



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Filosofía

**El ideal trágico: hacia la superación de la culpa en la
filosofía de Nietzsche**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Julio Alonso ARTEAGA INOFUENTE

ASESOR

Mg. Víctor Hugo MARTEL PAREDES

Lima, Perú

2022



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Arteaga, J. (2022). *El ideal trágico: hacia la superación de la culpa en la filosofía de Nietzsche*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Julio Alonso Arteaga Inofuente
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	75431495
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-5946-0365
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Víctor Hugo Martel Paredes
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	41020089
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-6515-9862
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Rubén Alfredo Quiroz Ávila
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	25804632
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Roberto Juan Katayama Omura
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	10585353
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Carlos Abel Mora Zavala
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06283695
Datos de investigación	

Línea de investigación	E.2.7.1. Análisis de los argumentos éticos.
Grupo de investigación	Lenguas y Filosofías del Perú - LFP
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento.
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Chorrillos Urbanización: Delicias de Villa Manzana y lote: Mz. C4 Lte. 5E Calle: Av. Cordillera Central Latitud: -12.194491 Longitud: -76.996164
Año o rango de años en que se realizó la investigación	Febrero 2021 - Julio 2022 2021 - 2022
URL de disciplinas OCDE	Filosofía https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01 Ética https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.04

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

**PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO
EN FILOSOFÍA**

Reunido el Jurado en sesión virtual, el día viernes 26 de agosto de 2022 a las quince horas, integrado por el Mg. Rubén Quiroz Ávila (Presidente), Mg. Víctor Hugo Martel Paredes (Asesor), Dr. Roberto Katayama Omura (Informante) y Lic. Carlos Mora Zavala (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada: El ideal trágico: hacia la superación de la culpa en la filosofía de Nietzsche, presentada por el bachiller Julio Alonso Arteaga Inofuente, para optar el título de Licenciado en Filosofía.

Después de la exposición del tesista, la lectura de sus conclusiones y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, este se retiró a deliberar y acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Pregrado.

VEINTE (20)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el título de Licenciado en Filosofía al bachiller Julio Alonso Arteaga Inofuente.

Concluido el acto académico a las 16:28 horas, firman la presente acta.



Mg. Rubén Quiroz Ávila
Presidente



Dr. Roberto Katayama Omura
Jurado Informante

Lic. Carlos Mora Zavala
Jurado Informante



Firmado digitalmente por MARTEL
PAREDES Victor Hugo FAU
20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 13.09.2022 10:29:09 -05:00

Mg. Víctor Hugo Martel Paredes
Asesor



ESCUELA PROFESIONAL DE FILOSOFÍA

INFORME DE EVALUACIÓN DE ORIGINALIDAD

Director Escuela Profesional de Filosofía
Mg. Víctor Hugo Martel Paredes

Operador del programa informático de similitudes
Mg. Víctor Hugo Martel Paredes

Documento evaluado: El ideal trágico: hacia la superación de la culpa en la filosofía de Nietzsche

(Tesis Para Optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía)

1. Autor del documento: Julio Alonso Arteaga Inofuente
2. Fecha de recepción de documento 24/08/2022
3. Fecha de aplicación del programa informático de similitudes 25/08/2022
4. Software utilizado: Turnitin
5. Configuración del programa detector de similitudes
 - Excluye textos entrecomillados
 - Excluye bibliografía
 - Excluye cadenas menores a 40 palabras
 - Otro criterio (especificar)
6. Porcentaje de similitudes según programa detector de similitudes: uno por ciento (3 %).
7. Fuentes originales de las similitudes encontradas: 17 (Se adjunta PDF)
8. Observaciones: La que se adjunta al documento.
9. Calificación de originalidad
 - Documento Cumple criterios de originalidad.
10. Fecha del informe: 26/09/2022

Mg. Víctor Hugo Martel Paredes
Director de la EPF

Letras mayúsculas del Perú y América

Dedicado a María y a Victoria.
Porque sin ellas no sería lo que soy.

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a mi familia, ya que todos ellos, de alguna forma, han posibilitado y posibilitan la continuación de mi vocación filosófica. También, debo confesar, son sumamente tolerantes con mis comentarios pícaros, lo cual es un mérito considerable.

En segundo lugar, quiero agradecer a mis amigos universitarios, quienes fueron una fuente cuantiosa de inspiración para considerar a la filosofía un asunto de suma importancia, el cual requiere meditaciones reiteradas. Sin nuestras conversaciones creo que no hubiese aprehendido el tipo de filósofo que quiero ser. Además, sin ellos mi vida universitaria no hubiese sido tan amena como lo fue.

Finalmente, quiero agradecer a mi asesor, por las agudas observaciones a la presente investigación. El orden y disposición argumentativa de la tesis tiene influencia de las clases impartidas por él: ser conciso, claro y ameno en la exposición es tarea clave de quien se dispone a comunicar la filosofía.

Resumen

La presente tesis propone un vínculo significativo en entre dos concepciones importantes en el ideario nietzscheano. Nos referimos al Eterno Retorno y la Schuld [Culpa]. Por un lado, la primera sería una propuesta interpretativa de la realidad en términos de una inmanencia del mundo fundamentada en la importancia de la decisión. La segunda sería la manifestación de un proceso histórico largo que tiene su culmen en la religión cristiana. Sería el estado psicológico que fomentaría la negación de la vida y la obstrucción de nuestras potencialidades. El vínculo entre ambas concepciones se da cuando se descubre que la Culpa responde al ideal ascético como manifestación nihilista de la voluntad de poder. Así, el Eterno Retorno sería también la manifestación de un ideal, pero con fines a la decisión y la aceptación de la vida. Nos referimos al ideal Trágico. De esta forma, el retorno esbozado por Nietzsche no sería una descripción del universo, sino la forma en que se enfrenta a la pérdida de la vitalidad en orden a confrontar la nociva prevalencia del ideal ascético en el mundo.

Índice

Dedicatoria	2
Agradecimientos	3
Resumen	4
Introducción	6
Capítulo I: El Eterno Retorno	10
1.1. El reloj de la historia	10
1.2. La sabiduría preplatónica	15
1.2.1. Anaximandro	16
1.2.2. Heráclito	18
1.2.3. Empédocles	19
1.3. La génesis de la mayor gravedad	22
1.4. El profeta de la performatividad	27
1.4.1. De la visión y enigma	28
1.4.2. El convaleciente	32
1.5. La caracterización medular del Eterno Retorno	35
Capítulo II: La culpa nietzscheana	44
2.1. La confrontación con la historia	44
2.1.1. ¿Qué es la genealogía?	44
2.2. El desarrollo de la Schuld	50
2.2.1. Memoria y conciencia	50
2.2.2. Schuld y la mala conciencia	55
2.3.2. El sentimiento de culpa y el ideal ascético	66
Capítulo III: El esquema del ideal Trágico	74
3.1. Sobre la voluntad de poder	74
3.2. El nihilismo	81
3.3. El ideal Trágico	94
Conclusiones	104
Bibliografía	106

Introducción

Friedrich Nietzsche es un pensador complejo; su impronta, muy ajena a la exposición sistemática, puede inducirnos a la creencia de que estamos frente a un autor contradictorio, que no mantiene su palabra o que no pretende dilucidar los problemas en los que nos sumerge. Sin embargo, la fuerza figurativa de sus escritos es garantía del compromiso que mantiene con la filosofía: nada más lejano a Nietzsche que la negligencia al escribir. La dificultad general en la lectura de sus obras reside en la operatividad de sus conceptos; uno no se encuentra con líneas argumentales silogísticas entre sus libros, sino, más bien, pequeños fragmentos, que no pretenden ser verdades universalizables, que solo sirven en determinados casos; uno encuentra hipótesis con las que se ensaya, experimentos teóricos como solución tentativa a dilemas inusitados. Esto se refleja en su forma de escribir: el aforismo, el ensayo y la fábula; solo mediante estos puede llevar al máximo sus capacidades intelectivas y estilísticas. Solo de esta manera puede crear, no un sistema, sino, juegos y experimentos, siempre atentos a la vida.

Así, la interpretación de sus textos se torna una odisea nada casual; el propio Nietzsche no pretende dejarnos el camino libre. Todo lo contrario, quiere que suframos las consecuencias de haber conocido sus propuestas. No quiere que aprendamos, sin más, cada uno de sus párrafos, sino, aún peor para nosotros sus lectores, quiere saber de qué estamos hechos. Y a la par, quiere transformarnos. Su filosofía tiene que tocarnos directamente, tiene que afectarnos en lo más íntimo; es por ello que cada propuesta lanzada por Nietzsche representa una piedra de toque, la cual nos obliga a examinarnos perennemente.

