a la modalidad.

Todos los pensadores occidentales, dice Heidegger, se basan en este concepto de verdad, como rectitud de la representación. (1).

La sentencia de Nietzsche: la verdad es una suerte de error, una ilusión; presupone esta definición tradicional de la verdad como rectitud de la representación, como *ῥησιμότης*.

"Rectitud se entiende como traducción de adaequatio y de *ῥησιμότης*. Nietzsche mismo se encuentra en esta noción, donde reflexiona el sentido tradicional: a saber, que la verdad es la rectitud." (Nietzsche I, p.399).

Para Nietzsche la esencia de la verdad consiste en una evaluación. Evaluar significa tomar algo como valor y usarlo como tal. Valor quiere decir: condición perspectivista de la intensificación de la vida. Es la vida y el hombre, en particular, quienes aprecian las cosas como valor. La verdad tiene el carácter de una creencia.

"Verdad en Nietzsche es igual a evaluación, a tener-por-verdadero." (Nietzsche I, p.400).

Toda evaluación es expresión de condiciones de conservación y de crecimiento, o sea, de vida. Para Nietzsche el valor más alto es el arte. El arte como transposición transfigurante, demostrativa de las formas superiores de vida. El arte, como transfiguración, abre posibilidades, libera a lo que deviene. Así se lleva a cabo la inversión del platonismo. El mundo verdadero es lo que deviene, el mundo aparente es lo fijo y constante. (2). Se supone a la verdad como expresión del caos deviniente.

Según Heidegger hay dos tipos de verdad:

I La verdad como fijación del ente (La verdad errónea).

II La verdad como acuerdo con lo deviniente, el arte.

La verdad como tener-por-verdadero es un error necesario. La verdad como acuerdo con el devenir es el arte.

Nietzsche quiere suprimir la división entre un mundo verdadero y un mundo aparente. ¿Con qué concepto de verdad se propone superar esta diferencia?

(1) Nietzsche I, p.398

(2) Nietzsche I, p.479

El mundo verdad es lo deviniente, el mundo aparente es lo fijo y constante. La inversión se efectúa sobre esta diferencia. El arte, como transfiguración, es un acuerdo con el devenir, por esto es el valor más alto. Nietzsche ya no habla en el arte de verdad sino de "apariciencia". La verdad como acuerdo con el devenir, o sea el arte, es apariciencia transfigurante. (1),

La esencia de la verdad la experimenta como "Justicia". Justicia, en Nietzsche, no tiene una significación moral ni jurídica, sino que enuncia la esencia de la ὁμοίωσις, la asimilación del Caos, de la totalidad del ente.

"Es necesario que la verdad como ὁμοίωσις sea lo que Nietzsche llama "Justicia". (Nietzsche I, p.494).

Según Heidegger, justicia es el nombre que en la metafísica de Nietzsche nombra la esencia de la verdad. Mantener la esencia de la verdad como ὁμοίωσις e interpretar ésta como justicia implica consumir el acabamiento de la metafísica. (2),

Heidegger considera que esta noción de verdad desvanece hasta el último eco de la ἀλγίθεια; sólo la absoluta soberanía planetaria del hombre pueda hacer justicia a esta "justicia".

"La metafísica de la subjetividad incondicionada y acabada, piensa, sin decirlo, la esencia de ella misma, sobre todo, la esencia de la verdad como justicia." (Nietzsche II, p.265),

El tema de la vida como ser, como verdad originaria, nos lleva a disentir con Heidegger en la interpretación de la verdad en Nietzsche.

Nietzsche nombra al ser cuando habla de vida. El ser es vida.

"El ser - no tenemos otra representación del ser que el "vivir" - cómo podría algo muerto "ser"?" (WZM, af.582, p.396),

La vida, como voluntad de poder, es el criterio de instauración de valores, es el punto ^{de vista} la perspectiva para la transmutación de todos los valores.

(1) Nietzsche I, p.483

(2) Nietzsche I, p.494

Pero si bien Nietzsche piensa en términos de "valor", es importante destacar que la concepción axiológica de Nietzsche es fundamentalmente antisustancialista. La voluntad de poder no puede encerrarse en un sistema de valores puesto que rechaza todo tipo de límite. La voluntad de poder representa el impulso invencible de la vida por superarse, por ser más de lo que es. Los valores no son entes-en-sí, sino que son cuantos de poder puestos al servicio de la vida. En cambio la vida no es el valor supremo puesto que la vida no sirve para algo, la vida es, es la verdad originaria.

"La verdad es aquella clase de error sin el cual no puede vivir un ente viviente de una determinada especie. El valor para la vida es lo que decide en último término." (WzM, af.439,p.343)

El criterio para la instauración de valores es la superación de la vida.

"El criterio de la verdad consiste en el aumento del sentimiento de fuerza (Machtgefúhls)" (WzM, af.534,p.367).

Puesto que la vida es un constante fluir, un juego insaciable de fuerzas, sin causas y sin finalismos, toda forma de estatizar el devenir, de esquematizar el caos, es un falseamiento. Frente a este juego, incomprendible desde la razón humana, toda forma de fijación, de verdad, es un error, es una forma de mentira. El pragmatismo vital consiste en tomar como verdad algunos errores útiles. El tener-por-verdadero (Für-wahr-halten) forma parte de la creencia, del pragmatismo vital.

"Un filósofo se divierte de otro modo y con otras cosas: se divierte, por ejemplo, con el nihilismo. La creencia (Der Glaube) de que no existe ninguna verdad, la creencia de los nihilistas, es un gran estiramiento de miembros para un hombre que, como campeón del conocimiento, se encuentra en lucha con verdades feas. Porque la verdad es fea. (Denn die Wahrheit ist hässlich)."
(WzM, af.598,p.412).

Desaparece la diferencia entre un juicio verdadero y un juicio falso, ya que todo juicio es falso. La distinción consiste en que hay juicios útiles y otros

inútiles para la vida.

"...mi ideal dionisiaco La óptica de todas las funciones orgánicas, de todos los fuertes instintos vitales: la fuerza de la voluntad del error en toda vida; el error como supuesto mismo del pensar." (WzM, af. 544, p. 370).

Desde este punto de vista el arte es también un conjunto de mentiras. El arte como configuración, como creación de formas, es un falseamiento del devenir ya que la vida no puede ser aprehendida por ninguna creación formal. Ya que no hay más que un mundo y éste es cruel y feo, tenemos necesidad del arte para sobrevivir.

"Para un filósofo es una indignidad decir que 'lo bueno y lo bello son una sola cosa'; si añade 'y también lo verdadero', se le debe apalear. La verdad es fea.

Tenemos el arte, para no perecer a causa de la verdad." (WzM, af. 822, p. 554) (1).

El hombre informa, da forma a lo real y disimula la presencia del devenir para poder vivir, de aquí surge el arte, la filosofía, la ciencia. Se implantan errores necesarios en la medida en que están al servicio de la superación, de la transformación del hombre.

"Tenemos necesidad de la mentira para alcanzar la victoria sobre esta realidad, sobre esta 'verdad', o sea, para vivir El hecho de que la mentira es necesaria para vivir, forma parte de este terrible y enigmático carácter de la existencia." (WzM, af. 853 I, p. 576).

Por otro lado, tenemos el tema de la vida, del ser, develándose tal como es. Aquí es donde encontramos el tema de la justicia. La justicia, en oposición a la creencia, permite al devenir mostrarse en su verdad última.

Mediante la justicia, el devenir puede mostrarse en sus atributos propios, hasta ahora ocultos por la metafísica: la contradicción, la lucha, la alternancia de creación y destrucción. Esta verdad se opone al error útil del pragmatismo vital y al error destructivo de la metafísica.

(1) "El arte y nada más que el arte. El es el que hace posible la vida, el gran seductor de la vida, el gran estimulante de la vida!" (WzM, af. 853 II, p. 577).

El develamiento de la verdad originaria implica la superación de la metafísica. Podemos distinguir tres planos de la verdad en Nietzsche.

- 1) El plano de la verdad metafísica: este es el plano de las verdades que han regido hasta ahora en la metafísica. Son las verdades morales y religiosas que arrebatan a la vida, intentan despojarla de sus caracteres propios. Son las verdades inmutables y eternas que despojan de ser al tiempo. Estas verdades son el producto del espíritu de venganza, han creado el "mundo verdadero" captable únicamente por la razón en oposición al "mundo aparente". Estas verdades del idealismo deben ser dejadas de lado ya que son nocivas para la vida.
- 2) El plano del pragmatismo vital: estas verdades falsean el devenir, se saben errores, pero puestas al servicio de la vida como voluntad de poder posibilitan su superación. La apariencia de estas verdades es un refugio. El arte es la apariencia protectora que nos protege de la claridad fulminante de la verdad. La vida sólo es posible gracias a la ilusión del arte. Nietzsche identifica el arte con la actividad creadora de la Wille zur Macht, que caracterizada en términos de conocimiento, corresponde al pragmatismo vital.
- 3) El plano de la verdad originaria: Aquí es donde debemos ubicar el tema de la justicia. La justicia consiste en restituir al devenir sus caracteres propios, develarlo tal cual es. El develamiento de la verdad originaria implica afirmar la inocencia

del devenir, el sí dionisiaco dicho a la vida, la aceptación del tiempo, del eterno retorno. Esto implica la superación del espíritu de venganza, de la actitud metafísica frente a la vida. La justicia nos coloca en los antípodas de la interpretación metafísica de la verdad. Es imposible restituir su sentido al devenir si previamente no se ha superado la voluntad de venganza.

El develamiento de la vida, de la verdad tal como es, requiere del hombre el mayor coraje, el mayor valor (Mut). Podemos perecer a causa de la verdad. Constantemente Nietzsche alude al peligro, al abismo, al coraje heroico del hombre dionisiaco. Diónisos, como divinización del ser, también representa el abismo de la verdad.

Todo esto nos lleva al tema de la duplicidad del ser(1). Consiste en que el ser habla el lenguaje de la verdad a través del error. El ser tiene necesidad de máscara, de no-verdad para mostrarse. La potencia del ser sobrepasa la potencia de la verdad, por esto siempre permanece en el misterio, en lo insondable. El ser no se muestra a través de una evidencia sin misterio, como lo pretende la metafísica, sino que mantiene una lucha entre la verdad y lo incomprendible. El ser, en Nietzsche, no es el inerte ser verdadero. Zarathustra, el héroe trágico, como decidor de verdades, es un adivino y un descifrador de enigmas.

"Zarathustra el que dice verdad (Wahrsager), Zarathustra el que ríe verdad (Wahrlacher)." (AHZ, p.392).

Hay duplicidad en el ser porque tiene necesidad de esconderse, de enmascararse. No hay una esencia del ser idéntica a sí misma, sino que lo propio del ser es el combate, la lucha.

"Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando de le quita su velo (...). Deberíamos reverenciar más el pudor que pone la naturaleza en ocultar sus últimos enigmas y las múltiples incertidumbres. ¡Quizá la verdad es una mujer que tenga razones para no querer mostrar sus razones!" (Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede 4, p.11).

(1) Jean Granier: "El juego del arte y de la verdad originaria. El simbolismo de Diónisos". Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. p.532.

7 - El juego, una nueva experiencia del ser.

La vida como ser, como verdad originaria, aparta a Nietzsche de la concepción tradicional del ser como permanente presencia, como estático uno e inmutable. La concepción antisustancialista del ser está simbolizado a través de la noción de juego. El juego es la manifestación originaria del ser.

Tal como afirma Eugen Fink (1), consideramos que la noción de juego domina toda la ontología de Nietzsche y lo aparta de la vía trazada por la metafísica tradicional.

"Por el hecho de haber declarado que el mundo es un juego divino, más allá del bien y del mal, tengo por precursores a la filosofía de los Vedanta y a Heráclito." (O.C., XIII, p.64)

En Nietzsche encontramos un inicio no-metafísico con la noción de juego. Desde sus primeros escritos, Nietzsche se mueve en la dimensión misteriosa del juego. El juego del niño, del artista, es el concepto clave para expresar la manifestación originaria del ser. A través de la figura del niño penetramos en los caracteres más propios de la vida. La inocencia, la alegría, la risa, el baile, la danza, el juego de dados, nos indican que Nietzsche ya está en una nueva experiencia del ser, completamente opuesta a la metafísica tradicional.

Las múltiples alusiones al misterio, a lo insondable, a lo indescifrable, nos sugiere que Nietzsche encontró un nuevo sendero, un ámbito inexplorado en la concepción del ser. Para transitar este nuevo camino ya nos son insuficientes los rígidos conceptos racionales de la metafísica. El superhombre, el niño, perfora el engaño apolíneo y es capaz de intuir la profundidad insondable de la vida. Para esto necesita del mayor coraje, del mayor valor puesto que se avista el abismo de la verdad trágica. A través de su productividad lúdica el hombre se siente parte del gran juego cósmico, se asimila a él. La fórmula que expresa la participación del hombre en el juego es amor fati.

(1) Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche, p.37

El superhombre conoce el peligro del juego pero no lo rechaza, lo acepta con su temple anímico del amor fati, con la alegría vital del niño. A la vez que participa libremente del juego del mundo, el superhombre quiere dentro de sí lo necesario. El superhombre es un afirmador de la vida porque sabe que el devenir es inocente, que no hay ningún tipo de moralismo ni de causalismo. Al no haber intenciones morales en la vida tampoco hay culpas ni resentimientos. A través del amor fati el hombre se inserta libremente en el juego del mundo y participa afirmativamente en el devenir, sin esperar gracias ni castigos.

La infantilidad del mundo lo encontramos en esta concepción del mundo dionisiaco. El mundo dionisiaco es un gran juego de fuerzas, sin principios y sin fin, sin causalismos ni finalismos. Más allá del valor, de la utilidad, de la racionalidad, el mundo es un juego libre (1).

Diónisos es el dios-niño que jugando configura el mundo. Ya no se trata de un Dios situado en otro mundo, en un más allá, en contraposición a un mundo humano, terreno; sino que la divinidad del ser es intramundana. Diónisos y Ariadna simbolizan la noción del ser en Nietzsche, los dos aspectos de la vida: el divino y el terreno. Estas dos figuras apartan a Nietzsche de todo tipo de antropomorfismo o de subjetividad trascendental.

Diónisos no es una subjetividad, ni representa el ente supremo, sino que simboliza la divinización del ser como juego.

Ariadna, como símbolo de la tierra, también simboliza la figura del superhombre, la naturaleza del creador.

Diónisos comparte su naturaleza con Ariadna y forman parte de un único mundo, donde el hombre, con su capacidad lúdica, se incorpora al gran juego cósmico. Aquí el hombre no es un sujeto enfrentado al mundo como objeto, sino que hombre-mundo mantienen una estrecha relación. El hombre nietzscheano es transformador, es superador y desocultador del mundo.

El hombre superador del "espíritu de venganza", no puede ser el gigante

(1) "Weltspiel, das herrische, mischt Sein und Schein..." ('Lieder des Prinzen Vogelfrei', "An Goethe", Die fröhliche Wissenschaft, p. 349)

Técnico ni el déspota, sino que es el jugador, inocente, sin resentimientos
ni culpas, libre para el juego de crear

III El tiempo en Nietzsche

1 - Introducción

El tema del tiempo es una cuestión fundamental para comprobar si Nietzsche logra superar la metafísica tradicional o si se mantiene dentro de los umbrales de ésta.

Según Heidegger, Nietzsche no habría considerado el problema del tiempo de manera distinta a la tradición metafísica, menos aún se habría planteado la relación entre el ser y el tiempo.

"Con la cuestión de 'ser y tiempo' se señala lo no-pensado que hay en toda metafísica." (¿Qué significa pensar?, L.X, p. 101).

Nietzsche piensa la incidencia del tiempo a través del pensamiento del eterno retorno. Nietzsche afirma la capacidad transformadora del tiempo en el hombre. Este poder de transformación que posee el pensamiento del eterno retorno no fue considerado por ningún pensador. Según Nietzsche no es casual que la metafísica no haya pensado la incidencia del tiempo en el hombre. Precisamente la metafísica se caracteriza por su deseo de eliminar el tiempo. Nietzsche afirma que la metafísica estuvo dominada por el "espíritu de venganza". Este espíritu de venganza se identifica con la a-versión al tiempo y de esto es de lo que debe liberarse al hombre. El pensamiento del eterno retorno pretende ser un pensamiento liberador, desocultador del ser del hombre.

"Pensar el ser, la voluntad de poder como eterno retorno, pensar el pensamiento más pesado de la filosofía, equivale a pensar el ser como tiempo. Nietzsche ha pensado este pensamiento, pero no lo pensó como ^{pregunta} cuestión del Ser y el tiempo. Platón y Aristóteles también pensaron este pensamiento cuando concibieron el ser como οὐσία (^{Permanente} presencia), pero no lo pensaron más que Nietzsche como problema." (Nietzsche I, p. 26)

Frage

Antes de analizar de qué manera piensa Nietzsche el problema del tiempo, haremos una breve exposición de las principales teorías metafísicas del tiempo para confrontarlas con Nietzsche. Nos interesa constatar si, como afirma Heidegger, Nietzsche se mantiene en la interpretación tradicional del tiempo cósico de la metafísica o si el tiempo en Nietzsche es una presencia transformadora. Si éste es un saber nuevo, capaz de darle un nuevo comienzo a la filosofía.

2 - El tiempo en la metafísica.

a) Las dos concepciones del tiempo

Dentro del pensamiento occidental podemos distinguir dos grandes concepciones del tiempo: la cíclica y la lineal.

I. Ubicamos la concepción cíclica en los antiguos mitos de las sociedades primitivas y en la filosofía griega, con el eterno retorno.

II. La concepción lineal del tiempo la hallamos en el pensamiento cristiano.

Según el Génesis la creación se desarrolla en el tiempo, progresivamente. La creación tiene una historia y ésta es única e irreversible. La concepción cristiana del tiempo es determinante en la metafísica. Desde los pensadores medievales, la metafísica se desarrolló sobre esta concepción.

Vemos en qué se diferencian y en qué se asemejan estas dos concepciones ya que ambas dan origen a la concepción metafísica del tiempo. Trataremos de mostrar cómo la metafísica, desde sus orígenes, desvaloriza el tiempo. Trata de neutralizar la incidencia del tiempo sobre la existencia humana y piensa sólo el tiempo que afecta a las cosas considerando al hombre como una cosa más.

b) El mito del eterno retorno

Encontramos el mito del eterno retorno, con distintas variaciones, en las culturas primitivas de Asia, Europa y América. Las concepciones metafísicas de estas culturas no fueron formuladas en lenguaje teórico sino a través del símbolo o del mito.

En el hombre primitivo prevalece la creencia de que cada acto vivido ya fue vivido por otro ente que no era un hombre. Esto nos remite al arquetipo. La vida, para el hombre primitivo, no es más que la repetición ininterrumpida del arquetipo mítico. Por ejemplo: en la cosmología irania de tradición zervanista cada fenómeno terrestre corresponde a un término celeste, invisible. Cada cosa tiene dos aspectos: el de menok y el de getik. Cada acto ocurrido en el gatah, en la tierra, posee una contrapartida celestial que representa la verdadera realidad. El estado de menok es anterior al de getik. Descubrimos la misma teoría en la India, donde las ciudades reales fueron construidas en base a un modelo mítico, que existió en una edad de oro (in illo tempore). Del mismo modo, la ciudad ideal de Platón tiene su arquetipo situado en el plano celeste o supraterráneo.

Dentro de este esquema, el tiempo concreto, donde se desarrolla la existencia, se proyecta en el tiempo mítico; así se asegura la realidad por la transformación del tiempo concreto en tiempo mítico. Cada acto ocurrido en el tiempo concreto remite al tiempo sagrado (ab origine) cuando el ritual se llevó a cabo por primera vez por un dios, un héroe o un antepasado. Todo acto ritual imita el acto mítico. Por ejemplo: una bacante imita con su acto orgiástico el drama de Dionisos, un órfico repite con sus actos las hazañas de Orfeo, el descanso del sabat reproduce el descanso de Dios en el séptimo día de creación.

Para estas sociedades, todos los actos importantes de la vida han sido revelados por dioses o héroes; los hombres no hacen sino repetir infinitamente los gestos ejemplares o paradigmáticos. Así la realidad se adquiere por "repetición" o "participación", lo que no tiene un modelo ejemplar carece de realidad.

Nos dice Mircea Eliade (1) que esta ontología primitiva tiene una estructura platónica y sostiene el autor que Platón representa al filósofo por excelencia de la mentalidad arcaica, ya que a través de esta concepción se llega a la abolición del tiempo por la imitación de los arquetipos. La abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en el tiempo mítico. En los momentos esenciales de la existencia (alimento, generación, caza, guerra) el hombre se inserta en el tiempo mítico, el resto del tiempo es profano y desprovisto de significación, es el devenir. Estos dos tiempos son heterogéneos. el tiempo sagrado está ligado a los dioses inmortales y el tiempo profano está ligado a la mortalidad, a lo caduco. La acción ritual suspende el tiempo profano y hace participar al hombre del tiempo mítico.

El rasgo común en toda la mentalidad arcaica es el deseo de abolir el tiempo. En todos los ritos y actitudes encontramos la voluntad de eliminar el tiempo. El hombre arcaico vive un continuo presente, y en la medida en que revive el arquetipo mítico, vive un presente atemporal. Otro rasgo común de las culturas primitivas es la necesidad del tiempo de regenerarse periódicamente mediante la repetición de un acto cosmogónico. Así encontramos la doctrina caldea del "Año magno", donde el universo eterno es aniquilado y reconstruido periódicamente. Cuando los siete planetas se reúnen en Cáncer se produce un diluvio, si se reúnen en Capricornio el universo es consumido por el fuego. Esta doctrina la encontramos también en Heráclito(2), domina el pensamiento de Zenón y las cosmologías estoicas. El mito de la combustión universal (ekpýrosis) gozó de prestigio entre el siglo Ia.c. y el IIIId.c. Ideas similares encontramos en la India y el Irán y entre los mayas del Yucatán y los aztecas de México (3).

El sentido de esta catástrofe cíclica es que el universo, como toda forma, en la medida en que dura, se debilita, se gasta. Para renovarse debe sumergirse en lo amorfo, aunque sea un instante. Es necesario reintegrarse en la unidad primordial, volver al caos del que nació, el retorno cíclico al origen, el eterno retorno.

(1) Mircea Eliade, El mito del eterno retorno, p.40

(2) encontramos la doctrina de la conflagración universal en frag. 26B - 66D.

(3) Mircea Eliade, El mito del eterno retorno, p.85

Así descubrimos el carácter cíclico del tiempo que se regenera en cada nacimiento, también vemos en el eterno retorno una ontología no contaminada de tiempo, desprovista de devenir.

Entre los griegos, el mito del eterno retorno revela su necesidad de justificar lo estático. Al conferir al tiempo un carácter cíclico, anula su irreversibilidad. Todo comienza a cada instante, el pasado prefigura el futuro, ningún acto es irreversible ni ninguna transformación definitiva. Nada nuevo ocurre en el mundo ya que todo acontecimiento es una repetición del gesto arquetípico. El tiempo permite la aparición y la existencia de las cosas, pero no tiene ninguna gravitación decisiva. A causa de la repetición, el tiempo está neutralizado en su incidencia sobre la existencia.

Los mitos griegos y grecoorientales y las cosmologías elaboradas por una minoría (los presocráticos) logran con el tiempo enorme difusión hasta el neopitagorismo y el neostoicismo en Roma.

Anaximandro sostiene que las cosas nacieron del ápeiron y a él volverán.

Empédocles explica la construcción y la destrucción del cosmos por la alternancia de los dos principios supremos: philia y noïkos.

Heráclito sostiene la teoría de la conflagración universal (ekpýrosis).

El pitagorismo primitivo sostiene el "eterno retorno", la vuelta a la existencia anterior de todas las cosas.

Platón nos habla en El político(1) del mito del retorno cíclico. Este mito de un paraíso primordial es conocido por los hindúes y los hebreos, así como por las tradiciones iraníes y grecolatinas. No es extraño que Platón reprodujera semejantes visiones tradicionales en los diálogos de su vejez ya que tenía presente el recuerdo de la "edad de oro" de Cronos(2).

El estoicismo vulgariza estas nociones, sobre todo la de la ekpýrosis, por influencia de Heráclito. La renovación periódica del mundo (metácosmesis)

(1) Platon, Le politique, 269 y sgts., p.

(2) Aunque encontramos en El político influencias babilónicas, también parece haber tomado contacto Platón con la concepción iraníe de la purificación de la humanidad por medio de una catástrofe. Las influencias orientales en Platón están sintetizadas por J. Bidez, Eos ou Platon et l'Orient (Bruselas, 1945). (M. Eliade, El mito del eterno retorno, p. 113)

tuvo gran difusión en el mundo romano.

Todas estas teorías dejan entrever una voluntad muy firme, en el mundo antiguo, de defensa frente al tiempo y a la historia. Revelan todos estos mitos la tentativa de estatizar el devenir, de anular la gravitación del tiempo sobre la existencia. Al repetirse todos los acontecimientos del cosmos hasta el infinito, cada momento permanece estático puesto que repite eternamente el gesto del arquetipo. Así, todo devenir se transforma en ser. En este sentido podemos afirmar que el mito griego del eterno retorno es la variante última del mito arcaico del arquetipo, del mismo modo que la teoría platónica de las Ideas es la forma especulativa más elaborada del mito de la eterna repetición de los arquetipos, por lo tanto, de eliminación del tiempo. De esta manera prevalece la eternidad sobre el tiempo, la historia puede ser abolida.

c - Platón

Como dijimos anteriormente, Platón lleva al mayor grado de especulación filosófica el antiguo intento del hombre de eliminar el tiempo, de estatizar el devenir.

Según Platón, el verdadero saber no puede referirse a las cosas que cambian, que están en el tiempo, sino a lo que permanece estático, inmóvil. El conocimiento referido a las cosas que cambian (sensibles) Platón lo denomina $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Este conocimiento es vacilante y contradictorio puesto que se refiere a las cosas sujetas al devenir. El verdadero conocimiento debe ser de origen distinto, debe ser constante, riguroso y permanente. Ya que este conocimiento no

podemos extraerlo del mundo sensible, Platón instauro otro mundo, el mundo inteligible, suprasensible, el mundo de las Ideas.

De modo que en Platón encontramos la división en dos mundos:

El mundo de las cosas sensibles: este mundo es contradictorio e imperfecto.

El conocimiento que se puede extraer de él será relativo y sólo es captable por los sentidos.

El mundo de las ideas: Las ideas son idénticas, inmutables y perfectas. Son entes inteligibles ya que sólo la razón las capta.

Entre ambos mundos hay una relación de semejanza, copia o imitación. Lo que las cosas sensibles, sujetas al cambio, son, lo son en la medida en que participan, de manera imperfecta, del mundo de las ideas.

El conocimiento válido, conceptual, riguroso, que necesita Platón para hacer posible la ciencia y la moral, lo encontramos en el mundo de las ideas.

La palabra idea ($\epsilon\hat{\iota}\delta\omicron\zeta$) proviene del verbo $\epsilon\hat{\iota}\delta\omega$ que significa "ver". Literalmente "idea" significa: lo visto, el aspecto o figura con que algo se presenta. En Platón no se refiere al aspecto sensible sino al aspecto conceptual o intelectual. El mundo de las ideas está precedida por la idea del bien ($\hat{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha\ \tau\omicron\hat{\upsilon}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\omicron\hat{\upsilon}$) (1)

En La república Platón compara la idea del bien con el sol (2). Así como el sol deja ver las cosas que ilumina, el bien hace inteligible a las ideas. En este sentido es el fundamento gnoseológico de las ideas. Por otro lado, la idea del bien otorga ser, hace ser a las demás ideas, de modo que es también el fundamento ontológico. Desde el momento en que hace aptas a las demás ideas para algo, la idea del bien resulta el fundamento teleológico.

Vemos que las ideas representan la realidad perfecta, puro ser, ya que no están contaminadas de tiempo, de devenir. El ser ($\omicron\hat{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\omega$) Platón lo interpreta como un permanente presente, inmutable e incorruptible. Por ser eternas e in-

(1) Heidegger traduce $\acute{\alpha}\gamma\alpha\lambda\omicron\hat{\upsilon}$ como "lo que hace apto para", la idea del bien es así la que hace a las demás ideas aptas para ser y para ser conocidas. (Nietzsche II, p. 179-180)

(2) Platón, La república, 502c-509, p.

mutables las ideas son el fundamento ($\alpha\rho\chi\eta$) de las cosas sensibles. Representan, las ideas, el fin, término ($\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$) ya que todo lo temporal, lo sensible, se esfuerza por copiar la idea. Todo el mundo sensible no es más que la imperfecta copia del mundo de las ideas.

En El Timeo, Platón se ocupa del origen o constitución del mundo y da una versión acerca de la creación del tiempo.

Para la creación del mundo, el Demiurgo toma del mundo de las ideas, la idea de animal viviente perfecto y así, imitándola, quiere lograr un mundo que participe del modelo ideal. En El Timeo el alma del mundo es el principio de vida y de movimiento (1). A imagen de este mundo vendrá la constitución de todos los seres vivientes.

El Demiurgo construye primero las esferas celestes, luego cuatro especies de seres vivientes. Primero, los dioses o estrellas fijas, que no serán inmortales por su naturaleza sino por voluntad del Demiurgo. Luego, el Demiurgo crea nada más que la parte racional de las almas humanas, utilizando los residuos que habían quedado en el crisol tras la creación del alma del mundo. Los residuos que quedan son de la segunda y tercer sustancia (lo mismo y lo otro), pero ya no quedan residuos de la $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$. Lo que queda por hacer es demasiado inferior como para que lo haga el Demiurgo y serán los dioses inferiores quienes completen la tarea. Deben formar el viviente mortal con los cuatro elementos clásicos: agua, aire, tierra y fuego. De esta manera queda formado el hombre, sólo el alma racional es creada por el Demiurgo y el resto pertenece al mundo sensible.

Al tratar las funciones del alma del mundo, Platón aborda el tema del tiempo (2).

"Cuando el Poder que había engendrado el mundo comprendió que se movía y vivía se complació, y en su alegría reflexionó sobre los medios de hacerlo aún más semejante a su modelo. Y así como este modelo es un Viviente eterno, se

(1) "De suerte que el alma envolvió al cuerpo del mundo, comenzando éste a vivir una vida inalterable en la duración del tiempo." (El Timeo, 36e, p. 149).

(2) Platón, El Timeo, 37a-38c, p.p. 150-152.

esforzó, en la medida de su poder, en hacer eterno a aquél. Pero era imposible adantar enteramente a un mundo engendrado, la eternidad del Viviente modelo cuya sustancia era eterna. Por eso su autor se preocupó de fabricar una cierta imitación móvil de la eternidad, y al organizar el Cielo hizo de la eternidad inmovil y viva esta imagen eterna que progresa según la ley de los números, esto que llamamos el tiempo (τοῦτον οὐδὲν εἴη χρόνον ἀνομήνημεν)" (1) Timeo, 37d-e, p.150-151),

Es sabido que toda la concepción cosmológica del Timeo está presentada bajo la forma del mito. ^ePreferimos del análisis del mito, así como de sus antecedentes que, según Aristóteles, serían pitagóricos (1). Sólo pretendemos hacer notar que aquí el tiempo es algo que forma parte de la realidad sensible, la que a su vez sólo se entiende por referencia a la realidad proviamente dicha, que es la realidad inteligible de la cual es copia o imitación. Hemos dicho que lo que caracteriza a las esencias arquetípicas es la eternidad inmovil. Lo verdaderamente real es, eterno e inmutable, lo que deviene, lo que cambia no es.

Al crear el mundo, el Demiurgo se esforzó por hacerlo eterno como él. La medida de su poder sólo consiguió hacer eterno el cambio. El devenir, así concebido, es la imagen eterna de lo eternamente inmovil. La eternidad de las ideas y la eternidad del devenir son heterogéneas. El mundo de las ideas es sustancialmente eterno en sí mismo y por sí mismo, en cambio el mundo sensible deviene eternamente. El cambio es inherente al mundo sensible, por lo tanto, nunca será idéntico a sí mismo ya que lo causado no tiene en sí mismo la razón de ser de su entidad.

Así vemos que el devenir del mundo sensible es la eterna imagen móvil de la eternidad inmutable; de esta manera lo temporal participa de la eternidad. Esto es la duración del tiempo. El mundo cambia con el tiempo, pero el tiempo sólo es en apariencia. El tiempo es lo que dura interminablemente. Esta interminable duración del tiempo es una interminable imitación. La movilidad

(1) Aristóteles, Física 4, 10, 218, p.

del tiempo es eterna en el sentido de que dura eternamente. Es la móvil eternidad que imita la eternidad inmóvil, la eternidad propiamente dicha.

d - Aristóteles

Aristóteles coincide con Platón en afirmar que lo universal, lo racional es el único objeto de conocimiento verdadero. Afirma la existencia de la esencia como objeto inmutable, captado por nuestra razón. En lo que no coincide con Platón es en la ubicación de estas esencias en otro mundo, separado de las cosas sensibles. Para Aristóteles, la realidad es este mundo de cosas concretas. A la disciplina que estudia esta realidad, Aristóteles la llama "filosofía primera", a la que define como "un saber que se ocupa de manera puramente contemplativa o teórica del ente en tanto ente y de lo que en cuanto tal le compete." (Metafísica, 1003a21 ss., p.169).

Ocorre que el ente, al igual que el ser, tiene diferentes significados. "El ente se dice en muchos sentidos" (Metafísica, 1028a10, p.285). Pero todos los modos fundamentales se reducen a dos: el modo de ser "en sí" y el modo de ser "en otro". Al modo de ser "en sí" lo llama οὐσία y la metafísica latina la tradujo por "substantia" y a los modos de ser "en otro" los llama accidentes, y son nueve: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión.

La οὐσία sensible es un compuesto constituido por dos factores: materia (ὕλη) y forma (μορφή), a la forma la llama también sustancia "segunda" para diferenciarla de la οὐσία o sustancia primera.

Este esquema rige para las cosas sensibles consideradas estáticamente, deteniendo el devenir que las caracteriza. Para pensar el cambio, el dinamismo.

propio de las cosas sensibles, Aristóteles introduce dos nuevas nociones: potencia ($\deltaύναμις$) y acto ($ἐνέργεια$).

La potencia es la materia considerada en sus posibilidades y el acto es la forma realizada. Aristóteles intenta así resolver la aporía planteada por Parménides, al afirmar la imposibilidad de todo cambio, de todo devenir, de toda generación y corrupción.

Según Aristóteles, todo lo que deviene, lo que cambia, no pasa del no-ser absoluto al Ser, sino del no-ser-aún-en-acto lo que ya es en potencia. El pasaje del ser-en-potencia al ser-en-acto es el movimiento (1).

Aristóteles considera que existen cuatro tipos de cambios: el cambio sustancial, por el cual una sustancia aparece, nace o se destruye; el cambio cuantitativo; el cambio cualitativo y el cambio de lugar. (2).

Para explicar más a fondo el cambio, Aristóteles recurre a la teoría de las cuatro causas: (3).

El tema del cambio, en Aristóteles, nos ubica en el tema del tiempo. Aristóteles señala las dificultades que presenta la naturaleza del tiempo. Lo que constata Aristóteles es que el tiempo implica el cambio.

"El tiempo parece, sobre todo, ser un movimiento y un cambio, es este aspecto el que vamos a examinar." (Física IV, (10), 218b, 10, p. 148).

Cuando ocurre un cambio, pensamos que ha transcurrido el tiempo. Reconocemos que el tiempo transcurre cuando distinguimos un antes y un después, cuando distinguimos dos ahora y un intervalo entre ellos.

"Está, pues, claro que el tiempo no es el movimiento, ni sin el movimiento." (Física IV, (11), 219a, p. 149).

Aristóteles busca definir la esencia del tiempo, qué elemento del movimiento es el tiempo. Por ahora sabe que el tiempo es movimiento o algo del movimiento.

Durante un movimiento el alma reconoce dos ahora; el anterior, por un lado; y el posterior, por el otro. Así reconocemos que hay tiempo. Cuando percibimos el pasaje de lo anterior a lo posterior decimos que hay tiempo.

(1) Metafísica XII, 2, 1069b, p. 481.

(2) Metafísica XII, 2, 1069b, p. 482. (3) Metafísica I, 3, 983a, p. 97.

"ὅτι τὸ γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ
τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. (Física IV, 11, 219b, p. 151) (1).