Dicho esto, las conexiones que podamos trazar entre sus obras adquieren un cariz más crucial, pero insidioso. Este óbice en la vinculación es alimentado por la variedad de temáticas que nuestro autor ha ido cultivando a lo largo de su itinerario filosófico. En la presente investigación hemos elegido dos obras en específico que ejemplifican la dificultad previamente señalada. Nos referimos a *Así Habló Zaratustra* y *La Genealogía de la moral*. La primera, escrita de manera poética, versa principalmente sobre el Eterno Retorno, la doctrina de Zaratustra, la cual no solo es esquiva en su comprensión por el modo en que se nos presenta, sino que también tiene pocas apariciones y nuestro autor

no se detiene mucho en ellas. La segunda, dividida en tres tratados, contiene lo que sería una serie de disrupciones históricas que dan cuenta sobre el desenvolvimiento de la moral, echando por tierra los prejuicios que tenemos sobre su aparición en el mundo. De esos tres tratados nos hemos centrado principalmente en el segundo, en el cual Nietzsche despliega una reflexión seria sobre la Schuld [culpa]. La razón de nuestra elección radica en que ambas obras contienen propuestas filosóficas medulares no solo para el desarrollo del pensamiento nietzscheano, sino también para la historia de la filosofía. Así, la pregunta que dirige esta investigación es ¿Cuál es la relación entre el Eterno Retorno y la Schuld [culpa] en la filosofía de Nietzsche?

Con la finalidad de brindar una respuesta satisfactoria hemos de analizar ambas concepciones detenidamente. De esta manera, en el primer capítulo nos ocuparemos del Eterno Retorno, pues resulta necesario dilucidar tan oscura concepción. Para ello, revisaremos cierto germen teórico sobre la eternidad y el devenir en las obras anteriores a la aparición de Zaratustra, pues nos ayudarán a echar luces sobre el sentido de la doctrina. En ese sentido, revisaremos el escrito *Fatum e Historia*, el cual es un ensayo de su época de estudiante que contiene un esquema sobre el orden de la Historia a la manera de un reloj. Después de ello, nos remitiremos a dos textos de la época de profesor en Basilea, a saber: *La filosofía en la época trágica de los griegos* y *Los filósofos preplatónicos*. En dichos libros se condensan las interpretaciones de tres filósofos griegos que sostenían cierto tipo de repetición en el devenir: Anaximandro, Heráclito y Empédocles. Cabe aclarar que este recuento histórico no se hace con el afán de reducir la originalidad de la propuesta de nuestro autor, sino más bien, tiene como meta entender la complejidad del desarrollo ocurrido en su filosofía. Posteriormente nos ocuparemos de la presentación de la doctrina; incluimos la primera mención que se encuentra en sus fragmentos póstumos, pues resulta de mucha ayuda para notar el hincapié en la performatividad, entendida esta como la orientación al acto. Después, seguiremos con la presentación en *La Gaya Scienza*, en la que a la par se encuentra la aparición del tipo de emisario que necesita la doctrina, nos referimos a Zaratustra. Luego, revisamos dos secciones del tercer capítulo de *Así Habló Zaratustra*, pues en ellas se condensa de manera idónea la doctrina, en todo su esplendor estilístico, y da luces sobre el tamiz performativo que emana la propuesta de Nietzsche. Finalmente establecemos una caracterización del Eterno Retorno teniendo en cuenta su función

actitudinal: no sería una descripción del cosmos, sino una novedosa forma de fortalecer la vitalidad.

En el segundo capítulo nos ocuparemos de la Schuld [Culpa] en el sentido nietzscheano. Para ello atenderemos a la forma en la que Nietzsche analiza la historia de la moral. En ese sentido, se examinará el método genealógico, como parte de una comprensión disruptiva de los acontecimientos. Solo habiendo clarificado sus objetivos y sus presupuestos estaremos en condición de seguir el hilo teórico que conduce a la Culpa. Así, nos dedicaremos a repasar el desarrollo que describe Nietzsche sobre este fenómeno: primero sus implicancias con la memoria y la conciencia. Después la aparición de la culpa en el marco de la deuda y la mala conciencia como represión civilizatoria. Finalmente, el sentimiento de sentirse culpable como máxima expresión en un contexto cristiano y el papel del ideal ascético como fundamento del despliegue mencionado. Esta última sección a la que se hace referencia es clave en nuestra investigación por que revela el tipo de propuesta que quiere concretar Nietzsche. Justamente se trata del campo de las valoraciones y como estas influyen en nuestra comprensión del mundo. Así, se nos revela que el ideal ascético, como único ideal existente hasta ahora, dirige nuestras interpretaciones en detrimento de la fuerza y la salud.

En el tercer capítulo establecemos el vínculo entre las concepciones previamente señaladas. Es aquí donde situaremos nuestra hipótesis de trabajo. Consideramos que la relación entre el Eterno Retorno y la Schuld [Culpa] se entiende como la confrontación de dos ideales en disputa. A saber, el ideal Trágico y el ideal ascético. Para ello, analizaremos la posibilidad de su confrontación mediante la interpretación del mundo como voluntad de poder. Luego de ello examinaremos como el ideal ascético se desarrolla históricamente como nihilismo. Y finalmente estableceremos que tanto el ideal Trágico, como el ideal ascético son maneras discordantes de entender el sufrimiento. Una, como Eterno Retorno que lo celebra en pro de una vida más jovial y el otro como Culpa que lo rechaza en orden a la censura de la vida en su completitud.

De esta forma pretendemos establecer un puente significativo entre dichas obras con el motivo de sugerir una orientación general a la filosofía de Nietzsche. Nos referimos al ideal Trágico como el fundamento de la tentativa de concretar un tipo de inmanencia del mundo, establecida en los límites de la potencialidad humana, cuya realización representa una tarea constante e inacabable. Consideramos que este tipo de propuestas

conlleven un valor singular en la historia de la filosofía, pues establecen la importancia de lo vivencial en la consecución de lo teórico. Así, se hace patente el compromiso de nuestro autor con los problemas más íntimos de su sociedad; por lo que su filosofía nos sirve de pauta para la reflexión sobre la vida y sus valoraciones.

Debemos aclarar, con respecto al contenido de nuestra investigación, que para la siguiente tesis hemos respetado el desarrollo teórico que el propio Nietzsche realiza en sus obras. Así, nos hemos ceñido a las interpretaciones que hace el autor de varios fenómenos sociales de su época y anteriores a él. También nos hemos ceñido a las fuentes que utilizó para confeccionar sus propuestas filosóficas. Así, esta tesis no se plantea como problema la arbitrariedad de las interpretaciones que hace el autor, sino como existe un vínculo fundamental en dos de sus obras aparentemente disímiles. No consideramos que esto sea una negligencia de nuestra parte debido a la cantidad considerable de investigaciones dedicadas a la crítica de la visión nietzscheana de fenómenos históricos o corrientes filosóficas. En ese sentido, nuestro objetivo de entender mejor el pensamiento de Nietzsche no se ve mermado.

Finalmente, consideramos que nuestro tema de investigación es importante porque permite exhibir aspectos de la filosofía Nietzscheana que no son tan conocidos, pero que son lo más fundamental de su pensamiento. De esta manera este trabajo sirve como una interpretación del Eterno Retorno orientado a la performatividad y sirve como guía para quien desee internarse en el pensamiento Trágico de Nietzsche.

Capítulo I: El eterno retorno

1.1 El reloj de la historia

El pensamiento de Nietzsche ha ido tomando distintos rumbos a lo largo de su vida; el encuentro con figuras peculiares, que lo han asombrado por el estilo tan directo y sincero, junto con la familiaridad del contenido de sus escritos han sido una de las pautas para rastrear la evolución en sus propuestas. Además, tal como sucede con todo célebre filósofo, la serie de rupturas con sus referentes, ya sea por la falta de consecuencia sobre lo que se predica o solo por el disenso teórico, arrojan ciertas coordenadas para detectar los cambios más relevantes de su filosofía. Es por ello que, si queremos entender de manera responsable su concepción del tiempo como repetición eterna, debemos revisar los textos anteriores a la presentación de la doctrina, pues, a pesar de que se enuncie como una revelación inusitada, como opina Safranski (2002): “es difícil imaginarse lo instantáneo y brioso de su intuición, pues hay numerosos testimonios de que ya antes estaba familiarizado con ese pensamiento” (p. 239). A continuación, se presentarán los diversos textos en los que se avizora cierto germen de la idea del Eterno Retorno y el contexto en el que fueron producidos.

En el año 1858 Nietzsche es admitido en la prestigiosa escuela de Pforta. Es de esta época de la que proceden sus primeras autobiografías, además de sus primeras incursiones filosóficas de manera amateur. Suele redactar los acontecimientos fatídicos de su vida: la muerte de su padre y de su hermano menor, y el subsiguiente abandono de su natal Röcken. En esta época de formación, se siente emparentado con figuras de la talla de Hölderlin, Lord Byron y Napoleón III, pues representan ese dominio y poder que uno ejerce sobre sí mismo.

En estas figuras, en cuyo interior le agrada sentirse al joven Nietzsche, se trata del poder oculto de la impotencia en el caso de Hölderlin, de la capacidad artística en torno a la vida en Lord Byron y de la magia del poder político en Napoleón III. En los tres casos poder es la afirmación de sí mismo en el círculo de acción del destino. (Safranski, 2002, pp. 35-36)

Aunado a ellos, tal como señala Pletsch (1991): “At Pforta he began reading Shakespeare (...) and Emerson, and they must have made a deep impression, since they remained important to him well into his career as an author” [En Pforta comenzó a leer a Shakespeare (...) y Emerson, y debieron causarle una profunda impresión, ya que siguieron siendo importantes para él hasta bien entrada su carrera como autor] (p. 56). Este último influirá tan hondamente en la agenda teórica del joven Nietzsche que incluso en el *Crepúsculo de los ídolos*, obra de la etapa tardía de nuestro autor, este lo recordará positivamente: “Emerson posee aquella jovialidad benigna e ingeniosa que quita los ánimos de toda seriedad” (Nietzsche, 1975, p. 94). Resulta razonable tal comentario considerando que fue el ensayista norteamericano quien proveyó un notable material teórico, el cual orientará las disquisiciones de esta primera etapa. Nos referimos a:

Ideas como la existencia de un “alma universal” y superior, la progresión de la existencia, la relación entre lo infinito y lo finito, así como el papel del hombre y de su espíritu como recuperador de ese gran espíritu universal que guía el desenvolvimiento del mundo, de la Historia y de los acontecimientos. (Garro, 2003, p. 27)

A esta cuantiosa influencia debemos añadir la preocupación por la relación entre el destino y la libertad. Al respecto, Emerson (1909), quien en el apartado “Fate” [Destino] de su obra *The Conduct of Life* [La conducta de la vida], reconoce la existencia de ambas, advierte su posible incongruencia:

“If we must accept Fate, we are not less compelled to affirm liberty, the significance of the individual, the grandeur of duty, the power of character. This is true, and that other is true. But our geometry cannot span these extreme points and reconcile them. What to do?” [Si debemos aceptar el Destino, no estamos menos obligados a afirmar la libertad, el significado del individuo, la grandeza del deber, el poder del carácter. Esto es verdad, y eso otro es verdad. Pero nuestra geometría no puede abarcar estos puntos extremos y reconciliarlos. ¿Qué hacer?] (p. 10).

Esta temática en particular explica la producción filosófica de su etapa como escolar. Tal como lo menciona Sánchez Meca en el prólogo a las obras completas de Nietzsche, en abril de 1862, durante las vacaciones de Pascua, éste escribe un pequeño ensayo

llamado *Fatum e Historia*, destinado para “la Germania, una asociación que él mismo fundó con sus amigos de la infancia Wilhelm Pinder y Gustav Krug” (Nietzsche, 2011, p.15). En dicho ensayo el joven Nietzsche reflexiona sobre la tensión entre el albedrío humano, entendido como todo el espectro moral, y los condicionamientos externos, entendidos como determinaciones ajenas a las decisiones del individuo. Tal como apunta Young (2010):

The question he confronts (...) is whether human freedom – the apparent presupposition of the moral and existential concerns we have as human beings – is compatible with the principle that every event has a cause, the heart of the scientific outlook on the world [La cuestión a la que se enfrenta (...) es si la libertad humana –presuposición aparente de las preocupaciones morales y existenciales que tenemos como seres humanos– es compatible con el principio de que todo acontecimiento tiene una causa, el corazón de la visión científica del mundo]. (p. 50)

Nuestro joven filósofo considera que esta cuestión no es sencilla de resolver por lo que requiere un conocimiento especializado para evitar las especulaciones arbitrarias. Al respecto, critica la negligencia que existe en:

Unir la ciencia natural con la filosofía, sin conocer siquiera los principales logros de ambas; finalmente, establecer sobre la base de la ciencia natural y de la historia, un sistema de lo real, mientras todavía no se han revelado al espíritu la unidad de la historia universal y sus fundamentos más radicales. (Nietzsche, 2011, p. 201)

Resulta patente su preocupación sobre la solidez de las producciones teóricas de su tiempo; es por ello que prescribe una dirección fija, bajo la cual sea prudente proceder. Nietzsche dice: “Historia y ciencia natural, (...) solo ellas son los fundamentos seguros sobre los que podemos edificar la torre de nuestra especulación” (Nietzsche, 2011, p. 202). Sin embargo, nuestro autor considera que el tipo de reflexiones hechas en el círculo académico no son suficientes para echar por tierra algunas creencias, esto principalmente porque el contexto en el que se desarrolla uno condiciona fuertemente qué tipo de orientaciones tenemos: “Estamos tan determinados en nuestro interior por las impresiones de nuestra infancia, por los influjos de nuestros padres, de nuestra educación, que aquellos prejuicios tan profundamente arraigados no se dejan fácilmente

extirpar con argumentos racionales o con simple voluntad” (Nietzsche, 2011, p. 202). Este juicio da una luz sobre la temática que quiere desarrollar. Quiere esclarecer la disonancia entre la voluntad humana y el destino, pero tal análisis se ve entorpecido por la ignorancia que existe sobre el mundo. El joven pensador presenta una pregunta provocadora para dar cuenta de lo poco seguro que estamos sobre las nociones más fundamentales del hombre:

Apenas sabemos, en efecto, si la humanidad misma no es sólo un escalón, un período en lo universal, en el devenir, si ella no es una manifestación voluntaria de Dios. ¿No es acaso el ser humano tan solo la evolución de la piedra a través de los estados intermedios del vegetal y del animal? ¿Se habría alcanzado ya aquí su consumación, y no habría aquí también historia? ¿No tiene este eterno devenir jamás un final? (Nietzsche, 2011, p. 202)

La tarea propuesta requiere que se pregunte por la humanidad, pues ella es la protagonista en este cuestionamiento sobre la libertad y el determinismo. Así, se nos interroga por el grado ontológico del hombre. Si este pertenece a una escala, en la cual cada estrato es superado por el subsiguiente, entonces el hombre resultaría el ser más desarrollado sobre la faz de la tierra. Este tipo de cuestionamientos se explica si se tiene en cuenta que “cuando el joven Nietzsche escribió su tratado estaba en el ambiente el pensamiento de la evolución, (...) de ahí que experimentara con la idea según la cual la historia de la naturaleza culmina en el hombre” (Safranski, 2002, p. 38). Es por ello que reflexiona sobre la aparición del hombre como la culminación de la historia. Sin embargo, en el propio texto, luego de las interpelaciones hechas, hace un salto que llama la atención: pasa de analizar la teleología inherente al estatus del hombre a analizar la naturaleza cíclica de la historia misma.

¿Cuáles son los resortes de este gran reloj? Están ocultos, pero son los mismos en ese gran reloj que llamamos historia. El cuadrante son los acontecimientos. De hora en hora la aguja va avanzando para, pasadas las doce, comenzar de nuevo su curso con lo que un nuevo período del mundo empieza. (Nietzsche, 2011, p. 202)

Se experimenta con una hipótesis sobre la temporalidad del mundo para emplazarnos a reflexionar sobre lo poco que sabemos sobre nuestro discurrir. Con la figura del gran

reloj de la historia, trata de explicar cómo los acontecimientos se van dando. Las etapas de la historia se van sucediendo y cuando dan las doce un nuevo periodo del tiempo inicia: con cada vuelta, la historia vuelve a comenzar. Nietzsche no especifica si esta nueva vuelta es una repetición cabal de las vueltas anteriores, pero, tal como lo deja entrever la imagen del reloj, podemos suponer que se trata de los mismos acontecimientos que se repiten de manera eterna. Pero todavía hay una cuestión que aclarar: “¿Cuáles son los resortes de este gran reloj?”. Falta esclarecer cual es el sentido de la historia, falta explicar su tólos [fin]. ¿El hombre en su conjunto es parte de un plan superior o por el contrario no existe ningún plan? Nietzsche considera que los resortes de este reloj son la esencia humana:

Vemos solo cómo de la misma fuente, de la esencia humana, se forman ideas bajo el influjo de impresiones externas: cómo esas ideas adquieren vida y forma; se convierten en patrimonio de todos, en conciencia moral, en sentimiento del deber; cómo configuran la vida, rigen la historia; cómo en el conflicto unas toman cosas de las otras, y cómo de esa mezcla surgen nuevas configuraciones. Un luchar y fluctuar entre corrientes diversas, con pleamar y bajamar, todas hacia el océano eterno. (Nietzsche, 2011, p.203)

La esencia humana es esa amalgama de ideas en constante cambio, moldeada por componentes externos que van propiciando distintas expresiones, las cuales se van desarrollando y perpetuando hasta que chocan con otras ideas, y de este choque surgen posteriores configuraciones que se desarrollan y perpetúan, y así sucesivamente. Es el océano eterno del constante choque y combinación de ideas. Entonces, se explica cuál es la mecánica del contexto sobre quien gesta las ideas; en este punto, ya estamos en condición para poder discurrir sobre el tema central propuesto. Nietzsche va más allá en la especificidad de su explicación sobre la contextualización del hombre y utiliza la figura de los círculos para ordenar el conflicto que existe entre la voluntad individual y la historia en la que está inscrita.