"Aquí, en efecto, lo que es el tiempo: el número de movimiento según lo anterior-posterior.

Esta definición del tiempo que encontramos en Aristóteles es fundamental en el desarrollo ulterior de la metafísica. Aristóteles encuentra la esencia del tiempo en el ahora ($\nu\hat{\upsilon}\nu$). Lo numerado son los ahora. Pero el tiempo es número, no en el sentido de número puro, sino en el sentido de lo que es numerado; o sea, el aspecto numerable del movimiento.

El tiempo depende del "ahora", en virtud del "ahora" es que el tiempo es numerado.

"Τὸ δὲ $\nu\hat{\upsilon}\nu$ τὸν χρόνον μετρεῖ, ᾧ πρότερον καὶ ὕστερον." (Física IV, 11, 219b, 151) - "Si el ahora mide el tiempo, es como anterior y posterior."

Los ahora que pasaron constituyen el pasado y los ahora que van viniendo constituyen el porvenir, el futuro.

Aquí el tiempo es el pasaje del ahora ya no, al ahora ahora hacia el ahora todavía no. Al par que cambia, el ahora nos muestra la constante presencia de sí mismo. Esta secuencia es continua, no presenta ningún tipo de interrupción. De esta manera el tiempo es una infinita secuencia de ahora.

"El tiempo es también continuo por el ahora y es dividido según el ahora." (Física IV, 11, 220a, p. 152).

El, pasado, el presente y el futuro son en el tiempo, como partes del tiempo, las cosas que cambian son medidas por el tiempo. Las cosas que no cambian no están ni medidas ni contenidas por él. Ya que el tiempo es la medida del movimiento, es también la medida del reposo. Las cosas que están en movimiento o en reposo están en el tiempo, en cambio, las verdades inmutables no están en el tiempo, son eternas.

(1) Heidegger traduce: "Esto, a saber, es el tiempo, lo numerado en el movimiento que hace frente dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente." (Ser y tiempo, párrafo 81, p. 454).

El movimiento no desaparecerá jamás y así el tiempo tampoco dejará nunca de existir ya que cada ahora es el fin de un pasado y el comienzo de un futuro.

Aristóteles se pregunta si el tiempo existiría sin el alma. Si no hubiera nadie que contara no habría nada para ser contado y no habría número.

"Si nadie puede por naturaleza contar, más que el alma (...), no puede haber tiempo sin el alma." (Física IV, 223a, p.160).

El movimiento, cuyo número es el tiempo, es medido con ayuda de su primera especie, el movimiento local. La forma primordial del movimiento local es el movimiento circular. De aquí la antigua concepción de todo el cambio y del tiempo como cíclicos.

"(...) y en efecto, el tiempo mismo parece ser un cierto círculo." (Física IV, 14, 223b, p.161)*

De modo que el tiempo numera el movimiento, el cambio. Todo el mundo sensible está sometido al cambio. Pero lo sensible, lo material es siempre potencialidad. Esta potencialidad del mundo sensible requiere algo que esté en acto. Así llega Aristóteles a la idea de que debe haber algo que esté siempre en acto, un primer motor inmóvil. ¿Qué características deberá reunir el motor inmóvil? En primer lugar deberá ser inmaterial e inmutable, ya que si cambiase sería potencia de otra cosa. Debe ser autosuficiente, puesto que si dependiese de otra cosa tendría algo de potencialidad. Este ente no puede ser más que puro pensar (nóesis) y en esta actividad de pensar sólo debe pensarse a sí mismo ya que sino dependería del objeto pensado (1).

Aristóteles encuentra en el motor inmóvil la causa, el fundamento de todo lo que cambia y todo el universo tiende hacia él como el fin último, (2).

(1) Metafísica, 1074b, p.489 - 1075a, p.490.

(2) Metafísica, 1072b, p.487.

Pasamos ahora a la otra gran concepción del tiempo que es la concepción cristiana. Para el cristianismo el tiempo es real porque tiene un sentido: la redención. Cada acto es único e irrepetible, por ejemplo: Cristo murió por nuestros pecados una vez y para siempre. Todo el desarrollo de la historia se ve exigido por un hecho único, singular, de allí que tanto el destino de la humanidad como el destino particular de cada hombre, se juegan de una vez por todas, en un tiempo concreto que es el tiempo de la historia. Esta concepción lineal del tiempo y de la historia fue esbozada en el S.III por Ireneo de Lyon y retomada por San Basilio, San Gregorio y finalmente, elaborada por San Agustín.

San Agustín es el más importante de los padres latinos, su influencia dominó toda la edad media como su máxima autoridad y es fundamental hasta Santo Tomás inclusive. A partir del S.XIII compartió esa influencia con Aristóteles y encontramos rasgos agustinianos en autores como Descartes, Malebranche, Pascal y contemporáneos como Bergson y Max Scheler. Su obra es una magistral síntesis entre el neoplatonismo y el pensamiento cristiano anterior a él.

San Agustín se plantea el problema del tiempo desde el punto de vista de la eternidad, procura dar una explicación del tiempo a la luz de Dios. Dios es la causa y la razón de todo lo creado, el rasgo distintivo de todo lo creado es la temporalidad. Todo el universo nos da testimonio de la existencia de Dios porque es mudable. El antes, el ahora y el después remiten a un principio que es la causa y razón, inmutable y eterno, en contraposición a lo creado que es siempre temporal.

Las cosas creadas duran en el tiempo, de modo que el tiempo es algo de la creación. A través de lo creado se manifiesta la naturaleza del creador. El misterio del tiempo remite al misterio de la eternidad. La eternidad es

el modo de existir de Dios; a través de la presencia de Dios en el hombre. San Agustín intentará iluminar el tema del tiempo. La inteligibilidad del tiempo supone una conciencia de la eternidad. La eternidad se la concibe como un permanente presente ya que nada transcurre en la eternidad. Según San Agustín, a través del presente, el alma percibe una imagen de la eternidad.

En el libro XI de Las confesiones introduce San Agustín el tema del tiempo. San Agustín arriba al problema del tiempo a raíz del planteo que hace de la memoria. La memoria designa mucho más que la facultad psicológica de evocar recuerdos. San Agustín con la memoria designa el sentido de la duración y bajo este aspecto se identifica con la conciencia. Esta memoria permite al hombre reconocer sus actos como propios y así formar un yo sustancial (consciente y libre). El acto de pensar se identifica con el acto de evocar, de juntar lo que está disperso en la memoria, y la memoria como conocimiento de sí mismo, es, para San Agustín, "memoria Dei" conocimiento de Dios.

San Agustín introduce el problema del tiempo al enfocar la memoria, no como recordatio del pasado ni como contuitus o contemplación del presente, sino como expectatio, o sea, presencia de futuro: La expectación comprende tanto lo premeditado como lo imprevisto. Lo que da trascendencia a la existencia no es sólo la fugacidad del tiempo futuro sino la posibilidad de la eternidad.

En la memoria es donde se une el pasado con el futuro, los que se separan en el presente. De modo que la memoria no es sólo el archivo del pasado sino que es tensión hacia el porvenir, duración dinámica y activa. Es en esta duración que el hombre se proyecta hacia el porvenir.

Comienza San Agustín por señalar que nada nos es tan cotidiano como el tiempo. Pero ¿qué es el tiempo? Aquí San Agustín se pregunta, al igual que Aristóteles(1), por la esencia del tiempo.

"Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé." (Confesiones XI, XIV, 17, p.571).

Ordinariamente se habla de tres tiempos: pasado, presente y futuro.

Conocemos el pasado por el recuerdo y conjeturamos por el porvenir. Sin embargo,

(1) Aristóteles, Física IV, (10), 218b, 10, p.148)

pasado y futuro se esfuman cuando queremos situarlos.

¿Qué longitud es posible atribuir al pasado? Responde: el pasado sólo tenía longitud cuando existía, cuando era presente. Lo mismo podemos decir del futuro. De modo que el tiempo sólo es real en el presente. Cualquiera sea la realidad que poseen pasado y futuro, lo tienen gracias al presente.

"Ubicumque ergo sunt, cuaeacumque sunt, non sunt nisi praesentia."

(Confesiones, XI, XVII, 23, p. 576) - Dondequiera, pues, que estén, cualesquiera que ellas sean, no son sino presentes).

De modo que es inexacto hablar de tres tiempos puesto que lo que hay son tres dimensiones del tiempo, o más exactamente tres dimensiones del presente: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras y las tres existen en el alma y fuera de ella no existen. (1).

El pasado y el futuro sólo tienen existencia en función del presente. El pasado tiene existencia cuando se lo evoca ahora como pasado y el futuro sólo existe en el proyecto que ahora se hace. De modo que todo el ser del tiempo proviene del presente. Pasado y futuro son modos del presente, bajo la forma de la recordatio el pasado y la expectatio el futuro. Las expresiones no ser jamás y no ser todavía son negaciones de ser que se apoyan en una afirmación del presente.

Así San Agustín afirma que el pasado y el futuro no nos ponen en posesión de la res ipsa, sino sólo del recuerdo y de la anticipación.

Por último concluye San Agustín que no hay memoria sin tiempo, ya que la memoria es propia de los seres temporales, de los seres creados, sujetos a la duración, en contraposición a Dios que como principio creador es intemporal e inmutable. Tampoco hay tiempo sin memoria y así vemos el carácter psicológico del tiempo que requiere una conciencia que lo capte.

(1) San Agustín, Las confesiones, XI, XX, 26, p. 581.

"In te, anime meus, tempora metior." (Confesiones, XI, XXVII, 36, p. 590).

El tiempo es presencia, bajo los modos del pasado, el presente y el futuro. Esta presencia la encontramos en el alma. Allí reconocemos ser creados a imagen de Dios. Aquí encontramos una similitud con Platón cuando afirma que el tiempo es la imagen de la "inmóvil eternidad". (1).

Ya Aristóteles había observado que el tiempo es algo del alma (2) y San Agustín ve claro que el tiempo no es independiente, ya que es la creatura mudable, sujeta al devenir, la que da sentido al tiempo. Es por eso que San Agustín concluye Las confesiones considerando el problema de la creación. En este tema coincide con los padres griegos Clemente de Alejandría y San Basilio, los que consideran que el cosmos no fue creado en el tiempo, sino que el tiempo comenzó con la creación, cuando hubo creaturas sujetas al devenir. La revelación le enseña que el mundo y el tiempo han tenido un comienzo. La idea de que el mundo puede ser eterno no fue concebida por San Agustín, ya que todo su empeño está puesto en demostrar la razonabilidad de la creación frente a la antigua concepción de la eternidad cíclica, frente al eterno retorno.

Para San Agustín, a lo largo de la creación hay una evolución progresiva.

La experiencia del tiempo es la experiencia de lo que no tiene su razón de ser en sí, es la experiencia de todo lo creado, y nos remite a la existencia de lo que es en sí mismo, de lo que pura y simplemente es.

San Agustín concibe el tiempo en relación a la dependencia con Dios, allí está el sentido de la existencia temporal que, según San Agustín, en sí misma no la tiene. El hombre, como creatura, mantiene este estado de dependencia esencial y existencial. La existencia temporal no tiene sentido en sí misma sino en un destino eterno.

Así encontramos, en el cristianismo, los rasgos de la antigua teoría platónica de los dos mundos. La fugacidad, la temporalidad de lo terreno justificadas en la eternidad de lo suprasensible. La distinción entre lo temporal y lo eterno actualiza la oposición entre el mundo verdadero y el mundo aparente de Platón.

(1) Platón, Timeo, 37d, p. 151.

(2) Aristóteles, Física, IV, 14, 223a, p. 160.

3 - La redención del tiempo

a - El pensamiento más pesado.

La posición fundamental de Nietzsche se caracteriza por su doctrina del eterno retorno de lo mismo. Hemos visto que esta doctrina, que sostiene la idea de una repetición cíclica del mundo, es una de las más antiguas. Hemos visto, también, que lo que caracteriza a estas doctrinas antiguas es el rechazo del tiempo. Por eso Nietzsche no reconoce en éstos a sus predecesores. Por el contrario, Nietzsche considera a Zaratustra el primer maestro del eterno retorno. (1); desde luego que no ignora los antecedentes religiosos y filosóficos de este pensamiento, sino que lo ubica en un ámbito completamente distinto. El rasgo que caracteriza el eterno retorno en Nietzsche es la valorización del tiempo. El eterno retorno deja de ser una doctrina cosmológica, que no afecta al hombre, para transformarse en un pensamiento, en el pensamiento de los pensamientos, en el pensamiento más pesado. Para Nietzsche la más íntima fuerza interior son los pensamientos.

"Contra la doctrina de la influencia del medio y de las causas exteriores: la fuerza interior es infinitamente superior." (WZM, af. 70, p. 57).

Esta doctrina es primordialmente una creencia. Sin embargo, Nietzsche trató de probarla científicamente. Charles Andler (2) ha señalado tres obras contemporáneas de Nietzsche donde se encuentra esta teoría: F.G. Vogt, Die Kraft. Eine realmonistische Weltanschauung (1878); Augusto Blanqui, L'éternité par les astres (1872); Gustave Le Bon, "L'homme et les sociétés" (1881).

Es seguro que de estos tres Nietzsche leyó "Die Kraft" en el verano de 1881, en Sils-Maria. El libro le fue proporcionado por su amigo Overbeck a mediados de diciembre.

(1) "...tú eres el maestro del eterno retorno, -ése es tu destino!

El que tengas que ser el Primero en enseñar esta doctrina, -¡cómo no iba a ser ese gran destino también tu máximo peligro y tu máxima enfermedad!" (AHZ, p. 303).

(2) Charles Andler, Nietzsche, Sa vie et sa pensée, p. 421 y sgts.

Nietzsche intenta probar la validez teórica de este pensamiento, pero el peso reside en la posibilidad de que sea cierto más que en su prueba. Su capacidad transformadora consiste en que quien cree en él imprime el sello de la eternidad a la vida. Vivir asumiendo en cada instante todo el dolor y todo el placer que ésta nos proporciona y quererle, aceptándolo por toda la eternidad.

"Mi doctrina dice: Vivir de tal modo que debas desear volver a vivir, ésta es la tarea - ¡tú vivirás en todos los casos! A quien el esfuerzo proporciona el más alto sentimiento que se esfuerce; a quien el descanso, que descansa; a quien la obediencia al orden, que obedezca. ¡Pólo debe ser consciente de lo que a él le produce ese más alto sentimiento y no retroceder ante ningún medio! ¡Le va en ello la eternidad!" (KSW, t. V-2, 11(163), p. 403).

En esto reside la validez del pensamiento del eterno retorno. Aquí se plantea la visión trágica de la vida.

La manera cómo irrumpió este pensamiento en la vida de Nietzsche, nos lo cuenta él mismo en Ecce homo (1). Luego de esta patética experiencia, ocurrida en agosto de 1881, en 1882 publica los cuatro primeros libros de La gaya ciencia. En el cuarto libro, luego de una serie de aforismos dedicados a la exaltación de la vida, encontramos por primera vez una formulación explícita de la doctrina del eterno retorno. Este aforismo lleva el número 341 y se titula "El más pesado de los pesos" (Das grösste Schwergewicht) y dice:

"Qué dirías si algún día o una noche un demonio se deslizase hasta tu más apartada soledad y te dijese: 'Esta vida, tal como tú la vives ahora y tal como la has vivido, tendrás que vivirla aún una vez más y un número infinito de veces; nada nuevo habrá en ella, sino que cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido, y todo lo infinitamente pequeño y grande de tu vida, tendrá que retornar para ti, y todo en el mismo orden y en la misma sucesión - e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles,

(1) Ecce homo, p. 370-372.

y también este instante y yo mismo. ¡El eterno reloj de arena de la existencia no cesará de ser invertido de nuevo - y tú con él, corpúsculo de polvo! ¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablara? ¿O bien has vivido ya el instante prodigioso en que podrías responderle: '¡Tú eres un dios y jamás he oído algo más divino!' Si este pensamiento ejerciera sobre ti su imperio, te transformaría, haciendo de ti, tal como eres, otro, te aniquilaría quizás; la cuestión a propósito de todo y cada cosa '¿quieres esto aún una vez más y un número infinito de veces?' pesaría como el peso más pesado sobre su proceder. O bien ¿cómo tendrías que estimarte a ti mismo y a la vida para no desear nada más que esta última y eterna afirmación y sanción?". (Die fröhliche Wissenschaft, af. 341, p. 231-232).

A partir de esta primera comunicación, Nietzsche ubica el problema del eterno retorno de lo mismo en el ámbito personal. Ya no es una doctrina de tipo cosmológico sino que alude a una actitud existencial. Su alcance es antropológico.

Este pensamiento, transformador de la existencia, es presentado bajo la forma de un peso. Un peso es algo que constituye un obstáculo para todo tipo de superación, es el constante peligro de derrumbarse. Todo el peso de este pensamiento reside en la siguiente pregunta "¿quieres esto aún una vez más y un número infinito de veces?". Resolver este problema podría transformar nuestra existencia o aniquilarla. Esta comunicación está planteada bajo la forma de una posibilidad, a través de un demonio, en la más solitaria de las soledades. Todas estas notas son importantes ya que caracterizan a este pensamiento.

De nada sirve la fuga ante la presencia acuciante del demonio puesto que éste se encuentra presente en la existencia y nos enfrenta a una decisión.

Frente a la imagen de la vida que nos plantea el demonio, el hombre tiene dos posibilidades, Tirarse al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al

demonio, rechazar esta idea demoníaca, o aceptar el instante. Aceptar infinitas veces el retorno por toda la eternidad de cada dolor y de cada placer. La primer posición es la propia del nihilismo decadente, la no aceptación del tiempo lleva a la inautenticidad originaria. La otra posibilidad es la transformadora.

La capacidad transformadora de este pensamiento reside en que el hombre lo canta dentro de su existencia y lo acepta. Lo quiere, con su temple anímico del amor fati. Nietzsche considera fundamental, para la superación de sí mismo, para llegar a ser más auténtico, el querer el instante vivido, tomando conciencia de que se hará eterno tal como fue querido. Frente a esta posibilidad, el hombre puede transformarse, hacerse otro - el que es - bajo la influencia de la eterna repetición del instante y estimar este pensamiento como divino. Esta divinidad del pensamiento del eterno retorno de ninguna manera es transmundana, no nos remite a ninguna trascendencia supratereñal. Por el contrario, el eterno retorno contribuye al acrecentamiento de la vida terrena, del hombre y por ende del mundo; en esto reside su divinidad.

Vemos así planteadas las dos posibilidades de entender el eterno retorno de lo mismo. El enfoque nihilista: "todo es ^{en} vano", si todo vuelve tal como fue, todo esfuerzo de superación caerá en el vacío, por lo tanto, no tiene sentido ningún esfuerzo por superarse. El enfoque existencial: aquí se pone de manifiesto la incidencia del hombre dentro del retorno, el hombre puede modalizar, a través de su actitud frente al instante, el eterno retorno. Así el esfuerzo de superación tiene un sentido. Este sentido no es sólo la superación del hombre, sino también la superación del mundo y por ende la superación de la vida.

b - El héroe trágico: Zarathustra

A partir del planteo que hace Nietzsche del tiempo, en el aforismo 341 de La gaya ciencia, comienza la visión trágica de la vida y la presentación del

héroe trágico que es Zaratustra. La meditación sobre lo trágico es un rasgo distintivo del pensamiento nietzscheano. Desde el principio, Nietzsche opone su concepción de la tragedia a la de Aristóteles. Para éste, lo trágico efectúa la *κατάρσις*, o sea, la excitación del temor y la compasión. Para Nietzsche, por el contrario, en lo trágico es donde se revela lo terrible de la existencia, no en el sentido de la compasión, sino en la aceptación del sufrimiento que es inherente a la vida.

"¿Qué es lo trágico? Yo he puesto muchas veces el dedo en el gran error de Aristóteles, que creyó reconocer en dos emociones deprimentes, en el terror y en la compasión, las emociones trágicas. Si tuviese razón, la tragedia sería un arte peligroso para la vida (...). Cristianismo, nihilismo, arte trágico, decadencia fisiológica, todo esto iría de la mano; lograría a la proporción a una misma hora, se empujaría recíprocamente hacia adelante... ¿o hacia abajo? La tragedia sería un síntoma de decadencia." (WZM, 351, p. 572).

Para Nietzsche, Zaratustra es el primer pensador trágico, es el primero en enunciar este carácter enigmático y terrible del mundo.

"De aquí resulta, considerado en general, que la predilección por las cosas enigmáticas y terribles es un síntoma de fuerza, mientras que el gusto de lo gracioso y del adorno pertenece a los débiles y delicados. El gusto por la tragedia distingue a las épocas y a los caracteres fuertes: su "non plus ultra" es acaso La divina comedia". Son los espíritus heroicos los que se afirman a sí mismos en la crueldad trágica: son bastante duros para sentir el sufrimiento como placer." (WZM, af. 852, p. 573).

Ser el primer maestro del eterno retorno implica ser el primer héroe trágico, éste es el carácter más íntimo de Zaratustra. Es por esto que el aforismo que sigue al planteo del eterno retorno lleva por título "Incipit tragedia" y contiene, con algunas variantes, la primer parte del discurso preliminar de Así habló Zaratustra.

El tema central de Así habló Zaratustra es el eterno retorno de lo mismo.

"Ahora quiero referir la historia del Zaratustra. La concepción fundamental de la obra, la idea del eterno retorno, esta fórmula suprema de la afirmación, la más alta que se puede concebir, data del mes de agosto de 1881." (Occa homo, p. 370).

Zaratustra, el héroe trágico, mostrará con su propia transformación la incidencia del eterno retorno en el hombre. El problema de toda la obra reside en mostrar cómo repercute el tiempo dentro de la existencia a través de esta concepción circular.

Zaratustra comienza siendo un espíritu libre que consiguió su libertad de pensamiento retirándose durante diez años en las altas montañas. En la soledad de su caverna intenta redimirse de lo que fue, de haber sido el creador de una moral del bien y del mal. Ahora inicia su descenso al mundo de los humanos para llegar a ser el que es, para realizar su fondo propio, que es ser el maestro del eterno retorno. Para realizar esta tarea debe él mismo transformarse.

Los temas centrales de la obra: Dios ha muerto, superhombre, voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo se encuentran íntimamente ligados y todos convergen hasta llegar a la transformación, tanto del protagonista como del mundo (la llegada del gran mediodía).

Hay una gradación en la exposición de las ideas, desde las más fáciles de ser transmitidas hasta lo impronunciable. De la muerte de Dios y del superhombre habla al pueblo reunido en el mercado, de la voluntad de poder habla con sus discípulos, en cambio del eterno retorno sólo hace alusiones veladas o se expresa mediante símbolos, ya que éste es el pensamiento más difícil de pensar, el más profundo y el más peligroso.

Hemos dicho que el tema fundamental de "Zaratustra" es el problema del eterno retorno, o sea, la relación que existe entre el hombre y el tiempo. Para abordar este problema, Zaratustra debe recurrir a su mayor coraje, a sus mejores fuerzas.

El conocimiento trágico requiere, lo que Nietzsche denomina, la gran salud: "...el que quiere conocer por las aventuras de su propia experiencia cuáles son los sentimientos de un artista, de un santo, de un legislador, de un sabio, de un hombre piadoso, de un adivino, de un adivino solitario de otro tiempo, éste tendrá, ante todo, necesidad de una cosa: de la "gran salud", de una salud que no solamente se posea, sino que sea preciso reconquistarla todos los días, porque hay que sacrificarla todos los días. (...) la aguja marcha, la tragedia empieza." (Ecce Homo. 374).

c - La redención de la venganza como redención del tiempo.

Hemos dicho que el tema fundamental del "Zaratustra" es el eterno retorno, o sea la relación que existe entre el hombre y el tiempo. Sobre todo la relación entre la interpretación del tiempo bajo la forma del instante y la capacidad reveladora de esta presencia en el hombre. De aquí la crítica expresa que efectúa Zaratustra a la interpretación platónica, y a través de ésta a toda la metafísica del tiempo.

Si este saber nuevo acerca del tiempo es develador de una existencia auténtica, su ocultamiento es el origen de todo tipo de alienaciones.

Antes de asumir el eterno retorno, el hombre debe liberarse de la concepción metafísica del tiempo que lo condena como una nada, que le quita todo su valor. Es por esto que el tratamiento de "la redención del tiempo" es anterior al tratamiento del eterno retorno. Solamente liberando al hombre de un pensar que condena el tiempo es posible acceder al pensamiento del eterno retorno.

Zaratustra critica expresamente la concepción platónica del tiempo. Ya que

el tiempo es el problema más íntimo del hombre, eliminarlo implica condenarlo a todo tipo de alienaciones.

"Malvadas llamo y enemigas del hombre a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero (...). De tiempo y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos; una alabanza deben ser y una justificación de todo lo perecedero!" (AHZ, p. 122-123).

Recordemos que Nietzsche critica la concepción metafísica del ser, la concepción sustancialista del ser como un principio inmutable, como una esencia fija, desprovista de devenir.

En el capítulo "De la redención" nos encontramos con el tema de la venganza, íntimamente ligado con el problema del tiempo. ¿En qué consiste este vínculo? Zaratustra mismo nos lo contesta:

"Esto, sí, esto sólo es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su fuera." (AHZ, p. 205)▲

El tema de la venganza nos ubica en el meollo de la crítica que efectúa Nietzsche a la metafísica. Para Nietzsche toda la metafísica estuvo dominada por el espíritu de venganza.

"Yo fui el primero que vió el verdadero contraste: el instinto de degeneración que se vuelve contra la vida con avidez subterránea de venganza (cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, todo el idealismo, son formas típicas de aquel instinto)". (Ecce homo, p. 349)▲

De modo que el espíritu de venganza, la venganza contra la vida rigió en toda la historia de la metafísica. Nietzsche afirma que ocurrió esto porque la metafísica siempre estuvo dominada por la moral. La moral niega los caracteres propios de la vida y trata de ocultarlos, jerarquiza como "buenos" todos los valores antivitales. En este sentido, la metafísica estuvo al servicio del nihilismo.

"Definición de la moral: la moral es la idiosincracia del decadente con la intención de vengarse de la vida, y esta intención ha sido coronada por el éxito. Yo atribuyo mucho valor a esta definición." (Ecce homo, p.408).

En el fondo, la metafísica, movida por el espíritu de venganza, necesita eliminar el tiempo ya que éste nos revela los caracteres genuinos de la vida. A éstos los condena como inmorales, todo lo que causa sufrimiento debe ser castigado, rechazado. Nietzsche, en cambio, nos propone la aceptación del sufrimiento, la afirmación del dolor, la afirmación de todo lo problemático y lo enigmático de la vida como lo más propio de ésta.

"El espíritu de venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo.

Castigo se llama a sí misma, en efecto, la venganza: con una palabra embustera se finge hipócritamente una buena conciencia.

Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás, - por ello el querer mismo y toda la vida debían - ¡ser castigo!" (AHZ, p.205).

Nietzsche diferencia dos tipos de voluntades. La voluntad de verdad, que es aquella que trata de estatizar el devenir mediante la implantación de verdades eternas, fijas e inmutables. Esta es la voluntad de venganza, la que no soporta el peso del tiempo, trata de eliminarlo como lo pasajero, lo que no-es. El sufrimiento que provoca el tiempo proviene del pasado. El pasado es lo inmovible, lo que ya pasó y no se puede modificar. Dentro de la concepción metafísica del tiempo, el pasado, el presente y el futuro están separados. El pasado es "lo que ya no es", sin posibilidad de removerlo ni de cambiarlo. Frente al sufrimiento que provoca el pasado, se elimina a todo el tiempo, se lo desjerarquiza como lo pasajero. Frente a esta voluntad, Zarathustra enseña la voluntad de querer, ésta libera al hombre de su esclavitud frente al fue y permite asumir una posición superior frente al tiempo.

"Redimir a los que han pasado, y transformar todo 'fue' en un 'así lo quise'.—¡sólo eso sería para mí redención!" (AHZ, p.204);

De modo que en esto consiste la redención de la venganza: en transformar todo "fue" en un "así lo quise". Liberar al hombre del espíritu de venganza no quiere decir liberarlo de su voluntad, sino todo lo contrario. Significa transformar la negación en una afirmación, aceptar la vida tal cual es. La voluntad es libre cuando acepta el transcurrir y el retornar del tiempo. Un retornar que trae de vuelta lo querido, lo aceptado por toda la eternidad.

Hasta que el hombre no se redima del espíritu de venganza, que donigra al tiempo, a la tierra y que estatiza el devenir, no habrá posibilidad de asumir el eterno retorno.

"Que el hombre sea redimido de la venganza: ése es para mí el cuento hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tormentas."

(AHZ, p.151)

Con la redención de la venganza la voluntad se descubre como creadora. Al "fue" como pasado petrificado le agrega "yo lo quise así". El pasado ahora es querido, por lo tanto, modificable. Todo lo sido va a volver como querido.

Al final del capítulo dice Zaratustra:

"¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y en un portavoz de alegría? ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes?

¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación?

Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder: sin embargo, ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás?" (AHZ, p.206).

Podemos contestar a esta pregunta de Zaratustra que es el eterno retorno quien le enseñó a la voluntad de poder a remover el pasado. La articulación de estos

dos pensamientos consiste en que mientras la voluntad de poder representa el impulso superador de la vida, no puede querer hacia atrás, no puede modificar el pasado. La voluntad de poder está siempre referida al futuro, como espacio de juego posible. Mediante el pensamiento del eterno retorno, el pasado puede ser modalizado según el querer redentor. En el eterno retorno hay una integración entre el pasado y el futuro. Ya no se trata de la concepción del tiempo cósmico, donde pasado y futuro se contradicen, sino que ahora forman parte de una totalidad, puesto que éste es el tiempo de la existencia humana, distinto al tiempo de los objetos. Esta incidencia del tiempo es captada por el pensamiento del eterno retorno.

Todo esto Zaratustra lo ve como una doctrina, todavía no lo ha asumido. Aún se encuentra en la etapa del "rechinar de dientes". Le falta, el maestro del eterno retorno, llegar a ser el que es, a través de su propia transformación.

4 - La relación hombre-tiempo. La libertad

a - Dios ha muerto. El anuncio del superhombre

El eterno retorno exige ser asumido por un tipo de hombre superior. El hombre, tal como lo ve Zaratustra, necesita superarse. Este es el "último hombre". Este es el hombre de la metafísica, el hombre de la moral, del espíritu de venganza. Este hombre del idealismo debe superarse si quiere transformarse en superhombre.

Cuando Zaratustra llega a la ciudad, encuentra una muchedumbre reunida en el mercado y les habla del superhombre.

"Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?" (AHZ, p. 34).

Zaratustra comprende luego que fue un error "propio de los eremitas" tratar de convencer al pueblo en la plaza. Así descubre una nueva verdad que le aconseja que no hable al pueblo sino a compañeros de viaje (1). A partir de ahora, Zaratustra buscará compañeros de viaje, que siguiéndole a él se sigan a sí mismos.

"Compañeros en la creación busca el creador, que escriban nuevos valores en nuevas tablas." (AHZ, p. 45).

En su descenso al mundo de los hombres, Zaratustra se encuentra con un solitario que vive en el bosque. Este hombre se apartó en el bosque para amar únicamente a Dios, en su soledad sólo dialoga con lo sobrehumano. Este hombre está desligado de todo lo humano, sólo le interesa su relación con Dios.

Zaratustra, por el contrario, desciende a la tierra para hablarle al hombre, él trae un mensaje para los hombres, una enseñanza. Zaratustra trae la doctrina del superhombre. Zaratustra se compara a sí mismo con el sol. Su superabundancia de sabiduría dionisiaca necesita ser regalada entre los hombres. Esta necesidad marca el comienzo del ocaso de Zaratustra, su descenso entre los hombres (2).

A partir de la muerte de Dios es posible la superación del hombre. La muerte de Dios significa el derrumbe de todo el idealismo, de toda forma de transmudatismo. La muerte de Dios es la muerte de todos los principios morales, religiosos y metafísicos que dieron origen al "otro mundo" vaciando de sentido a la tierra.

Tras la muerte de Dios se revela el carácter trágico, la profundidad insondable del mundo, ya no hay ningún más allá al cual trascender, el hombre puede así descubrir todas sus potencias creadoras. El superhombre, frente a la muerte de Dios, devuelve todo su sentido a la tierra, el que había sido ocultado por una metafísica transmudana.

"El superhombre es el sentido de la tierra. Dga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales!" (AHZ, p. 34).

(1) AHZ, p. 44

(2) "Yo, lo mismo que tú, tengo que hundirme en mi ocaso, como dicen los hombres a quienes quiero bajar." (AHZ, p. 32),

Todos los valores que el hombre había proyectado en un trasmundo, ahora los restituye a la tierra. Nietzsche redescubre la sacralidad de la tierra. Recordemos que la tierra, como principio femenino, fue amablemente venerada por las culturas antiguas. La tierra, como la gran madre, era el seno de donde todo brotaba y a donde todo volvía. Esto emparenta a Nietzsche con las religiones más antiguas, este tema será tratado con mayor extensión cuando tratemos la figura de Ariadna, ya que Ariadna es el símbolo de la vida terrena. La metafísica se ha ocupado de ocultar el estrecho vínculo que existe entre el hombre y la tierra, y en su lugar puso un Dios atemporal, supraterranal. La muerte de Dios, el derrumbe de toda la cultura trasmundana, permite descubrir el estrecho vínculo entre el hombre y la tierra. Así el superhombre es, sobre todo, el que restituye el sentido de la tierra. La infidelidad a la tierra coincide al hombre en el dualismo, en la contradicción entre cuerpo y alma. El superhombre, al contrario del hombre del idealismo, es el hombre íntegro, es el hombre sano.

Por ahora, la imagen del superhombre permanece indeterminada, lo cierto es que el superhombre es el hombre creador. La muerte de Dios, la muerte del principio supremo, estático y eterno, pone en descubierto al tiempo, al futuro como posibilidad de juego. Valorizando al tiempo, al sufrimiento, el superhombre descubre la sacralidad de la tierra.

"En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con ello han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla!" (ANZ, p.34-35).

La muerte de Dios pone de manifiesto el carácter enigmático y de juego de la existencia. La creatividad del hombre es juego. La muerte de Dios significa el derrumbe de todo el otro mundo metafísico y descubre al hombre como un creador libre, como jugador (1).

(1) "El terreno de juego de la libertad es inabarcable si Dios no limita ya al hombre, si esa pared insalvable no cierra ya su camino ascendente, si ya no cae sobre el país humano la sombra inmensa del Señor." (Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche, p.88).

Nietzsche no diviniza ni idolatra al hombre en lugar del Dios cristiano, por el contrario, Nietzsche diviniza la tierra. La tierra está simbolizada en la figura de Ariadna, pero no es Ariadna un ente supremo ni una divinidad trascendental. Ariadna junto con Dionisos simbolizan, los dos juntos, la vida. Aquí la vida no es una subjetividad trascendental, ni ningún tipo de idea permanentemente presente. Dionisos y Ariadna simbolizan la divinización del ser, de la vida como juego.

Nietzsche termina el primer libro con una invocación que Zaratustra dirige a sus discípulos:

"Muertos están todos los dioses; ahora cuérennos que viva el superhombre".-
¡Sea ésta alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad! (ANZ, p. 123).

Frente a la muerte de Dios es posible que viva el superhombre, gracias al ejercicio de la voluntad de poder.

b - El silencio y el eterno retorno

En el libro segundo de Así habló Zaratustra hay un ahondamiento en el tema de la voluntad de poder. Al ser posible la superación del hombre, Nietzsche introduce el problema del tiempo.

El tema de la voluntad de poder, con su nota fundamental de la superación y conservación, es el que va a exigir el tratamiento del tiempo. La vida es tiempo, pues está proyectada al futuro. El tiempo circular exige la vuelta de las mismas fuerzas, de allí la necesidad de la superación.

En esta parte del libro, Zaratustra aún está dominado por el aspecto nihilista del eterno retorno, por el en-vano. Todavía lo endara como una doctrina donde todo va a volver tal cual fue, sin posibilidad de transformación.

En el primer capítulo del libro segundo, 'el niño con el espejo', Zaratus-
tra relata un sueño. Se le presenta un niño y le dice: "¡mírate en el espejo!"
Al hacerlo lanzó un grito pues se vió como un demonio. Aquí comprende Zaratus-
tra que su doctrina está en peligro; si sigue huyendo, lejos de verse como
un niño, como el superhombre, se verá como un demonio. Esto tiene relación con
el aforismo 341 de La gaya ciencia. Se le impone al hombre la decisión de en-
tender al tiempo como una nada, un en-vano o reivindicar al demonio y trans-
formarlo en un dios.