Toda gira en círculos inmensos que se amplían cada vez más unos alrededor de los otros: el ser humano es uno de los círculos más interiores (...). [Los] círculos más amplios, pero próximos son la historia de los pueblos, de la sociedad y de la humanidad (...). Al estar el hombre

implicado en los círculos de la historia universal surge el conflicto entre la voluntad individual y la voluntad general. (Nietzsche, 2011, p.203)

Hay factores externos a la voluntad que determinan o predisponen a ciertos comportamientos o actitudes -por ejemplo, el lugar dónde nacemos, quienes son nuestros padres y qué educación recibimos-; no podemos darles la espalda a los condicionamientos tanto individuales como sociales, no podemos ignorar nuestro Fatum [destino]. Empero, no es lo único que existe, también hay una parte libre y creadora que no puede ser reducida totalmente, ya que tenemos capacidad de decisión consciente sobre lo previamente establecido. Y es esta capacidad la que faculta al individuo a orientar tales condicionamientos en orden a sus intereses. Así, “el ser humano vuelve a encontrarse a sí mismo jugando como un niño con mundos, como un niño que se despierta al brillo del amanecer y que riendo se borra de la frente los sueños terribles” (Nietzsche, 2011, p. 204). Esto último quiere decir que el reconocimiento de los intersticios de libertad dota de fuerza al sujeto, otorgándole un lugar importante en el desarrollo de su vida. Se concluye que tanto la voluntad libre “como algo desencadenado, arbitrario; (...) lo infinitamente libre, divagante, el espíritu [; y] el Fatum (...) la fuerza infinita de la resistencia contra la voluntad libre” (2011, p. 204) permanecen en constante vaivén sin que una se reduzca a la otra.

Hasta aquí hemos visto como el joven Nietzsche, del período de Pforta, recogiendo algunas ideas de Emerson, perfila su propia posición con respecto al orden del mundo. Además, se encuentran versiones incipientes de lo que en un futuro serán la doctrina del eterno retorno y la voluntad de poder, tanto como la figura del gran reloj de la historia y la configuración de ideas mediante la lucha y la fluctuación respectivamente. Vemos que lo que caracteriza a esta etapa es la comprensión del tiempo como la de un bucle: condicionado por el desarrollo de lo existente, el tiempo discurre indefectiblemente y luego vuelve al mismo punto de inicio, impulsado siempre por la brega entre libertad y destino.

1.2. La sabiduría preplatónica¹

Años más tarde, luego de culminar sus estudios en la universidad de Leipzig, debido a su habilidad como estudiante, es recomendado por su maestro Ritschl para una cátedra

¹ Nietzsche (2013) considera que existen propuestas filosóficas originales, carentes de mezclas las cuales se desarrollan de manera ininterrumpida hasta Platón, es por ello que su recolección sobre esta etapa de la filosofía lleva este nombre característico. En esta investigación, dicho término equivale a presocrático.

en filología en la universidad de Basilea y logra desempeñar la docencia en 1869 (Garro, 2003). Es gracias a su formación en filología que se emparenta con el mundo griego a profundidad. Tal como menciona Ballesteros (2003) En este período como profesor, Nietzsche escribe dos textos -el primero destinado a la lectura de los Wagner y el segundo a modo de material para sus clases- que versan sobre filosofía antigua: *La filosofía en la época trágica de los griegos* y *Los filósofos preplatónicos*². Ambos textos tienen un valor teórico muy importante, pues permiten conocer su interpretación de la filosofía antigua, la cual será medular para el desarrollo de su filosofía posterior. Según Rodríguez (1970):

(...) la Antigüedad había dejado en él un sello imborrable y crecía desmesurada dentro de él en direcciones nuevas y originales; y, al tiempo, la personalidad de Nietzsche había abierto el camino, a corto o largo plazo, a nuevas interpretaciones e imágenes de la Antigüedad. (p. 97)

En ese sentido, estos textos probarían que Nietzsche estuvo expuesto a la concepción del tiempo como repetición. Safranski (2002) recalca que

la idea del tiempo que gira en sí mismo, que repite sin cesar su contenido limitado, forma parte de tradiciones filosóficas y religiosas muy conocidas. La encontramos en los mitos indios, en los presocráticos, en los pitagóricos, en las corrientes heréticas de Occidente. (p.239)

Como figuras importantes del pensamiento cíclico griego y el devenir que influyeron en Nietzsche de manera directa tenemos a Anaximandro, Heráclito y Empédocles (Mora, 2013); a continuación, expondremos el análisis que hace Nietzsche de estos filósofos.

1.2.1. Anaximandro

Nietzsche empieza cuestionando el sentido de la necesidad de perecer en el primer fragmento del presocrático³: “El principio de los seres es indefinido... y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo” (Bernabé, 2008,

² *La filosofía en la época trágica de los griegos* se encuentra en el volumen I de las *Obras completas* del año 2011 y *Los filósofos preplatónicos* en el volumen II de las *Obras completas* del 2013. En el desarrollo de esta investigación se presentan citas intercaladas de ambas obras; sin embargo, hecha la aclaración, es posible detectar de qué obra procede cada fragmento.

³ Nos ceñimos a la recopilación canónica de Diels-Kranz traducida por Bernabé.

p.56). Nietzsche recurre a Schopenhauer, pues considera que el cariz pesimista de su filosofía se adecua bien a Anaximandro; cita a los Parerga⁴:

Al juzgar a un individuo humano, deberíamos atenernos siempre al punto de vista de que su ser es algo que no debería existir, sino que debe expiar su existencia a través de muchas formas de sufrimiento y con la muerte: ¿qué se puede esperar de un ser así? ¿No somos quizá todos pecadores condenados a muerte? Nosotros expiamos nuestro nacimiento, en primer lugar con la vida y en segundo lugar, con la muerte. (Nietzsche, 2011, p. 582)

En ese sentido, debemos comprender el mensaje del filósofo griego en dos partes: como ontología y como moral. Respecto de la primera, nos dice que el hecho de que todo lo que devenga llegue a perecer indica que el arjé [principio] no puede identificarse con lo que tiene determinaciones. “Para que el devenir no cese, el ser originario tiene que ser indeterminado” (Nietzsche, 2011, p. 583). Este ápeiron [indeterminado] está fuera del devenir y es lo que lo garantiza; es la unidad última, matriz de todas las cosas. Por ser indeterminada y no poder predicar de nada ella podría ser equiparada con la cosa en sí kantiana (Nietzsche, 2011). Dicho esto, se nos presenta la segunda parte: lo que resulta ajeno a lo indeterminado debe entenderse como espurio y digno de punición; la cual, a su vez, se manifiesta como el sufrimiento en la vida y la muerte inevitable. Así, la motivación por explicar la pluralidad de las cosas -cómo estas se generan, cambian y perecen- lo llevó a asumir un orden del mundo en términos de injusticia y castigo, “la existencia de esa pluralidad se convierte para él en un fenómeno moral” (Nietzsche, 2011, p. 584).

A pesar de ello, Nietzsche reconoce el mérito actitudinal de Anaximandro, en el sentido de la vivencia de su propia filosofía, la cual representaba la entereza en la adversidad. “Mostraba en sus gestos y en su modo de vivir un orgullo verdaderamente trágico. Vivía como escribía” (Nietzsche, 2011, p. 583). En ese sentido, Ávila (2011) considera que

Verdaderamente, para Nietzsche, Anaximandro (...) debe ser visto como la voz potente del pesimista en medio de la fortaleza, el oído atento a las cosas horribles, malvadas y problemáticas de la existencia nacida del bienestar, el

⁴ La cita de Nietzsche corresponde exactamente a Parerga II, cp. 12 “Adiciones a la teoría del sufrimiento del mundo”, af. 156^a, en dicho aforismo Schopenhauer (2009a) critica las posiciones optimistas por su falta de reconocimiento de la negatividad intrínseca de la humanidad y del mundo.

canto del cisne en la plenitud de la primavera. Un indiscutible héroe Trágico.
(p.72)

1.2.2. Heráclito

En lo que respecta a este filósofo antiguo, se detecta que el rasgo distintivo en su personalidad es su orgullo frente a sus congéneres; orgullo que está fundamentando en el conocimiento de un principio elevado e ignorado por el vulgo. “Él lleva al extremo esta forma de orgullo, hasta convertirla en un pathos sublime, identificándose a sí mismo espontáneamente con la verdad” (Nietzsche, 2013, p. 361). Por otro lado, a diferencia de Anaximandro, lo que Heráclito veía en el mundo no era una pluralidad de injusticias cometidas contra el ser, sino más bien, el “espectáculo de una justicia dominadora (...). Lo que contemplaba no era el castigo de lo que ha devenido, sino la justificación del devenir” (Nietzsche, 2011, p. 584). Un devenir cambiante, salvaje, lleno de contradicciones; el cual existe no como sombra de una indeterminación, sino como dinámica propia del mundo. “En la opinión de Nietzsche, Heráclito descarta la dualidad de mundos que Anaximandro se vio obligado a admitir” (Marton, 2000, p. 43).