En el capítulo 'El adivino', cuenta Zaratustra a sus discípulos cómo se le
presenta un adivino que le repite: "¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo
fue!" (ANZ, p.197).

Confiesa Zaratustra que este vaticinio le llegó al corazón y lo transformó.
Esto es lo decadente, lo nihilista de su doctrina. Si todo va a volver tal
cual fue, todo esfuerzo de superación caerá en el vacío. Nos encontramos aquí
con la concepción metafísica del pasado, del fue, como inamovible, como
petrificado. Bajo esta concepción no hay posibilidad de superarse, el último
hombre volverá tal cual fue y así desaparece la posibilidad de que viva el
superhombre.

Hemos dicho que la voluntad de poder está siempre referida al futuro,
sólo puede querer el terreno de lo no ocurrido. El poder de la voluntad está
siempre lanzado hacia el juego de lo posible. Pero la voluntad no puede querer
hacia atrás, no puede modificar el pasado.

"'Fue': así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación
de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho - es la voluntad un malvado
espectador para todo lo pasado.

La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiem-
po ni la voracidad del tiempo - ésa es la más solitaria tribulación de la vo-
luntad." (ANZ, p.205).

A través de esta concepción del tiempo no hay posibilidad de superación.

Nietzsche lo que cuestiona es si el tiempo es una línea infinita de ahora y cada ahora es un límite insalvable entre el pasado y el futuro o existe la posibilidad de que el pasado pueda ser futuro, de que el pasado no permanezca inamovible.

Zaratustra está instalado en un saber más profundo acerca del tiempo, sólo que todavía no dispone de él. La idea que tiene Zaratustra del tiempo constituye su problema más íntimo, más enigmático. Este es su saber secreto que no se atreve aún a pronunciar.

Hemos visto de qué manera Nietzsche, a través de Zaratustra, se propone liberar al hombre del ocultamiento que ha hecho la metafísica del tiempo. La redención de la venganza es la redención del tiempo y la posibilidad de que el hombre recupere su propio ser.

Cuando condena la metafísica al tiempo como una nada, condena al mismo tiempo al hombre a la inautenticidad. Es necesario restituir el ser al hombre a través de la relación que tiene con el tiempo para "llegar a ser el que es". Esta tarea debe aún efectuarla Zaratustra dentro de su propio ser. Así lo encontramos al final del segundo libro dialogando con su ser en la más silenciosa de sus horas.

El silencio, en Nietzsche, es parte del lenguaje auténtico. Su verdad más íntima, su conocimiento secreto acerca del tiempo, sólo le habría a Zaratustra a través del silencio.

"La hora de mayor silencio es aquella en que se le revela la esencia misma del tiempo." (Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche, p.97)

Este conocimiento secreto acerca del tiempo, Zaratustra lo llama "mi terrible señora". Esta enigmática señora no es sino la vida, la faz femenina, terrena y temporal de la vida. Ariadna misma insta a Zaratustra a que asuma el tiempo que disponga del saber que ella misma le comunicó,

El vínculo entre Zaratustra y Ariadna es uno de los temas más difíciles de descifrar en Nietzsche. Este tema será abordado más adelante. En este último

capítulo de la segunda parte encontramos a Ariadna instando a Zaratustra para que asuma su destino: ser el maestro del eterno retorno. Zaratustra aún no se ha transformado, todavía lo domina la concepción demoníaca del tiempo. Zaratustra no es libre puesto que no hace uno de su voluntad.

El silencio le dice: "Esto es lo imperdonable en ti: tienes poder y no quieres dominar.".-(AHZ, p.214).

A cada interpelación de Ariadna, Zaratustra se evade y busca excusas. Por último dice: "No quiero". A lo que el silencio le responde:

"¡Oh Zaratustra, tus frutos están maduros, pero tú no estás maduro para tus frutos!

Por ello tienes que volver de nuevo a la soledad: que debes ponerte tiempo aún"..-" (AHZ, p.214).

Zaratustra, con dolor por lo que aún no es capaz de hacer, decide alejarse de sus amigos y regresar a la soledad de su caverna. Así termina el segundo libro.

c - La soledad y la visión de un enigma

En el tercer libro se desarrolla el tema central de la obra, esto es, el Eterno retorno en su faz antropológica.

Este nuevo saber acerca del tiempo y sobre todo la íntima relación que existe entre el hombre y el tiempo, es lo que va a tratar la tercer parte.

La idea del eterno retorno es más bien aludida que desarrollada, es un saber secreto alrededor del cual cada vez se levantan nuevos velos. Este misterioso conocimiento va más allá de todo tipo de conceptualización. Exige ser descifrado más que razonado. (1).

Nietzsche valoriza la soledad y la contraponen al instinto de rebaño del último hombre.

(1) "Esta idea es más bien aludida que realmente desarrollada. Nietzsche tiene casi miedo de expresarla. El centro de su pensamiento rehuye la palabra." (Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche, p.100).

El último hombre es el hombre gregario, el que necesita perderse entre los demás.

"Donde la soledad acaba, allí comienza el mercado; y donde el mercado comienza, allí comienza también el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de las moscas venenosas." (AHZ, p. 86).

El último hombre es el hombre alienado, perdido en su ser. En cambio el creador es el que quiere reencontrarse con su ser, para lograrlo debe apartarse en la soledad.

"Pero el peor enemigo con que puedes encontrarte serás siempre tú mismo; a ti mismo te acecharás tú en las cavernas y en los bosques."

¡Solitario, tú recorres el camino que lleva a ti mismo y de tus siete demonios!

Un hereje serás para ti mismo, y un brujo y un hechicero y un loco y un escéptico y un impío y un malvado." (AHZ, p. 103).

La soledad del creador, dice Nietzsche, está cubierta por siete velos que nadie puede atravesar (1).

En este tercer libro, Zaratustra comienza a cumplir lo que él mismo había predicado en otro tiempo, y así comienza el viaje hacia su última soledad.

En el primer capítulo, 'El viajero', narra Zaratustra un viaje a través de la isla. Recordemos que Zaratustra se encuentra en las islas afortunadas, donde está con sus discípulos. Para llegar a su caverna debe abandonar la isla y luego efectuar un viaje por mar.

En la isla Zaratustra escala montañas cada vez más altas y da rodeos sobre sí mismo. Todas son alusiones a las múltiples tareas de superación que le exigió la vida.

"¡Ay, mi más duro camino es el que tengo que subir! ¡Ay, he comenzado mi viaje más solitario!" (AHZ, p. 220)

Al llegar a la cima de la montaña divisó el mar (símbolo del eterno retor-

(1) Ecce homo, p. 378 . "De la séptima soledad"; Die fröhliche Wissenschaft, aforismo 309, p. 206.

(2) "Vete con tus lágrimas a tu soledad, hermano mío. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo, y por ello parece." (AHZ, p. 104).

no) y se dijo a sí mismo: "Conozco mi destino (...). Bien! Estoy dispuesto. Acaba de empezar mi última soledad." (ANZ, p. 221),

Luego de dos días de viaje en barco, silencioso y solitario, Zaratustra decide hablar (1) con los marineros. Elige hablar con los marineros porque son hombres valientes, que desafían el peligro. Al creador la vida se le presenta también de esta manera caótica y azarosa, que rehuye cualquier tipo de racionalización. En Nietzsche encontramos un pensar adivinator sobre cualquier tipo de racionalismo. Zaratustra se llama a sí mismo "poeta, adivinador de enigmas y redentor del azar" (2). Por eso elige a los marineros para relatarles su visión.

"A vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyos almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: ¿puedo no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo y que allí donde podéis adivinar, odiáis el deducir." (ANZ, p. 224).

Aquí encontramos contrarrestadas las dos formas de comportarse frente a la vida. Por un lado, tenemos la actitud metafísica: intentar conocer la vida a la luz de la claridad racional, deduciendo por medio de las rígidas categorías lógicas. Por otro lado, la actitud dionisiaca de entender la vida, a la luz crepuscular. Desde aquí se divide lo enigmático y laberíntico de la vida que rehuye cualquier tipo de racionalización, que sólo puede ser adivinado.

A los marineros le cuenta Zaratustra su visión del mar solitario.

Zaratustra relata que se veía a sí mismo ascender dificultosamente una montaña, a la hora del crepúsculo. Su deseo de llegar arriba se veía contrapesado por un enano, un espíritu que lo tiraba hacia abajo. Este es el espíritu de la pesadez.

Este es el camino del creador que quiere superarse, que quiere construir por encima de sí mismo pero que encuentra dificultada su tarea por el espíritu de la pesadez. Este espíritu de la pesadez anula todo proyecto, paraliza toda iniciativa, quebranta toda voluntad.

(1) "Zaratustra era amigo, en efecto, de todos aquellos que realizan largos viajes y no les gusta vivir sin peligro. Y he aquí que a fuerza de escuchar, su propia lengua se soltó y el hielo de su corazón se rompió." (ANZ, p. 223).

(2) ANZ, p. 276

"Oh Zaratustra, me susurraba burlonamente, silabeando las palabras, 'tú piedra de la sabiduría! Te has arrojado a tí mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada - ¡tú ena que caer!'"(AHZ, p.224).

Todos los proyectos del hombre se hundirán indefectiblemente en la eternidad del tiempo. La visión del abismo del tiempo y la caducidad de todo logro humano, paraliza la voluntad. Así todo peligro es inútil y todo esfuerzo es en vano.

A medida que Zaratustra asciende se profundiza el abismo y el peligro de caer. Zaratustra recurre a todo su valor (Mut). El valor es el mejor matador, dice Zaratustra, a partir de este descubrimiento se invierte la preponderancia entre el enano y Zaratustra. Ahora es Zaratustra quien domina la situación, ya que él posee el pensamiento abismal que es superior al enano.

"-¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos: ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ese no podrías sobervarlo!"- (APZ, p. 225).

Así Zaratustra se desprende del peso del enano, el que se sienta sobre una piedra. Ahora entablan ambos un diálogo acerca del tiempo.

Zaratustra muestra un pórtico que se encuentra delante de ellos, donde convergen dos caminos que duran una eternidad. En el portón donde convergen está escrita la palabra "Instante" (Augenblick)

"¿Crees tú, enano, que esos dos caminos se contraponen eternamente?", pregunta Zaratustra. El enano, como representante de la forma nihilista de entender el tiempo, la forma demoníaca del en-vano, contesta una banalidad.

"Todo lo recto miente, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo." (AHZ, p.226).

Para el enano el problema carece de importancia, el tiempo tiene la apariencia de ser lineal, pero en realidad es un gran círculo que se cierra en el infinito. De esta manera el tiempo es considerado como la serie de los ahoras.

A partir del presente marchan dos largas series, por un lado la serie de los ahora pasados y por otra la serie de los ahora futuros. Desde este punto de vista, el pasado se contradice con el futuro eternamente. Esta es la manera intramundana de entender el tiempo. Pasado y futuro forman un círculo que se unen en lo indeterminado. Así el tiempo es pensado como un anillo compuesto de ahora. Esta no es la idea del eterno retorno, sino la visión del tiempo como un círculo vicioso, donde todo esfuerzo queda reducido a la nada, puesto que todo retornará tal como sucedió. De aquí el enojo de Zaratustra.

"Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¿no tomas las cosas tan a la ligera? O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, ¡cojitranco! - ¡y yo te he subido hasta aquí!" (AHZ, p.226).

La idea del eterno retorno no está totalmente exnuea en este capítulo, lo esencial es que aquí aborda el tema Nietzsche desde la comprensión metafísica del tiempo, donde encontramos una contradicción entre el pasado y el futuro.

¿En qué se basa la eternidad del tiempo? En la eternidad del pasado y en la eternidad del futuro. Pero no es posible una eternidad de ahora (posible) siempre nuevos. La eternidad del pasado requiere que haya sucedido ya todo lo que puede suceder. Lo mismo sucede con el futuro. Si el pasado y el futuro son dos eternidades deben ser comprendidas dentro de un tiempo totalizador. El eterno retorno de lo mismo se basa en la eternidad del curso del tiempo.

d - La clave del retornar. El instante

Zaratustra cambia el enfoque de la pregunta anterior. Ahora pregunta a partir del instante.

"¡mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado "Instante" corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una

eternidad.

Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? (...)

Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas - ¿no tenemos que haber sido ya? - y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle- ¿no tenemos que retornar eternamente?"(AHZ, p.226-227).

Aquí están confrontadas las dos formas de entender el tiempo, tal como lo planteó Nietzsche con anterioridad en el aforismo 341 de La gaya ciencia.

Aquí el enano desaparece, pues contestar esto equivale a tener una posición superior frente al tiempo y su temporalidad.

Aparentemente lo que plantea Zaratustra es igual a lo que dijo el enano. Sin embargo la diferencia reside en el retornar. ¿Cuál es la clave del retornar? El enano no lo diferencia, dice que el tiempo es un círculo.

De los tres éxtasis temporales, futuro y pasado no son independientes, el único que queda es el presente, no bajo la forma anónima del ahora sino bajo la forma del instante. En el instante se decide a la eternidad del tiempo. Ya no se trata del tiempo que sólo afecta las cosas sin tener una decisiva gravitación existencial, ahora es mi tiempo. Futuro y pasado se unifican y sintetizan en la vivencia del instante. El pasado no desaparece sino que pervive como instante que retornará tal como fue querido. El tiempo, así, es el devenir de instantes eternos que retornarán tal como fueron queridos. Esta es la gravitación existencial del eterno retorno ya que es importante la decisión frente al instante.

Dentro del dominio de esta cuestión el enano desaparece, puesto que él representa la forma nihilista, inauténtica de este pensamiento. Para permanecer

tendría que transformarse puesto que, como bien observó Heidegger (1), la interrogación, para llegar a develar el enigma, se vuelve más gigantesca, más enigmática, hasta sumergir a aquel que interroga.

De golpe queda trunca la escena anterior. Zarathustra escucha aullar a un perro lo que lo lleva a un recuerdo de su remota infancia.

"...Pero allí yacía por tierra un hombre! ¡Y allí! El perro saltando, con el pelo erizado, gimiendo - ahora él me veía venir - y entonces aulló de nuevo, gritó:- ¿había yo oído alguna vez a un perro gritar así pidiendo socorro?"

El aullido del perro se transforma repentinamente en un grito humano. Hay una fusión muy problemática de entender entre la figura del perro y la figura del hombre. Quizás tanto el perro como el pastor representan al mismo personaje: Zarathustra en su etapa nihilista, como creador de una moral del bien y del mal. El perro sería la representación de su sufrimiento de hombre nihilista(2).

Al pastor que yacía en el piso se le había introducido una culebra negra, posiblemente mientras dormía. Esto puede querer aludir al estado de somnolencia que producen estas teorías transmundanas y la forma en que el pensamiento del eterno retorno, en su aspecto nihilista, asfixia al hombre. Lo asfixiante del eterno retorno reside en que si todo vuelve tal cual fue, toda superación es inútil. El camino hacia el superhombre se transforma así en una aventura absurda, puesto que una y otra vez volverá el último hombre. Esta es la náusea que provoca el eterno retorno en su faz demoníaca.

Zarathustra trata de ayudar al pastor tirando de la cola de la culebra, pero es en vano, frente a esta enfermedad todo tipo de ayuda exterior es inútil.

"No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: "¡Muerde! ¡Muerde!" (AHZ, p. 223).

El pastor mordió la cabeza de la serpiente, y entonces tuvo lugar la transformación.

"... Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dió un buen mordisco! Lejos de sí escubió la cabeza de la serpiente: - y se puso en pie de un salto. " (AHZ, p. 228).

(1) Martin Heidegger, Nietzsche I, p. 234

(2) "Mi perro. He dado mi nombre a mi sufrimiento, y le llamo "perro". (Die fröhliche Wissenschaft, af. 312, p. 208)

De esta situación de choque existencial que produce el nihilismo se sale por medio de una decisión personal, auténtica. La decisión de atravesar el puente que separa al último hombre del superhombre. De un lado, la negación de la vida, del tiempo, y del otro, la decisión de aceptar la vida tal cual es; asumir el instante y con ello alcanzar la existencia auténtica. Aquí reside la capacidad transformadora de este pensamiento .

"Ya no pastor, ya no hombre, -¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!" (AHZ, p. 228).

El superar el aspecto nihilista del eterno retorno produce la transformación de toda pesadez, de todo pesimismo, en ligereza, en alegría vital.

Este tema, la transformación de Zaratustra, es retomado en el capítulo 'El convaleciente' (Der Genesende)(1).

Se encuentra Zaratustra en su caverna. Una mañana salta de su lecho como un loco y grita como si alguien estuviera con él, lo insta para que hable.

"Sube, pensamiento abismal, de mi profundidad! Yo soy tu gallo y tu crepúsculo matutino. ¿usano adormilado: ¡arriba! ¡arriba! ¡Mi voz debe despertar ya con su canto de gallo!" (AHZ, p. 297),

Zaratustra se llama a sí mismo para expresar el eterno retorno y conseguirlo. Cuando está por conseguirlo, siente náusea y cae como un muerto. Durante siete días y siete noches atraviesa su enfermedad de hombre nihilista, bajo la protección y el cuidado de sus animales. Al cabo del séptimo día despierta y los animales lo instan para que salga de la caverna. "El mundo te espera como un jardín," dicen los animales.

Los animales, el águila y la serpiente, le muestran el eterno retorno como un espectáculo maravilloso. Los animales hacen un divertimento de lo que fue para Zaratustra un esfuerzo tremendo. Para ellos el eterno retorno es un espectáculo agradable porque no sufren la gravitación existencial. Para ellos es una doctrina, en cambio para el hombre es el pensamiento más difícil de asumir.

(1) Convaleciente proviene del verbo convalecer (genesen). Al igual que en griego γενεσις, o sea, retornar. El convaleciente es aquel que se concentra para el retorno, para el ingreso en su ser.

La decisión de asumir o rechazar el tiempo es propia del hombre. Es el único ente que se hace a sí mismo a través de su decisión frente al instante.

Ahora Zaratuŕstra estŕ en condiciones de contestar las preguntas que se habŕa planteado al final del capŕtulo 'De la visi3n y del enigma'.

"Demasiado peque1o el mŕs grande' - ¡Este era mi hastŕo del hombre! ¡Y el eterno retorno tambi3n del mŕs peque1o! - ¡Este era mi hastŕo de toda existencia!" (AHZ, p. 302).

Advierte Zaratuŕstra el aspecto selectivo del eterno retorno (1). Existe la posibilidad de que se extinga el 3ltimo hombre, de que se supere, y asŕ viva el superhombre, ya que el pensamiento del eterno retorno es un pensamiento transformador.

Hay una modalizaci3n del eterno retorno cuando se pone el acento en el develamiento del instante. El instante se hace aut3ntico cuando se lo descubre como siendo parte de la vida tal como se da, sin intenciones morales. Es aut3ntico si se lo ve como inocente. El tiempo ya no es un cŕculo vicioso (2), sino que es esta presencia temporal que repercute en la existencia humana. El hombre es este punto de coincidencia. Su condici3n privilegiada frente a los demŕs entes reside en esta capacidad de develar u ocultar esta presencia deviniente .

e- La aceptaci3n del tiempo. La libertad.

El eterno retorno no supone ning3n tipo de fatalismo, por el contrario, pone de manifiesto la libertad.

Frente al instante, el hombre tiene la opci3n de actuar como un nihilista decadente - rechazarlo - o aceptarlo libremente para toda la eternidad. Como la necesidad de decidir se presenta a cada instante, no es el superhombre un estado fijo que se alcanza una vez para siempre.

(1) "Yo quiero predicar el pensamiento que darŕ a muchos el derecho a suprimirse: el gran pensamiento de la selecci3n." (WZM, af. 1056, p. 690).

(2) Jenseits von Gut und B3se, af. 56, p. 67

No hay ningún tipo de estado ideal al cual se espera llegar, se trata de una lucha constante frente al inminente peligro de caer. Lo destacable de esta lucha por superarse es que es absolutamente personal(1). El superhombre no es un fin al cual tiende la humanidad (2), sino que es el hombre de la voluntad de poder, el hombre creador que, superándose a sí mismo, transfigura también el mundo.

Este tema, la libertad, es abordado por Zaratustra en el capítulo "De las tres transformaciones". En este discurso Zaratustra distingue tres transformaciones del espíritu. Cómo el espíritu se convierte en camello, éste en león y por fin en niño.

El camello simboliza el hombre del "tú debes", el hombre alienado, cargado con las culpas de la moral. Este es el hombre del gran respeto, que se inclina ante la omnipotencia de Dios, está dispuesto a cumplir mandamientos pasados. Es también el hombre del idealismo que necesita cumplir grandes tareas y desprecia la ligereza de la vida. Su ámbito es el desierto porque este hombre es estéril, no puede crear nuevos valores.

En la soledad del desierto se opera la segunda transformación, el camello se transforma en león.

"Crearse libertad y un 'no' santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león." (AHZ, p.51).

La feroz del león es necesaria para liberarse de todas las alienaciones, para eliminar la idea de un Dios creador, para destruir todo el mundo suprasensible que es la base de la moral idealista. Esta es una libertad negativa, una libertad que sirve para destruir las alienaciones idealistas. El león contrapone el "tú debes" al "yo quiero" (3), pero este "yo quiero" contiene demasiado endurecimiento, no posee aún la soltura del creador, aún no es lo suficientemente libre para crear.

(1) Jenseits von Gut und Böse, af. 272, p.220

(2) WZM, af. 713, p.482

(3) "Por encima del "tú debes" está el "yo quiero"(los héroes); por encima del "yo quiero" está el "yo soy" (los dioses de los griegos)." (WZM, af.940, p.629).

El león no es capaz de crear nuevos valores, para lograrlo debe transformarse en niño. El niño con su inocencia expresa la inocencia del devenir, la ausencia de cualquier tipo de causalismo o finalismo que coarte la libertad. El hombre creador, anuncia la libertad del juego.

"Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el que ha perdido el mundo conquista ahora su mundo." (AHZ, p. 51).

Ahora el ámbito ya no es, como el camello y el león, el desierto, sino el mundo.

En esta última etapa el hombre es libre para crear y no solamente libre de las ataduras idealistas.

"¿Libre te llamas a ti mismo? Quiero oír tu pensamiento dominante (...), ¿libre de qué? ¿Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarse con claridad: libre para qué?" (AHZ, p. 102).

Lo que hace libre al hombre es precisamente su voluntad creadora, su poder afirmador de la vida tal como es. El querer libera al hombre de todas las alienaciones.

"Todo lo sensible en mí sufre y se encuentra en prisiones: pero mi querer viene siempre a mí como mi liberador y portador de alegría.

El querer hace libre: esta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad - así os lo enseña Zaratustra." (AHZ, p. 133).

El querer es redentor, la aceptación de la vida, el Sí dicho a la vida, nos redime del espíritu de venganza, supera la náusea de la existencia. El querer nos redime también del pasado, la aceptación del instante libera al hombre de todo tipo de culpa o remordimiento posibilitando el despliegue de todas sus potencias creadoras.

"El querer hace libres: pues querer es crear: así enseñó yo. ¿Y sólo para crear debéis aprender!" (AHZ, p. 285).

De modo que el querer hace libre al hombre para la creación. Esto es lo destacable del pensamiento del eterno retorno, el poder liberador, desocultador y transformador.

f - La transformación del azar en destino: Amor fati

La fórmula que expresa la libertad en Nietzsche es amor fati.

Esta fórmula significa lo contrario de cualquier tipo de fatalismo o determinismo, también se opone Nietzsche a la concepción del libre albedrío.

"¿Cuál es la señal de la libertad realizada? No sentir vergüenza de sí mismo." (Die fröhliche Wissenschaft, af. 275, p. 177).

Dentro de esta fórmula debe rechazarse la idea de fatalidad o determinismo porque anularía todo tipo de creación espontánea y lo que Nietzsche pretende es poner de manifiesto todas las potencias creadoras del hombre.

Fatum alude al destino aceptado y querido tal como es. A la aceptación del devenir inocente. Nietzsche rechaza toda idea de una causa sobrenatural o pre-determinada. Por el contrario, lo que sucede, sucede en forma azarosa, caótica. La noción dominante es la del juego. El juego espontáneo caracteriza a la vida. Amor alude al querer redentor, liberador del espíritu de venganza. Este querer es superador de todos los ocultamientos que efectuó la metafísica.

"...Mi fórmula para la grandeza del hombre es "amor fati", no querer tener nada de diverso de lo que se tiene, nada antes, nada después, nada por toda la eternidad. No sólo se debe reportar lo necesario y no esconderlo - todo idealismo es mentira frente a lo necesario -, sino amarlo". (Ecce homo, p. 335).

En esto reside la diferencia entre pensar la doctrina del eterno retorno objetivamente, sin sentirnos afectados o bien incluirnos en el cosmos, participando del gran juego.

"Ahora muero y desaparezco, dirías, y dentro de un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos.

Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, - él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno." (AHZ, p. 303).

Esta actitud de integración del hombre en el gran juego cósmico es templea-
nímica y expresa la disposición vital de aceptar el instante tal como e d'ó.

El superhombre es el hombre capaz de transformar el azar en destino.

"Yo soy Zaratustra el sin-Bios; yo me cuezo en mi bucharo cualquier azar. Y sólo cuando está allí completamente cocido, le doy la bienvenida como alimento mío." (ANZ, p.241).

El hombre auténtico, a través del templeanímico del amor fati, es el hombre capaz de darse a sí mismo su propio destino, en contraposición al último hombre del idealismo que está siempre referido a un más allá, a un principio supremo que lo gobierna, (1).

La vida afirmada en cada instante se eterniza, y con ella el hombre y el mundo, (2).

A esta voluntad que acepta el azar tal como se da, Nietzsche la denomina también "viraje de la necesidad". Hay una identificación entre la voluntad que acepta la vida tal como se da, el azar, y la libertad; puesto que el superhombre es el niño, el hombre que participa inocentemente del gran juego del mundo.

"¡Oh tú voluntad mía! ¡Tú viraje de toda necesidad, tú necesidad mía!
¡Presérvame de todas las victorias pequeñas!

¡Tú providencia de mi alma, que yo llamo destino! ¡Tú que estás dentro de mí! ¡Tú que estás encima de mí! ¡Presérvame y resérvame para un gran destino!

Y tu última grandeza, voluntad mía, resérvatela para tu último instante, - ¡para ser inexorable en tu victoria! ¡Ay, quién no ha sucumbido a tu victoria!" (ANZ, p.295).

El destino en Nietzsche no alude al destino prefigado o predeterminado, sino que alude al juego dados, al azar divino de la vida tal como se presenta, sin causalismos y sin racionalizaciones.

(1) "¡No vivamos contemplativamente esperando bienaventuranzas, bendiciones y gracias lejanas y desconocidas, sino de modo tal que una vez más quisiéramos vivir, y así eternamente! - Nuestra tarea se nos presenta a cada instante." (KGM, t.V-2, 11 (161), p.401.

(2) "Mi doctrina dice: vivir de tal modo que debas desear volver a vivir, ésta es la tarea - ¡tú revivirás en todos los casos! A quien el esfuerzo proporciona el más alto sentimiento, que se esfuerce; a quien el descanso, que descansa; a quien la obediencia al orden, que obedezca. ¡Sólo debe ser consciente de lo que a él le produce ese más alto sentimiento y no retroceder ante ningún medio! ¡Le va en ello la eternidad!" (KGM, t.V-2, 11(163), p.403#).

"Oh cielo por encima de mí, ¡tú puro! -elevado! Esta es para mí tu pureza, que no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón: - que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tu eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores ^{de dados} divinos!" (AHZ, p.236).

El superhombre, el hombre creador, redentor del tiempo y del espíritu de venganza es también redentor del azar (1).

"Y en verdad, más de un azar llegó a mí con aire dominante: pero más dominante aún le habló mi voluntad - y entonces se puso de rodillas: implorando -

- implorando para encontrar en mí un asilo y un corazón, y diciéndome persuasivo: "¡mira, oh Zarathustra, cómo sólo el amigo viene al amigo!" (AHZ, p.241).

El hombre del amor fati, el hombre libre es el niño. El juego del niño, del artista, es el concepto clave para entender la concepción del mundo en Nietzsche.

El jugador, el superhombre, no es el hombre de una libertad incondicionada, ni vive en el capricho arbitrario, sino que es el hombre que acepta participar del juego del mundo y quiere dentro de sí lo necesario. No se trata de una aceptación sumisa frente a una fatalidad ineludible, ya que la participación se da a través del amor fati. Amor fati expresa la armonía entre el juego del hombre y el juego del mundo.

(1) "¿quien tiene que venir un día, y no le será lícito pasar de largo? Nuestro gran Azar, es decir, nuestro grande y remoto reino del hombre, el reino de Zarathustra de los mil años --" (AHZ, p.324).

IV La concepción dionisíaca del mundo

a - La relación hombre-mundo, el niño.

A la desocultación del ser del hombre corresponde la desocultación del ser del mundo. En Nietzsche encontramos la relación estrecha que existe entre el hombre y el mundo. Para poner de relieve esta relación es necesario superar no sólo la interpretación metafísica del hombre sino también la del mundo.

El hombre que ha de transformar el mundo es el superhombre. Nietzsche simboliza al superhombre en la figura del niño. Esta figura expresa la inocencia del devenir, ya que el niño con su juego se inserta libremente en el gran juego del mundo. El superhombre es el niño que, jugando, configura el mundo, lo transforma.

«Vemos, ¿verdad, cómo el niño es creador del mundo. ¿Por qué no se trata de un momento de subjetividad. El hombre no es un sujeto con un mundo puesto enfrente como un objeto que no le pertenece. Tampoco el hombre descubre el mundo a través de su representación. Hombre y mundo no son dos sustancias aisladas que necesitan en algún momento relacionarse, sino que hombre y mundo forman una estructura indisoluble. Esta relación que mantiene al hombre con el mundo fue ocultada por la metafísica, sobre todo a través de la teoría de los dos mundos.

El niño es el hombre sin culpas, sin remordimientos, capaz de crear libremente y configurar su mundo.

"Y a eso que habéis dado el nombre de mundo, eso debe ser creado primero por vosotros: ¡vuestra razón, vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amor deben devenir ese mundo! ¡Y, en verdad, para vuestra bienaventuranza, hombres del conocimiento!" (AHZ, p.132).

Nietzsche se refiere a esta visión del mundo desocultado en la tercer parte del Zaratustra, "Antes de la salida del sol". Cuando el hombre puede liberarse de todos los ocultamientos que efectuó la metafísica sobre el tiempo, sobre él mismo y sobre el mundo, el propio mundo se revela en su profundidad.

Acuí el cielo es sinónimo de mundo, de tierra, enfocado desde el punto de vista cósmico. El día, en cambio, representa el sol platónico, la claridad racional. Antes de la salida del sol platónico, el mundo se revela tal cual es, puesto que durante el día rigen las censuras de la razón.

"¡Oh cielo por encima de mí, tú puro! ¡Profundo! ¡Abismo de luz! Contemplándote me estremezco de ansias divinas.

Arrojarme a tu altura - ¡esa es mi profundidad! Cobijarme en tu pureza - ¡esa es mi inocencia!" (AHZ, p.233).

Inocencia: esta es la luz que ilumina el mundo. Allí donde el hombre descubre el mundo desaparecen las "culpas" y "castigos", también desaparecen todas las distorsiones que han creado la metafísica y la religión sobre el mundo.

Solamente allí donde el superhombre, el niño, descubre al mundo como un juego inocente, éste se manifiesta a través de sus caracteres propios, sin los contaminamientos provocados por la claridad racional.

"En verdad, una bendición es y no una blasfemia el que yo enseñe: 'Sobre todas las cosas está el cielo Azar (der Himmel Zufall), el cielo Inocencia (der Himmel Unschuld), el cielo Acaso (der Himmel Ohngefähr) y el cielo Arrogancia (der Himmel Uebermut)'." (AHZ, p.235).

Este mundo así expresado es profundo, mucho más profundo que el mundo comprendido por la claridad racional. Este mundo expresa la profundidad misteriosa del juego del ser.

Para Nietzsche, el hombre más auténtico es el que tiene mayor amplitud frente al mundo, es el que puede comprenderlo con mayor plenitud. La moral, en cambio, implica una pérdida de mundo. La virtud empuñecedora es un síntoma de la pobreza de mundo. Nietzsche contrasta el hombre pobre de mundo - el hombre de la metafísica, de la moral - al hombre pleno de mundo, el niño. El hombre capaz de aceptar el tiempo, de transformar el azar en destino, es el hombre libre, por lo tanto es el hombre capaz de descubrir también el mundo tal como es.

"Eas almas sahumadas, caldeadas, con umidas, verdinosas, amargadas -
¡cómo su envidia podría soportar mi felicidad! (...)

Ellos continúan sintiendo lástima de mis reveses y de mis azares: - pero
mi palabra dice: '¡Dejad venir a mí el azar: es inocente, como un niño pe-
queño!'."

¡Cómo podrían ellos soportar mi felicidad si yo no colocara en torno a ella
reveses, y miserias invernales, y gorras de oso blanco, y velos de cielo
neveso!" (ANZ, p.p. 246-247)

Zaratustra está expuesto al viento helado del mundo en contraposición a los
últimos hombres que se refugian en las "ciudades"(1). La ciudad es el ejemplo
de la carencia de mundo, allí el hombre se calienta en la proximidad del pró-
jimo, se pierde entre los demás. Entre los cobres de mundo el hombre se encuen-
tra sin patria.

La patria en Nietzsche está allí donde el hombre tiene su mundo. La patria
es lo arraigado, es la tierra, es lo abierto del mundo.

Para Zaratustra la soledad es la patria. En el silencio de la soledad Zara-
tustra encuentra su patria.

¡Oh soledad! ¡Tú patria mía, soledad! ¡De qué modo tan bienaventurado y deli-
cado me habla tu voz!

No nos hacemos mutuas preguntas, no nos repriminamos el uno al otro, noso-
tros atravesamos, abiertos uno para el otro, puertas abiertas." (ANZ, p. 258 y 259).

En el silencio de la soledad Zaratustra se reencuentra con su ser y a la vez
descubre la profundidad insondable del mundo. También aborda Nietzsche el
tema de la relación entre el hombre y el mundo en el capítulo "Del gran anhelo"

El anhelo de Zaratustra se dirige a lo lejano, esta lejanía no es el deseo de
llegar a un mundo suprasensible, no es un deseo de trascender a un más allá,
sino que es el anhelo que busca al hombre capaz de asumir el eterno retorno,
el hombre de la apertura extática al mundo. El gran anhelo es la apertura del
hombre al mundo.

(1) "Del pasar de largo", ANZ, p. 248-251.

"Oh alma mía, yo te he enseñado a decir 'hoy' como se dice 'alguna vez' y 'en otro tiempo' y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y ahí y allá.

Oh alma mía, yo te he redimido de todos los rincones, yo he apartado de tí el polvo, las arañas y la penumbra." (AHZ, p. 305).

Para la comprensión metafísica del tiempo el hoy, el pasado y el presente están separados; presente, pasado y futuro son distintos y lo mismo sucede con el espacio. Zarathustra le enseñó a su alma, gracias al pensamiento del eterno retorno, a no tomar en serio estas distinciones, a liberarse del espíritu de la pasadez que creó todos estos límites, y a bailar por encima de todos los conceptos fijos, inmutables. El alma que se libera de todos los límites espaciales y temporales puede expandirse al todo del mundo. Bajo el cielo azul y el cielo inocente el hombre se interna en lo luminoso del mundo y allí puede desarrollar todas sus potencias creadoras. Las verdades metafísicas han sido, para Nietzsche, las nubes que han ocultado esta claridad sin sombras.

A lo largo de este importante y hermoso capítulo del Zarathustra se anuncian, sin ser nombradas, las presencias de Dionisos y de Ariadna (que examinaremos más adelante) . Provisoriamente, decimos que allí donde aparece Dionisos se anuncia el mundo. Cantando, sale Zarathustra a lo abierto del mundo. Por esto es que al capítulo 'Del gran anhelo' siguen dos canciones dionisiacas: La segunda canción del baile y "Los siete sellos o -la canción ^{del} 'sí y amén'".

2 - La teoría de los dos mundos, historia de un error.

La metafísica ocultó la relación que tiene el hombre con el mundo a través de la implantación de verdades metafísicas inmutables y eternas. Toda la metafísica se maneja con la teoría de los dos mundos. Con su concepción del mundo, Nietzsche supera la teoría metafísica de los dos mundos.

En El ocaso de los ídolos hace Nietzsche un análisis de cómo se fue desarrollando, a lo largo de Occidente, esta concepción dualista del mundo. Este capítulo lleva por título "De cómo el 'verdadero mundo' terminó por devenir una fábula. Historia de un error". A través de seis puntos analiza Nietzsche la evolución del concepto de mundo en la historia de la metafísica.

El primer punto alude al platonismo, donde el mundo de las ideas, el mundo verdadero es accesible al hombre moral, al sabio, al piadoso, al virtuoso. Ellos habitan este mundo.

"(Forma más antigua de esta idea, relativamente sabia, simple, convincente. Es una transcripción de la frase 'yo', Platón, 'soy' la verdad)."

El segundo punto alude al cristianismo, donde este mundo es prometido al pecador que hace penitencia.

"(Progreso de la idea: se hace más sutil, más insidiosa, más inabarcable, se hace femenina, se hace cristianismo)."

El tercer punto alude al imperativo categórico de Kant. Este mundo verdadero es indemostrable, es inaccesible pero rige como un imperativo.

"(En el fondo es el viejo sol; pero se transparenta a través de la neblina y del escenticismo; la idea se ha hecho sublime, pálida, nórdica, 'Kögnisberguiana')"

El cuarto punto corresponde al positivismo, donde el "otro mundo" no rige más, es inaccesible y ya no impone ninguna obligación.

"(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)"

El quinto punto se refiere a la etapa del espíritu libre, del martillo. Si este mundo no rige más, eliminémoslo. Este momento corresponde al nihilismo incompleto, destructor. El espíritu libre es el hombre del martillo, es el destructor de las viejas verdades metafísicas, pero aún no es el creador.

El sexto punto es éste del nihilismo extático o creador, al que aspira llegar Nietzsche. No la supresión del mundo inteligible para reemplazarlo por el sensible, sino la superación del dualismo, el desocultamiento del único mundo, para permitir que se muestre en sus caracteres propios.

"6.- Nosotros hemos suprimido el verdadero mundo; ¿qué mundo ha quedado? ¿Acaso el aparente...? Pero no. ¡Con el verdadero mundo hemos suprimido también el mundo aparente!

(Mediodía; instante de la sombra más corta; fin del larguísimo error; punto culminante de la humanidad: Inchoit Zarathustra.)" (Götzen-Dämmerung, p.100).

De modo que la superación del mundo, la supresión del dualismo comienza con la aparición del héroe trágico que es Zarathustra. Recordemos el aforismo 341 de La gaya ciencia, donde Nietzsche plantea el problema del tiempo, también corresponde al inicio de Zarathustra. Así vemos la particular articulación que existe entre los temas capitales de Nietzsche. El eterno retorno, la nueva concepción del tiempo, permite la transformación del hombre y este hombre auténtico, liberado y creador es capaz de desocultar el mundo tal cual es.

La metafísica parte de la división entre dos mundos. Un mundo suprasensible, eterno, inmutable que rige como el verdadero mundo y, en contraposición, un mundo temporal, sensible que es sólo un mundo aparente. Para Nietzsche, el trans-mundo inmóvil, intemporal no es más que un invento humano, una quimera, un ente inventado por la razón. Para Nietzsche no hay más que un sólo mundo y lo que se propone es ponerlo de manifiesto a través de sus caracteres más genuinos. De ninguna manera se trata de una inversión de términos.

"La oposición entre el mundo apariencia y el mundo-verdad se reduce a la oposición entre el "mundo" y la "nada". "(WZM, af567, p. 386).

Frente al mundo no hay ningún tipo de dualismo. Precisamente lo que quiere eliminar Nietzsche es todo tipo de interpretación sobre el mundo .

3 - Crítica a las concepciones causalistas del mundo.

A través de las críticas que efectúa Nietzsche a la teoría de los dos mundos ataca una de las nociones capitales de la metafísica que es "la causalidad". La noción de causalidad indica que hay un agente o un ente supremo que es la causa de la realidad. A su vez esto nos remite a un fin, a un $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ al cual tiende el mundo. A través de la historia de la metafísica este ente supremo tomó distintas configuraciones: la idea, el motor inmóvil o un Dios creador que es la causa de todo lo creado. Lo cierto es que el principio de causalidad es uno de los pilares más importantes de la metafísica que Nietzsche intenta derribar.

Nietzsche sostiene la inocencia del devenir, todo tipo de esquematización lógica es una proyección que hace el hombre sobre la realidad.

"Causa y efecto: he aquí un dualismo como no ha existido probablemente nunca; en realidad, tenemos ante nosotros una "continuidad" de la cual aislamos algunas partes; del mismo modo que no percibimos nunca un movimiento sino como una serie de puntos aislados, en realidad no lo vemos, lo inferimos."

(Die fröhliche Wissenschaft, af. 112, p. 131)

En este tema Nietzsche parece retomar los argumentos de Husserl (1). La experiencia nos presenta una sucesión temporal, la repetición de esta experiencia es interpretada como una relación formal entre una causa, que sería la acción que antecede, y un efecto, que sería la acción consiguiente. Para Nietzsche esta construcción pertenece al orden de la "creencia", por lo tanto es un orden ficticio.

"No hay 'causa', en absoluto; en algunos casos, en los que ésta nos parece dada, y en la que proyectamos al exterior de nosotros mismos para la inteligencia de lo que sucede, está demostrado que somos víctimas de una ilusión." (2).

Para Nietzsche la categoría de la causalidad no tiene validez objetiva, sólo es una creencia subjetiva que facilita la manipulación de las cosas, de esta manera instaura una legalidad imaginaria.

(1) Granier, J., Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, p. 107.

(2) WZM, af. 552, p. 375.

"Nuestra inteligencia de lo que sucede' consistía en que inventábamos un sujeto, al que hacíamos responsable del hecho de que alguna cosa sucediese y de la manera cómo esta cosa sucedía. Hemos resumido nuestro sentimiento de voluntad, de libertad, de responsabilidad, y nuestra intención de una acción, en el concepto de 'causa': 'causa efficiens' y 'causa finalis', en la concepción fundamental, es lo mismo." (WZM, af. 551, p. 373).

Por otra parte, la categoría de causalidad contribuye a la sustancialización del devenir, a la atomización.

"La cosa, el sujeto, la voluntad, la intención: todo esto es inherente a la concepción de 'causa'." (WZM, af. 551, p. 373).

A la noción de causa va unida la noción de sujeto. A imagen de un sujeto que obra se estructura la causalidad. Si eliminamos la noción de sujeto eliminamos también la de causa.

"Si no creemos ya en el sujeto que obra, la creencia en los objetos que obran, en la acción recíproca, causa y efecto, entre estos fenómenos que llamamos cosas, cae igualmente." (WZM, af. 552, p. 376).

Todo el mundo de verdades lógicas, de verdades metafísicas, se le presenta a Nietzsche como un producto de invención racional para esquematizar el devenir, para apresar de alguna manera al caos. Cuando ponemos de manifiesto el juego del mundo, la inocencia del devenir, se derrumba todo este mundo de verdades fijas, por lo tanto, ficticias.

"Si abandonamos la idea del 'sujeto' y de 'objeto', abandonamos también la idea de 'sustancia', y, por consiguiente, también sus diferentes modificaciones; por ejemplo: la 'materia', el 'espíritu' y otros seres hipotéticos, 'eternidad e invariabilidad de la materia', etcétera. Nos desembarazamos de la materialidad." (WZM, af. 552, p. 378).

En Nietzsche se presenta una gran antinomia entre la concepción metafísica, idealista, del mundo que opera con sus categorías lógicas y con sus imperativos morales; y por otro lado, la afirmación de la inocencia del devenir.

4 - Inocencia del devenir, Azar, Caos.

Hemos visto que para Nietzsche por encima de todas las cosas está el cielo inocencia, el cielo acaso y el cielo arrogancia. Nietzsche niega la posibilidad de que exista algún principio transmundano que sea la causa de este mundo. La muerte de Dios implica el derrumbe del mundo suprasensible que ha actuado como el "mundo verdad", ocultando los caracteres propios del mundo.

"Esta libertad y esta celestial serenidad yo las he puesto como campana azul sobre todas las cosas al enseñar que por encima de ellas y a través de ellas no hay ninguna 'voluntad eterna' que - quiera.

Esta arrogancia y esta locura púselas yo en lugar de aquella voluntad cuando enseñé: 'En todas las cosas sólo una es imposible- irracionalidad!'. "
(AHZ, p.235).

El mundo, tal como lo ve Nietzsche, revela la profundidad insondable del Ser, que jamás podrá ser descifrada por la claridad de la razón .

El eterno retorno no pretende ninguna finalidad, por el contrario, manifiesta que el devenir se encuentra más allá de toda finalidad, de toda causa y de toda intención. Ninguna categoría lógica puede adecuarse al devenir. El azar ejerce esta ausencia de finalismo y de racionalidad en el interior del devenir. Digamos que el azar expresa la inocencia del devenir.

"¡Dejad venir a mí el azar: es inocente, como un niño pequeño!" (AHZ, p.247). El azar expresa la inmoralidad del devenir, la ausencia de cualquier tipo de concepto rector. El azar se identifica con la necesidad. La necesidad está fundada en el azar, pero esta necesidad se diferencia de la necesidad metafísica. En Nietzsche la necesidad expresa la irracionalidad y la inmoralidad del ser. El ser se sustrae a cualquier tipo de valoración humana. Nietzsche utiliza la parábola de la danza

"Un poco de sabiduría sí es posible; mas ésta fue la bienaventurada seguridad que encontré en todas las cosas: que prefieren - bailar sobre los pies del azar." (AHZ, p.235),

Lo que hizo que la metafísica considerara al mundo como falso con, precisamente, sus condiciones propias: el cambio, el devenir, la contradicción, la guerra. Esto es el error en que cayó la filosofía; proyectar en un transmundo un mundo racional totalmente despojado de sus atributos más propios.

El mundo inteligible no es más que un invento racional (1). Este mundo creado racionalmente es atemporal ya que el tiempo es lo que la metafísica necesita eliminar del mundo. Nietzsche con su concepción del mundo quiere restituir los caracteres genuinos que la metafísica ocultó.

En su concepción del mundo, Nietzsche se opone a todo tipo de interpretación mecanicista, causalista o finalista del mundo. En contraposición con todas estas teorías sobre el mundo, Nietzsche afirma el valor del devenir. El devenir es lo propio de este mundo.

"Del valor del devenir". Si el movimiento del mundo tuviese una meta, ésta debería ser alcanzada. Pero el único hecho fundamental es éste: que aquel movimiento no tiene ninguna meta, y toda filosofía o hipótesis científica (por ejemplo el mecanicismo), en la cual una meta se hace necesaria, es refutada por este hecho fundamental.

Yo busco una concepción del mundo que esté conforme con este hecho. El devenir debe ser explicado sin recurrir a estas intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento..." (WZM, af. 705p. 476) (2).

En el libro III de La gaya ciencia, Nietzsche nos dice todo lo que no es el mundo: En el aforismo 109 nos dice que no es un ente vivo, no es una máquina, no tiene ningún tipo de ordenación, por el contrario, su estructura es el caos. En el mundo hay ausencia de racionalidad y de irracionalidad, por lo tanto no hay leyes; nadie que mande y nadie que obedezca. No hay finalidad ni causalidad, no hay sustancias eternas. Lo que pretende Nietzsche es "deshumanizar" a la naturaleza y "naturalizar" al hombre. Liberar al hombre y al mundo de todos los ocultamientos que efectuó la metafísica a través de toda la historia de Occidente.

(1) Ver WZM, af. 584, p. 399

(2) Ver WZM, af. 1062, p. 692

¿Cuándo dejarán de turbarnos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos despojado completamente de sus atributos divinos a la naturaleza? ¿Cuándo tendremos el derecho, nosotros los hombres, de 'hacernos naturales', con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente liberada?" (Die fröhliche Wissenschaft, af.109, p.126-129).

Nietzsche con su concepción del mundo quiere eliminar todo tipo de antropomorfismo o de trascendentalismo. No hay ningún tipo de interpretación moral ni estética, ni metafísica, ni religiosa del mundo. Por el contrario, lo que afirma Nietzsche es que lo propio del mundo es el devenir. Este devenir es inocente, su estructura es el caos.

Devenir, Azar, Caos, son todas expresiones del mundo pero la manifestación originaria del mundo es el juego.

5 - La infantilidad del mundo, el juego.

Para Nietzsche la manifestación originaria del mundo es el juego, ya que el juego simboliza la manifestación originaria del ser.

"... 'El juego' (Das Spiel), lo inútil como el ideal del hombre sobrecargado de fuerza, como 'infantil' (kindlich). La 'infantilidad' de Dios (Die "Kindlichkeit" Gottes), $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma \pi\alpha\acute{\iota}\zeta\omega\nu$." (NzM, af.797, p.353).

Encontramos en la noción de juego la íntima afinidad que existe entre el pensamiento de Heráclito y el de Nietzsche, el cual coloca a Heráclito por encima de todos los pensadores occidentales (1).

"Entre todos los filósofos pongo a un lado, con veneración, el nombre de Heráclito..." (Götzen-Dämmerung, p.95).

En Nietzsche, el $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma \pi\alpha\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ es Dionisos, el dios niño que jugado configura el mundo. Vemos que non la concepción del mundo como un juego inocente Nietzsche se coloca en los antípodas del pensamiento occidental.

El mundo eternamente deviniendo y retornando expresa los caracteres de Dionisos.

(1) Heráclito, frag. 52.

"La nueva concepción del mundo. El mundo existe. No es una cosa que deviene, no es una cosa que pasa. O mejor: deviene, pasa; pero no comenzó nunca a devenir ni a pasar. Vive de sí mismo: sus excrementos son sus alimentos. (...)

Si el mundo puede ser pensado como una determinada dimensión de fuerzas y como un determinado número de centros de fuerza - y toda otra representación es indeterminada y, por consiguiente, inutilizable, si quisiéramos de aquí que debería atravesar un número calculable de combinaciones en el grande juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación debe ser también realizada una vez; aún más: debe ser realizada infinito número de veces. Y como entre todas las combinaciones y su próximo retorno deberían desarrollarse todas las combinaciones en general aún posibles - y cada una de estas combinaciones condiciona toda la sucesión de combinaciones de la misma serie-, estaría con ello demostrado un círculo de series absolutamente idénticas: se demostraría que el mundo es un círculo que ya se ha revuelto una infinidad de veces y que seguirá repitiendo 'in infinitum' su juego." (WZK, af. 1066, p. 696).

Lo que afirma Nietzsche aquí es, en primer lugar, que el mundo es eterno. No tiene un comienzo ni un fin en algún Dios creador. El mundo es eterno, pero las fuerzas que lo componen son finitas. De modo que el eterno retorno implica la eternidad del mundo y la finitud de las fuerzas que se desplazan sobre un espacio también finito. Como el devenir es perpetuo, eterno, las fuerzas deben retornar. El eterno retorno supone la síntesis de tres nociones: inocencia del devenir, finitud de las fuerzas y constancia de la energía. Todo cambia y todo retorna, pero este retorno no supone ninguna finalidad. Esta concepción del mundo es acorde con la experiencia dionisiaca del ser.

Este juego no se deja apresar por los rígidos conceptos de la razón, por el contrario, es un juego espontáneo, libre. El juego inocente del mundo expresa la "infantilidad" del dios Dionisos.

En el célebre aforismo 1067 de La voluntad de poder, encontramos magníficamente expresada por Nietzsche su concepción dionisiaca del mundo.

¿Qué es el mundo? Nietzsche nos contesta: el mundo es juego (Welt, Welta, etc.)⁽¹⁾ Esta noción de juego domina toda la ontología de Nietzsche. Más allá de la utilidad, más allá del valor, más allá de la lógica; el mundo es el juego inocente del dios Diónisos.

Con esta noción de juego se expresa la inocencia del devenir del mundo, ya que este mundo es el producto de un dios amoral que, creando, se desembaraça de su sufrimiento. La divinidad de Diónisos no es transmundano, no es comparable a partir de un ideal, sino que contiene todas las contradicciones, todas las finalidades, todo lo que es intramundano ya que Diónisos es la configuración de la vida como artista.

"Diesse meine dionysische Welt", nos dice Nietzsche. María Bindschedler indica (1) que a partir de esta experiencia dionisiaca del ser, Nietzsche habría formado el concepto de Wille zur Macht.

En este aforismo encontramos todos los aspectos del pensamiento de Nietzsche ligados: el mundo como lucha y conciliación de fuerzas, como juego inescapable, que se construye y se destruye a sí mismo más allá del bien y del mal. Un mar de fuerzas que se transforman eternamente, que retornan eternamente. Un devenir que no conoce la saciedad ni el cansancio. Lo propio de este mundo es el juego y su configuración es Diónisos.

"Este mundo mío dionisiaco que se crea eternamente a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este misterioso mundo de la doble voluptuosidad; este mi "más allá del bien y del mal", sin finalidad, a no ser que la haya en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un ayo tenga buena voluntad para sí mismo. ¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más imcávidos, los más de media noche. Este mundo es voluntad de poder y nada más. Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder y nada más!" (WzM, af.1067, p. 697).

(1) Jean Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, p. 406.

El hombre, con su capacidad lúdica, es el único ente capaz de sumergirse en el juego del mundo. Con esto elimina Nietzsche todo tipo de moralismo o de subjetivismo. La imagen del superhombre es la imagen del niño, del artista, del jugador. El superhombre no es el hombre de una voluntad impositiva o dominante, sino que es el hombre del amor fati, el hombre libre para participar del gran juego cósmico.

Eugen Fink(1) afirma que con esta concepción del mundo, Nietzsche se aparta de la vía trazada por la metafísica, logra superar esta tradición. ¿En qué sentido? En que el mundo es pensado como un ente vivo, omnicompreensivo en el cual se desarrollan todos los cambios, pero a través de esta devenir incesante permanece eternamente. No se mantiene al modo de una sustancia fija, sino de la manera en que se mantiene el tiempo a través de los distintos cambios temporales. El mundo no tiene un carácter racional, no es entendido desde la razón o a partir de un modelo ideal que encontramos en un trascundo, sino que es todo lo contrario. La razón es entendida como un momento del mundo. No se lo interpreta a través de un sentido o una finalidad, sino que toda finalidad es intramundana. Está más allá del bien y del mal, de modo que no hay ningún tipo de moralismo.

A pesar de que el aforismo 1067 alude a que el mundo es voluntad de poder, toca a la íntima relación que existe entre ésta y el eterno retorno, unidad ambas en la figura de Dionisos. Dionisos simboliza la divinización del ser. La unidad originaria donde confluyen la voluntad de poder y el eterno retorno. Esta unidad es indescifrable mediante los rígidos conceptos racionales, de allí que Nietzsche se mueva en la dimensión del juego.

"Sólo cuando se consigue interpretar a Dionisos como dios del juego, se puede entender en su esencia el juego divino del mundo en el espacio intermedio entre el cielo y la tierra." (2).

Esta nueva concepción del mundo que encontramos en Nietzsche nos indica que éste se encuentra en una nueva experiencia del ser.

(1) Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 211.

(2) Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 210.

Frente a toda la metafísica platónica que divide el mundo en dos - mundo verdadero, mundo falso -, Nietzsche opone esta concepción dionisiaca del mundo: un único mundo, eternamente deviniente, eternamente retornante.

Mientras el mundo platónico representa la negación del tiempo, este mundo dionisiaco representa la suprema afirmación del tiempo terrenal. A través del instante se revela el tiempo como eternamente deviniente. El instante se eterniza y con él el hombre y el mundo. El mediodía es este instante eterno, luminoso, sin las sombras del nihilismo, El mediodía es el instante libre en que el hombre se transforma y con él el mundo.

V- El gran mediodía

1 - El mediodía y el cuarto libro de "Así habló Zaratustra"

De los cuatro libros que componen Así habló Zaratustra, el cuarto libro es tan importante como los tres primeros. Algunos críticos de Nietzsche consideran a esta cuarta parte como un agregado donde el autor repite el tratamiento de temas anteriores (1).

Nietzsche pensaba editar esta cuarta parte como una obra que se llamaría Mediodía y eternidad, así consta en un plan de 1834-85. Sin embargo, en una carta enviada desde Niza a Peter Gast, el 21 de marzo de 1835, le comunica Nietzsche a su amigo el envío de la cuarta parte de Zaratustra. Allí confiesa que el plan anterior era un recurso para encontrar editor y que al no encontrarlo publica esta cuarta parte con recursos propios.

También comunica Nietzsche a su hermana ^{ya a su madre} la existencia de esta cuarta parte en una carta enviada desde Venecia el 16 de abril de 1835. Les dice allí que imprimió a su costa sólo 40 ejemplares de esta última parte de Zaratustra, los que serán enviados a Naumburg. Nietzsche les pide, a su madre y hermana, que coloquen los libros en un rincón y se olviden puesto que este cuarto Zaratustra es todavía menos adecuado para el "público" que los tres primeros.

"...ponedlos muy bien ordenados en un rincón y dejad que se cubran de moho. Mis obras comenzarán a servir de algo cuando yo también esté cubriéndome de moho. Para lo cual no estoy preparado aquí en Venecia."

Más allá de la discusión sobre la importancia de esta cuarta parte, lo cierto es que Nietzsche ve la necesidad de publicarla.

(1) "Así habló Zaratustra ha alcanzado su momento culminante con la tercera parte. Con ella concluye el desarrollo ascendente de las ideas centrales de Nietzsche. Aquí estaría también la conclusión natural de la obra (...); toda la cuarta parte es una caída". (Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche, p.135-136.)

El problema de Zaratustra parece terminado con la asunción del eterno retorno. Todos los temas tienden a la transformación del protagonista: la muerte de Dios y la posibilidad de que vive el superhombre, el ejercicio de la voluntad y la necesidad de un saber más profundo acerca del tiempo, la manera en que este saber del tiempo autentifica la existencia humana, posibilita descubrir a la vida tal como es y superarla. Pero lo que aún falta es resolver el problema del mundo.

El ocaso de Zaratustra no termina con su propia transformación, sino con la transformación del mundo. De ser de otra manera nos encontraríamos con el superhombre sería un sujeto aislado, sería el superhombre un ego idealista, un yo sin mundo que necesita superarse a sí mismo y nada más. Si bien no encontramos esta posición en Nietzsche, mucho menos encontramos una teoría de tipo colectivista, donde el hombre se determina en función del grupo social.

De lo que se trata es de poner de manifiesto la íntima relación que existe entre el hombre y el mundo. La superación del hombre tiene la función trascendente de superar el mundo. El superhombre no es el hombre que actúa en base a su propia superación y nada más, como si se tratara de un ente aislado. El superhombre es el hombre que actúa en base a la superación de la vida, esta tarea requiere del mayor coraje, del mayor valor, ya que muchas veces debe exponerse a tareas sumamente riesgosas. Cuanto más alta es la cumbre que debe alcanzar el hombre, mayor es el abismo que provoca. A través de la identificación que hace Nietzsche entre la cumbre a ascender y el abismo, nos indica la peligrosidad de la tarea de superación.

"Pero quien es de mi especie no se libra de semejante hora: de la hora que le dice: ¡sólo en este instante recorres tu camino de grandeza! ¡Cumbre y abismo - ahora eso está fundido en una sola cosa!" (AHZ, p. 220).

Así como el hombre debe liberarse de todos los pesos con que la moral lo ha cargado para superarse, también debe liberar al mundo, debe descubrir el mundo tal como es, sin las sombras del nihilismo. Para realizar esta tarea debe propiciar también la superación de los demás hombres.

El mediodía está ligado a la idea de eternidad. El mediodía es el instante eterno en que el hombre se supera y con él el mundo. El mediodía es el instante libre en el que el hombre es capaz de transfigurar el mundo.

"(...) Y en el curso circular de la existencia humana en general se dará siempre una hora en que, primero para uno, después para muchos, y por fin para todos, surgirá el pensamiento más poderoso, el del eterno retorno de todas las cosas - será entonces para la humanidad, la hora del mediodía." (KGM, t.V-2, 11(148), p.396)

El mediodía es el tema principal de esta cuarta parte del Zaratustra. Hacia este tema tienden todos los temas centrales de la obra. La llegada del superhombre, mediante el ejercicio de la voluntad de poder y la anunciación del eterno retorno, propicia el advenimiento de un nuevo mundo. Propicia la superación del tra mundo y la instauración de un mundo terreno, temporal, donde ya no rigan más las sombras de la metafísica. La posibilidad de la llegada del gran mediodía es lo decisivo de todo el Zaratustra e incluso de toda la obra de Nietzsche.

Ligado a la posibilidad de la llegada del mediodía encontramos al tema de la descendencia de Zaratustra, la llegada de sus hijos y la tentación de cometer un último pecado: la compasión por sus hijos.

2 El ocaso de Zaratustra.

El tema del ocaso de Zaratustra nos parece fundamental para entender esta figura de Nietzsche tan importante en su obra y tan misteriosa a la vez, ya que está cargada de múltiples significaciones. Entender adecuadamente la figura de Zaratustra equivale a entender la obra de Nietzsche. Zaratustra es el personaje elegido por Nietzsche para comunicar a los hombres su pensamiento.

En Ecce homo (1) Nietzsche nos cuenta de que manera misteriosa se presentó Zaratustra en su vida. Ocurrió en Rapallo, posiblemente a fines de enero de 1893. Allí se presentó Zaratustra como la boca digna de expresar el pensamiento del eterno retorno. Esta experiencia Nietzsche la volcó en una poesía cuyo título es Portofino (Sils-María):

Aquí estaba yo sentado, aguardando, aguardando - a nada,

Más allá del bien y del mal, disfrutando

Ya de la luz, ya de la sombra, siendo totalmente solo, juego,

Totalmente mar, totalmente mediodía, totalmente tiempo sin meta.

Entonces, de repente, ¡amiga!, el que era uno se convirtió en dos -

Y Zaratustra pasó a mi lado. (KGW, V2,333)

Zaratustra es el maestro del eterno retorno. Para llegar a ser el que es, el maestro del eterno retorno debe cumplir dos objetivos. Por un lado debe transformarse, debe superar lo que fue: un moralista, el creador de la moral del bien y del mal. Por otro lado, para ser el maestro del eterno retorno necesita discípulos, necesita ser escuchado por los hombres.

El primer libro del "Zaratustra" comienza con el ocaso del protagonista. Recordemos que Zaratustra necesita bajar al mundo de los hombres para comunicarles su sabiduría dionisiaca. Se compara a sí mismo con el sol que necesita regular su luz a causa de la sobreabundancia.

"Yo, lo mismo que tú, tengo que hundirme en mi ocaso, como dicen los hombres a quienes quiero bajar." (AHZ, p.32)

Aquí, Nietzsche utiliza el verbo untergehen. Untergehen y Untergang son palabras claves en Nietzsche. Untergehen es un verbo compuesto por gehen: caminar y unter: hacia abajo. Este verbo tiene en Nietzsche por lo menos tres significados. 1) untergehen significa descender. Zaratustra desciende al mundo de los hombres para comunicarles el pensamiento del eterno retorno.

2) untergehen es usado para describir la puesta del sol, el ocaso. Zaratustra se compara con el sol, necesita él también hundirse en su ocaso para llegar a los hombres.

(1) "sobre todo Zaratustra mismo, en cuanto tipo: verdaderamente, me asaltó..."
(Ecce homo, p. 373)

3) Untergang, a través de Untergang, significa decadencia, fracaso. También se encuentra Zaratustra en esta significación ya que en un primer momento no es escuchado por los hombres, fracasa en su intento de comunicar el pensamiento del eterno retorno.

Nietzsche también utiliza la palabra Untergang en contraposición a Ubergang: que significa "pasar del otro lado". Este "tránsito al otro lado" es el tránsito que efectúa el hombre desde el animal hacia el superhombre. Para Nietzsche el hombre es un tránsito y un ocaso.

"La grandeza del hombre está en ser puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso."

Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado." (AHZ, p. 36),

Podemos distinguir en el ocaso de Zaratustra dos momentos:

a) Para poder ser el maestro del eterno retorno, Zaratustra debe él mismo transformarse, redimirse de lo que fue. Al terminar su convalecencia de último hombre, parece que ha concluido el ocaso de Zaratustra, sus animales se le dicen:

"Ha llegado la hora de que el que se hunde en su ocaso se bendiga a sí mismo. Así acaba el ocaso de Zaratustra." (AHZ, p. 304).

Ante esta afirmación de sus animales, Zaratustra guarda un profundo silencio. Zaratustra sabe que aún le espera la parte más importante de su tarea.

b) Ya transformado Zaratustra, aún no es el maestro del eterno retorno. Para ser el maestro del eterno retorno necesita, todavía, ser escuchado por los hombres, necesita aún el maestro tener discípulos. Es por esto que Zaratustra aún continúa en el ocaso. Mientras no lleguen los discípulos de Zaratustra, no habrá llegado a ser el que es, continuará en su ocaso. Este es el tema crucial de la cuarta parte de Zaratustra. Ahora no son sus animales sino que Zaratustra mismo declara encontrarse en su ocaso.

"Así, pues, que los hombres suban ahora hasta mí: pues todavía aguardo los signos de que ha llegado el tiempo de mi descenso, todavía no me hundo yo más."

me en mi ocaso como tengo que hacerlo, entre los hombres." (AHZ, p. 423).

Es curioso observar cómo los comentadores de Nietzsche, que le restan valor a este cuarto libro, caen en el mismo error que los animales de Zarathustra (1). Green que el ocaso de Zarathustra termina con su propia transformación. Por el contrario, Zarathustra aún debe realizar la tarea más importante que es aguardar pacientemente la llegada de sus hijos, la llegada de sus discípulos. Zarathustra ya llevó su prédica a los hombres, ahora aguarda, en la soledad de su caverna, que los hombres suban hacia él; hasta que no lleguen los signos de sus hijos, no habrá cumplido Zarathustra su tarea.

Zarathustra, al igual que Nietzsche, se dirige a los hombres del porvenir, no espera nada de los hombres del presente. Esto se relaciona con el amor al lejano en contraposición con el amor al prójimo.

"Ajeno me son, y una burla, los hombres del presente, hacia quienes no hace mucho me empujaba el corazón; y desterrado estoy del país de mis padres y de mis madres.

Por ello amo yo tan sólo el país de mis hijos, el no descubierto, en el mar remoto; que lo busquen incesantemente ordeno yo a mis velas.

"En mis hijos quiero reparar el ser hijo de mis padres; y en todo futuro - este presente!" (AHZ, p. 180).

Más adelante dice Zarathustra:

"¿Qué importa el país de los padres! Nuestro timón quiere dirigirse hacia donde está el país de nuestros hijos! ¡Hacia allá lánzase tempestuoso, más tempestuoso que el mismo mar, nuestro gran anhelo!" (AHZ, p. 294).

Este es el gran anhelo de Zarathustra-Nietzsche, llegar a los hombres del futuro con su mensaje para posibilitar la superación del mundo, la llegada del gran mediodía. Este hombre del porvenir será capaz de devolverle su sentido al mundo, del que fue despojado por el pensar anterior.

(1) "El convaleciente" habría concluido viendo los animales de Zarathustra el final de su señor precisamente en la predicación del eterno retorno: "Así acaba el ocaso de Zarathustra." Si Nietzsche hubiera concluido la obra con la tercera parte habría tenido una rigurosa unidad de estilo." (Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche, p. 136).

3 - La última prueba de Zaratustra, la compasión

El mediodía es el tema principal de la cuarta parte de Así habló Zaratustra. Ligado a esto encontramos el problema de la descendencia de Zaratustra y la tentación de cometer su último pecado: la compasión.

El cuarto libro comienza con un enigma alusivo a la compasión.

"Ah, ¿ en qué lugar del mundo se han cometido tonterías mayores que entre los compasivos? ¿Y qué cosa en el mundo ha provocado más sufrimientos que las tonterías de los compasivos?

'Ay de todos aquellos que aman y no tienen todavía una altura que esté por encima de su compasión'

Así me dijo el demonio una vez: 'También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres'.

Y hace poco le oí decir esta frase: 'Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios'."/

Así habló Zaratustra, II, pp.137-38. (ANZ, p. 319).

Desde Aurora, Nietzsche critica la compasión cristiana como signo de una moral antivital. Todos los valores emergentes de la compasión, según Nietzsche, impiden la superación de la vida. La compasión provoca la humillación en quien la recibe, lo avergüenza, lo rebaja como ente vital hasta llegar al resentimiento. A raíz de este resentimiento surge el espíritu de venganza.

A partir del aforismo 134 de Aurora, Nietzsche critica la compasión cristiana, sobre todo en lo que atañe al amor al prójimo. Frente a este tipo de amor que denigra al que lo recibe, Nietzsche propone el amor dionisiaco.

Este amor dionisiaco no contiene nada de compasión, es activo, quiere crear lo amado. Así encontramos contrapuestos dos tipos de amor.

A partir de la muerte de Dios, es posible liberarnos de todos los sentimientos que el cristianismo santificó.

W (.-): "¿Qué importa mi compasión! ¿No es la compasión acaso la cruz en la que es clavado quien ama a los hombres? Pero mi compasión no es crucifixión!" (AHZ, p. 35).

En la segunda parte del Zaratustra, Nietzsche aborda este tema de la compasión en el capítulo 'De los compasivos'.

"Por ello, estad prevenidos contra la compasión: de ella continúa viniendo a los hombres una nube! En verdad yo entiendo de señales del tiempo!

Mas recordad también esta frase: todo gran amor está por encima incluso de toda su compasión: pues él quiere además - crear lo amado!

"De mí mismo hago ofrecimiento a mi amor, y de mi prójimo igual que de mí - este es el lenguaje de todos los creadores.

Más todos los creadores son duros.-" (AHZ, p. 128).

Para Nietzsche la compasión, como todo valor cristiano, es un sentimiento decadente, propio del último hombre. La compasión vuelve al hombre indulgente. La compasión denigra a quien la recibe, ya que no permite que se supere. Frente al que sufre, dice Zaratustra, no se pueda ser indulgente, es necesario ser duro. Todo gran amor está por encima del perdón y de la compasión.

"Mi experiencia me autoriza a desconfiar, de una manera general, de todo lo que se llama los instintos 'desinteresados', de ese 'amor al prójimo', siempre dispuesto a socorrer y a dar consejos.(...) La piedad no es una virtud más que en los decadentes.(...) La compasión toma en un abrir y cerrar de ojos, el olor del populacho y se parece mucho a las malas maneras." (Ecce homo, p. 306).

Para Zaratustra la compasión implica una caída, una pérdida de su condición de superhombre. Aquí vemos que el estado de superhombre no es un estado ideal, al que se llega una vez para siempre. Por el contrario, el estado de autenticidad se pone en juego en cada instante de la vida. En cada uno de nuestros actos tenemos la opción de actuar como decadentes o como hombres auténticos. Es por esto mismo que el hombre no es nunca un estado fijo.

En este cuarto libro la vida le reserva a Zaratustra una prueba muy difícil de pasar: la compasión por los que pueden ser sus hijos. Zaratustra es sometido a una prueba por la vida y falla, ya que se compadece de los hombres superiores (1).

"Yo he descrito, bajo el título de "La tentación de Zaratustra", el caso en que un grito de socorro llegó a sus oídos, en que la compasión le invade como un último pecado para hacerle infiel a sí mismo. Ahí es donde hay que poder dominarse; ahí es donde hay que conservar la grandeza de su misión(...). Esta es la prueba, quizá la última prueba, que debe hacer Zaratustra: la verdadera demostración de su fuerza..." (Écce homo, p. 306).

El que Zaratustra siente compasión por los hombres superiores es un signo de inmadurez. ¿Por qué siente compasión Zaratustra por los hombres superiores? Para contestar esta pregunta debemos examinar quiénes son los hombres superiores, o mejor aún, qué son, qué representan.

Antes de pasar a un estudio pormenorizado de estos personajes, podemos decir que estos hombres superiores representan ant figuras de Zaratustra. Todos estos hombres saben que Dios ha muerto, por eso son solitarios que huyen de la plebe, que todavía sigue creyendo en Dios. De modo que son superiores con respecto al último hombre, a la plebe de la gran ciudad. El problema de estos hombres es que, al quedarse sin Dios, se encuentran perdidos frente a la nada. Donde antes estaba Dios ahora no encuentran nada y esto les provoca un gran sufrimiento. Por eso el rasgo común de estos hombres es que son desoladores.