Es en el devenir mismo, en la pluralidad cambiante, donde se encuentra la unidad, la armonía que ordena lo que sigue en movimiento. “El mundo es el juego de Zeus o, expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo, solo en este sentido lo uno es al mismo tiempo múltiple” (Nietzsche, 2011, p. 588). Cabe mencionar que, si bien no comparte la idea de un arjé con repercusiones morales, tal como lo planteó Anaximandro, sí acepta de éste al fuego -el calor- como elemento físico principal, ya que tal fuego, como un soplo cálido, como exhalación seca, da pie a los demás elementos del mundo (Nietzsche, 2011). Otra “coincidencia con Anaximandro, digna de mención, se encuentra en el hecho de que ambos creen que el mundo se destruye periódicamente” (Nietzsche, 2013, p. 370). El fuego llegará a consumir el mundo en su totalidad y de las cenizas renacerá otro mundo. Este período de incendio cósmico “es caracterizado por Heráclito de un modo sorprendente como un deseo o una necesidad, mientras que el ser devorado completamente por el fuego se entiende como saciedad” (Nietzsche, 2011, p. 589). ¿Pero estos términos, deseo, necesidad, saciedad, no son equiparables a la cosmología culposa de Anaximandro? Pareciese ser la misma estrategia ontológica que explique el devenir, solo que la presentación hecha por Heráclito resultaría ser una variación en los sentimientos que la motivan. Nuestro autor

considera que distraerse en estas disquisiciones se debe a la falta de perspectiva, a la ignorancia de la unidad como armonía que se compone de lo caótico. En ese sentido, utiliza la célebre imagen del juego del niño, para entender al devenir como inocencia:

Un devenir y un perecer, un construir y un destruir, sin ninguna atribución moral y en una inocencia eternamente igual, se dan solo en este mundo en el juego del artista y del niño. Y así como juegan el niño y el artista, juega el fuego eternamente vivo, construye y destruye inocentemente (...). No es el ánimo criminal, sino más bien el impulso del juego que surge siempre de nuevo el que da vida a otros mundos. (Nietzsche, 2011, p. 590)

El “orden” del mundo se entiende en términos de inocencia. Toda caracterización relacionada a la necesidad se ve descubierta como lo que acontece por sí mismo y no como la retribución ontológica requerida por el cosmos: el mundo se entiende como un devenir libre de culpa. Al respecto, nos remitimos a la síntesis brindada por Arana (2011):

Como este devenir es la justicia, como en él el universo se re-crea, como en él se actúa con la inconsciencia del niño feliz, Nietzsche ha resumido esta concepción heraclítica del universo en una de sus expresiones más logradas: «la inocencia del devenir». Resumiendo, Heráclito es el pensador de la inocencia del devenir. (p. 17)

1.2.3. Empédocles

Lo que se toma en consideración de este filósofo es su actitud pesimista con tendencias a la acción. Considera que el estado actual de las cosas debe ser restituido a una antigua unidad armónica:

En Empédocles se suma la más profunda comunión con la naturaleza entera, un ferviente sentimiento de compasión. La misión de su existencia es restaurar lo que el *veĩkoç* [lucha] ha deteriorado (...). Empédocles deambula penosamente en este mundo de sufrimiento, de contrarios: sólo consigue explicarse su propia presencia en él como una falta. En algún punto del tiempo debió haber cometido algún sacrilegio,

un asesinato, un perjurio. Una culpa explica su existencia en este mundo.
(Nietzsche, 2013, p. 398)

Al igual que Anaximandro, considera que la causa de la existencia es dolosa y que tiene su justificación en el sacrilegio de la unidad mancillada; sin embargo, una diferencia notable es que, en descripción sobre los castigos, conjuga elementos míticos y científicos:

Empédocles describe los sufrimientos de esos primeros sacrílegos: la cólera del éter los puso sobre el mar; el mar los dejó sobre la tierra; la tierra los expulsó de nuevo hacia las llamas del sol y éste, de nuevo, hacia el éter. Así, cada uno los recoge, pero todos los odian. Finalmente, parece que se convierten en mortales (...). Según esto, los mortales le parecen a Empédocles dioses caídos y castigados. La tierra es una caverna oscura, la pradera de la desgracia. (Nietzsche, 2013, pp. 400-401)

Con respecto al contenido del devenir, a lo que es impulsado, “Empédocles encuentra sólo cuatro realidades verdaderas, cuatro cualidades y sus mezclas. Éstas son la tierra, el fuego, el agua y el aire” (Nietzsche, 2013, p. 403). Estas cuatro realidades pueden combinarse de distintas maneras, pero en términos de cantidad se mantienen inmutables. Así, debido al principio separador que rige la existencia, la multiplicidad se reproduce manteniendo la perpetuidad del sufrimiento. A pesar de su papel fundamental en la constitución del devenir, la separación, la discordia, no es el único principio que rige el mundo. Empédocles coloca a Afrodita como principio cósmico, como antítesis del impulso que motiva la división. Lo que ha sido separado tiende a volver a unirse. “La φιλία [amistad] quiere superar el reino del νεῖκος [disputa]” (Nietzsche, 2013, p. 401). Esta amistad se explica como el anhelo de lo semejante por el placer de la unión. Entonces, “ambos impulsos luchan entre sí. Esta lucha produce todo devenir y todo perecer” (Nietzsche, 2013, p. 401). De esta manera, el movimiento en el mundo no debe entenderse en términos mecánicos, sino a partir de impulsos que animan todo discurrir; sin embargo, esto no quiere decir que el orden del mundo responda a fines: las múltiples combinaciones del mundo pueden dar como resultado seres vivos que tengan fines, como los seres humanos, pero los principios, en tanto impulsos, se asemejan más a una tendencia ciega; p. ej. “el amor, en la unión, no actúa según fines, sino simplemente uniendo: enlaza todo con todo” (Nietzsche, 2013, p. 402). Así, para Empédocles,

debemos tender a esa unidad fundamentada en el principio del amor, pues solo ella nos restituiría del sufrimiento. Este énfasis en el Amor llama la atención por las implicancias que tiene en el pensamiento posterior de Nietzsche. Según Furness (1971):

The ideal state, according to Empedocles, is that of love or fusion, where all the elements are in harmony: strife between the elements, and hence separation is a state of fallenness. It seems as though Empedocles were deploring differentiation of any kind and also categorization, and Nietzsche may well have gained from him the idea that is central to his way of thinking, namely, that differentiation (and the apparently inevitable urge to impose value-judgements) distorts the idea of acceptance, of affirmation of all, an attitude which he will call Dionysian. [El estado ideal, según Empédocles, es el de amor o fusión, donde todos los elementos están en armonía: la lucha entre los elementos, y por lo tanto la separación es un estado de caída. Parece como si Empédocles estuviera deplorando la diferenciación de cualquier tipo y también la categorización, y Nietzsche bien pudo haber obtenido de él la idea que es central en su forma de pensar, a saber, que la diferenciación (y el impulso aparentemente inevitable de imponer juicios de valor) distorsiona la idea de aceptación, de afirmación de todos, actitud que él llamará dionisiaca]. (p.92)

En ese sentido, el principio esbozado por Empédocles, el cual tiende al abarcamiento de la totalidad de las cosas, podría encontrarse en el último Nietzsche, como el énfasis en la aceptación de la vida en su totalidad. Así, se establecería el ímpetu en la afirmación, en detrimento de las diferenciaciones que la obstaculizan, traducidas, estas últimas, como las concepciones que niegan aspectos de la vida.

Hasta aquí hemos revisado cómo Nietzsche interpreta y expone las teorías de estos tres maestros griegos; de esta manera podemos reconocer la recepción de elementos importantes que se desarrollarán en su etapa madura⁵. El que nos interesa ahora es la concepción del devenir cíclico; si bien los filósofos expuestos orientan sus pensamientos a tal concepción, el más representativo de todos, es Heráclito: el rechazo de la culpa como categoría primordial de la existencia, la inocencia del devenir como

⁵ Si bien la concepción del devenir cíclico no se limita a estos tres filósofos, los hemos seleccionado por el especial interés teórico de Nietzsche, evidenciado en la composición de los libros sobre los presocráticos. Eliade (2001) recopila una variada lista de culturas que también han entendido el transcurso del tiempo como el de una cosmología que se repite sin fin; sin embargo, considera que este tipo de visión difiere de la filosofía "historicista" de Nietzsche.

negación de una teleología y el pathos de quien se sabe conocedor de una verdad elevada son rasgos que se encuentran en el Nietzsche maduro. Al respecto, según Löwith (1997):

Nietzsche both ended and began his intellectual life with the recollection of the ancient world. The philological papers, especially on the philosophy of Heraclitus, as well as the philosophical revision of these for the planned work on pre-Socratic philosophy, already contain all the principal features of his teaching that emerged ten years later [Nietzsche terminó y comenzó su vida intelectual con la recolección del mundo antiguo. Los trabajos filológicos, especialmente sobre la filosofía de Heráclito, así como la revisión filosófica de los mismos para la obra prevista sobre la filosofía presocrática, contienen ya todos los rasgos principales de su enseñanza surgida diez años después]. (p.115)

1.3. La génesis de la mayor gravedad

Alrededor del año 1880 se percibe un cambio en Nietzsche: se asoman nuevas formas de expresión y desarrollos de su pensamiento que están ligados estrechamente a las circunstancias en las que se encuentra. Ya ha renegado de su maestro Schopenhauer y se ha distanciado de manera irremediable de su amigo Wagner, por lo que, desde 1876⁶, ha iniciado un proceso de liberación, en el que sus ideas adquieren una impronta más propia (Valverde, 1993). Es durante esta época cuando el tono jovial va tomando más fuerza, sus ideas van reclamando un estilo más característico que descansa a su vez en una doctrina independiente; esta es la época de la **revelación** del Eterno Retorno. Precisamente, si queremos entender el mérito de estas formulaciones, debemos atender al estado en el que se encuentra, su rutina diaria; no por el afán de hacerlas consecuencia necesaria de los cambios biológicos que padece Nietzsche, sino de enmarcarlas en el ámbito anímico que está emparentado con sus vivencias. Una de estas es la que describe Janz (1985), en la Navidad de 1879:

Un grave ataque parecido a la jaqueca, con vómitos e incluso con una larga pérdida de consciencia, que duró tres días. Entonces mantuvo Nietzsche un

⁶ Alrededor de este año el cambio mencionado se materializa en la *Consideraciones Intempestivas*. Una serie de críticas sobre temas que preocupan a nuestro autor y que llevan en su seno el inicio de posturas más cercanas al último periodo. De estas obras la que sobresale es la segunda, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, en la que se critica la postura de Hegel sobre una teleología en la historia (Nietzsche, 1999). Dicha crítica se mantendrá en la filosofía posterior de nuestro autor, criticando la idea del progreso, la cual gozaba de gran aceptación en su contexto.

diálogo a dos con la muerte, en espíritu estuvo ante la última frontera, y después se sintió como un iniciado en los misterios de la muerte. (p.14)

Este suceso lo orilla a replantearse su vinculación con todo lo externo: desde este año hasta 1888 Nietzsche se vuelve un nómada. Debido a la búsqueda de un espacio conveniente para un filósofo –sin distracciones, en soledad- y a su salud enfermiza – caracterizada por jaquecas que lo acompañan desde su juventud- está constantemente cambiando de recinto. Huye de los climas adversos, de las posadas ruidosas y las comidas pesadas. Se encierra durante un par de horas en su habitación de turno, a escribir sus ideas con disciplina, ya que a causa de su miopía y la debilidad en los músculos alrededor de sus ojos, solo puede leer durante cortos periodos de tiempo. La mayor de las veces recibe la ayuda de sus amigos más cercanos –Peter Gast y Overbeck- quiénes suelen escribir lo que les dicta o leer lo que ha escrito por su cuenta para después ordenarlo según sus indicaciones y publicarlo. También son ellos los que se encargan de surtir a Nietzsche de bibliografía para sus investigaciones; es por ejemplo Heinrich Köselitz (Peter Gast) quién lo emplaza a leer *Mecánica del calor* de Julius Robert Mayer, obra que no solo determina la orientación de futuras lecturas, sino que, al parecer de Janz (1985), también influyó mucho en la formulación del Eterno Retorno de lo mismo.

Así, hay días en los que se siente terrible y reposa en cama todo el día, y hay otros en los que aprovecha sus fuerzas para dar un paseo en los bosques circundantes a su morada, durante los cuales no suele hablar con nadie, ya que permanece absorto en sus pensamientos y en la contemplación de la naturaleza. Es en uno de estos paseos, en la Engadina, Suiza, dónde die ewige Wiederkunft [el Eterno Retorno] se muestra por primera vez, como la concepción más abismal de todas. En la recopilación de sus fragmentos póstumos se encuentra un pequeño escrito a modo de primera presentación de su **descubrimiento**:

El retorno de lo igual.

Esbozo.

1. La asimilación de los grandes errores.
2. La asimilación de las pasiones.
3. La asimilación del saber y del saber que renuncia. (Pasión del conocimiento)
4. El inocente. El particular en cuanto experimento. El aligeramiento de la vida, rebajamiento, debilitación — tránsito.

5. El nuevo centro de gravedad: el eterno retorno de lo igual [die ewige Wiederkunft des Gleichen]. Importancia infinita de nuestro saber, errar, de nuestras costumbres, modos de vida, para todo lo que venga. ¿Qué hacemos con el resto de nuestra vida — nosotros, que hemos pasado la mayor parte de ella en la más radical ignorancia? Enseñamos la doctrina — es el medio más fuerte de asimilarla nosotros mismos. Nuestro modo de ser dichosos, enseñar la más grande de las doctrinas.

A primeros de agosto de 1881 en Sils-María,
a 6.000 pies sobre el nivel del mar ¡y mucho más sobre todo lo
humano! (...). (FP, Vol. II, 11[141]; Nietzsche, 2008a, p.788)

Es “el nuevo centro de gravedad” que transforma a quien se le presenta y el indicador más próximo de lo que sería el inicio de su etapa afirmativa, ya que es una formulación incipiente de la concepción más fundamental en Nietzsche. En esta presentación se hace énfasis en la *Einverleibung* [asimilación] de lo que ha acontecido y la recepción de lo que vendrá con vistas a un criterio de discernimiento sobre nuestras costumbres, como si de cierta educación para la vida se tratara. Llevar a cabo la *Einverleibung*, según Heidegger (2013), quiere decir: “llevar a cabo el pensar del pensamiento de manera tal que se convierta de antemano en la posición fundamental respecto del ente en su totalidad y, en cuanto tal, domine por anticipado a todo pensamiento singular” (p.269). Si bien tenemos reparos en la descripción heideggeriana por los compromisos semánticos a los que nos expone⁷, estamos de acuerdo en que en este primer esbozo la asimilación representa la solemnidad de una propuesta que quiere cambiar de manera radical nuestro modo de pensar. De esta manera se va perfilando la impronta vivencial que conduce toda reflexión sobre el retorno.

Luego de publicar *Aurora*, realiza los preparativos de lo que será su segunda parte, por lo que la revelación del Eterno Retorno ha representado una experiencia inesperada y maravillosa; sin embargo, la idea de una segunda parte se descarta y Nietzsche prefiere

⁷ A lo largo de esta sección recurriremos a la interpretación heideggeriana del Eterno Retorno de lo Mismo, expuesta en las clases de 1937, pues echa luces sobre la importancia de tal pensamiento para la filosofía de Nietzsche en general. Sin embargo, nos cuidamos de usar sus términos, pues estos conllevan una carga semántica explícitamente metafísica, la cual no es una caracterización del Eterno Retorno con la que estemos de acuerdo. Otra razón para mantener la cautela con dichas clases es que se hicieron con anterioridad a la traducción crítica de Giorgio Colli y Mazzino Montinari; de esta manera la edición a la que accedió Heidegger se vio plagada de intromisiones hechas por Elisabeth Nietzsche: un claro ejemplo de esto es la consideración que se muestra en sus clases a la apócrifa *Voluntad de Poder*.

publicar otro libro: utiliza los tres capítulos que iban a conformar la continuación de *Aurora* y les añade un cuarto capítulo: *Santus Januarius* (Janz, 1985). Así en agosto de 1882 se publica *La Ciencia Jovial*. Este cuarto capítulo resulta importante por dos motivos. En primer lugar, es aquí donde por primera vez se hace pública su concepción del Eterno Retorno y da más luces sobre lo que puede significar. El párrafo 341 explicita lo que más tarde se desarrollará en boca de su profeta persa.

La mayor gravedad

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión —e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez — ¡y tú con él, polvillo de polvo!». ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: «¡Eres un Dios y nunca escuché nada más divino!»? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: «¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?», ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más sino esta última y eterna confirmación y sello? (Nietzsche, 1990, p.200)

En esta primera presentación —pública— el Eterno Retorno se muestra como la repetición de las mismas vivencias una infinidad de veces. Como si de las revoluciones de una rueda se tratara, nos encontramos en la realización de lo acontecido como antesala de otra repetición de lo acontecido. El demonio nos ofrece dos perspectivas posibles al momento de entender la repetición: una como martirio y la otra como cierto goce. Es la segunda la que resulta más probable de ser elegida por Nietzsche; sin embargo, la última parte del aforismo, en tanto cuestionamiento para la acción, “para ser bueno” con uno mismo, pareciera que se asemeja más a un imperativo kantiano, una coordenada moral, más que a una descripción sobre el tiempo mismo. Clément Rosset (2000) considera que “el eterno retorno se presenta de entrada no como una tesis que hubiera

de remitir a la verdad de las cosas, sino como una hipótesis que invita a una reacción afectiva” (p. 105). El mayor peso se presentaría como la provocación a figurar un mundo en el que nuestra decisión sirva de apertura a la mayor dicha o a la mayor desgracia. Rosset también llama la atención sobre la descripción que se hace del Eterno Retorno en esta presentación: “Lo que vuelve -o, más bien, volvería, porque de nuevo se trata aquí, y siempre se ha tratado en Nietzsche, de una ficción- es justo este mundo que ya está ahí: ‘no habrá nada nuevo’” (2000, p. 105). En ese sentido, la ficción creada por Nietzsche tiene como meta única la afección por medio de una repetición estricta. Es por ello que, a primera vista, el concebir nuestras decisiones previas, como parte de una repetición, tendría la fuerza de una carga que nos oprime más que una concepción que nos empodera. El cuestionamiento que nos hace el demonio al final del aforismo parece delimitar la intención medular de “La mayor gravedad”, es por ello que Rosset sostiene que:

En Nietzsche, el eterno retorno hace ante todo las veces de revelador. Revelador no propiamente filosófico, de una verdad de las cosas, sino más bien psicológico, de la verdad del deseo humano: señala al mismo tiempo el deseo optimo en los que toman la idea de retorno a la ligera, es decir con indulgencia, y con amor, y la enfermedad del deseo en los que experimentan esa idea como algo eminentemente pesado y cargante- ese es, por demás, el título del aforismo: “La carga más pesada”-. (2000, p. 107)

Esta presentación que esboza Nietzsche nos conduciría a entender tal pensamiento como la piedra de toque que permite evaluar y delimitar el rasgo distintivo que le conferimos a nuestra vida en términos de afirmación o negación. La confrontación con nuestro acontecer se vería amplificada mediante la posibilidad de una repetición sin cuartel; de esta manera, la mayor gravedad podría hacernos patente una vida penosa o también podría servir como el comprobante de la vitalidad.