Todos acuden a Zaratustra porque él ya superó esta etapa, Zaratustra es el sin-Dios que posee una ciencia alegre, que maneja un saber nuevo sobre la vida.

Zaratustra siente compasión por estos hombres porque representan etapas de su sufrimiento de hombre nihilista. Etapas ya superadas, quizás, pero por las que tuvo que pasar con gran dolor. En cierta manera estos hombres son "sombras" de lo que fue Zaratustra. Esas etapas Zaratustra ya las superó, ahora debe superar la compasión que le provoca. Sólo así llegará a la madurez.

(1) Versuchunt: tentación, deriva de Versuch: ensayo, prueba.

4 - Los hombres superiores

El cuarto libro comienza cuando Zaratustra ha dejado atrás muchos años y la sabiduría de Zaratustra también ha madurado.

"La miel que hay en mis venas, es la que vuelve más espesa mi sangre y, también, más silenciosa mi alma!" (AHZ, p. 322).

En la soledad de su caverna Zaratustra aún continúa esperando que llegue su hora. Zaratustra sabe que aún no han llegado los signos de sus hijos. Espera que la miel de su sabiduría sirva para pescar peces humanos, para que los hombres suban hacia él. Zaratustra continúa en el ocaso pero ya se ha superado, ya superó la náusea. Ahora puede aguardar con paciencia que suban los hombres hasta él.

"A esto aguardo aquí, astuto y burlón, en las altas montañas, ni im paciente ni paciente, sino más bien como quien ha olvidado hasta la paciencia, - porque ya no 'padece'." (AHZ, p. 323).

Todo este cuarto libro se desarrolla en un día. Desde la mañana de un día hasta la mañana del siguiente.

En la mañana del primer día, Zaratustra se encuentra sentado en su piedra delante de la caverna, esperando a sus animales que le traen el alimento, pues el día anterior había derrochado toda su vieja miel. Junto a su sombra aparece otra sombra que es la del adivino. Este es el adivino de la gran fatiga, el que se identifica con el espíritu de la pesadez. El adivino es el representante del nihilismo pesimista - todo es en vano, el mundo carece de sentido, el saber estrangula - . El adivino viene a alertar a Zaratustra sobre un grito de socorro y a inducirlo a cometer su último pecado.

"- '¡Comensión!', respondió el adivino con el corazón reosante, y alzó las dos manos - ¡oh Zaratustra, yo vengo para inducirte a cometer tu último pecado!" (AHZ, p. 327).

"¿Quién es el que grita?", pregunta Zaratustra. "El hombre superior," contesta el adivino. Este personaje intenta persuadir a Zaratustra de que no hay más posibilidad que ayudar a estos hombres, ya que los discípulos que él espera no llegarán.

Zaratustra no pierde sus esperanzas.

"No! ¡No! ¡Tres veces no!, exclamó con fuerte voz y se acarició la barba: De eso sé yo más que tú! ¡Todavía existen islas afortunadas! ¡Calla tú de eso, suspirante saco de aflicciones!" (AHZ, p. 328-29).

Zaratustra invita al adivino a su caverna y acude al grito de socorro.

Antes de que transcurriera una hora se encuentra con dos reyes y un sano. Estos dos reyes huyen de su país porque ya no tienen poder y nadie les rinde obediencia. Estos dos reyes se lamentan de que su reinado sólo es figurativo, ya no tienen poder, sus ancestros eran guerreros llenos de voluntad de poder. Ahora el poder lo tiene la chusma, los tenderos y mercaderes. Sienten náusea por la vida inauténtica que llevan y por eso acuden a Zaratustra que es quien puede superar la náusea; Zaratustra los invita a subir a su caverna.

El próximo personaje que encuentra Zaratustra es "el concienzudo del espíritu". Este hombre es el científico super-especializado, que incluso sacrifica su vida por el conocimiento. Este hombre desprecia el saber inauténtico, el saber vacilante y poco riguroso, por eso investiga algo muy especializado. Nietzsche simboliza aquí a la actitud de la ciencia positiva que en su especialidad extrema ignora el conjunto de la vida. Algo hay de positivo en esta actitud y es que desprecia las verdades teológicas y metafísicas. Este hombre personifica también la actitud cartesiana. No le importa lo pequeño que sea el conocimiento, sino llegar a un fondo incommovible, a una pequeña certeza irrefutable.

"Un palmo de fondo me basta; ¡con tal que sea verdaderamente fondo y suelo! —un palmo de fondo: sobre él se puede estar de pie. En la verdadera ciencia concienzuda no hay nada grande ni pequeño." (AHZ, p. 337).

El concienzudo prefiere no saber a saber de manera imperfecta y siente náusea de los que no son rigurosos como él. Zaratustra lo invita a subir a su caverna.

El siguiente personaje que aparece es el mago.

Este mago aparece dentro de un marco de dramatismo. Es un impostor, un comediante que siempre está en pose, representando un personaje.

En este capítulo, el mago aparece emitiendo un largo lamento (1). Esta representación enfurece a Zaratustra, ya que el lamento que pronuncia es la expresión del dolor del creador que necesita prolongarse en su obra. En boca de este comediante el lamento se torna una parodia, puesto que en él todo es inauténtico. Confiesa haber representado el papel del asistente del espíritu. Sin embargo, a pesar de representar la inautenticidad, hay un rasgo de su personalidad que es auténtica y es el hecho de sentir náusea de sí mismo, de su falta de verdad.

"Oh Zaratustra, todo es mentira en mí; mas que yo estoy destrozado - eso estar yo destrozado es auténtico!" (AHZ, p. 244).

Zaratustra honra esta única verdad que posee el mago y lo invita a subir a su caverna.

A continuación, Zaratustra se encuentra con el papa jubilado. Desde que Dios ha muerto este papa está sin empleo y viene en busca del viejo eremita que no sabía de la muerte de Dios. Ahora que Dios no existe más, el viejo papa busca al más diadoso de los sin-Dios, que es Zaratustra. Con él quiere celebrar una fiesta. Zaratustra honra la devoción que aún guarda el viejo papa por el Dios muerto, al que sirvió con tanto amor; éste es un rasgo superior al de los últimos hombres, que se consuelan rápidamente de la muerte de Dios y se dedican a sus placeres pequeños. Zaratustra lo invita a subir a su caverna.

Zaratustra sigue por el bosque, buscando al que emite el grito de socorro. De repente cambia el paisaje, y se encuentra en medio de una especie de valle de la muerte. Allí encuentra algo que le hace enrojecer hasta la raíz de sus blancos cabellos. Encuentra un extraño ente que le plantea un enigma. ¿Cuál es la venganza contra el testigo? Al principio Zaratustra no pasa la prueba a que lo somete este personaje; la compasión le acometió. Luego se repone y le da la respuesta correcta.

(1) Este lamento fue compuesto por Nietzsche en el otoño de 1884 y se titulaba "El poeta, -el tormento del creador". En otra copia manuscrita lo titula "De la séptima soledad" y luego "El pensamiento". Más tarde lo incorpora a los ditirambos dionisiacos como "Lamento de Ariadna".

"Te conozco bien, dijo con voz de bronce: ¡tú eres el asesino de Dios!
Déjame irme." (AHZ, p. 354).

Este hombre es el que ha llegado al grado más bajo de miseria humana. Su fealdad no es sólo física sino antropológica. Mató a D porque no consentaba tenerlo de testigo de su fealdad, no consentaba su mirada comasiva.

"Pero él - tenía que morir: miraba con unos ojos que lo veías leal(...) Su compasión carecía de pudor (...) Me veía siempre: de tal testigo quise vengarme - o dejar de vivir." (AHZ, p. 357).

Este hombre huye de la muchedumbre, ya que ésta también se comadoca de él, y viene a buscar a Zarathustra como el que enseña "la compasión es infortunada". Sin embargo sabe cuál es el punto débil de Zarathustra y lo alerta sobre éste peligro. "Yo conozco el hacha que te derriba", le dice. Pero Zarathustra se propone de su compasión y lo que siente ahora es vergüenza frente a la fealdad de este hombre. Es precisamente el más feo de los hombres quien hace dudar a Zarathustra sobre si será efectivamente el hombre que él espera.

"A nadie encontré todavía que se despreciase más profundamente: también este es altura. Ay, ¿acaso era ése el hombre superior, cuyo grito oí?" (AHZ, p. 358).

Zarathustra invita al más feo de los hombres a su caverna para conversar con sus animales.

El próximo personaje que aparece, rodeado de vacas, es el mendigo voluntario. Este mendigo voluntario es un hombre rico, un filántropo que quiere repartir su dinero entre los necesitados. Pero los pobres ya no aceptan limosnas, ahora están abocados a las luchas de clases y no quieren regalos de los ricos. Ahora la plebe se ha vuelto orgullosa y se revela en su contra.

"Entonces aprendiste, interrumpió Zarathustra al que hablaba, que es más difícil dar bien que tomar bien, y que regalar bien es un arte y la última y más refinada maestría de la bondad".

"Especialmente hoy en día, respondió el mendigo voluntario: hoy en que todo lo bajo se ha vuelto levantisco e intratable, y orgulloso a su manera: a saber, a la manera de la plebe." (AHZ, p. 361).

Este hombre desprecia la vida de los ricos, de esa vida enriquecida, totalmente desprovista de nobleza, por eso se refugia en los pobres, pero éstos también lo rechazan, por eso este solitario se retira a vivir entre las vacas. Ellas no se rebelan, conocen la felicidad. Lo que busca el mendigo voluntario es la felicidad mansa, bucólica, que disfrutan las vacas. Zarathustra invita al mendigo solitario a subir a su caverna para conocer a sus animales heráldicos: el águila y la serpiente. Ellos pueden enseñarle algo de la felicidad de los animales.

Todos estos hombres que aparecieron hasta ahora tienen rasgos en común. En primer lugar son desesperados, tras la muerte de Dios se encuentran frente al vacío de no saber en qué proyectar sus valores. No poseen aún una actitud superior frente a la vida. Por otro lado, son grandes despreciadores que sienten náusea por distintos aspectos de la vida en sociedad, por eso son todos solitarios. La náusea de ellos es distinta a la de Zarathustra. La náusea de Zarathustra es provocada por la visión nihilista del eterno retorno - si todo vuelve tal cual fue, no hay posibilidad de superación -. En cambio, la náusea de estos hombres es provocada por lo despreciable de la chusma, de la sociedad. En este sentido son posibles puentes hacia el superhombre. Sin embargo poseen otro tipo de características que nos hacen dudar de la posibilidad de que puedan superarse. No son inocentes, son vengativos y rencorosos con su pasado, no están dispuestos a redimirse de lo que fueron. Acuden a Zarathustra para ser entendidos y justificados. De allí que hacen tramas, no están dispuestos a grandes sacrificios. En el fondo, son hombres egoístas que renuncian a la sociedad por motivos personales, pero no porque quieran superarse o superar la vida. Recordemos que el superhombre se supera para superar la vida. A estos hombres no les interesa superar la vida, ni siquiera atisban la profundidad del pensamiento del eterno retorno.

Lo que piden estos hombres es ayuda, quieren que Zarathustra los salve, en última instancia lo que piden es compasión.

"Para mí, es decir: para lo inexorable que dentro de mí calla, pero que no siempre callará. Y si pertenecéis a mí, no es como mi brazo derecho.

Pues quien tiene piernas enfermas y delicadas, como vosotros, ¿de quien, lo sepa o se lo oculte, que se sea indulgente con él.

Más con mis brazos y mis piernas yo no soy indulgente, yo no soy indulgente con mis guerreros: ¿cómo podríais vosotros servir para mi guerra? (...).

Vuestros hombros están oprimidos por muchas cargas, por muchos recuerdos: más de un enano perverso está acurrucado en vuestros rincones. También dentro de vosotros hay plebe oculta." (ANZ, p. 376-377).

Estos hombres aún están dominados por el espíritu de la pesadez. No poseen, como Zaratustra, un conocimiento sobre el tiempo y sobre la vida superior. No conocen el pensamiento que mata la pesadez y permite la superación. Por todo esto Zaratustra sabe que no son los signos que él espera.

El último personaje que se presenta esa mañana, luego del mendigo voluntario, es la sombra. Esta sombra representa el pasado de Zaratustra, por otra parte también simboliza el pasado de Nietzsche (1).

En este capítulo encontremos la especial relación que tiene el hombre con su tiempo. La primera reacción de Zaratustra es la de escapar de su sombra, de su pasado; desentenderse de ella.

"¿Mi sombra me llama? ¿Qué importe mi sombra! Que corra detrás de mí, yo-escape de ella" (ANZ, p. 374).

Por fin, Zaratustra comprende que esto es una tontería. El olvido sólo conduce a la inautenticidad, sólo con la reiteración del pasado es posible ser auténtico. El tiempo vital, tal como repercute en el hombre, es totalmente distinto al tiempo común, al tiempo de las cosas, donde es indiferente el transcurrir del futuro en ahora y en pasado. En el tiempo ontológico la preeminencia la tiene el instante (Augenblick). La temporalidad del instante es triplemente importante.

(1) En El viajero y su sombra, en el principio y en el final del libro Nietzsche dialoga con su sombra. En Así habló Zaratustra la sombra aparece por primera vez en "De los grandes acontecimientos".

El instante es el momento de decisión vital donde el hombre tiene la posibilidad de revelar u ocultar su ser. En Nietzsche, la relación hombre-tiempo se da a través del instante. En el instante se juega la alienación o la libertad del hombre, todo depende de su decisión existencial. El hombre es el único ente que tiene esta posibilidad, la de ocultar o revelar su ser y esto ocurre por la gravitación que ejerce el tiempo. El eterno retorno propicia la aceptación del fue y la asunción del instante como momento de afirmación de la vida. Por todo esto es que Zaratustra renuncia definitivamente a huir de su sombra, de su pasado de hombre nihilista. Entabla un diálogo con su sombra. La sombra le cuenta que está buscando su autenticidad, quiere redimirse totalmente de lo que fue. Esta es la búsqueda de la tierra, del mundo, es la búsqueda de la casa, del hogar.

"Esta búsqueda de mi hogar: oh Zaratustra, lo sabes bien, esta búsqueda ha sido mi aflicción, que me devora.

"¿Dónde está mi hogar?" Por él pregunto y busco y he buscado, y no lo he encontrado. Oh eterno estar en todas partes, oh eterno estar en ningún sitio, oh eterno - en vano!"; (ANZ, p. 367).

Nietzsche aquí hace un juego de palabras entre Suchen (búsqueda), Heim (hogar) y Heimsuchung (aflicción). La búsqueda del hogar es una aflicción, es la mayor aflicción del hombre, el encuentro con su ser. Luego de escuchar estas palabras Zaratustra reconoce que ésa es su sombra y la invita a su caverna para festejar con los demás personajes una fiesta.

Toda la mañana le lleva a Zaratustra encontrar a los hombres superiores. Luego del mediodía (del que nos ocuparemos más adelante), el resto de la tarde, sigue buscando al que emitió el grito de socorro. Cuando estaba a veinte pasos de su caverna, volvió a escuchar otra vez el grito de socorro que procedía de su caverna, de todos los hombres que encontró durante la mañana.

"...el rey de la derecha y el rey de la izquierda, el viejo mago, el papa, el mendigo voluntario, la sombra, el concienzudo del espíritu, el triste divino y el asno; y el más feo de los hombres se había colocado una corona en la cabeza y se había ceñido dos cinturones de púrpura,--"(AHZ, p. 372).

En medio de esta reunión se encontraba el águila de Zaratustra incómoda, con las plumas erizadas y la astuta serpiente enrollada a su cuello.

Ahora sabe Zaratustra a quién buscó en vano durante todo el día, al "hombre superior" y él estaba dentro de su caverna, dentro de su propia casa.

Zaratustra comprende que estos hombres superiores no son los que él esperaba, que el grito de socorro que emiten no es el mismo que él soñó en otro tiempo (1).

"No! ¡No! ¡Tres veces no! Es a otros a quienes aguardo yo aquí en estas montañas, y mi pie no se moverá de aquí sin ellos,

- a otros más elevados, más fuertes, más victoriosos, más alegres, construídos a escuadra en su cuerpo y en su alma: ¡leones rientes tienen que venir!"(AHZ, p. 277)

Zaratustra les dice que hay algo bueno en ellos, y es que son despreciadores, pero aún les faltan condiciones importantes para ser creadores, para ser libres.

Para Zaratustra, la vida es una tirada de dados, es un puro azar. Así, todo lo que ocurre es necesario. Frente a lo que ocurre azarosamente el hombre tiene la libertad de aceptarlo, éste es el concepto de amor fati. Frente al juego inocente de la vida, frente al azar de los acontecimientos, el hombre puede optar entre "rechinar los dientes", rechazarlo; o quererlo, aceptarlo tal como se dió para toda la eternidad. Ya dijimos que el concepto de Juego es dominante y el hombre auténtico es aquel que acepta inocentemente este juego. Es el niño que puede jugar (crear) sin resentimientos y sin culpas.

Lo que reprocha Zaratustra a estos hombres superiores es no ser inocentes. No aceptan sus frustraciones como parte de sí mismos. Sólo cuando logren modular el pasado, gracias a un saber superior frente al tiempo, el pensamiento del eterno retorno, lograrán superarse.

(1) Ver "De la visión y del enigma": "¡Pero allí yacía por tierra un hombre!

¡Y allí! El perro saltando, con el pelo erizado, gimiendo - ahora él me veía venir - y entonces aulló de nuevo, gritó: ¡había yo oído alguna vez a un perro gritar así pidiendo socorro?"(AHZ, p. 227).

"Tímidos, avergonzados, torpes, como un tigre al que le ha salido mal el salto: así, hombres superiores, os he visto a menudo apartaros furtivamente a un lado. Os había salido mal una jugada.

Pero vosotros, jugadores de dados, ¿qué importa eso? ¿No habéis aprendido a jugar y a hacer burlas como se debe? ¿No estamos siempre sentados a una gran mesa de burlas y de juegos?

Y aunque se hayan malogrado grandes cosas, ¿es que por ello vosotros mismos os habéis malogrado? Y aunque vosotros mismos os hayáis malogrado, ¿se malogró por ello - el hombre? Y si el hombre se malogró: ¡bien! ¡adelante!"(AHZ, p. 290).

Zaratustra aconseja a estos hombres que aprendan a reír, que no se complagan por todas sus frustraciones. Que aprendan a aceptar libremente la vida, alegremente.

"¿Por qué extrañarse de que más de un puchero se rompa? Aprended a reiros de vosotros mismos como hay que reír! Vosotros hombres superiores, oh, cuántas cosas son aún posibles!"(AHZ, p. 290).

Zaratustra les enseña que, para superarse, deben desligarse del espíritu de la pesadez, deben apartar todos los sentimientos propios del nihilismo pesimista, que todo lo frustra y derriba. Para esto deben aprender a reír, a cantar, a bailar. Deben aceptar alegremente a la vida ya que ésta es un juego inocente.

"Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprended - a reír!"(AHZ, p. 294).

Estos hombres deben aprender aún a jugar, sólo así llegarán a ser creadores.

5 - El lenguaje auténtico

Recordemos que todo el cuarto libro de Así habló Zaratustra transcurre en un día. Hacia la hora del mediodía, Zaratustra pasa junto a un viejo árbol, torcido y nudoso, al que envuelve amorosamente una viña, ocultando el árbol oculto.

A través de esta imagen poética Nietzsche hace alusión a la vida. A la vieja vida enigmática, oculta por su manifestación terrestre, simbolizando a Ariadna a través de la viña(1). Esta es también expresión del amor que existe entre Dionisios y Ariadna, el aspecto divino y el aspecto terrestre, temporal, de la vida.

"Ahora bien, sus ojos permanecieran abiertos - no se cansaran, en efecto, de ver y de alabar el árbol y el amor de la viña."(ANZ, p.369).

A la sombra del viejo árbol Zarathustra dialoga en el más profundo silencio con su alma, sueña con el mediodía, con el mundo desocultado.

"¡Silencio! ¡Silencio! ¿no se ha vuelto perfecto el mundo en este instante? ¿Qué es lo que me ocurre?" (ANZ, p.369).

El silencio, en Nietzsche, es el lenguaje auténtico, ya que toda forma de lenguaje está plagado de metafísica. Para superar la metafísica es necesario crear un nuevo lenguaje.

"El lenguaje ve por todas partes, en sus orígenes, agentes y acciones; cree que la voluntad es una causa; cree en el "yo", en el yo como un ser. en el yo como sustancia, y proyecta, sobre todas las cosas, la creencia en el yo sustancial, crea con esto la noción de cosa ... El ser es pensado e introducido en las cosas como causa, es supuesto; del concepto del yo se sigue precisamente como deducción el concepto de ser (...) Yo creo que no nos vemos a desembarazar de Dios porque creemos aún en la gramática..." (Götzen-Dämmerung, p.98)

Así vemos que la metafísica está instalada en el lenguaje, y debemos suprimirlo y buscar una nueva forma de expresión si queremos superar la metafísica. La metafísica se realimenta a través del lenguaje, es por eso que Nietzsche recurre al silencio como forma de liberarse de las ideas metafísicas.

También la lira es uno de los nuevos modos de expresión para que el creador se exprese.

(1) Ariadna es simbolizada como una viña sobrecargada de racimos de uva que espera a Dionisios, el de la podadora de oro, que vendrá sobre una barca a liberarla de su sufrimiento.(ANZ, p.367)

"Nuevos caminos recorro, un nuevo modo de hablar llega a mí; me he cansado, como todos los creadores, de las viejas lenguas. Mi espíritu no quiere ya caminar sobre sandalias usadas."(AHZ, p.129) (1).

Encontramos, contra nuestros, dos tipos de lenguajes en Nietzsche . El lenguaje metafísico, que es un lenguaje ocultante, puesto que contribuye a crear nociones como las de causa, sustancia, yo. Este es el lenguaje que sólo produce ruidos, el que en realidad nadie se detiene a escuchar. Y por otro lado, el lenguaje auténtico, la voz del silencio, que es la voz del ser. El mundo se expresa al hombre abierto a él, al hombre liberado. La expresión del mundo se da en forma íntima, personal.

"Aquí se me abren de golpe todas las palabras y los armaríos de palabras del ser: todo ser quiere hacerse aquí palabra, todo devenir quiere aquí aprender a hablar de mí.

Pero allá abajo - ¡allá es vano todo hablar! Allá, olvidar y pasar de largo es la mejor sabiduría: ¡esto lo he aprendido ahora!"(AHZ, p.259).

En el lenguaje vulgar todo habla y nada es escuchado, las palabras ya no revelan lo que las cosas son sino que lo ocultan. En este lenguaje las palabras sirven para ocultar la verdad. Las palabras sólo producen ruidos y nadie se detiene demasiado a escuchar lo que nombran. Este es el lenguaje del último hombre que todo lo banaliza y lo empuñe. Así se expresan los hombres de la ciudad, los que ya perdieron su patria, los hombres pobres de mundo.

"Todo habla entre ellos, todo queda triturado a fuerza de palabras.(...) Todo habla entre ellos, todo es divulgado. Y lo que en otro tiempo se llamó misterio y secreto de alma profunda, hoy pertenece a los pregoneseros de las callejas y a otros alborotadores."(AHZ, p.259).

En el silencio del mediodía Zarathustra descubre, con felicidad, que su sabiduría salvaje permanece fiel a la tierra . Descubre al mundo en toda su plenitud ontológica.

(1) (C.) es preferible que tú, convaleciente, te prepares primero una lira, ¡una lira nueva! Pues mira, ¡oh Zarathustra! Para tus nuevas canciones se necesitan liras nuevas, (AHZ, p.302).

En este capítulo el mar es sinónimo de mundo, de mundo desocultado, liberado de todos los ocultamientos de la metafísica (1).

"¡Silencio! El mundo es perfecto" (AHZ, p. 370).

Zaratustra encuentra en esta perfección del mundo la presencia de Dionisos, y por eso su alma se halla plétora de felicidad dionisiaca.

"(u) una visio, dorada gota de áurea felicidad, de áureo vino? Algo se desliza sobre él, su felicidad ríe. Así - ríe un dios. ¡Silencio!" (AHZ, p. 370).

Aquí el mundo se eterniza y se muestra en su profundidad. Todo esto es un sueño, un deseo de Zaratustra, este es su gran anhelo: que todos los hombres se transformen por medio del pensamiento del eterno retorno y con ellos el mundo.

6 - La voz del tiempo, la campana

A la noche de este largo día de Zaratustra, los hombres superiores cenan en la caverna. Allí se encuentran todos rodeando a Zaratustra: los hombres superiores, el asno, sus animales heráldicos - el águila y la serpiente. El ambiente de la caverna se vuelve irrespirable a causa de estos hombres inauténticos. Zaratustra sale a lo abierto de la noche, junto a sus animales, a respirar aire puro. Durante la ausencia de Zaratustra estos hombres celebran una fiesta. Al volver a la caverna encuentra a todos estos personajes adorando a un asno. Aparentemente este hecho representa una caída, reemplazan la adoración de un dios traumático por la adoración de un animal burdo. La adoración es una actitud típica del último hombre, supone humillación, sumisión. Sin embargo, el más feo de los hombres transforma todo el episodio con su actitud. Lo que transfigura todo el episodio es la risa. Esta es la nota fundamental de la fiesta que transfigura todas las cosas.

(1) Die fröhliche Wissenschaft, af. 343, p. 235

Esta adoración está desprovista de seriedad, de veneración, de esta manera se transforma en una parodia divertida. En realidad, la adoración se transforma en un juego satírico, dirigido por un sátiro que en este caso es "el más feo de los hombres". Así la adoración se torna un juego. El saldo de esta experiencia totalmente positivo.

"¡No olvidéis esta noche y esta fiesta del asno, hombres en arrieros! Esto lo habéis inventado vosotros en mi casa, y yo lo tomo como un buen presagio, tales cosas sólo las inventan los convalecientes!

Y cuando volváis a celebrarla, esta fiesta del asno, hacedlo por amor a vosotros, hacedlo también por amor a mí! Y en memoria mía!" (AHZ, p.420),

En esta fiesta se destaca al más feo de los hombres como el más superado, cuando que él dirigió el juego. Zarathustra advierte esta superioridad, por eso lo toma de la mano para mostrarle su mundo nocturno. Este hombre comienza a gorgotear y sale de su boca una pregunta redonda y pura, buena, profunda, clara.

"¿Esto era - la vida?" quiere decirle yo a la muerte. "¡Bien! ¡Otra vez!" (AHZ, p.422),

Zarathustra, como expresión de la vida auténtica, le ha enseñado a este hombre a justificarla. Ahora este hombre aparece transfigurado, transformado. Justamente él, que es quien más sufrió por la vida, aparece justificando toda su existencia, afirmándola. El más feo de los hombres introduce el tema del "venga otra vez".

Al conjuro de esto todos los hombres la hacen coreo y aparecen como curados y transformados. Hasta el viejo adivino, que simboliza la gran fatiga, bailó de placer! Aquí vemos el temle anímico de la alegría que embarga a estos hombres. En medio de esta euforia, Zarathustra comienza a mostrar su mundo nocturno.

Esta visión nocturna del mundo es la visión dionisiaca de la vida. Durante la noche los límites, los perfiles y las distancias desaparecen. También desaparece la vista y toma predominancia la audición. Todo esto está emparentado con la orgía dionisiaca donde también encontramos un régimen nocturno. Durante la noche desaparecen las formas y se hace más factible un retorno a la unidad primordial.

Así encontramos la oposición que plantea Nietzsche entre la visión metafísica del mundo, que es una visión diurna, donde rige la claridad platónica con todas las distorsiones que producen las censuras de la razón. Y su propia visión del mundo, que es una visión nocturna. De hecho, no es una visión, sino que es una captación donde toma mayor predominancia el oído. El oído es un órgano de captación más sutil que la vista.

La metafísica tradicional es una metafísica óptica, es la metafísica del εἶδος, de la claridad de la visión. Nietzsche supera esta metafísica a través de su concepción dionisiaca del mundo. Este mundo se revela tal como es durante la noche, cuando ya no rigen más las censuras de la vigilia.

Ahora el mundo nocturno se expresa a través del sonido de la campana. La campana es un símbolo del tiempo. Aquí encontramos a la vida, expresándose a través del tiempo para ser oída de manera íntima y cordial por el hombre. El hombre es el único ente capaz de descifrar este mensaje. Ligado a la superación de la metafísica óptica, encontramos el tema de la superación del lenguaje, tratado anteriormente. La lira, la campana, son símbolos de lenguaje auténtico porque expresan a la vida a través del sonido.

Zarathustra comienza la canción del noctámbulo aludiendo al instante. Entre el pasado y el futuro está el instante, allí entra en trance, se vuelve sonámbulo.

"Entre lo pasado y lo futuro, caminando como una pesada nube." (AHZ, p. 423).

Volviendo en sí invita a los que lo rodean a escuchar lo que dice la vieja campana. El mundo liberado del racionalismo, ahora puede expresarse en sueños.

Durante la noche desaparecen todas las barreras de la razón y la vida puede mostrarse en toda su profundidad, puede mostrar lo que el día no permite que se conozca.

"oh! oh! ¡cómo suspira! ¡cómo ríe en sueños! ¡la vieja, profunda, profunda medianoche!"

"¡Silencio! ¡Silencio! Ahora se oyen muchas cosas a las que por el día no les es lícito hablar alto (...)" (AHZ, p. 424).

Este mensaje del tiempo va dirigido únicamente al hombre, de todos los seres es el único capaz de descifrarlo.

(...) "¡que oyes cómo de manera íntima, terrible, cordial te habla a ti la vieja, profunda, profunda medianoche!

"¡Oh hombre, presta atención!" (AHZ, p.424).

Hemos dicho que lo que caracteriza a esta visión nocturna del mundo es el predominio de la audición y ésta es una importante nota de su eración de la metafísica tradicional.

(...) ahora hablan, ahora se dejan oír, ahora se deslizan en las almas nocturnas y develadas: (...) "presta atención" este discurso es para oídos delicados, para tus oídos (...) " (AHZ, p.424).

La posesión de un oído fino, delicado, está en relación con la naturaleza del superhombre. El último hombre es el que no escucha, el que perdió su capacidad de escuchar el llamado de su ser. Es por esto que Zaratustra no es escuchado por los hombres. Es necesario un proceso de superación para llegar a escuchar las palabras de Zaratustra, capacidad que la mayoría de los hombres aún no poseen. Anteriormente había dicho Zaratustra: "¡Mas para qué hablar si nadie tiene mis oídos" ;Aquí es todavía una hora demasiado temprana para mí." (AHZ, p.242).

También encontramos aquí el pasado redimido. El pensamiento del eterno retorno redime al mundo de todo su pasado, lo torna querido. Todo el pasado ha madurado. (...) maduro como áureo otoño y áurea tarde, como mi corazón de ceramita - ahora hablas: también del mundo se ha vuelto maduro, el racimo negro." (AHZ, p.425).

¿Qué es lo que dice la profunda medianoche? ;El mundo es perfecto!. Aquí se presenta el mundo eterno, la voluntad de eternidad del mundo. La exigencia de superación, por medio del ejercicio de la voluntad de poder y a su vez el deseo de retorno, de eternidad.

Hay una identificación entre la campana y la lira como expresiones auténticas del mundo. Recordemos que Zaratustra es el portavoz (Fürsprecher) de la Vida. Aquí lo encontramos cumpliendo con su misión más íntima, transmitiendo lo que la

cam ana le dice a su oído.

"¡Dulce lira! ¡Dulce lira! Yo alabo tu sonido, tu obrio sonido de rana!
¡desde cuánto tiempo, desde qué lejos me viene hasta mí tu sonido, tu obrio
sonido de rana, desde los estanques del amor!"(ANZ,p.425).

También se presenta en esta canción la dialéctica entre el placer y el dolor.
La campana dice: "El mundo es más profundo de lo que ha pensado el día,^H es más
profundo de lo que pensó toda la metafísica idealista. "Profundo es su dolor,^H
agudo,^H pero más profundo aún es su placer.^H

"su dolor es lo que ella muerde, en sueños, la vieja y profunda medianoche, y,
más aún, su placer. El placer, en efecto, aunque el dolor sea profundo: el placer
es más profundo aún que el sufrimiento." (ANZ,p.427).

¿En qué consiste la superioridad del placer frente al dolor? En que el dolor
quiere su finitud, quiere pasar, todo lo que sufra quiere herederos, quiere su-
perarse, no se quiere a sí mismo. Esto está relacionado con la naturaleza del
creador. A causa de su sufrimiento el creador se supera, aspira a su obra.
El creador no crea por sim la divertimento pasatista, por que le divierte crear,
sino porque necesita desembarazarse de su sufrimiento.

"¡Vosotros creadores (...) Preguntad a las mujeres: no se da a luz porque ello
divierte.El dolor hace cacarear a las gallinas y a los poetas."(ANZ,p.383).

Existe esta similitud entre el creador y la parturienta. Esta similitud la
encontramos en la afinidad que existe entre Ariadna y el creador, tema éste que
desarrollaremos más adelante. El sufrimiento es imprescindible para el creador,
puesto que lo empuja a transformarse.

"Para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformacio-
nes."(ANZ,p.133).

Por el contrario de lo que sucede con el sufrimiento, el Placerno quiere pasar,
no quiere herederos, se quiere a sí mismo, quiere eternidad.

"Mas el placer no quiere herederos ni hijos, - el placer se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere retorno, quiere todo-idéntico-así-mismo-eternamente." (ANZ, p. 427)

El placer aquí es sinónimo de vida. El placer (Lust) se quiere a sí mismo, se quiere eternamente a sí mismo - "la voluntad de enllo lucha en él"-El placer necesita de todo, sobre todo tiene sed de mundo.

"es tan rico el placer que no tiene sed de dolor, de odio, de orobio, de lo lisiado, de mundo, - pues este mundo, oh, vosotros lo conocéis bien!" (ANZ, p. 429)

En este estado de perfección del mundo se concilian los opuestos. La medianoche es también mediodía, el dolor es placer, un loco es un sábio. Nada separa aquí todo tipo de diferencias, de límites y de valoraciones morales ni de ningún tipo. **A** esta oculta y profunda manifestación del mundo no podría contarla nunca la metafísica, con sus rígidos conceptos racionales. Todo este capítulo es una indicación de la manera en que Nietzsche está ya superando la metafísica tradicional. El pensar nietzscheano como adivinador, como descifrador de enigmas, llega a atisbar apenas esta oculta y profunda manifestación del ser. Hemos dicho que el ser como juego, desprovisto totalmente de formas, nunca podrá ser develado en su totalidad, siempre subsistirá el misterio.

Este capítulo, La canción del noctámbulo, tiene una íntima relación con el aforismo 1067 de La voluntad de poder, comentado en el capítulo anterior (IV 5). Allí también se hace alusión a los hombres de la medianoche, a los descifradores de este mundo, a los hombres capaces de revelarlo tal cual es. No cualquier hombre sino el hombre de la Selbstüberwindung, contrapesado totalmente al sujeto idealista ya que el superhombre es aquel que puede expresar la multitud del ser.

El hombre, con su capacidad lúdica, es el único ente capaz de sumergirse en el juego del mundo. Así se elimina todo tipo de subjetivismo y de moralismo. La imagen del superhombre es la del jugador, la del tirador de dados, del niño

inocente como para crear libremente, sin ningún tipo de imposición sobre la realidad. Por el contrario, dispuesto a insertarse libremente en el gran juego cósmico.

Con el mensaje que el tiempo, a través del sonido de la campana, le dicta al oído, Zaratustra compone un canto de ronda llamado "Otra vez" y cuyo sentido es "Por toda la eternidad".

Esta canción resume, en pocas estrofas, todo el pensamiento de Nietzsche con patética profundidad.

¡Oh hombre! ¡Presta atención!
¿Qué dice la profunda medianoche?
"Yo dormía, yo dormía,-
De un profundo soñar he despertado:-
El mundo es profundo,
Y más profundo de lo que el día ha pensado.
Profundo es su dolor;-,
El placer es más profundo aún que el sufrimiento:
El dolor dice: ¡Pasa!
Mas todo placer quiere eternidad -,
-¡Quiere profunda, profunda eternidad!" (ANZ, p:429).

7 - La superación del mundo, la ascensión del gran mediodía.