La segunda razón para considerar al cuarto capítulo importante consiste en que la concepción más abismal de todas requiere de alguien que la anuncie, necesita de Zarathustra. En el párrafo 342 el profeta persa hace su primera aparición; sin embargo, aún no se encuentra definido totalmente, es solo un anticipo de lo que será el portavoz de la doctrina. Pasaran varios meses hasta que Nietzsche pueda **conocerlo**; antes de ello se dirige a Mesina y posteriormente a Roma, en donde se dará el tan célebre encuentro con Lou Salomé. La mujer rusa lo cautivó tanto por su particular forma de ser, como por su disposición al diálogo sobre temas elevados: Nietzsche había encontrado una

figura afín con la cual podría compartir su vida y su trabajo intelectual. Sin embargo, la historia fue otra; luego de dos propuestas de matrimonio fallidas y de caer en cuenta que el proyecto para convivir con Lou y Paul Rée era inviable, Nietzsche se alejó de las distracciones y se dedicó por completo a escribir sobre sus intuiciones más profundas (Janz, 1985) “No hay duda de que esta obra era para él el ‘baluarte’ ominoso contra lo más insoportable”, señala Safranski (2002, p.275).

Retomando el tema de la figura de Zarathustra, es recién en febrero de 1883, en Italia, donde su contraparte lo sorprende. Al respecto Sánchez Pascual, en la introducción hecha a *Así habló Zarathustra* (Nietzsche, 2014a), suscribe la existencia de una triple génesis de la obra como tal: **la génesis afectiva** se daría junto con su amigo Peter Gast en la primavera de 1881, en la que es testigo de la Música Fénix que le advierte como se siente Zarathustra. Posteriormente en 1881 ocurriría **la génesis conceptual**, el Eterno Retorno como mensaje de quien se ha iniciado en la verdad del mundo (Nietzsche, 2014a). Y finalmente **la génesis figurativa**, en la que se presentaría el tipo Zarathustra junto con el desarrollo del primer capítulo (Nietzsche, 2014a). En esta época Nietzsche seguía sufriendo físicamente, se había instalado en una posada en la bahía de Rapallo, cuyo clima frío y lluvioso no era el más propicio para su delicada salud; sin embargo, se mantiene intacta esa fuerza anímica que le permita descubrir-se al profeta: “(...) Casi para demostrar mi tesis de que todo lo decisivo surge «a pesar de», mi Zarathustra nació en ese invierno y en esas desfavorables circunstancias” (Nietzsche, 2005, p.105).

1.4. El profeta de la performatividad

Así habló Zarathustra es considerado por el propio Nietzsche como el libro más importante que ha escrito y se ha escrito jamás; solo hace falta atender al subtítulo para tener una noción de la impronta y solemnidad que su autor le adjudica. Considera que con él se ha hecho el regalo más preciado a la humanidad (Nietzsche, 2005), ya que en sus páginas se describe cómo el profeta Zarathustra desciende de la montaña en la que estuvo diez años para predicar la llegada del Superhombre, La muerte de Dios, La voluntad de poder y El Eterno Retorno. Es en este libro donde se da el mayor desarrollo al pensamiento más abismal, específicamente en el capítulo tercero. A continuación, examinaremos las secciones más representativas en donde se expone la doctrina. Cabe advertir que el estilo de Nietzsche está cargado de figuras retóricas y alegorías muy pintorescas, por lo que será necesario una lectura atenta a las referencias y las particularidades que se vayan enunciando.

1.4.1. De la visión y enigma

En esta primera sección se nos presenta a Zaratustra a bordo de un barco, quien abandonó a sus amigos para recuperar su soledad; permaneció en completo silencio, pero al atardecer del segundo día se dirigió a los marineros que allí estaban con las siguientes palabras:

A vosotros los audaces buscadores e indagadores, y a quienquiera que alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles, - a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: - pues no queréis con mano cobarde, seguir a tientas un hilo; y allí donde podéis adivinar, odiáis el deducir- a vosotros solo os cuento el enigma que he visto, - la visión del más solitario-. (Nietzsche, 2014a, p. 261)

¿Qué nos dice este párrafo? Antes de hablar de la doctrina, Nietzsche se dispone a advertir a sus oyentes, lo que va a decir no es para cualquiera, sino más bien para el tipo de hombres que se abalanzan hacia el abismo y sus profundidades, a quienes la intriga los motiva a investigar-se. Más importante aún, no es para quien espera un argumento lógicamente estructurado. La adivinación hace alusión a un conocimiento de carácter intuitivo o, por lo menos, ajeno al discurrir lógico, sin la necesidad de que existan elaborados sistemas de pensamiento como condición para su comprensión.

Zaratustra narra la visión que tuvo: él se encontraba caminando, hacia las alturas y a medida que iba subiendo, el terreno se volvía más agreste. Se abría paso de manera firme hacia arriba. En este punto, Nietzsche introduce una de las figuras más importantes de todo el libro en su conjunto; se trata de la representación de lo que combate Zaratustra, lo que imposibilita el paso al superhombre: **el espíritu de la pesadez**.

Hacia arriba: - a pesar del espíritu que de él tiraba hacia abajo, hacia el abismo, el espíritu de la pesadez, mi demonio y enemigo capital. Hacia arriba: - aunque sobre mí iba sentado ese espíritu, mitad enano, mitad topo; paralítico; paralizante; dejando caer plomo en mi oído, pensamientos-gotas de plomo en mi cerebro. (Nietzsche, 2014a, p. 261)

Dicho espíritu es todo lo contrario a lo que Zaratustra representa: una vida dolosa, la pesadumbre en nuestros pensamientos, la neutralización anímica. Este espíritu, que toma la forma de un enano, es quien ha estado sobre la espalda de Zaratustra dificultando su ascenso, susurrándole que todo lo que se lanza hacia arriba, tiene que

caer. Seguidamente el enano guarda silencio, un silencio perturbador que genera incertidumbre y soledad. Mas Zaratustra se resiste y demuestra al **valor** como lo que permite seguir adelante.

Pero hay algo en mí que yo llamo valor: hasta ahora éste ha matado en mí todo desaliento. Ese valor me hizo al fin detenerme y decir: “¡Enano! ¡Tú! ¡O yo!”. – El valor es, en efecto, el mejor matador, - el valor que ataca: pues todo ataque se hace a tambor batiente (...). Éste mata la muerte misma, pues dice: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”. (Nietzsche, 2014a, pp. 262-263)

Mediante el valor, Zaratustra se enfrenta al enano que carga sobre sí, el cual lo vuelve pesado e intranquilo: este valor es el que le permite decirle a la vida que se repita de nuevo. La aprehensión de lo que está en juego emplaza al profeta a tomar una decisión, la cual tiene como culmen la toma de riendas por la propia vida. Es por ello que la preeminencia del “Yo” que es Zaratustra termina sobrepasando el “tú” que es el enano. “En la medida en que Zaratustra piensa el abismo, el pensamiento de los pensamientos, en la medida en que toma en serio la profundidad, llega a las alturas y pasa por alto al enano” (Heidegger, 2013, p. 239). Al confrontar al enano, éste se baja de Zaratustra para ponerse en frente de él. Ambos se habían detenido frente a un peculiar portón; es aquí donde la exposición del Eterno Retorno comienza. El nombre de ese portón es **instante**, la frontera entre la infinitud de lo pasado y la infinitud de lo futuro. Cuando Zaratustra le pregunta al enano si cree que estos dos caminos se contradicen eternamente, este le responde de manera enigmática: “Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo” (Nietzsche, 2014a, p. 263). Sin embargo, lo que sorprende aún más es la actitud de Zaratustra ante tal respuesta: “Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera!” (Nietzsche, 2014a, p. 264). Zaratustra le replica al enano que banaliza la pregunta: ver la respuesta como un simple círculo es tomarlo a la ligera. En ese sentido, ¿cómo debería interpretarse al instante y los dos caminos que convergen hacia él?

El profeta continúa con su exposición: comenta que detrás del instante hay una calle que corre hacia atrás y que es eterna. Entonces, “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?” (Nietzsche, 2014a, p. 264). Si el pasado, todo el pasado como tiempo, dura

una eternidad entonces todo acontecimiento posible ha tenido que suceder; además, si el tiempo no ha finalizado, si la marcha del tiempo sigue su eternidad y todo lo que ha podido ser, se ha hecho, entonces los acontecimientos se repiten y se seguirán repitiendo. Y lo mismo pasa con el futuro: “pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también por esa larga calle hacia adelante – tiene que volver a correr una vez más!” (Nietzsche, 2014a, p. 264). Esta segunda interrogante no obtiene ninguna respuesta por parte del enano; aunado a la reprimenda por la ligereza de la primera respuesta, el silencio sugiere que el interlocutor no está a la altura de la conversación, el planteamiento que se le presenta es superior:

La superioridad consiste en que ahora se exigen condiciones de comprensión que el enano no puede satisfacer, precisamente porque es un enano. Estas nuevas condiciones están encerradas en el hecho de que ahora se pregunta desde el «instante». Pero un preguntar tal requiere una posición propia en el «instante» mismo, es decir en el tiempo y en su temporalidad. (Heidegger, 2013, p. 242)

La segunda pregunta, hecha con énfasis en el instante mismo, conlleva un compromiso en el responder. El carácter temporal implica una impronta vivencial que no se hace presente cuando se responde desde el razonamiento frío y lejano; todo lo contrario, para poder responder de manera idónea el cuestionamiento del maestro del Eterno Retorno hay que figurarse en la situación, hay que **padecer** el instante. Es por ello que una respuesta que no ha sido sentida carece de relevancia.