Hemos dicho ya en repetidas oportunidades que toda la obra de Nietzsche Así habló Zaratustra tiende al tema de la llegada del gran mediodía. Esta es la visión del mundo desocultado, donde ya no rigen más las sombras del nihilismo decadente. El hombre liberado de la presencia de un Dios transmudano es capaz de crear. Su ámbito ya no será más el desierto sino el mundo como lugar de juego.

Nietzsche valoriza el futuro como capacidad de creación, para esto necesita superar la idea de un Dios intemporal que vacía de ser al tiempo. El mediodía será el momento en que estén muertos todos los dioses para que así pueda vivir el superhombre. Esto es la gran esperanza de Zaratustra, mejor dicho es la única esperanza. El mayor anhelo de Zaratustra es proclamar la llegada del mediodía. Termina el primer libro haciendo alusión a esto.

"Y todavía una vez debéis llegar a ser para mí amigos e hijos de una única esperanza: entonces quiero estar con vosotros por tercera vez, para celebrar con vosotros el gran mediodía.

Y el gran mediodía es la hora en que el hombre se encuentra a mitad de su camino entre el animal y el superhombre y celebra su camino hacia el atardecer como su más alta esperanza; pues es el camino hacia una nueva mañana. (...)

"Muertos están todos los dioses; ahora queramos que viva el superhombre!" - ¡Sea éste alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad! - (AHZ, p.123),

En la tercer parte, antes de la transformación de Zaratustra, comprende ésta que se acerca su hora y también la de los demás hombres. Ya perfila con mayor nitidez la llegada del mediodía.

"¡Pero la hora de ellos llega! ¡Y llega también la mía! (...) Oh hora bendita del rayo! ¡Oh misterio antes del mediodía! - En fuegos que se propagan voy a convertirlos todavía alguna vez, y en mensajeros con lenguas de fuego:-

- ellos deben anunciar alguna vez con lenguas de fuego: ¡Llega, está próximo el gran mediodía!" (AHZ, p.243).

La llegada del mediodía representa una exigencia de superación aún para el último hombre, para el hombre sin mundo. Para los "cansados de mundo", dice Nietzsche, llega la espada del juicio, el gran mediodía como exigencia de superarse. (1).

A través de toda la historia de Zaratustra, llegamos hasta el último capítulo del libro y vemos que aún Zaratustra continúa en su ocaso.

(1) AHZ, p. 267

Sólo terminará el ocaso de Zaratustra cuando llegen los signos.

"Acuí estoy sentado y aguardando, teniendo a mi alrededor viejas tablas rotas; y también tablas nuevas a medio escribir. ¿Cuándo llegará mi hora?

- la hora de mi descenso; de mi ocaso: una vez más todavía quiero ir a los hombres.

Esto es lo que aguardo ahora: antes tiene que llegarme, en efecto, los signos de que es mi hora, - a saber, el león riante con la bandada de palomas." (AHZ, p. 273).

El último capítulo de la cuarta parte del libro se llama precisamente "El signo". Zaratustra despierta a un nuevo día y comienza una invocación al sol, del mismo modo que al comienzo del libro.

Zaratustra dialoga con el sol, mientras los hombres superiores siguen durmiendo. Sus animales están despiertos con él. Acuí hay una contraposición entre el estar despierto, estar atento al llamado del ser para poder escuchar su mensaje y el estar dormido, el estar sordo. Zaratustra sabe que estos hombres superiores son muy inferiores a él y que aún necesitan superarse demasiado para llegar a ser los signos que él espera. Estos hombres aún son sordos al mensaje de Zaratustra.

"Ellos duermen todavía en mi caverna, sus sueños siguen rumiando mis medianoches. El oído que me escuche a mí, - el oído obediente falta en sus miembros". (AHZ, p. 430).

De repente Zaratustra se sintió invadido por una bandada de palomas.

"El signo llega", dijo a sus animales y al hacerlo vio a sus pies a un poderoso león amarillo, éste es el león riante que esperaba (1),

Ante la llegada de los signos, Zaratustra sabe que se acerca ya en forma inminente la llegada de sus hijos, de los hombres capaces de transfigurar el mundo; "mis hijos están cerca, mis hijos", y al decirlo enmudeció.

Al salir de la caverna, los hombres superiores huyen desfavoridos por la presencia del león, todo el último hombre huye desfavorido frente al nihilismo extático.

(1) "-a otros más elevados, más fuertes, más victoriosos, más alegres, construidos a escuadra en su cuerpo y en su alma: leones rientes tienen que venir" (AHZ, p. 377)

Ahora comprende Zaratustra a qué prueba lo sometió la vida: a sentir compasión por los hombres superiores. A compadecerse del dolor de estos hombres que representan etapas ya superadas de Zaratustra. Ahora Zaratustra está por fin maduro, ya superó la compasión por los hombres superiores y recibió la llegada de los signos. Ahora sí acaba el ocaso de Zaratustra, ahora espera confiado la concreción de su obra: la llegada del gran mediodía.

"¡Bien! El león ha llegado, mis hijos están cerca, Zaratustra está ya maduro, mi hora ha llegado:-

Esta es mi mañana, mi día comienzo: ¡asciende, pues, asciende tú, gran Mediodía!"
(ANZ, p. 433).

VI El ser como vida. Dióniso y Ariadna.

1 - La concepción del ser en la metafísica.

Haremos una breve exposición de la concepción metafísica del ser para confrontarla con la concepción del ser en Nietzsche. En su concepción del ser como vida, como juego inocente, se opone a la concepción sustancialista del ser, donde es interpretado como una permanencia inmutable, como causa.

La primera tentativa de interpretar el ser surge en Grecia. En el concepto de phýsis estaba esta única forma en que el ser se manifiesta. Phýsis significa: "fuerza imperante que al imperar, brotar, permanece" (1). En el concepto de aníe (primera fuerza que impera) también encontramos la nota esencial de permanencia. Ya en los primeros pensadores griegos encontramos el matiz sustancialista del ser. Únicamente Heráclito, con la afirmación del devenir, sostiene una teoría antisustancialista en el mundo griego.

Aristóteles interpreta el ser como οὐσία. Aristóteles no crea la palabra, la toma del lenguaje griego común, del participio presente del verbo εἶναι: ῥόν, ούσα, όν. Participio presente significa: lo que participa del ser. Así tenemos: el que es (ente), la que es, lo que es (lo ente). De ούσα el griego crea ousía. El griego entiende este sustantivo en el sentido de la entidad, lo que tiene en todos los entes, lo que está presente en todos los entes. Ousía y parousía significan, ambos, presencia.

De modo que en la palabra ousía encontramos algo de lo que los primeros griegos experimentaron en la palabra phýsis: el carácter de permanencia. Para los griegos ousía significa: permanente presencia.

(1) Martin Heidegger, Introducción a la metafísica, p. 53.

Afirma Heidegger que ni Platón, ni Aristóteles tematizaron la palabra ousía, ya que tiene múltiples significados, pero en el fondo (im Grande), esta noción de ser está iluminada por el tiempo, pero sólo a la luz de una de las dimensiones del tiempo: el presente (2).

Aristóteles toma la expresión del lenguaje cotidiano y no la problematiza. No problematiza lo que significa ser, porque la palabra ousía alude primordialmente al ente, a la entidad del ente. Al problematizar el ente, Aristóteles "olvida" el ser, el cual pasa a ser algo que tiene el ente, algo comprensible de suyo.

Hemos dicho que la ousía significa lo que se encuentra permanentemente en el ente. Para subrayar esta presencia inmóvil, Aristóteles utiliza la palabra hypokeímenon, que significa: puesto por debajo. Hypokeímenon es la asociación fuerte de ousía y significa: ser sustrato de las propiedades, ser el sujeto que soporta los accidentes, (2). En cuanto soporte de los accidentes, el hypokeímenon tiene su ser "en sí", en cambio las propiedades tienen su ser "en otro". En este sentido las propiedades son "relativas" mientras que el hypokeímenon es "absoluto". Por esto mismo el hypokeímenon es "fundamento" de todas las propiedades, sin el cual no podrían ser. Estas son las tres notas del hypokeímenon: ser "en sí", ser absoluto y ser fundamento.

Las tres notas del hypokeímenon reaparecen en el subjectum latino que no es más que la traducción morfológica del primero (3). Si bien la palabra hypokeímenon fue traducida morfológicamente por subjectum, en cambio la palabra ousía, por medio de una interpretación, se tradujo en el mundo latino por substantia (4). La substantia es también el sustrato permanente, por lo tanto sirve como nombre del ser que continúa siendo permanente presencia.

Para los pensadores latinos todo es subjectum, todo es substantia y todo es sujeto, en el sentido de sustrato. Todo lo subjectum es igual a realidad, a res, a cosa. Por oposición a lo real, el latín inventa la palabra objectum que en principio significa lo no-real, lo que está puesto enfrente. El objectum significa la representación del subjectum, lo pensado o imaginado, en general.

(1) Martín Heidegger, Ser y tiempo, parágrafo 6, n. 53.

(2) Aristóteles, Metafísica, L. IV, cap. I, II, p. p. 168-173.

(3) hypo fue traducido por sub (por debajo) y keímenon por jectum (arrojado, puesto)

(4) La traducción morfológica de ousía podría haber sido tomada del verbo esse cuyo participio presente es ens, entis de lo que resultaría algo como entitate

En la edad media, el objectum está vinculado con el yo, es el producto de la actividad representativa del yo. Todos estos vocablos medievales cambian su significación cuando pasan al lenguaje metafísico moderno. Este cambio se produce, fundamentalmente, en la figura de Descartes.

Descartes pretende romper con la tradición metafísica y comenzar una nueva filosofía sin apoyarse en ninguno de los conceptos del pasado. Para la investigación histórica demuestra que opera con todos los conceptos de la escolástica medieval, recibidos a través de las Disputationes metaphysice de Francisco Suarez (1). Heidegger va más lejos y afirma que la filosofía de Descartes reposa en la metafísica platónica-aristotélica y que, a pesar del intento de partir de un nuevo principio, se mantiene dentro de la misma pregunta de la metafísica: qué es el ente? (2). Si bien Descartes busca fundar una nueva ciencia, esta búsqueda gira en torno a la cuestión del ente. El ser, al igual que los filósofos anteriores a él, lo supone como algo comprensible de cuyo y lo nombra Substantia.

A Descartes la duda metódica lo lleva al descubrimiento del ego cogito, del yo pensante. Descubre que este ente es distinto a los demás ya que posee una facultad que los demás no tienen, que es la facultad pensante. A pesar de esto, sigue llamando al hombre "cosa" (ousía - substantia).

"Yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa..."
(Descartes, "Segunda meditación", Meditaciones metafísicas, p.226)

El hombre, para Descartes, es sustancia pensante. La sustancia tiene todos los caracteres del hynokeímanon griego. Es "en sí", es absoluta y en fundamento.

"Por sustancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir". (Descartes, Los principios de la filosofía, art. LI, p.333)

Descartes distingue dos tipos de sustancias.
La sustancia infinita: la única sustancia infinita es Dios y es también la sustancia propiamente dicha puesto que no necesita de otra sustancia para existir, por el contrario, es la causa de todo lo creado.

(1) Danilo Cruz Velez, Filosofía sin supuestos, p.126.

(2) Martin Heidegger, Ser y tiempo, p.32.

Las sustancias finitas: las sustancias finitas son dos: la sustancia pensante y la sustancia extensa.

Descartes descubre el ego cogito, el hombre pensante. Descartes descubre que la única cualidad propia del hombre es el pensar, cogito ergo sum. Pero cuando Descartes dice "ego sum" no se detiene a examinar qué significa este sum, lo descuida totalmente. En cambio, haciendo uso de las categorías recibidas de la ontología griega y medieval, identifica el ego sum con substantia. Para Descartes el ego es res cogitans, substantia cogitans, animo. Descartes se identifica así con toda la metafísica del subjectum, del sustrato.

El gran mérito de Descartes es que inaugura la filosofía moderna. Además de considerar al hombre como subjectum, lo concibe como "sujeto" ya que a partir de él sólo el ego pensante es sujeto. El ego pensante es sujeto, es el único ente que con su representar otorga ser al mundo que lo rodea. A partir de Descartes, el ser pasa a ser representación; esse es igual a representatio.

El hombre pasa a ser un sujeto sin mundo, el cual des ués de su pensar va a crear un mundo puesto enfrente, un objectum. A partir de Descartes cambia la acepción de subjectum y de objectum porque ahora objectum es el mundo real, ya no es el mundo imaginado. El hombre, con su pensar, otorga realidad al mundo.

Este ente privilegiado que es el ego pensante, tiene las tres características del subjectum latino y del hypokefimenon griego, porque el ego pensante es ser "en sí", es absoluto y es fundamento. Descartes define el ego cogito como una sustancia y lo describe como:

- 1º) Lo que es "en sí" y no lo que es en otra cosa. El ego cogito es "en sí" y sus cogitationes son relativas a él.
- 2º) es absoluto. "Nulla res indiget ad existendum" (que no necesita de otra cosa para existir). Por ser una sustancia finita sólo necesita de Dios para existir.
- 3º) es fundamento. Descartes dice "fundamentum primum" porque es el sustento del mundo.

Con Descartes sigue perviviendo la metafísica del subiectum, pero inaugura una nueva metafísica, que es la metafísica de la subjetividad. En él hay un nuevo comienzo pero éste hunde sus raíces en la metafísica anterior.

Heidegger distingue dos formas de metafísica:

La metafísica griega que comenzó como metafísica de la substancia (Substantität). La metafísica que inaugura Descartes y que es continuación de la anterior, a la que llama metafísica de la subjetividad (Subjectivität) (1)

En ambas metafísicas la noción fundamental es la de sujeto y bajo esta noción central se interpreta al ser.

Según Heidegger, ambas son metafísicas porque adoptan, sin crítica, la noción griega del ser como permanente presencia, problematizando sólo al ente. La primera consecuencia de esta metafísica es que ubica al hombre como un ente aislado, un ente sin mundo o con un mundo puesto enfrente. La segunda consecuencia es que el ser del hombre pasa a ser cosa, res, con un modo de ser permanente, fijo, inmutable. Por otro lado también cosifica al mundo, lo hace algo puesto enfrente, aislado del sujeto que lo piensa.

Esta metafísica de Descartes, con raíces greco-latinas, se divide luego en dos líneas de pensamiento: una es el pensamiento subjetivista inglés, el empirismo de Berkeley, Locke, Hume (S.XVII); Estos pensadores, arrancando de Descartes, llegan a una posición antagónica, a la negación del concepto de sustancia. Este es el caso, por ejemplo, de Locke o de Hume. Para ambos el hombre es un juego de sensaciones. La otra línea es la del idealismo alemán, que arraiga en los siglos XVIII y XIX; arranca en Kant y se continúa en Fichte, Schelling, Hegel. El ego se va haciendo "absoluto", sustancia primera, originaria, primordial, única, hasta llegar al espíritu absoluto en Hegel. Por la línea que pasa por Descartes y Kant, la línea del idealismo trascendental kantiano llega a la metafísica de Husserl.

(1) Heidegger, "La metafísica como historia del ser", Nietzsche II, p. 360.

Husserl continúa trabajando con la noción de subiectum y con el concepto de sujeto.

Para Husserl la conciencia pura, trascendental, es una conciencia immanente que dentro de su inmanencia encuentra su trascendencia. Pero es una conciencia aislada. Justamente la exigencia del método fenomenológico es poner entre paréntesis todo lo que pueda relacionarse con el hombre, y el hombre debe poner entre paréntesis incluso su existencia sensible, su modo de ser sensible. Así el hombre se capta de un modo puro y dentro de su pureza encuentra un mundo interno. Para lograr esto debe poner entre paréntesis el mundo real, entonces, la conciencia en Husserl es una conciencia aislada, es decir que esta conciencia es absoluta. Al igual que Descartes, afirma que esta conciencia no necesita de otra cosa para existir. Así encontramos el concepto típicamente metafísico de sustancia: es el sustrato, es "en sí", es absoluta y es fundamento.

Vemos cómo, a través de toda la historia de la metafísica, el ser es interpretado como un principio estático, permanentemente presente. Se confunde al ser con un ente privilegiado, un Dios. Esto es lo que Nietzsche llama el "instinto de teólogo" en los filósofos (1). Al buscar un principio que explique la realidad, el filósofo "extiende la mano hacia la nada" (2) y extrae un Dios, un ente suerensensible, divino e intemporal ya sea bajo la forma de la Idea, del primer motor, de un Dios creador o de un Sujeto trascendente. El cambio, el devenir, el tiempo, son sistemáticamente negados como atributos de este Dios estático y eterno que resulta ser el sustrato de todo lo que existe. En la edad moderna, el ser de los entes se explica por medio de un yo; ya sea que se lo conciba como subjetividad trascendental, como yo absoluto, como espíritu universal o como yo puro. Todas estas figuras tienen la nota común de ser entes que tratan de funcionar como sustratos, como sujetos permanentes de la realidad.

(1) "Yo declaro la guerra a este instinto de teólogos" (Anticristo, 9, p. 197).

"Los alemanes me comprenden fácilmente cuando digo que la filosofía ha sido estropeada por la sangre de los teólogos." (Anticristo, 10, p. 193).

(2) WEM, af. 461, p. 321

Es precisamente contra esta concepción metafísica del ser, como permanente presencia, como Dios inmóvil, que reacciona Nietzsche. La frase "Dios ha muerto", resume la intención de Nietzsche de superar la interpretación sustancialista del ser como fundamento del ente, como presencia inmutable, como causa prima, causa causarum, causa sui, ens realissimum (1).

Nietzsche afirma que en la metafísica ha regido el "egí tismo", ya que los filósofos sólo han tratado con momias de conceptos (2).

La idiosincrasia de los filósofos consiste, para Nietzsche, en la falta de sentido histórico, en el rechazo frente a la idea del devenir, del cambio.

"Lo que 'es', no deviene; lo que deviene, no es ... Ahora bien, todos ellos creen, y creen con desesperación, en el ser." (3).

El rechazo a usar los datos de los sentidos lleva a la filosofía a confiar sólo en la razón y hace de ésta el único medio idóneo para interpretar la realidad. A través de los rígidos conceptos racionales los filósofos estabilizaron el concepto de ser, llegando siempre a un ente inmutable, desprovisto de tiempo. El cambio, para Nietzsche, lo propio del ser, de la vida; es el cambio, el devenir, la lucha entre la construcción y destrucción de fuerzas. Desde este punto de vista Nietzsche afirma que la metafísica es antivital y nihilista ya que oculta los caracteres propios del ser que son la pluralidad y el cambio.

El ser como vida, como devenir, como juego incoherente, simbolizado a través de las figuras de Dionisos y de Ariadna, se encuentra en las antípodas de la interpretación metafísica del ser como permanente presencia.

Dionisos, como dios del juego, simboliza la divinidad del ser; ya no como ente supremo ni como sujeto trascendental, sino como la manifestación originaria de la vida tal como es.

(1) El ocaso de los ídolos, p. 96.

(2) *op.cit.*, p. 94.

(3) *op.cit.*, p. 94.

2 - Antecedentes mitológicos de Dionisos y Ariadna.

Dionisos y Ariadna, ambos simbolizan el ser en Nietzsche. Todos los temas que hemos tratado hasta ahora están iluminados por la presencia de estas dos figuras.

A pesar de estar presentes en todos los temas de Nietzsche apenas son nombrados. Al simbolizar ambos la manifestación originaria del ser, se encuentran siempre sumidos en el misterio, en lo innombrable.

Ambas figuras son tomadas por Nietzsche de la mitología griega antigua.

Dentro de la mitología griega, la figura de Ariadna se encuentra indudablemente unida a la figura del dios Dionisos.

Según el mito, Dionisos es hijo de Zeus y de la princesa Semele. La historia sobre el nacimiento e infancia del dios es una de los elementos más antiguos de su leyenda. Su madre, Semele, es una princesa. Semele es hija del rey Cadmos, descendiente de una de las más antiguas familias reales de Tebas. Al igual que otras heroínas, Semele es amada por Zeus y de esta unión concibe a Dionisos.

Semele comete la imprudencia, dada su condición de mortal, de formular el deseo de conocer al dios del cielo en la claridad de su majestad. En castigo muere fulminada por Zeus, pero antes de morir da a luz prematuramente. El niño termina de gestarse en el muslo de su padre. Luego de algunos meses nace y es entregado a las Musas para que lo críen. Así puede llamarse un dios nacido dos veces.

Este doble nacimiento le otorga al niño la divinidad, ya que al terminar de gestarse en la pierna de su padre, resultará una emanación directa de éste, al modo de la Atena del mito hesiódico, nacida de la cabeza de Zeus. Según Jeanmaire este tema de la adopción paterna hace alusión a un simbolismo que comportaría un ancestro andrógino.

La leyenda del doble nacimiento parece responder al deseo de otorgarle al joven dios un carácter excepcional en la descendencia del señor del Olimpo. Estos dioses, hijos de diosas madres: Apolo, Hermes, Dionisos, a pesar de ser naturalizados

al Olimpo, conservan los caracteres de la diosa Tierra. Desde el principio del mito, Dioniso es un dios inmortal, pero sin dejar de serlo participa de la humanidad. Nacido de una mortal y cortejado constantemente por mujeres que son sus ómulas y sus nodrizas, Dioniso comunica su presencia a los mortales. Este es uno de sus rasgos más singulares. Si Semele murió a causa de su hijo, éste la recompensó introduciéndola en el Olimpo y logrando así la inmortalidad.

Homero es el testimonio más antiguo que se conoce de Dioniso. En La Ilíada se menciona que el héroe tracio Licurgo persigue a las nodrizas de Dioniso. Todas arrojan a tierra los instrumentos de su culto mientras que el dios, preso del terror, se arroja al mar. Por este hecho Licurgo atrajo la ira de los dioses, Zeus lo castigó dejándolo ciego y no vivió mucho más. Aquí se muestra que Dioniso es reconocido como miembro de la familia divina ya que no sólo Zeus, su padre, se sintió agraviado, sino también los demás dioses del Olimpo.

El tema de la "persecución" es uno de los rasgos distintivos del dios. Su modo de ser y la experiencia religiosa que suscitaba constituía una amenaza para un estilo de vida y un universo de valores. Según Walter Otto, existe una estrecha relación entre la persecución de Dioniso y sus epifanías.

Dioniso es un dios que aparece repentinamente y luego desaparece de modo misterioso. Esto hace que se lo sitúe entre los dioses de la vegetación, y las fiestas más populares en su honor se inscriben en el calendario agrícola. Pero también se mantiene en relación con la totalidad de la vida, como demuestran las conexiones con el agua, los gérmenes, la sangre o el espermatozoide. Además de sus epifanías animales: toro, león, macho cabrío. Sus manifestaciones y cultos reflejan también la alternancia de la vida y la muerte llevadas al plano religioso.

La presencia del dios en los Misterios de Eleusis indicaría el carácter escatológico de la experiencia orgiástica. Sobre todo a partir del mito de Dioniso-Zagreos (1).

(1) El nombre Zagreo significa "gran cazador", lo que indica el carácter salvaje de Dioniso. Aparece por primera vez en un poema tebano del siglo IV. Mircea Eliade, Historia de las creencias, t.I, p.386)

Este mito es conocido a través de autores cristianos ya que éstos se sentían libres de transmitir estos conocimientos sagrados y secretos. Según estos relatos, Hera envía a los Titanes a matar a Dionisos. Estos atraen al niño con unos juguetes: sonajeros, crocodria, un conejo, un juego de tabas, una pelota, una ponzona, un rombo. Cada uno de estos juguetes representa un símbolo importante dentro del culto. Los Titanes dan muerte al niño, lo descazan y cocen sus miembros, según algunos los comen. Una diosa -- Atenea, Rhea o Deméter -- salva el corazón del niño y lo guarda en un cofre. Al tomar conocimiento del crimen, Zeus fulmina a los Titanes y el niño renace de sus restos.

Hay múltiples testimonios en la antigüedad del trágico nacimiento de Dionisos, sobre todo en el epicúreo Filodemo, que es un contemporáneo de Cicerón.

"El primero de su madre, el segundo del muslo de su padre y el tercero cuando, después de ser desmembrado por los Titanes, habiendo juntado Rhea sus miembros, volvió a la vida." (Jeanmaire, Dionysos, p.382 - Mircea Eliade, Historia de las creencias, p.335).

La figura de un niño divino está cargada de contenido iniciático en todo el mundo. Se trataría del misterio de un renacimiento al mundo místico. Según el mito, los Titanes se acercan al niño cubiertos de yeso para no ser reconocidos. En Atenas se celebraban los Misterios de Sabazio (1), uno de los ritos iniciáticos consistía en envolver a los candidatos con yeso o elementos semejantes.

Con respecto al desmembramiento y cocimiento del niño, Jeanmaire indica que el ser cocido en un caldero o pasado por el fuego son ritos iniciáticos que conferían la inmortalidad y son característicos de las iniciaciones chamánicas (2).

Por todo esto puede verse en el crimen de los Titanes un conjunto iniciático, donde los Titanes se comportan como oficiantes: matan al iniciado para que renazca a un modo superior de vida (3). En este caso, los Titanes habrían conferido la divinidad y la inmortalidad al niño Dionisos. Al tener Zeus la supremacía absoluta,

(1) Sabazio es un dios Tracio, homólogo de Dionisos. Los antiguos lo consideraban como al Dionisos tracio con nombre indígena.

(2) Jeanmaire, Dionysos, p.387

(3) Mircea Eliade, Historia de las creencias, t.I, p.337

no puede permitir que los Titanes cumplan este cometido y son fulminados. Según ciertas variantes, los hombres fueron creados de sus cenizas y este mito es de mucha importancia en el orfismo.

Con respecto al origen de Dionisos, se da por supuesto que es un dios "extranjero". Esta teoría es sostenida por las investigaciones de Erwin Rohde, pero Walter Otto ha insistido en que es panhelánico y esto por lo confirmarse ante el hecho de que su nombre di-wo-nu-so-jo aparezca en una inscripción micénica escrita en línea B. Lo cierto es que las fiestas dionisiacas se encontraban difundidas en todo Grecia.

Durante las fiestas de Queronea, llamadas Agrionias, las mujeres lo buscaban en vano y se decía que el dios se había ido con las Kuras. Desaparecía hundándose en el Lerna y reaparecía en una barca sobre las olas. Estos ocultamientos y apariciones sitúan a Dionisos entre los dioses de la vegetación. También revela el misterio y la sacralidad de la conjunción de la vida y la muerte.

Nos dice Homero Eliade que, a partir de Pisístrato, se celebraban en Atenas cuatro fiestas en honor de Dionisos. Dos de estas fiestas llevan el nombre del mes a que corresponden - Lenaion y Anthesterion -, lo que prueba su antigüedad y su carácter panhelánico. Las "dionisiacas de los campos" se festejaban en diciembre. Un cortejo de aldeanos paseaban un enorme falo con acompañamiento de canciones. Había también concursos y desafíos, mascaradas y desfiles de disfrazados de animales. Existe menos información acerca de las Lenaeas, fiestas que se celebraban a mediados de invierno. En febrero-marzo se celebraban las Antestorias y en marzo-abril las "grandes dionisiacas". Al primer día se lo llamaba pithoigia, ya que se abrían las tinajas (pithoi) que contenían el vino de la última cosecha y se le ofrecía en el santuario al dios. Se ofrecían también libaciones del vino nuevo. En el segundo día se celebraban concursos de bebedores y otros desafíos, todos encaminados a celebrar la renovación de la vida. La euforia y la embriaguez eran las principales participantes de estas fiestas.

En el segunda día de fiesta se celebraba la entrada del dios en la ciudad. Precedía la procesión una barca sobre la cual iban Diónisos con una víd y dos sátiros tocaban la flauta. También llevaban un toro sacrificial acompañado por enmascarados. En el templo se celebraba una fiesta en la que participaba la basilinna. A partir de allí la basilinna, que era la esposa del arconte réy, era considerada la esposa del dios. Un cortejo nupcial acompañaba a la pareja hasta el baukoleion (1), antigua residencia real, donde se consumaba la unión entre el dios y la reina. Con respecto a este episodio, Walter Otto otorga principal importancia al testimonio de Aristóteles. La basilinna recibe al dios en la casa del rey, por lo tanto esto simboliza la unión del dios con toda la ciudad. Pero lo más importante es la manifestación de la superioridad absoluta del dios y el estrecho vínculo que mantiene con el mundo de los mortales. Esta afinidad entre Diónisos y los mortales es uno de sus rasgos más destacados; no se conoce otro culto griego, dice Mircea Eliade, en el que un dios se casa con una reina.

Otro testimonio de gran valor del encuentro del espíritu griego con la orgía dionisiaca lo encontramos en Las bacantes de Eurípides.

En Las bacantes, el propio Diónisos es el protagonista de la tragedia. A grandes rasgos la historia es la siguiente: Diónisos parte hacia Tebas, lugar de nacimiento de su madre, ofendido por la ignorancia de su culto en Grecia. Las tres hijas del rey Cadmos niegan que su hermana, Semele, haya engendrado a un dios. Diónisos hace enloquecer a sus tías y junto a ellas y las demás mujeres de Tebas celebran ritos orgiásticos en las montañas. Penteo, joven aristócrata, sucesor del trono de su abuelo Cadmo, prohíbe el culto a Diónisos. El dios es llevado a prisión desde donde se evade milagrosamente. Diónisos persuade a Penteo para que vaya a espiar a las mujeres durante sus ceremonias. Es descubierto por las ménades y despedazado. Su propia madre, Agavé, muestra triunfante la cabeza de Penteo creyendo que era la de un león.

(1) baukoleion significa "establo de bueyas". Allí se consumaba la hierogamia entre el dios y la reina. Esto indica el carácter taurico con que se presentaba a Diónisos. (Mircea Eliade, Historia de las creencias, p. 378.)

Esta obra maestra de la tragedia griega es al mismo tiempo el documento más importante sobre el culto dionisiaco. Aquí encontramos el tema de la resurrección, resistencia y triunfo de Dioniso. Así vemos que no es el vino lo que provoca el éxtasis de las bacantes, sino la participación de éstas en la epifanía total de Dioniso. Los ritos se celebraban de noche, lejos de las ciudades. Consistía en el sacrificio de las víctimas por descuartizamiento (sparagmos) y en la comida de esa carne cruda (omophagia). Los animales despedazados simbolizaban las epifanías o encarnaciones de Dioniso. Así las ménades lograban la comunión con el dios. En Las bacantes se describe a las mujeres vestidas con piel de animal, rodeadas de serpientes, amamantando crías de animales salvajes. También abundan los detalles sobre los milagros típicamente dionisiacos: las bacantes golpean las rocas con el tirso y brota agua o vino, de la tierra saltan chorros de leche. Despedazan a los animales solamente con las manos, llevan fuego sobre sus cabezas sin quemarse. Eurípides nos muestra así una forma de rito frénético y salvaje completamente distinto a las fiestas públicas que se festejaban en las ciudades.

Entre los griegos se conocen otros tipos de locura provocada por los dioses. En Heracles de Eurípides, Hera provoca la locura del héroe. En el Ayax de Sófocles, Atenea provoca la pérdida de la razón. También encontramos la manía en el coribantismo. Pero el rasgo original del culto dionisiaco es que aquí la locura es considerada como una auténtica experiencia religiosa. Siempre hallamos en el centro del ritual una experiencia extática más o menos violenta. La manía o locura era una prueba de la divinización del adepto. Este estado suponía la participación del adepto en la naturaleza embriagante del dios. Esta comunión interrumpía por un momento la condición humana sin llegar a transmutarla. No hay testimonio en Las bacantes que prueben la inmortalidad del adepto. No estaba aún superada la distancia que separa la condición divina de la naturaleza humana. Sin embargo, de todas las divinidades griegas, es posiblemente la más cercana a los hombres.

El ditirambo, la tragedia, el drama satírico, son creaciones dionisiacas (1).

En Las bacantes vemos que el culto dionisiaco se presenta bajo la forma del orgiasmo femenino. Nacido de una mujer mortal y cortejado por mujeres, su amor sus amantes y sus nodrizas míticas, el elemento femenino se encuentra presente en la figura del dios. La frecuencia con que Diónisos se encuentra con figuras femeninas no es casual. Según Walter Otto (2), Diónisos significa el mundo de lo femenino primordial, en un sentido más primitivo aún que el de Afrodita.

Diónisos se dirige a la mujer que cuida y nutre, la enamerada de la vida en todas sus manifestaciones, donde no existe diferenciación entre lo humano y lo animal. Recordamos la figura de Las bacantes amamentando las crías de animales salvajes.

La figura, fuertemente masculina de Diónisos, arrastra consigo caracteres de lo eterno-femenino. Todos los primitivos rasgos de la deidad Tierra los encontramos en él. También los muertos se reúnen en torno a él. En el segundo día de las Antesterias retornaban las almas de los muertos. Se preparaba un hervido de cereales llamado panis arnia, que se consumía antes de la noche. Se suponía que los muertos rigen la fertilidad y las riquezas. La tierra representa el elemento maternal al cual vuelven los muertos. Delfos se relaciona con el término delphys (matríz), la cavidad donde enterraban a los muertos se llamaba stomion, término que se usa para designar la vagina. Este venerable lugar, donde se descifraba el oráculo, manifestaba la sacralidad de la diosa tierra. La pitonisa, encargada de leer el oráculo, era una mujer. Desde este punto de vista, encontramos en Diónisos, como dios de los muertos y de la vegetación, un predominio del elemento femenino. No es casual, sugiere Walter Otto (3), que Diónisos apenas sea mencionado dentro del mundo homérico, donde el primer plano lo ocupan los dioses eminentemente masculinos.

Recordemos que desde la época paleolítica, con el descubrimiento de la agricul-

(1) El ditirambo era una danza circular que servía para provocar el éxtasis colectivo, frente al sacrificio de una víctima. En los siglos VII y VI evoluciona hasta convertirse en un género literario. (Jeanmaire, Dionysos, p. 248-249.)

(2) Walter Otto, Taofanía, p. 133

(3) Walter Otto, Los dioses de gracia, p. 131

tura, hay una relación mística entre el hombre y la vegetación. La diosa tierra es asimilada a la figura de la mujer. Es así que en las religiones primitivas la sacralidad femenina pasa a primer plano. Hay una identificación entre la fertilidad de la tierra y la fecundidad de la mujer. En consecuencia, las mujeres se convierten en las responsables de las cosechas, ya que ellas conocen el misterio de la creación. No sólo de la creación, sino también de la alimentación y de la muerte. Durante siglos, la diosa tierra paría sin ayuda, por "partenogénesis". Con el descubrimiento del arado, el trabajo agrícola se asimila al acto sexual. Todo este recuerdo religioso se asimila a la religión griega y se transmite a través de múltiples mitos y creencias populares. La sacralidad de la vida sexual y sobre todo la sexualidad femenina son tomadas como enigmas misteriosos.

La orgía, en gran medida, expresa el carácter religioso de la sexualidad. Vuelve a la tierra se asimila a la matriz y el milagro de la vegetación. Este milagro exige la "muerte" de la semilla para que surja una forma superior de vida. La existencia humana se compara con el drama de la vegetación. Se venen el misterio del nacimiento, la muerte y el renacer. El tema mítico de los dioses que mueren y resucitan está en relación con este tema (1).

Diónisos, como dios de la vegetación y de los muertos, recibe toda esta carga primitiva. El elemento femenino se halla presente en sus manifestaciones, de allí su estrecha relación con las mujeres. No podía faltar junto al dios la figura de su esposa. Así encontremos la relación entre Diónisos y Ariadna.

No es mucho lo que se conserva de la historia de esta relación. La leyenda la sitúa principalmente en Naxos. La historia de esta isla nos muestra una civilización muy floreciente durante los siglos VII y VI a.c. Naxos era el centro marítimo del pequeño mundo insular griego, era llamada también Dionysias, que reinvindicaba la vieja palabra Dia: la divina. Estaba la isla totalmente consagrada a Diónisos, sus viñas eran famosas en el mundo antiguo, la cabeza de Diónisos y los atributos básicos no dejan de figurar. La mitología de las islas hace de Ariadna la esposa, o al menos la amante de Diónisos.

(1) Mircea Eliade, Historia de las creencias, p 57-60)

En la figura de Ariadna, no dice Jeanmaire, se debe reconocer una figura importante de la antigua mitología egia y también del panteón minoico.

Charles Picard en "Les religions préhelléniques" cita un trabajo de J. Meerdink, Ariadna. Este autor sitúa a Ariadna como una diosa minoica. Sería una diosa de la vegetación o del árbol. Diónisos habría amado a Ariadna en tiempos minoicos. En Argos, en Naxos y en Chipre, Ariadna aparece como una diosa de la vegetación. En Argos estaría su tumba dentro del santuario a Diónisos-Krésios (cretense). Se dice allí que habría muerto por el fuego, en cambio en Chipre para por haberse ahorcado. No es más que posteriormente que se enamora de Teseo y traiciona el amor de Diónisos. Puede suponerse que la unión de dos divinidades protectoras de la vegetación toma la forma de una hierogamia.

Ariadna era objeto de un culto donde alternaban las manifestaciones de duelo por su desaparición y la alegría por su reaparición. Al igual que otras heroínas del árbol - Ergone, Fedra o Helena - su muerte era atribuida al suicidio.

Los eruditos hacen la distinción entre dos Ariadnas, esta primera que sería una antigua diosa cretense de la vegetación y la otra sería una mujer mortal.

En la versión última Ariadna es una princesa, hija del rey Minos de Creta. Se enamora de Teseo, rey de Atenas, llegado a Creta para penetrar en el laberinto(1), donde se encuentra el Minotauro. Ariadna le proporciona a Teseo el hilo que le permitirá salir del laberinto. Luego de matar al minotauro, Teseo la lleva con él hacia Atenas, pero la abandona más tarde sobre las costas de Naxos. Se dice que allí la encuentra Diónisos y la desposa. Le obsequia el dios una maravillosa corona de oro y de pedrerías. Esta historia de Naxos presenta otras variantes. Según una versión conservada por Diodoro, Teseo se encuentra con Diónisos al desembarcar en Naxos, Diónisos lo amenaza si no renuncia a Ariadna. Teseo la abandona y Diónisos la transporta durante la noche a la cima del monte Drios. Es sobre esa cima de la isla que las bacantes celebraban las orgías del dios.

(1) Se explica la palabra "laberinto" como derivado de labrys: doble hacha. Con esta significación "casa de la doble hacha" alude al palacio de Cnosos. Pero también es probable que derive del asiático labra-laura: piedra, gruta. Señala esto el arcaísmo de la función ritual de las grutas. (Mircea Eliade, Historia de las creencias, p.149.)

Donde mayor profusión de testimonios encontramos sobre el romance entre Ariadna y Diónisos es a través de la cerámica. Entre los textos, el más antiguo pertenece a la evocación de los muertos (Nekyia) en La Odisea. La brevedad de este texto lo torna aún más enigmático. Para el autor, posiblemente ateniense, Ariadna habría perecido bajo las flechas de Artemis. Parecería que es el hecho de haber sido secuestrada por Teseo lo que provoca la intervención de Artemis. En La Teogonía hesiódica encontramos que Zeus otorgó la inmortalidad a Ariadna en premio de su unión con Diónisos.

"Diónisos en caballos de oro, de la rubia Ariadna, hija de Minos, hizo su esposa y el hijo de Cronos la hace inmortal y eternamente joven." (Jeanmaire, Dionysos, p. 226).

Poemas del tiempo de Pisistrato y de Lygdamis narran este episodio de Naxos entre Teseo, Ariadna y Diónisos. Ariadna y su nodriza asisten al desembarco de Teseo en Creta. El héroe desembarca seguido de una corte de muchachas y muchachos destinados al tributo del minotauro. Teseo es infiel con su amante y de acuerdo a su carácter donjuanesco, abandona a Ariadna en Naxos o en alguna otra localidad que dice poseer la tumba de ésta. Ariadna, abandonada en la rívera, es consolada por el dios a quien le llega su dolor y hace de ella su esposa. Esta imagen gozó de la predilección de los artistas de la época, incluso se encontraba con frecuencia en el decorado de las casas de Pompeya. Puede ser que vieran en esta aventura maravillosa el símbolo de la unión mística con el dios y de la salvación por el amor.

Según Jeanmaire, tanto Semele como Ariadna: la madre y la esposa, representan el elemento femenino en la figura del dios. A pesar de ser dos figuras mitológicas distintas tienen rasgos en común.

Tanto Semele como Ariadna son figuras de salvación gracias al amor del dios. Ariadna, igual que Semele, morirá para ser transportada al cielo, gracias a su casamiento con Diónisos en Naxos.

3 - La figura de Ariadna en Nietzsche

a - El sufrimiento de Ariadna

La figura de Ariadna aparece expresamente nombrada en la obra de Nietzsche a partir de "Más allá del bien y del mal". Esto nos permite deducir que esta figura corresponde a la configuración de Diónisos como la divinización del ser.

Al igual que Diónisos, Ariadna apenas es nombrada en toda la obra de Nietzsche. Sin embargo su presencia es de primordial importancia. Esta presencia es, posiblemente, más misteriosa aún que la de Diónisos.

En el primer aforismo que aparece Ariadna (1), Nietzsche habla de Diónisos como del "genio del corazón".

"También me dijo un día: 'En ciertas ocasiones amo a los hombres (y al decir esto también hacía alusión a Ariadna, que estaba presente). El hombre es para mí un animal agradable, atrevido, ingenioso, que no tiene semejante sobre la tierra; sabe encontrar su camino aún en los laberintos!'"

Encontramos otra alusión a Ariadna en El ocaso de los ídolos.

"Oh, divino Diónisos, ¿porqué me tiras de las orejas?", preguntó una vez Ariadna a su filosófico amante en uno de aquellos famosos diálogos en Naxos.

"Yo encuentro algo humorístico en tus orejas, Ariadna; ¿por qué no son más largas, todavía más largas?" (2).

Entre las dos leyendas sobre Ariadna, una que la representa como una diosa cretense de la vegetación y la otra como una princesa, hija del rey Minos; parecería que aquí Nietzsche se adhiere a esta última versión. En este aforismo Ariadna se dirige a Diónisos con la veneración con que un mortal se dirige a un dios. "Oh, divino (Göttlicher)".

(1) Jenseits von Gut und Böse, af. 295, p. 230-232.

(2) Götzen-Dämmerung, p. 143.

También marca una similitud con el dios, ya que Ariadna posee orejas pequeñas y laberínticas, capaces de captar las cosas más secretas. Al contrario de las toscas orejas del asno. Recordemos que la filosofía de Nietzsche privilegia la audición, las palabras más profundas son las más calladas, las más silenciosas.

"Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo." (AHZ, p.214)

Así vemos que las toscas orejas de asno simbolizan la incapacidad para escuchar las palabras más silenciosas y más importantes. El último hombre, el hombre de la metafísica es el hombre sordo, el que no sabe escuchar la voz del silencio. La grotesca figura del asno simboliza lo contrario de la naturaleza dionisíaca.

"Todos nosotros sabemos, y algunos por experiencia propia, qué cosa es un animal de orejas largas. Pues bien, yo me atrevo a pretender que tengo las orejas más cortas. (...)

Yo soy el "antiasno" por excelencia -, y por consiguiente, soy un monstruo de la historia mundial -; yo soy, en griego, y no solamente en griego, el Antioristo." (Ecce homo, p.340).

Aquí encontramos la contraposición que constantemente hace Nietzsche entre lo dionisíaco y lo cristiano. Como no podía ser de otra manera, Ariadna también tiene orejas pequeñas. Al final de un ditirambo dionisíaco llamado "El lamento de Ariadna", Dionísos le dice a ésta:

¡Sé prudente, Ariadna!...

Tú tienes pequeñas orejas, tú tienes mis orejas:

Desliza en ellas una palabra prudente! =

No es menester odiarse, antes de amarse?...

Yo soy tu laberinto ... (7)

Así vemos que Ariadna participa de la naturaleza del dios, es digna de gozar del amor de Dionísos. Dionísos le dice aquí a Ariadna que son los dos similares, puesto que son capaces de conocer las cosas más secretas y más calladas, por eso des-

(1) "Dionysos-Dithyramben", ¡Klage der Ariane!; KGW, V3, 399.

liza en sus oídos las palabras inteligentes. Se dice que el amor incluye la agresividad y el sufrimiento. Diónisos sostiene que el dolor no desaparece frente al amor, sino que los caminos seguirán siendo tortuosos y laberínticos. Diónisos, como símbolo de la vida, también es un laberinto.

El fragmento anterior es la parte final de un ditirambo dionisiaco compuesto en 1888. Ya hemos encontrado este ditirambo en la cuarta parte de Así habló Zaratustra, recordemos que allí no es Ariadna quien se expresa sino el mago.

En este ditirambo, Ariadna suplica a Diónisos que le proporcione el calor de su amor. Lo llama al dios "cazador oculto", "dios desconocido"(1). Ariadna se lamenta de la tortura a la que la somete el dios y le llama "Tú cruel, desconocido dios". "Tú-dios verdugo". Ariadna pregunta por qué la tortura, qué espera de ella, si busca dinero de rescate o si la busca solamente a ella. A pesar de su sufrimiento, Ariadna suplica al dios que no se vaya, que vuelva aún con todas las torturas que le provoca.

"¡Todos los arroyos de mis lágrimas

Corren hacia ti!

¡Y la última llama de mi corazón -

Para ti se alza ardiente!

¡Oh, vuelve,

Mi desconocido Dios! ¡Mi dolor! ¡Mi última - felicidad!" (AHZ, p.342).

A esta súplica Diónisos responde con el fragmento que vimos anteriormente.

El dios, como representante de la vida, responde que el dolor nunca será eliminado, por el contrario, el sufrimiento va siempre unido a la creación, a todo lo que es vital. El sufrimiento, como elemento ineludible de la vida, nunca podrá ser eliminado, pero sí aparece justificado por el amor, por el amor dionisiaco.

Este tema del lamento de Ariadna, su sufrimiento, está en relación con la dialéctica entre el placer y el dolor que hemos analizado anteriormente (Ver Cap. V-6).

(1) En el año 1864, siendo estudiante en Pforta, el joven Nietzsche dedicó un poema "Al dios desconocido". En él encontramos uno de los rasgos que el Nietzsche maduro atribuirá a la figura de Diónisos.

Según esta dialéctica, el dolor va indisolublemente unida a la vida, a la creación. El dolor quiere su finitud, quiere pasar, quiere superarse. Todo lo que sufre quiere herederos, no se quiere a sí mismo. Esto está en relación con la naturaleza del creador. El creador no busca la felicidad ni busca la compasión, sino que busca su obra.

"Crear - esa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones." (AHZ, p.133).

El sufrimiento es el motor de la creación, solamente creando es posible desembarazarse del sufrimiento. Esto es lo que le dice Diónisos a Ariadna. A través de este largo lamento, Ariadna expresa el dolor que le provoca la vida, pero lejos de rechazarla la acepta y la afirma.

b - Ariadna, símbolo del superhombre.

A través del tema del sufrimiento de Ariadna, vemos la estrecha relación que existe entre ella y el creador. Recordemos que Ariadna es un personaje humano, quizás el más importante dentro de la obra de Nietzsche. En este sentido se podría afirmar que Ariadna simboliza el alma de Zaratustra. Podría ser ésta la configuración del superhombre.

Podemos afirmar que el alma de Zaratustra, como símbolo del creador, es femenina. De hecho existe en Nietzsche una asimilación entre la figura del creador y la parturienta. La parturienta sabe que el dolor va unido a la creación pero lo acepta y lo justifica en su obra, en el hijo. Hemos visto que para Nietzsche el creador, el artista, no crea por diversión, sino por-que sufre. (Ver cap.V-6)

"Para ser el hijo que vuelve a nacer, para ser el creador mismo tiene que querer ser también la parturienta y los dolores de la parturienta.

En verdad, a través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien

cunas y dolores de parto. Muchas son las voces que me he despedido, conozco las horas finales que desgarran el corazón." (AHZ, p.133).

Hemos dicho que, ya desde la antigüedad, lo femenino no sólo era símbolo de fecundidad, de vida; sino también de muerte. Todo lo perecedero se identificaba con la veneración a la diosa tierra. En Nietzsche encontramos un recuerdo de esta antigua veneración en el creador. El creador justifica la muerte que garantiza el renacer de la vida.

"¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo perecedero." (AHZ, p.133).

En la tercer parte del Zaratustra encontramos, en el capítulo "Del gran anhelo" a Zaratustra conversando con su alma. El alma no es aquí una sustancia fija como la concibe la metafísica y no podría serlo porque no hay ningún tipo de sustancialismo en Nietzsche, recordemos que la noción rectora es la noción de Juego. El hecho de que Nietzsche utilice la palabra "alma" no quiere decir que todavía se encuentre dentro de la metafísica, ya que aquí el significado es totalmente distinto y podemos entenderla a la luz de la presencia de Ariadna. Alma en Nietzsche significa la naturaleza más íntima del creador, su centro vital. En algunos pasajes llama al alma "mi sabiduría salvaje". El alma de Zaratustra se encuentra simbolizada por la figura de Ariadna, por eso se dirige a ella siempre en femenino. A través del racimo sobrecargado de uvas hace alusión a la sobreabundancia de felicidad dionisíaca y a la necesidad de hijos.

"Oh alma mía, inmensamente rica y pesada te encuentras ahora, como una viña, con hinchadas ubres y densos y dorados racimos de oro,
- apretada y oprimida por tu felicidad, aguardando a causa de su sobreabundancia, y avergonzada incluso de tu aguardar." (AHZ, p.306).

Aquí el anhelo de Zaratustra, a través de su alma, de Ariadna, es el anhelo de eternidad. La sobreplenitud de riquezas necesita regalarse, tener descendientes. También se alude aquí al lamento de Ariadna y a la necesidad de prolongarse en los hijos.

"(C-) ¡a desahogar en torrentes de lágrimas todo el sufrimiento que te causan tu plenitud y todos los apremios de la vida para que vengan viñadores y podadores!" (AHZ, p.307).

Finalmente llegará el gran liberador a podar las viñas sobrecargadas. Dióntops llegará para liberar a Ariadna de su sufrimiento. A través de múltiples figuras se alude a la figura de Diónisos sin nombrarlo, ya que él es el dios-escondido, el sin-nombre.

" tu gran liberador, oh alma mía, el sin-nombre -- ¡al que sólo cantos futuros encontrarán un nombre! Y, en verdad tu aliento tiene ya el perfume de cantos futuros, - (AHZ, p. 307).

Este capítulo en un plan anterior llevaba por título "Ariadna" y se correspondía con otro llamado "Diónisos", que ahora figura como el parágrafo tres de "Los siete sellos". También Diónisos siente anhelo de eternidad, necesita regalar su riqueza, necesita tener hijos.

"Oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, - el anillo del retorno?

Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad!" (AHZ, p. 316).

Vemos así que Diónisos y Ariadna (Zaratustra) necesitan las mismas cosas, sienten el mismo anhelo, el anhelo de eternidad. Esto nos sugiere que Diónisos no es un Dios transmudano, con una forma de ser distinta a la del hombre. Por el contrario, Diónisos también sufre como los mortales, tiene sus mismos padecimientos.

Diónisos comprende el sufrimiento de Ariadna puesto que es parte de su propio sufrimiento. A través de esta afinidad, vemos que Ariadna simboliza al hombre diónisíaco, al superhombre.

c - Ariadna, el aspecto terrestre de la vida.

Hemos dicho que Ariadna simboliza el alma de Zaratustra, su sabiduría salvaje, su espíritu creador y justificador de todo lo percedero. En realidad, esta afirmación sobre Ariadna es aún provisoria, ya que podemos ver que Ariadna también simboliza a la antiquísima diosa Tierra.

Ambos símbolos, Diónisos y Ariadna simbolizan los dos planos de la vida. Representan a la vida en su impulso de superación y de conservación, a la vida renovada y a la vez conservada gracias al pensamiento del eterno retorno.

Hemos dicho que Diónisos simboliza la divinización del ser en su aspecto celeste. En cambio, Ariadna simboliza el aspecto terrestre de la vida y por esto es una figura femenina. Encontramos los dos planos de la vida también en los animales heráldicos de Zaratustra: el águila y la serpiente.

El águila representa el principio masculino. Su vuelo simboliza la necesidad constante de superación. La superación supone todo lo que es liviano, lo que tiene alas, todo lo opuesto al espíritu de lo pesado que todo lo derriba.

La serpiente es el símbolo del principio femenino. La serpiente representa el apego a la tierra, la conservación de todo lo propio. También representa la astucia, la malignidad vital, el pragmatismo imprescindible para sobrevivir.

En la relación entre estos dos animales encontramos la relación entre el cielo y la tierra. En muchos sentidos los dos animales de Zaratustra son anticristianos; simbolizan la soberbia y la astucia; opuestos a la humildad y la sumisión.

El cielo y la tierra se encuentra aquí en una alianza primordial, de esta alianza misteriosa surgen todas las cosas, todo lo que existe. En el espacio intermedio entre el cielo y la tierra se encuentra el juego del mundo y el hombre transformado por un nuevo saber acerca del tiempo y de la vida.

Así podemos entender un poco más la afinidad que existe entre el hombre superado, el hombre que descubre al mundo como juego y Ariadna como símbolo de la tierra. Recordemos que en Nietzsche hay una revalorización de la tierra, el superhombre es aquel que permanece fiel al sentido de la tierra. Todo el pensar metafísico, para Nietzsche, representa la infidelidad al sentido de la tierra porque niega el valor de todo lo terreno, de todo lo temporal y en cambio venera a un "otro mundo", a un Dios transmundano e intemporal. El aspecto femenino, terreno de la vida es redescubierto por Nietzsche .

En el capítulo "Del leer y el escribir" del Zaratustra encontramos alusiones a la vida en su aspecto femenino.

"Valerosos, despreocupados, irónicos, violentos. Así nos quiere la sabiduría: es una mujer y ama siempre únicamente a un guerrero." (AHZ, p.70).

En "La canción del baile" Zaratustra llega a un prado donde bailan unas muchachas y les canta una canción para que bailen junto a Cupido. En este marco dionisiaco, Zaratustra compone una canción a la vida. Zaratustra le cuenta a la vida cómo es su sabiduría salvaje.

"Mudable y terca es; a menudo la he visto morderse los labios y peinarse a contrapelo.

Acaso es malvada y falsa, y una mujer en todo; pero cabalmente cuando habla mal de sí es cuando más seduce." (AHZ, p.164).

Al escuchar esto la vida rió malignamente y cerró los ojos.

"¿De quien estas hablando?, dijo; ¿ sin duda de mí?" (AHZ, p.164).

Entonces Zaratustra creyó hundirse en lo insondable. Aquí parece sugerirnos Nietzsche que el alma de Zaratustra, su sabiduría salvaje, coincide con el aspecto terrestre de la vida y esto puede ser ya que Ariadna simboliza ambas cosas. La vida es una mujer nos afirma Nietzsche.

"Vita femina ... Quiero decir que el mundo está ahito de cosas bellas, y, a pesar de esto, es pobre, muy pobre, en bellos instantes y en revelaciones de las cosas. Pero quizás sea éste el más grande encanto de la vida; tiene sobre sí, engarzado en oro, un velo de bellas posibilidades, de posibilidades prometedoras, feroces, púdicas, burlonas, compasivas y seductoras. ¡Sí, la vida es una mujer!" (Die fröhliche Wissenschaft, af. 339, p.229).

Hasta ahora hemos visto que Ariadna es el símbolo del superhombre y lo es porque el creador es el que permanece fiel al sentido de la tierra. A su vez la tierra, desde la más remota antigüedad, es una deidad femenina. Así Ariadna también es el símbolo de la diosa tierra, de todos los aspectos terrenos de la vida. ¿Es Ariadna una figura humana o es la antigua diosa de la vegetación?

d- Ariadna, la figura de un enigma.

¿Qué es Ariadna?, nos seguimos aún preguntando. En principio es un enigma. Creemos que básicamente Ariadna es un enigma y no dejará de serlo a pesar del esfuerzo que hagamos por descifrarlo.

Vemos que la condición de Ariadna, en tanto símbolo de lo superhumano, es similar a la condición de Diónisos, como símbolo de lo divino. Sin embargo esta relación y la manera en que se presentan no deja de ser un enigma. Intentar descifrarlo nos hunde, como a Zaratustra, en lo insondable.

En Ecce homo Nietzsche hace alusión a la relación entre Diónisos y Ariadna. Nos dice allí que el lenguaje para expresar a Diónisos es el ditirambo, nos dice que "La canción de la noche" expresa la queja inmortal del condenado a estar sólo a causa de su sobreabundancia de luz. Es el lamento del que quisiera dar, de dar, de dar, está sólo. Así sufre un dios, nos dice Nietzsche, un Diónisos. La respuesta a este ditirambo podría ser dada por Ariadna.

"Jamás se han visto escritas semejantes cosas, jamás han sido sentidas: así sufre un dios, un Diónisos. La respuesta a semejante ditirambo que glorifica el aislamiento al sol en plena luz podría ser dada por Ariadna... ¿Quién sabe, fuera de mí, qué es Ariadna?... Nadie hasta el presente ha podido dar la clave de estos enigmas; hasta dudo que nadie viera en estas cosas enigmas." (Ecce homo, p. 384).

El que Ariadna sea un enigma no es motivo para renunciar a su estudio, sino por el contrario, es la indicación de que tras su figura se esconden aspectos fundamentales del pensamiento de Nietzsche.

Hemos dicho que, ya en la mitología, Ariadna es una figura humana, es una princesa. Bajo este aspecto humano, el lamento de Ariadna expresa la necesidad del creador de tener hijos. Vimos que el sufrimiento va unido a la creación.

El sufrimiento de Zaratustra al igual que el de Ariadna es a causa de su sobreabundancia, de su necesidad de dar, de regalar; esta es la necesidad de todo lo maduro. Al comienzo del Zaratustra, éste se compara con el sol. Al igual que el gran

astro él tiene necesidad de dar parte de su sobreabundancia. Esta es la virtud que se dona, que se da.

Zaratustra es la figura del creador, del que sufre por la realización de su obra, de esta manera, es la figura del hombre dionisiaco. La condición del superhombre es "ser duro", no claudicar ante el dolor. Es así como Ariadna, en tanto símbolo del superhombre, entiendo el dolor de Diónisos ya que éste es igual a su dolor, su naturaleza es la misma (1).

Así encontramos una coincidencia entre el mundo del dios y el mundo de los humanos. Esto indicaría que no se trata de "otro mundo", sino que hay una continuidad, ya que se trata de un único mundo. Lo "divino" no lo encontramos en un "más allá", sino que el hombre creador es también creador de mundo y en creador de dioses. Nietzsche afirma que son posibles muchos tipos de dioses, que lo divino se manifiesta de diversos modos, también la ligereza de pies forma parte del concepto de dios. Este dios debe mantenerse más allá del racionalismo, más allá del bien y del mal.

"Zaratustra mismo afirma: "yo sólo podría creer en un dios que supiese danzar". El tipo de dios debe ser conformado al tipo de los espíritus creadores, de los 'grandes hombres'." (WZM, af. 1037, p. 677).

Al ser Ariadna una mujer, también simboliza la naturaleza de las mujeres tal como las ve Nietzsche. Ariadna expresa el carácter enigmático y peligroso propio de todas las mujeres. Como ilustración de esto, encontramos un "juego satírico" en el que Nietzsche ubica a los tres personajes mitológicos juntos: Diónisos, Teseo y Ariadna. En este juego satírico Ariadna es la hija del rey cretense Minos, la que le proporciona a Teseo el hilo que le permitirá salir del laberinto.

II NAYOS Juego satírico

De una conversación entre Diónisos, Teseo y Ariadna.

Teseo se está volviendo estúpido, dijo Ariadna; "Teseo se ha vuelto virtuoso" (El héroe admirado de sí mismo que se vuelve estúpido).

Celos de Teseo por el sueño de Ariadna. Diónisos sin celos:

"¿Podría amar un Teseo lo que yo amo en ti? No se está celoso cuando se es un

(1) El imperativo "ser duro" (...) el verdadero signo distintivo de una naturaleza dionisiaca." (Ecce homo, p. 386).

dios; ni siquiera de los dioses."

"Ariadna, dijo Diónisos, tú eres un laberinto: Teseo se ha perdido en ti, ya perdió el hilo; ¿ de qué le sirve ahora no haber sido devorado por el minotauro? Lo que le devora es peor que un minotauro". "Tú me adulas, contestó Ariadna pero no quiero compadecer cuando amo; estoy cansada de mi compasión: en mí todos los héroes sucumben. Este es mi último amor a Teseo: yo lo hago sucumbir."

Ultimo acto: bodas de Diónisos y Ariadna. (1)

En este juego satírico, Ariadna representa una mujer, aquí es la princesa cretense. Nietzsche nos presenta a Ariadna como un laberinto, más peligroso que el que llevaba a Teseo al minotauro. Aquí vemos que Ariadna es cruel, ya que renunció definitivamente a la compasión. Esta naturaleza enigmática y peligrosa no es exclusiva de Ariadna, sino que la encontramos en todas las mujeres. Veamos lo que dice Zaratustra:

"Todo en la mujer es un enigma, y todo en la mujer tiene una única solución: se llama embarazo. (...)

Dos cosas quiere el hombre auténtico: peligro y juego. Para ello quiere él a la mujer, como el más peligroso de los jugétes" (AHZ, p.106).

Estas características que determinan el ámbito de lo femenino también las encontramos en la vida. Hemos dicho que Ariadna simboliza a la vida en su faz terrestre, femenina y aquí también encontramos, como no podía ser de otra manera, los rasgos propios de la mujer: la crueldad y el misterio.

Zaratustra se hunde en lo insondable de la vida y ella se presenta como tentadora, seductora y a la vez cruel.

"Te temo cercana, te amo lejana; tu huida me atrae, tu buscar me hace detenerme: yo sufro, ¡más qué no he sufrido con gusto por ti! (...)

- ¡quién no te odiaría a ti, pecadora inocente, impaciente, rápida como el viento, de ojos infantiles!

¿Hacia dónde me arrastras ahora, criatura prodigiosa y niño travieso? ¿ Y ahora

(1) "Nachgelassene Fragmente"; Herbst 1887; KGW, VIII2, 9(115), 65-66.

vuelves a huir de mí, dulce presa y niño ingrato!"(AHZ,p.310).

Aquí Nietzsche personifica a la vida como una mujer y a la vez como un niño. A la malignidad de la vida va unida la inocencia del devenir (1).

El amor que siente Zarathustra por la vida no desconoce el odio e intenta manejarla con el látigo (2).

"¡Estoy en verdad cansado de ser siempre tu estúpido pastor! Tú bruja, hasta ahora he cantado yo para ti, ahora tú debes - ¡gritar para mí!"(AHZ,p.311),

Zarathustra intenta dominar a la vida, tarea imposible ya que ésta nunca dejará de ser su "dueña", su "Terrible señora" (3).

La vida le reprocha a Zarathustra no ser lo bastante fiel con ella, Zarathustra le comunica al oído a la vida cuál es su saber secreto. Este es el nuevo y secreto saber acerca del tiempo, su conocimiento del pensamiento del eterno retorno.

"¿Tú sabes eso, oh Zarathustra? Eso no lo sabe nadie."(AHZ,p.312).

Zarathustra, como primer maestro del eterno retorno, conoce el mayor secreto que posee la vida, ella misma le ha contado este secreto.

El aspecto terreno de la vida, que había sido encubierto y desfigurado por la metafísica, por el espíritu de venganza, recobra ahora su valor (4).

Frente al idealismo que vacía de ser al tiempo, Nietzsche intenta restaurar el ser al tiempo y revalorizar a la tierra, En la transformación existencial que se opera en la superación del "último hombre" hacia el "superhombre"; se reintegra el sentido a la tierra y el superhombre se identifica con ella. De allí que la figura de Ariadna como símbolo femenino, representa a la vida en su aspecto terreno y así también a la naturaleza más íntima del superhombre.

Ariadna simboliza lo femenino como el elemento primordial, la tierra como la madre eterna, de donde todo nace y el seno donde todo vuelve. Desde este punto de vista también podría ser Ariadna el aspecto femenino de Dionisios, su aspecto terrestre.

(1) "Más allá del bien y del mal hemos encontrado nuestro islote..."(AHZ,p.311).

(2) "¿Vas con mujeres? ¡No olvides el látigo!" (AHZ,p.107).

(3) Ver "La más silenciosa de las horas". (AHZ,p.212-)

(4) Desde el hombre creador re-piensa Nietzsche la creatividad, la voluntad de poder de la tierra misma."(Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche,p.93).

Esto es posible porque la figura de Diónisos, desde los antiguos mitos griegos, posee fuertes caracteres femeninos. Como dios de la vegetación y de los muertos recibe una fuerte carga femenina y en este sentido toma algunos de los atributos de la diosa tierra. De modo que en Nietzsche también podríamos ver a Diónisos como un andrógino, una realidad bisexualada.

Lo cierto es que Diónisos y Ariadna representan a la vida como síntesis de la Voluntad de poder y del eterno retorno, unidas en la manifestación originaria del ser como juego.

Zaratustra, como primer maestro del eterno retorno, puede considerarse como un producto, un hijo de la pareja Diónisos y Ariadna. Entre el cielo y la tierra encontramos el juego del mundo y dentro de este juego inocente se presenta el hombre apto para vivir en él; éste es Zaratustra. En este sentido es Zaratustra un producto de ambos principios. Entre los ditirambos dionisiacos, en "De la pobreza de los más ricos", Nietzsche escribe:

"¿Quiénes son mi padre y mi madre?
¿No es mi padre el príncipe abundancia
y mi madre la quieta risa?
¿no engendró acaso el monstruo en el que yo vivo,
yo, Zaratustra, luminoso espíritu
que la sapiencia derramó doquiera? (1)

e - Nietzsche, pensador de la sexualidad femenina

Con respecto al tema específico de la mujer, este tema ocupa buena parte de los aforismos de Nietzsche.

A mediados del siglo pasado, la mujer entra en el mecanismo de la revolución industrial y este hecho produce un cambio de lugar de ésta dentro de la sociedad.

Surgen los movimientos de "liberación femenina". Esto hace que pensadores como

(1) "Dionysos-Dithyramben"; 'Von der Armuttes Reichsten', KGW, VI, 3, 405).

Schopenhauer o Nietzsche intenten dar una definición de la mujer y traten de ubicarla en su nueva condición dentro de la sociedad.

La mujer "emancipada" es duramente criticada por Nietzsche, múltiples aforismos, cargados de cáustica ironía, dedica Nietzsche a la mujer. Así para por ser un acérrimo antifeminista.

Recordemos que Nietzsche concibe la sexualidad femenina desde los caracteres de la tierra, a partir de su posibilidad primaria, que es la de ser creadora de vida. El mismo Nietzsche se reconoce como "el primer psicólogo del eterno-femenino". Nietzsche interpreta lo femenino a la luz de su experiencia dionisiaca.

"¿Me atrevería yo a asegurar, de pasada, que conozco a las mujeres? Esto forma parte de mi patrimonio dionisiaco. ¿Quién sabe? Yo soy acaso el primer psicólogo del eterno femenino." (Ecce homo, p.344).

Nietzsche piensa lo femenino a partir de sus caracteres propios, completamente distintos a los masculinos. Hemos dicho que en la mujer todo es un enigma, un misterio, y esto es así porque desde la más remota antigüedad las mujeres son las poseedoras del misterio de la creación. Este misterio está conectado a su capacidad productora: la maternidad; (1).

"¿Se ha comprendido mi respuesta a la pregunta de cómo se cura, de cómo se "salva" una mujer? Dándole un hijo. La mujer tiene necesidad de los hijos, el hombre no es más que un medio: así habló Zaratustra." (Ecce homo, p.344).

En esto reside la malignidad de la mujer, en que sólo le interesa el hijo.

El hombre es sólo un medio y el fin siempre es el hijo. En esta lucha entre los sexos, dice Nietzsche, la mujer es la que lleva el primer puesto, ya que siempre se queda con el hijo que es lo que le interesa. Esta es, para Nietzsche, la verdadera naturaleza de la mujer. Frente a esto las luchas por la emancipación son una forma de degradación, de perversión de la mujer. Las mujeres "emancipadas", para Nietzsche, son las mujeres incapaces de tener hijos, puesto que la emancipación se le aparece como una forma de masculinización.

(1) Todo en la mujer es un enigma, y todo en la mujer tiene una única solución: se llama embarazo." (AHZ, p.106).

Lo más grave es que estas luchas por la emancipación de la mujer se le aparecen a Nietzsche como una forma de "idealismo". La postulación de una "mujer en sí", de una mujer ideal degrada la figura de la auténtica mujer.

"En el fondo, las emancipadas son las anárquicas en el mundo del "eterno femenino", las malogradas, en las que el instinto más bajo es la venganza... Toda una pésima especie del idealismo." (Ecce homo, p.345).

Este es el plano desde el cual Nietzsche concibe la sexualidad femenina, de la mujer como poseedora del misterio de la creación. Por esto mismo critica a las teorías que intentan desplazar el problema de la mujer de este ámbito originario.

Esto es de primordial importancia, desde el punto de vista de la Psicología, sobre todo en vista de lo poco que se ha planteado la sexualidad femenina desde su ámbito propio.

El tema específico de lo femenino, por ejemplo en Freud, no supera las cincuenta páginas. Los principales aportes a la teoría de la mujer se le deben a Lou Andreeg-Salomé. Muchas de las frases que se encuentran en el trabajo de Freud Sobre la sexualidad femenina, las encontramos en la correspondencia de éste con Lou Andreeg-Salomé (1).

Se le reprocha a la teoría psicoanalítica enfocar el problema de la mujer desde un punto de vista masculino, desde el problema del hombre (2).

En Psicología, se intenta pensar el problema de la sexualidad femenina a partir de sus caracteres propios, de notas positivas. Así se habla de un "espacio femenino" con características totalmente distintas a las que, por simetría, podría llamarse "espacio masculino".

Este esfuerzo de pensar un ámbito femenino, a partir de sus rasgos propios, fue llevado a cabo por Nietzsche y es notable observar los puntos de coincidencia con la psicología actual.

(1) Guillermo A. Martín "Moirá o la sexualidad femenina", p.19-20.

(2) "Han pasado cuarenta años y nosotros sospechamos con bastante fundamento que la teoría psicoanalítica sigue sin dar cuenta de la sexualidad femenina." (op. cit., p.34).

Nietzsche piensa el problema de la mujer desde el punto de vista psicológico, pero lo hace a la luz de su concepción de la vida, desde el plano ontológico. Lo importante de remarcar es que, más allá de la primera impresión que provocan los aforismos de Nietzsche dedicados a la mujer, muchas veces cargados de mordacidad, encontramos un pensador que se esfuerza en recuperar la sacralidad del principio femenino.

Nietzsche concibe la sexualidad femenina a la luz de la figura de Ariadna, ya que Ariadna simboliza lo femenino como el elemento primordial, la tierra como la madre eterna.

Ariadna, la mujer que acompañó al dios, también acompañó a Nietzsche hasta el umbral de la locura. Entre el 3 y el 8 de enero de 1889, Nietzsche envía desde Turín las llamadas tarjetas de locura a amigos y a hombres de estado.

Tres de estas tarjetas son dirigidas a Cósima Wagner, ella se ha convertido en "su esposa", en Ariadna. Una de las tarjetas dice:

"Ariadna, te amo.

 Diónisos."

4 - Evolución de la figura de Diónisos en Nietzsche

a - El origen de la tragedia. Apolo-Diónisos.

La figura de Diónisos ha sufrido una evolución desde su primera obra, "El origen de la tragedia", hasta la última publicada por él, Ecce homo.

En El origen de la tragedia Nietzsche afirma que la evolución del arte es resultado de la evolución del espíritu apolíneo y del espíritu dionisiaco; de la misma manera en que la unión de los dos sexos engendra la vida. La unión de estas dos fuerzas da origen a la tragedia griega, que es a la vez dionisiaca y apolínea.

Estos dos instintos dan lugar a dos mundos estéticos diferentes: el del sueño y el de la embriaguez.

Los griegos representaron bajo la figura de Apolo este deseo de ensueño. Apolo, en cuanto dios de la creación de formas, es al mismo tiempo un dios adivinador. Es "la apariencia", es la imagen divina del principio de individuación. Apolo, nos dice Nietzsche, se ha eternizado en el arte dórico. Esta divinización no conoce más que una ley: el individuo, el mantenimiento de la medida. El descuido y la exageración son hostiles a la esfera de lo apolíneo.

En cambio, a través de Diónisos se funde el hombre con la "unidad primordial". A través del canto y del baile, el hombre participa de una comunidad superior. Según Nietzsche las fiestas dionisiacas entre los griegos, tuvieron una significación liberatriz. Así la destrucción del principio de individuación se manifiesta como fenómeno artístico. En el ditirambo dionisiaco el hombre se siente arrastrado a la mayor exaltación de sus fuerzas vitales.

Dice Nietzsche que el griego conoció y experimentó las angustias de la existencia y para vivir necesitó la evocación protectora y deslumbrante del sueño olímpico. El hombre griego (apolíneo) se creó un símbolo dionisiaco para adorar la

otra faz que hay en él. En Delfos, en el templo de Apolo, hay una tumba de Diónisios. Encontramos "la tragedia antigua" y el "ditirambo dionisiaco" como la terminación de estos dos instintos cuya unión misteriosa se manifestó luego de un largo antagonismo. Pero la tragedia griega no murió como las demás artes de la antigüedad, murió por el suicidio, es decir, trágicamente (1). La agonía de la tragedia, según Nietzsche, es la obra de Eurípides y considera a éste como el poeta del socratismo estético. Reconoce en Sócrates al adversario de Diónisios y la primer consecuencia del movimiento socrático fue la adulteración de la tragedia dionisiaca.

En Ecce homo dice Nietzsche que el verdadero título de El origen de la tragedia sería Helenismo y pesimismo. Esta obra traduce al lenguaje metafísico una sola idea: el contraste entre lo dionisiaco y lo apolíneo. La historia es considerada el desarrollo de esta idea y en la tragedia el contraste es llevado a unidad. Las dos principales innovaciones de este libro son, dice Nietzsche, la comprensión del fenómeno dionisiaco entre los griegos y la interpretación del socratismo. En todo el libro, afirma Nietzsche, hay un hostil silencio sobre el cristianismo, que no es ni apolíneo ni dionisiaco, sino que es nihilista (2).

b - Diónisios como símbolo de la vida

En El origen de la tragedia Apolo y Diónisios se complementan. En obras posteriores esta concepción cambia.

A medida que Nietzsche evoluciona en su concepción del ser, Diónisios cobra más importancia. En obras de 1881, ya Apolo no aparece para nada, Diónisios misma sublima sus fuerzas vitales a través de una forma, un proyecto y así da lugar a la creación artística.

(1) Die Geburt der Tragödie, § 11, p.102

(2) "El origen de la tragedia" §1, Ecce homo, p.347.

En la obra de Nietzsche, Diónisos simboliza tres conceptos.

Ser deviniente: Diónisos es lo opuesto a la concepción sustancialista del ser como permanente presencia. Diónisos es muerte y resurrección. "Mi primera solución: la sabiduría dionisiaca. Placer en la destrucción de lo más noble(...) como placer por lo que viene, por lo futuro, que triunfa sobre lo que existe. Dionisiaco: identificación temporal con el principio de la vida." (WZM, af, 417, p. 283).

Diónisos simboliza la conciliación del devenir con el tiempo, del devenir que es puro tiempo, en contraposición a la metafísica tradicional, que concibe un ser atemporal. "Las mejores palabras deben hablar de tiempo y de devenir." (AHZ, p. 133).

Voluntad de poder: Diónisos simboliza a la vida en su impulso de superación.

(Der Wille zur Macht) La voluntad de poder es la esencia "esenciante" de la vida, porque representa su impulso de superación, su voluntad de ser más de lo que es. "La voluntad de poder es el último factum hacia el cual descendemos." (KGM, tVII-3, 40(61), p. 393).

Eterno retorno de lo mismo: Diónisos simboliza el eterno retorno, la concepción

(Die Ewige Wiederkunft)

nietzscheana del tiempo, opuesta a la concepción metafísica del tiempo. En Nietzsche, el tiempo es triplemente extático. El instante (Augenblick) como unidad y presencia de los tres éxtasis temporales, opuesto al tiempo cósmico de la metafísica, "En cada instante comienza el ser; alrededor de cada "aquí" gira la esfera "allá". El centro está en todas partes. Tortuoso es el sendero de la eternidad." (AHZ, p. 300).

Diónisos reúne la multiplicidad de caracteres del ser, es la vida manifestándose como impulso creador, eternamente deviniente, como superabundancia de fuerza.

Diónisos es lo contrario a un principio estático, a una sustancia fija. Por el contrario es un principio esencialmente dinámico, constructor y destructor de fuerzas. Pero en este proceso de construcción y de destrucción la vida se va superando.

"Diónisos: Sensualidad y crueldad. Lo transitorio podría ser explicado como goce de la fuerza creadora y destructora, como creación constante." (WZM, 1049, p. 683)

Habíamos dicho que en obras posteriores a "El origen de la tragedia" cambia la relación que había establecido Nietzsche entre Apolo y Diónisos. Nietzsche interpreta al griego como dionisiaco, quien para controlar su exuberancia vital crea a Apolo. Pero en el fondo del griego subsiste el desierto, lo asiático, lo desmesurado. La participación del hombre en la gran comunidad de la vida, la unidad primordial con la naturaleza, todo esto es la significación de Diónisos.

"Con la palabra dionisiaco se expresa un impulso vital hacia la unidad, un asir lo que está más allá de la persona, de lo que es cotidiano (...), la gran comunidad panteísta del gozar y del sufrir, que aprueba y santifica hasta lo más terrible y enigmático de la vida; la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno; el sentimiento de la única necesidad del crear y destruir (...). En el fondo del griego está lo desmesurado, el desierto, lo asiático." (WZM, 1050, p. 683).

Para Nietzsche, el culto pagano es una forma de reconocimiento de la vida, es la afirmación de la vida. En este sentido, admira a los griegos, puesto que sus dioses tenían caracteres humanos y de esta manera divinizaban y adoraban los distintos aspectos de la vida. En este sentido, su más alto representante es la divinización que la vida, del que acoge sobre sí los dolores y contradicciones propios de la existencia. Así encontramos la contraposición de Diónisos con el Dios cristiano, un Dios abstracto, intemporal, que no participa del mundo de los humanos y que instaura un mundo supraterráneo que es el "verdadero mundo", vaciando de sentido a la tierra.

"Aquí coloco yo al Diónisos de los griegos: la afirmación religiosa de la vida,

de la vida entera, no negada ni desintegrada; (es típico que el acto sexual despierte pensamientos de profundidad, de misterio, de respeto).

Diónisos contra el "Crucificado": aquí tenéis la oposición." (WZM, af. 1051, p. 686).

La oposición entre Diónisos y el "Crucificado" es la oposición entre un dios que representa la divinizaci3n de la vida en todos sus aspectos; En sus nacimientos y muertes Diónisos indica el retorno de la vida, la esperanza en la superaci3n de la vida, por otro lado, encontramos a un Dios abstracto, un principio inmutable, que habita un transmundo y no participa de ninguno de los sufrimientos humanos y sólo promete la felicidad en otro mundo. También se opone el sufrimiento cristiano al trágico. En el primero, el sufrimiento es la vía que conduce a una santa existencia; en el segundo, la existencia es considerada lo bastante sagrada como para justificar el sufrimiento. De modo que el hombre trágico acepta el sufrimiento, para eso es lo suficientemente fuerte, completo, divinizador. En cambio, el cristiano dice "no" aún a la máxima felicidad.

"El Dios en la cruz es una maldici3n lanzada a la vida, una indicaci3n para librarse de ella; Diónisos despedazado es una promesa de vida; ésta renacerá eternamente y volverá de la destrucci3n." (WZM, af. 1052, p. 688).

En El ocaso de los ídolos, Nietzsche afirma que él fue el primero en comprender el maravilloso fenómeno del dionisismo y éste se explica sólo como un exceso de fuerza. A través de este fenómeno el griego expresa su voluntad de vivir. A través de la figura de Diónisos, dice Nietzsche, el griego santifica el misterio de la sexualidad, de la generaci3n. Es por esto que el símbolo sexual fue uno de los más venerados, el que revela el sentido profundo de la religi3n antigua. Todo lo concerniente a la generaci3n, el embarazo, el nacimiento, despertaba el sentimiento más venerable. El dolor es santificado, puesto que todo lo que es vida va unido al dolor.

"Para que exista el eterno goce del crear, para que la vida se afirme eternamente a sí misma, debe existir también eternamente el tormento de la parturienta... Todo esto significa la palabra Diónisos; yo no conozco simbolismo más elevado que

este simbolismo griego, el simbolismo de las fiestas dionisiacas. En él está religiosamente sentido el más profundo instinto de la vida, el del porvenir de la vida, el de la eternidad de la vida, y el mismo camino que conduce a la vida, la reproducción, es considerado como el camino sagrado... "(Götzen-Dämmerung, p.181).

Sólo el cristianismo, dice Nietzsche, que actúa en contra de la vida, hizo del sexo algo impuro, ocultando de este modo la premisa de la vida.

El fenómeno del dionisismo fue mal interpretado, afirma Nietzsche, tanto por Arístóteles como por los estudiosos, en especial Schopenhauer. El dionisismo expresa todo lo contrario del pesimismo, expresa la voluntad de vida, la afirmación eterna a la vida. Lo dionisiaco consiste en la afirmación de la vida, aún en lo que tiene de más contradictorio y doloroso, y éste es precisamente el puente hacia la psicología del poeta trágico. El poeta trágico es todo lo contrario del hombre que sucumbe ante el terror y la compasión. Por el contrario, es el que por encima del dolor es capaz de crear, de sentir el eterno goce de la participación en el devenir.

"Con esto vuelvo al punto del cual partí. El origen de la tragedia fue la primera transmutación de todos los valores; con ello me coloqué yo de nuevo en el terreno en el cual maduró mi voluntad, mi poder; yo, el último discípulo del filósofo Diónisos; yo, el maestro del eterno retorno..." (Götzen-Dämmerung, p.182).

De modo que Diónisos simboliza todos los aspectos de la vida, la divinización de la vida tal como es. Diónisos simboliza la vida como verdad originaria, donde se sintetizan la voluntad de poder y el eterno retorno. Esta unidad se encuentra más allá de todo tipo de moralismo o de causalismo. No es Diónisos un principio moral ni un ente supremo, el que sería la causa de la realidad. Por el contrario, Diónisos simboliza la inocencia del devenir, la eterna afirmación de la vida tal como es.

c - Diónisos, el dios del juego.

Hemos dicho que Diónisos simboliza la unidad originaria de la vida. En este sentido también Diónisos es el dios del misterio.

Diónisos es el dios del misterio porque representa la unidad original donde confluye la voluntad de poder, como tendencia apolínea, y el eterno retorno, como profundidad dionisiaca de las cosas finitas, del tiempo. Esta unidad es indescribible, puesto que nunca se muestra en toda su verdad. Hemos dicho que Nietzsche rechaza la interpretación del ser como ser-verdadero. El ser se muestra y a la vez se oculta. No hay un develamiento sin misterio.

En Más allá del bien y del mal Nietzsche describe, en un largo aforismo, a Diónisos. Allí lo llama "el genio del corazón" y es en este mismo aforismo donde aparece por primera vez el nombre de Ariadna. Este genio del corazón es descrito como el dios misterioso, el dios oculto, el que a la vez que se manifiesta se sustrae, en un misterioso juego de seducción. Este dios "adivina" los tesoros ocultos por montañas de barro, dice Nietzsche. Este dios se expresa con palabras secretas, calladas. Para Nietzsche, toda su filosofía es una iniciación en los misterios de Diónisos.

"Desde entonces yo he aprendido mucho, demasiadas cosas sobre la filosofía de ese dios, y, lo repito confidencialmente: yo, el último discípulo y el último iniciado de los misterios del dios Diónisos!" (Jenseits von Gut und Böse, af.295, p.231) (1).

El ser en Nietzsche es un misterio, nunca se desoculta en su verdad total, es por esto que se mueve permanentemente en la dimensión del juego.

"Ya desde sus primeros escritos se mueve Nietzsche en la dimensión misteriosa del juego, en su metafísica del artista, en su heraclitismo del niño que juega con el mundo, niño que es Zeus, el pais paizon," (Eugen Fink, La filosofía de Nietzsche, p.223),

(1) "Yo soy un discípulo del filósofo Diónisos, y prefiero más bien ser un sátiro a ser un santo." (Ecce homo, p.293).

Diónisos como dios del juego también simboliza el abismo de la verdad originaria.

Diónisos simboliza el juego inocente de la vida, jugando este dios niño configura el mundo. Es así que el mundo expresa los genuinos caracteres del juego: inocencia del devenir, azar, caos. El hombre, a través de su capacidad lúdica, se inserta libremente en el mundo y participa afirmativamente del juego. Este hombre del amor fati, del sí triunfal dicho a la vida, es también el héroe trágico. Este hombre, a través del pragmatismo vital, de la creencia, del arte, se refugia frente al abismo de la verdad originaria. Sabe que esta verdad originaria puede ser mortal. Constantemente Nietzsche alude al peligro, al abismo que provoca la verdad. Pone como ejemplo de esto el destino de Edipo.

"En esta horrible tríada de los destinos de Edipo, reconozco la marca evidente de esta verdad: aquel mismo que resuelve el enigma de la naturaleza. Sí; el mito parece murmurar a nuestro oído que la sabiduría, y justamente la sabiduría dionisiaca, es una monstruosidad contra la naturaleza y que aquél que por su sagacidad precipita a la naturaleza en el abismo de la nada, merece ser destruido por la naturaleza." (Die Geburt der Tragödie, p.91).

Aquí la verdad requiere el coraje más heroico. El abismo de la verdad sólo puede ser escrutado por el hombre dionisiaco, para esto posee suficiente valor (Mut). Este es el valor propio del hombre de la voluntad de poder.

"Corazón tiene el que conoce el miedo, pero domeña el miedo, el que ve el abismo, pero con orgullo.

El que ve el abismo, pero con ojos de águila, el que aferra el abismo con garras de águila: ése tiene valor (Mut)- -." (AHZ, p.384).

Así vemos que Diónisos como divinización del ser, de la vida; como dios del misterio y del juego; como síntesis de la voluntad de poder y del eterno retorno; simboliza también el abismo de la verdad originaria.

"El nombre del ser es Diónisos. Esto significa: el ser es voluntad de poder

"artista" que se quiere eternamente a sí misma como anillo del retorno, disimulando, bajo los velos de la bella intuición apolínea, el abismo terrorífico de la verdad trágica."(Jean Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, p. 557).

Hay una correspondencia entre la configuración dionisiaca del Ser y el hombre. Este hombre ya no puede ser el "último hombre" de la metafísica y de la moral, ni un ego cogito idealista, sino que debe ser un nuevo tipo humano, original, distinto. Es imprescindible que el nuevo hombre que propone Nietzsche logre superar el pensar anterior que oculta los caracteres propio de la vida.

Es imprescindible que el hombre pueda superar el espíritu de la pesadez, que es lo que caracteriza al pensar anterior y no permite la superación. Para lograrlo debe santificar todo lo que es liviano, todo lo que es ligero. El baile, el canto, el volar y sobre todo la risa. Dionisos es el dios de la risa, ya que la risa es lo que mata la pesadez. Así la vida se vuelve ligera. Dionisos es también el dios de la risa dorada.

"Y si admitimos que los dioses filosofan ellos también, lo que me inclino a creer, yo no dudo que conozcan una especie de risa nueva y sobrehumana, y a expensas de todo lo que es serio. ¡Los dioses son burlones: hasta parece que no pueden menos que reírse de las ceremonias sagradas."(Jenseits von Gut und Böse, af. 294, p. 247).

Dionisos, este dios informe, es el juego mismo del ser.

VII - La dimensión extrametafísica del juego.

Para clarificar en algo esta enigmática figura de la filosofía que es Nietzsche, nos parece fundamental determinar si pertenece a la metafísica tradicional o si logra superarla. Nos parece importante constatar si Nietzsche es una figura más dentro de la metafísica o si puede ser el comienzo de un nuevo camino en la interpretación del ser, el anunciador de una nueva época en el pensamiento occidental.

Lo que constatamos es que Nietzsche lucha contra la metafísica Occidental, pero el problema es éste: al hacerlo ¿no sucumbe él mismo ante lo que quiere combatir?

Nuestra tesis, nuestra posición frente a este problema, es que en Nietzsche encontramos un inicio no metafísico en la noción de juego.

Creemos que la noción de juego domina el pensamiento de Nietzsche y lo aparta de la vía trazada por el pensamiento de la metafísica tradicional.

Hemos dicho que, desde sus primeros escritos, Nietzsche se mueve en la dimensión misteriosa del juego. La manifestación originaria del ser la encontramos en el juego del niño, del artista.

Diónisos simboliza la unidad misteriosa de la vida como síntesis de la voluntad de poder y del eterno retorno. Esta unidad es también la verdad originaria, pero esta verdad nos mantiene permanentemente en lo indescifrable, en lo insondable.

La potencia del ser, en Nietzsche, sobrepasa la potencia de la verdad, y frente a esta verdad misteriosa e inasible, todos los conceptos metafísicos son insuficientes.

Frente al juego misterioso del ser, el que a la vez que se muestra se sustrae, son insuficientes todos los conceptos racionales, todas las categorías lógicas de la metafísica. Frente al juego del ser, el hombre sólo puede ser un adivino, un

descifrador de enigmas ya que, como dijimos, la potencia del ser sobrepasa la potencia de la razón.

La noción de juego expresa fundamentalmente la inocencia del devenir. Esta inocencia del devenir expresa la ausencia de todo tipo de causalismo o de moralismo, que es lo que caracteriza a la interpretación metafísica del ser.

Este concepto básico y central de Nietzsche lo emparenta con Heráclito y lo aparta de todo tipo de posición sustancialista o subjetivista.

Diónisos, como divinización del ser, es el dios niño que jugando configura el mundo. El mundo dionisiaco, el único mundo que concibe Nietzsche, es la expresión de la infantilidad del dios. No existe ningún tipo de intenciones ni de finalidades en la lucha entre fuerzas, en el juego insaciable de fuerzas que es el mundo. El hombre apto para vivir en el mundo es el niño. El superhombre es el niño libre, el que puede jugar inocentemente sin que pesen culpas ni castigos, puesto que el juego del mundo se desarrolla más allá de la moral y de cualquier principio rector.

Amor fati resume la participación del hombre, como jugador, como tirador de dados, en el gran juego cósmico que todo lo envuelve.

VIII - Conclusiones

Hemos dicho que en la noción de juego encontramos un inicio no metafísico en el pensamiento de Nietzsche. Creemos innecesario repetir aquí de qué manera encontramos el tema del juego en cada uno de los puntos claves de Nietzsche, puesto que ya lo hemos hecho en el desarrollo del trabajo. Solamente nos interesa fijar la vista en esta noción de juego y poner de manifiesto la manera en que Nietzsche supera la metafísica anterior .

1 - Superación de la concepción del ser como permanente presencia.

La metafísica identifica al ser con el ideal, con el bien y con la verdad. Aquí es donde la moral se solidariza con la teología y ambas con la metafísica. El rasgo de la metafísica es que interpreta al ser como causa de la realidad, como fundamento. El ser así es el sustrato permanente que encontramos en todos los entes.

A través del juego, desprovisto de ~~todo~~ tipo de esencia fija, Nietzsche se aparta de la concepción del ser como permanente presencia en los entes.

En Nietzsche, el ser es Dionisos como manifestación originaria de la vida. (VI-4-b) No es Dionisos un ente supremo, ni "el ente en su totalidad", puesto que serlo supondría la presencia de una esencia idéntica a sí misma. En cambio Dionisos, como dios del juego, expresa la lucha, el combate entre la construcción y la destrucción de fuerzas.

Hemos dicho ya que a través de la noción de juego no existe en Nietzsche ningún tipo de esencia fija. Por esto mismo, la voluntad de poder no puede ser la "esencia" del ente ni el eterno retorno la "existencia" (Ver II-3), ya que estas nociones suponen la presencia de una sustancia con una forma de ser fija, que en Nietzsche no encontramos.

También rechaza Nietzsche , con la noción de juego, la interpretación del ser como ser-verdadero. Hemos dicho que no hay una evidencia del ser sin misterio (II-6), dijimos que la potencia del ser sobrepasa a la potencia de la verdad y de esta manera también Dionisos simboliza el abismo de la verdad originaria (VI-4-c).

Creemos que la multiplicidad de aspectos que presenta Dionisos como dios del juego, incluyendo en esto la figura de Ariadna, coloca a Nietzsche en los antípodas de la interpretación metafísica del ser como permanente presencia. (II-2 ; VI-4-b).

2 - Superación de la teoría de los dos mundos.

A través de su concepción del juego, vemos que Nietzsche nos presenta un único mundo, eternamente deviniente y eternamente retornante.

No se trata aquí de la implantación de un mundo sensible, simbolizado por Dionisos, como un mundo verdadero y un mundo de verdades fijas como un mundo falso, sino del develamiento de un único mundo (II-4 ; IV-2).

Este juego libre del mundo supone la ausencia de cualquier agente o ente que funcione como causa (IV-3).

Hemos dicho que entre el cielo y la tierra, entre Dionisos y Ariadna encontramos el juego del mundo. Este mundo está cubierto por el cielo Inocencia, el cielo Azar y el cielo necesidad (IV-5).

Para Nietzsche la teoría de los dos mundos es el error en que cayó la filosofía idealista. Desde Platón se instaure un mundo "verdadero", regido por ideas eternas e inmutables. Así se desprecia a la tierra, al tiempo y a la genuina manifestación del mundo como juego inocente. Eliminando el mundo verdadero desaparece la dicotomía (IV-2) y aparece el mundo en toda su plenitud.

El mundo se manifiesta así como un juego de fuerzas, sin principio y sin fin, más allá del bien y del mal. Esta es la configuración dionisiaca del mundo y el hombre digno de habitar en él es el superhombre, el niño, quien a través de su juego libre configura el mundo (IV-5).

3 - Superación de la noción metafísica del tiempo.

Hemos visto que la metafísica sólo ha pensado el tiempo como tiempo cósmico. Este es el tiempo de las cosas. Este tiempo es el que permite que las cosas aparezcan y desaparezcan, que cambien. Pero este cambio no afecta la naturaleza más íntima ya que las cosas son sustancias (II-3). A través de este esquema se interpreta al hombre como una cosa más, como una sustancia que no es modificada esencialmente por el tiempo (III-2).

Nietzsche nos muestra que el tiempo del hombre es significativamente distinto al tiempo de las cosas. En el hombre, el tiempo tiene una particular gravitación, tiene la capacidad de transformarlo. La presencia de este saber nuevo acerca del tiempo puede transfigurar la existencia humana (III-3-a).

Para descubrir esta gravitación, primeramente debe desligarse de la metafísica que está dominada por el "espíritu de venganza", que le quita valor al tiempo (III-3-c). Cuando se pone de manifiesto la relación que existe entre el hombre y el tiempo, se descubre el ámbito de la libertad. Se descubre la presencia modalizadora del tiempo a través del instante. El instante se revela como el momento de decisión vital donde se lo puede rechazar o afirmar (III-4-e). El hombre es libre cuando puede aceptar alegremente la vida tal como se da. El amor fati es el temple anímico que permite la aceptación del tiempo y la autenticación de la existencia. (III-4-f).

4 - Superación del hombre como sujeto y del mundo como objeto.

A través de la noción de juego, vemos que Nietzsche se propone superar no sólo la interpretación idealista del hombre sino también la del mundo.

Ya no pueden ser el hombre y el mundo dos sustancias aisladas que se relacionan de alguna manera. Este esquema es una abstracción idealista. Hemos visto que Nietzsche rechaza los conceptos racionales como causa-efecto; sujeto-objeto, (IV-4). Todos estos conceptos imaginarios, dice Nietzsche, ^{son} ~~es~~ el producto de la invención racional y solamente contribuyen a esquematizar el devenir. Cuando se pone en evidencia el juego del mundo, la inocencia del devenir, se derrumba todo este mundo de verdades metafísicas.

Lo que se da originariamente es la relación hombre-mundo (IV-1). El niño, el jugador, el hombre auténtico es quien más amplitud posee ante el mundo. En cambio, el último hombre, el hombre regido por las "verdades" metafísicas y morales es el hombre alienado, el apátrida. Hay una identificación en Nietzsche entre el mundo y la patria. La patria es el ámbito auténtico donde el hombre se descubre a sí mismo y descubre a la vez al mundo (IV,1).

Así vemos que el superhombre no es un sujeto (II-5,7), sino que es el hombre liberado de todos los pesos de la metafísica, libre para crear y para participar del juego cósmico (III-4-a,f).

El superhombre no es un sujeto que pretende dominar el mundo con una voluntad caprichosa é impositiva, ya que esto es un rasgo del último hombre en Nietzsche. Cualquier forma de imposición sobre la realidad es una forma de idealismo, para Nietzsche, e implica una caída, un retroceso en el camino de superación desde el último hombre al superhombre. El superhombre es el hombre creador, el que permanece fiel a la tierra (VI-3-b).

5 - Superación de la verdad como concordancia.

Diónisos como dios del juego simboliza el abismo de la verdad. Diónisos como manifestación originaria de la verdad es el dios misterioso (VI-4-c).

Constantemente alude Nietzsche al misterio, a lo que no es posible apresar totalmente. Diónisos se muestra a través de la máscara. A la vez que se manifiesta, se sustrae como verdad última. Dentro de su concepción del ser, Nietzsche rechaza la concepción del ser-verdadero (II-6).

Originalmente los griegos piensan la esencia de la verdad como ἀλήθεια, como develamiento. En Platón, el ser es la Idea, así la verdad se transforma en ἀποκάλυξις. La verdad ahora es la μέγιστος, la adecuación. En Descartes, la adecuación se transforma en la rectitud, en la certeza subjetiva. Todas estas interpretaciones de la verdad se fundan en la interpretación del ser como permanente-presencia, y esta interpretación del ser se funda a su vez en el viejo concepto griego de ὑποκειμενον.

Nietzsche rechaza de lleno este esquema metafísico del ser y, por lo tanto, también de la verdad. Al renunciar a la concepción del ser-verdadero encontramos el plano de la creencia (Für-wahr-halten) (II-6), pero este pragmatismo vital supone la manifestación originaria del ser como juego misterioso (VI-4-c).

Las múltiples alusiones al riesgo, a la aventura, al hombre como adivinador y descifrador de enigmas, nos indican que Nietzsche se encuentra en una nueva experiencia del ser (II-7, III-3-b, VI-4-c).

Hemos visto que Zaratustra como decidor de verdades es un adivino, un descifrador de enigmas.

La justicia, en Nietzsche, consiste en permitir al devenir mostrarse tal como es. El develamiento de la verdad originaria implica la afirmación de la inocencia del devenir. La justicia nos coloca en las antípodas de la interpretación metafísica de la verdad.

6 - Superación del lenguaje metafísico

Nietzsche se propone superar la metafísica y una de las maneras de superarla es a través del lenguaje.

Nietzsche reconoce que la metafísica está instalada en el lenguaje a través del uso de conceptos racionales. Según Nietzsche, el lenguaje contribuye a la sustancialización y a la atomización del devenir. El lenguaje, dice Nietzsche, introduce en todas las cosas la creencia en un yo sustancial y así da origen a palabras como "cosa", "causa" etc. (V-5).

Para Nietzsche, no se podrá superar la metafísica hasta que no se supere el lenguaje. Se presenta el desafío de descubrir nuevas formas de expresión para esta nueva experiencia del ser. ~~En el Zarathustra~~ propone la lira. La lira y la campana son, ambos, símbolos de lenguaje auténtico.

Nietzsche valora al silencio. El silencio es quien mejor permite que el ser se exprese. Para Nietzsche el ser se manifiesta en la soledad y en el silencio. Esto nos sugiere una experiencia personal e íntima. Hemos visto que la hora de mayor silencio es la que revela la importancia del tiempo para el hombre (III-4-b).

Nietzsche confronta dos tipos de lenguaje. Por un lado el lenguaje metafísico y por otro lado el lenguaje auténtico, el silencio. La voz del silencio es para Nietzsche la voz del ser. En la soledad del silencio es donde Zarathustra descubre su patria (IV-1).

En la soledad del silencio el hombre se descubre a sí mismo y allí puede encontrar a su mejor amigo o a su enemigo, dice Zarathustra (AHZ, p.103); es por esto mismo que el último hombre rehuye de la soledad, necesita perderse entre los demás y aturdirse con el ruido que provocan las palabras. El hombre auténtico es el que escucha las voces del silencio, (III-4-b).

7 - Superación de la metafísica óptica

Podemos decir que la metafísica platónica es una metafísica diurna. Esta metafísica está alumbrada por el sol de la razón y se rige por el aspecto visual, por las formas. Esta es la metafísica del $\xi\iota\delta\omicron\varsigma$. En esta metafísica rige la claridad de la evidencia racional.

Creemos que Nietzsche inaugura una metafísica que podríamos llamar nocturna. Esto se encuentra directamente emparentado con el dionisismo, donde también encontramos en el antiguo culto griego un régimen nocturno.

En la oscuridad de la noche desaparecen todas las formas, todos los perfiles y todos los límites y de esta manera se manifiesta la unidad primordial con mayor facilidad. Ante la desaparición de las formas visuales, cobra mayor importancia el oído.

En Nietzsche encontramos una valorización del oído como órgano de captación del ser.

Este tema de la superación de la metafísica óptica por una metafísica acústica está en relación con el tema anterior que es la superación del lenguaje.

Recordemos que el silencio es el lenguaje auténtico. Para captar la voz del silencio se necesita un oído muy delicado y muy desarrollado. El último hombre, el hombre de la metafísica, Nietzsche lo simboliza como un animal de orejas largas. (VI-3-a). El hombre dionisiaco es el que posee orejas chicas y laberínticas capaces de escuchar las palabras más secretas.

Para Nietzsche, el hombre alienado es el hombre sordo, el que no está atento al llamado del ser, a la voz del silencio; (V-6).

Nietzsche nos presenta su visión nocturna del mundo en "La canción del noctámbulo", en la cuarta parte de Así habló Zaratustra. Allí encontramos los caracteres más genuinos del mundo y quien los expresa es la campana. La campana aquí es la expresión del tiempo comunicándose al hombre de modo íntimo y cordial. Durante la noche, la campana le cuenta al oído de Zaratustra su saber más secreto acerca de la vida. Saber, éste, que no podría ser comunicado durante el día, cuando todo es invadido por la claridad del sol platónico. (V-6),

Bibliografía

Obras de Nietzsche

Federico Nietzsche, Obras completas, Traducción, introducción y notas de Gvejero y Maury, Aguilar, Madrid, 1951.

Friedrich Nietzsche, Así habló Zaratustra (Un libro para todos y para nadie), Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1978.

Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht, Alfred Kröner, Verlag, 1959.

Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse - Genealogie der Moral, Alfred Kröner, Verlag, 1953.

Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Alfred Kröner, Verlag, 1956.

Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Alfred Kröner, Verlag, 1956.

Friedrich Nietzsche, Die Unschuld des Werdens, Alfred Kröner, Verlag, 1956.

Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie - Die griechische Staat, Alfred Kröner, Verlag, 1956.

Nietzsche Friedrich, Götzen-Dämmerung - Antichrist - Ecce homo - Gedichte, Alfred Kröner, Verlag, 1954.

Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Alfred Kröner, Verlag,

Friedrich Nietzsche, Morgenröte, Alfred Kröner, Verlag,

Nietzsche-Register, Alphabetisch-systematische Übersicht von Richard Oehler, Alfred Kröner, Verlag, 1945.

Nietzsche, Werke, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1967, 34.

Obras sobre Nietzsche

- Andler, Ch., Nietzsche, sa vie et sa pensée, Paris, 1958.
- Andreas-Salomé, L., Frédéric Nietzsche, Paris, 1932.
- Astrada, C., Nietzsche y la crisis del irracionalismo, Buenos Aires, 1960.
- Bertram, E., Nietzsche, Essai de mythologie, Paris, 1932.
- Deleuze, G., Nietzsche. Sa vie, son œuvre, Paris, 1965.
- Deleuze, G., Nietzsche et la philosophie, Paris, 1973.
- Eliade, M., Historia de las creencias y de las ideas religiosas, Madrid, 1978.
- Eliade, M., El mito del eterno retorno, Buenos Aires, 1958.
- Fink, E., La filosofía de Nietzsche, Madrid, 1980.
- Fink, E., Le jeu comme symbole du monde, Paris, 1966.
- Granier, J., Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, 1961.
- Halévy, D., Nietzsche, Madrid, 1942.
- Heidegger, M., "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'"; Sendas perdidas, Buenos Aires, 1960.
- Heidegger, M., "¿Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?"; Essais et conférences, Paris, 1958.
- Heidegger, M., "¿Qué significa pensar?", Buenos Aires, 1978.
- Heidegger, M., Nietzsche, Paris, 1971.
- Heidegger, M., "El fin de la filosofía y la tarea del pensar"; Kierkegaard vivo, Madrid, 1970.
- Janz, C. P., Federico Nietzsche (I Infancia y juventud), Madrid, 1981.
- Janz, C. P., Federico Nietzsche (II Los primeros años de Basilea 1869-1879), Madrid, 1981.
- Jaspers, K., Nietzsche, Paris, 1950.
- Klossowski, P., Nietzsche et le cercle vicieux, Paris, 1969.
- Kofman, S., Nietzsche et la scène philosophique, Paris, 1979.
- Laruelle, F., Nietzsche contre Heidegger, Paris, 1977.

- Löwith, K., De Hegel a Nietzsche, Buenos Aires, 1968.
- Massuh, V., Nietzsche y el fin de la religión, Buenos Aires, 1969.
- Massuh, V., Nihilismo y experiencia extrema, Buenos Aires, 1975.
- Morel, G., Nietzsche, Paris, 1971.
- Murin, Ch., Nietzsche Problème - Généalogie d'une pensée, Paris, 1979.
- Pautrat, B., Versions du soleil - Figure et système de Nietzsche, Paris, 1971.
- Piccione, B., Instante y autenticidad.
- Piccione, B., ASI HABLO ZARATUSTRA (En su centenario). Una introducción,
Buenos Aires, 1984.
- Savater, F., Conocer Nietzsche y su obra, Barcelona, 1979.
- Savater, F. y otros, En favor de Nietzsche, Madrid, 1972.
- Schlechta, K., Le cas Nietzsche, Paris, 1960.
- Varios, Nietzsche (Cahiers de Royaumont), Paris, 1967.
- Nietzsche aujourd' hui?, Paris, 1973.
- Nietzsche (125 años), Eco, Revista de cultura de Occidente, N.º 113-115,
Bogotá, 1969.

Otras obras consultadas

- Aristóteles, Metafísica, Buenos Aires, 1978
- Aristote, Physique (ed. bilingue), Paris, 1926
- Carpio, A., El sentido de la historia de la filosofía, Buenos Aires, 1977
- Cruz Vélez, D., Filosofía sin supuestos, Buenos Aires, 1970
- Descartes, Reglas para la dirección del espíritu - Discurso del método - Meditaciones metafísicas - Los principios de la filosofía . Obras escogidas, Buenos Aires, 1967
- Heidegger, M., Ser y tiempo, Mexico, 1974
- Heidegger, M., Introducción a la metafísica, Buenos Aires, 1980
- Heidegger, M., ¿Qué es metafísico?, Buenos Aires, 1979
- Jeanmaire, H., Dionysos, Histoire du culte de Bacchus, Paris, 1951
- Martin, G., Moira o la sexualidad femenina, Buenos Aires, 1980
- Otto, W., Las musas, Buenos Aires, 1981
- Otto, W., Los dioses de Grecia, Buenos Aires, 1973
- Otto, W., Teofanía, Buenos Aires, 1978
- Picard, Ch., Les religions préhelléniques: Crète et Mycènes, Paris, 1948
- Platón, El "Fedón" de Platón, Buenos Aires, 1971
- Platón, Gorgias, Buenos Aires, 1967
- Platón, La república, edición bilingue, Madrid, 1949
- Platón, Le banquet, edición bilingue, Paris, 1951
- Platón, Phèdre, edición bilingue, Paris, 1954
- Platón, Le politique, edición bilingue, Paris, 1950
- Platón, Gorgias - Ménon, edición bilingue, Paris, 1955
- Platón, Timeo - Critias, edición bilingue, Paris, 1949

Pucciarelli, E., El origen de la noción vulgar del tiempo, Cuadernos de
Filología, N° 15-16, Buenos Aires, 1971

Rhode, E., Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'im-
mortalité, Paris, 1928

Ross, W.D., Aristóteles, Buenos Aires, 1957

San Agustín, Las confesiones, edición bilingüe, Madrid, 1951

Siglas utilizadas

ANZ : Así habló Zaratustra

WzM : Der Wille zur Macht

Historia de las creencias : Historia de las creencias y de las ideas religiosas