Zaratustra es interrumpido por el ladrido de un perro. De un momento a otro, el enano, el portón y el instante desaparecen; su visión cambia súbitamente. De manera repentina se encontró entre peñascos, allí yacía un hombre en la tierra. El perro estaba ahí, alborotado y gimiendo, y cerca de él, se encontraba un pastor, ahogándose de manera estrepitosa, pues de su boca colgaba una serpiente negra. Él intentó ayudarlo tirando de la serpiente, pero fue en vano; en la desesperación, le gritó que la mordiera, que le arrancara la cabeza. Zaratustra detiene su relato para cuestionar a los hombres audaces que lo escuchan sobre el significado de su visión.

¡Vosotros hombres audaces que me rodeáis! ¡Vosotros, buscadores, indagadores, y quienquiera de vosotros que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados! ¡Vosotros que gozáis con enigmas! ¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario! Pues fue una visión y una previsión: - ¿qué vi yo entonces en símbolo? ¿Y a quién es el que algún día tiene que venir

aún? ¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introduce en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta? (Nietzsche, 2014a, p. 266)

La interrupción abrupta indica que el cambio en la visión del profeta no carece de importancia; el lamento de un perro y el pastor siendo asfixiado por una serpiente nos resultan figuras contrarias al valor y a la solemnidad de Zaratustra. Es por ello que estas figuras peculiares deben ser todo lo contrario de lo que representa nuestro personaje; así, esta serpiente que constriñe al pastor de manera fatal es lo que el Eterno Retorno combate. “La serpiente negra es el sombrío siempre igual del nihilismo, su fundamental carencia de meta y de sentido, es el nihilismo mismo” (Heidegger, 2013, p. 354). Ya desde el inicio de la obra, Nietzsche (2014a) se ha encargado de constituir al superhombre como el nuevo sentido del mundo; sin embargo, erigir este nuevo sentido no tiene un proceder sencillo, pues el sentimiento de una vida sin propósito ha calado en la sociedad⁸. El pastor simboliza tal padecer, encontrarse sometido a una fuerza sobrecogedora y paralizante, sin que nadie pueda ayudar de manera externa, tal como intentó Zaratustra. “La serpiente negra del nihilismo amenaza al hombre con incorporársele totalmente y tiene que ser superada por el mismo que se ve afectado y puesto en peligro” (Heidegger, 2013, p. 355). A raíz de la afectación más íntima es que se abre paso la acción plena de la superación del nihilismo.

Tal como se lo indicó el profeta persa, el pastor mordió la cabeza de la serpiente y la escupió lejos; así es como se consuma la conversión de quien estuvo sometido: “Y se puso de pie de un salto. – Ya no pastor, ya no hombre, - ¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra se había reído hombre alguno como él río!” (Nietzsche, 2014a, p. 266). Como ya se ha dicho antes, la doctrina necesita de quien la enuncie, por ello adquiere sentido que las disquisiciones sobre el tiempo cíclico no puedan estar separadas del tipo transfigurado que la lleve a cabo. En ese sentido, el recorrido que hace Nietzsche muestra los requisitos necesarios de quien se dispone a aceptar el eterno retorno: el nihilismo como fuerza que asfixia en lo más hondo de cada uno y el valor suficiente para superarlo. Se va perfilando un aspecto esencial del

⁸ Sobre el Nihilismo se hablará en profundidad en el capítulo tercero de nuestra investigación; sin embargo, para los propósitos de esta sección, podemos definirlo **provisionalmente** como la afección espiritual que motiva a considerar que la vida carece de sentido y que por ello no merece ser vivida. Es justamente este tipo de pensamientos los que nuestro autor trata de combatir.

pensamiento del Eterno Retorno, la performatividad, pues solo siendo afectados de manera radical, nuestras decisiones adquieren el carácter de necesidad.

1.4.2. El convaleciente

En esta segunda sección, luego de que Zaratustra haya regresado a la soledad de su caverna, es asediado por su pensamiento abismal; el profeta pide que se desvele completamente, pero éste lo perturba tan hondamente que lo deja inconsciente. Al volver en sí permaneció tan conmocionado que no habló durante siete días. Esta sección consta de una conversación entre él y sus animales heráldicos: el águila, la cual representa su voluntad, y la serpiente, la cual representa su inteligencia.

Zaratustra rompe su silencio y empieza a celebrar el parloteo de sus animales, pues lo alejan de ese ensimismamiento abrumador. En seguida, dedica una pequeña reflexión a las palabras y sonidos:

Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arco iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado? (...) Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar. Para mí - ¿cómo podría haber un fuera-de-mí? ¡No existe ningún fuera! Mas esto lo olvidamos tan pronto como vibran los sonidos; ¡qué agradable es olvidar esto! (Nietzsche, 2014a, pp. 352-353)

La pregunta por la existencia de un “fuera-de-mí” pareciera ser una remembranza del cuestionamiento juvenil por las condicionantes externas a la voluntad. En ese sentido, tal como lo sugieren las líneas anteriores, las palabras tienen un efecto ilusorio que como consecuencia sustraen a la voluntad de lo exterior como si fueran dos estratos de la realidad completamente distintos. “¡Qué agradables son todo hablar y todas las mentiras de los sonidos!” (Nietzsche, 2014a, p. 353). El engaño nos emplaza a olvidar qué tan relacionados estamos con lo circundante y cómo su pluralidad es un elemento configurador importante de lo que somos. Es por ello que la figura de Zaratustra reprochó la respuesta del enano; en apariencia ambos dicen lo mismo, que el tiempo se repite de manera incansable, pero lo que sostiene ambas afirmaciones, en términos del compromiso con la vida misma, está separado por un “abismo”, “el más difícil de salvar”. En ese contexto, los animales de Zaratustra le responden:

(...) todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen – y vuelven. Todo va, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel así el anillo del ser. En cada instante comienza el ser; en torno a todo “Aquí” gira la esfera “Allá”. El centro de gravedad está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad. (Nietzsche, 2014a, p. 353)

La interpretación de sus animales heráldicos coincide con la figura de la curvatura del enano. El tiempo es presentado de manera circular y lo que contiene, los sucesos en general, se repiten inexorablemente. Zaratustra, a modo de reproche, les increpa que saben muy bien lo que le pasó cuando tuvo la visión de la serpiente: “¡Cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí. Y vosotros, - ¿vosotros habéis hecho ya de ello una canción de organillo?” (Nietzsche, 2014a, p. 354). La imagen del pastor es también la representación de la conversión de Zaratustra, quien hizo suyo el pensamiento del Eterno Retorno, pues él también tuvo que combatir el nihilismo asfixiante por cuenta propia, pero ahora, después de que su abismo lo sometiera de nuevo y a pesar de que sus animales acudieran a él, permanece “enfermo de la propia redención” (Nietzsche, 2014a, p. 354). Y esta redención, y la posterior interpretación de su visión, siguen siendo malentendidas; a esta última se la enuncia con negligencia, como si fuera “una canción de organillo”.

La caracterización de la banalidad como organillo adquiere especificidad por la negligencia en el aspecto performativo; Zaratustra les increpa a sus animales la **crueledad** de haber visto su dolor, así como lo hacen los hombres, y añade que “el hombre es en efecto, el más cruel de todos los animales” (Nietzsche, 2014a, p. 354). Así el hombre ha sentido gusto al asistir a las tragedias sucedidas; por ello cuando los grandes hombres caen en desgracia, los pequeños corren a ofrecer su **compasión** (Nietzsche, 2014a). Son estos últimos los acusadores de la vida, los cuales sienten placer al hacerlo.

El hombre es consigo mismo el más cruel de los animales; y en todo lo que a sí mismo se llama «pecador» y dice que «lleva la cruz» y que es un «penitente», ¡no dejéis de oír la voluptuosidad que hay en ese lamentarse y acusar! (Nietzsche, 2014a, p. 354)

Se nos presenta lo que en un futuro será la célebre crítica de los hombres pequeños, influenciados por el cristianismo, los cuales niegan la vida: frente a los momentos álgidos de la existencia, la actitud que toman va en desmedro de su propia voluntad. Para nuestro autor tanto la crueldad como la compasión son dos obstáculos para comprender el pensamiento más grave. En el caso de la crueldad, como lo ha mencionado Zaratustra, considera que pervierte el sufrimiento, propio o ajeno, y disloca su potencialidad, volviéndolo vano; lo convierte en un suceso del que no se puede rescatar ningún rezago positivo. En el caso de la compasión, esta suele ser calificada como una virtud loable; sin embargo, el sentido conferido por Nietzsche aquí debe circunscribirse en el horizonte del pensamiento de Eterno Retorno. Es por ello que “la compasión no tiene la menor idea de en qué medida el sufrimiento, el supremo mal que ahoga, se mete en la garganta y hace gritar, es «necesario para el bien» del hombre” (Heidegger, 2013, p. 252). De esta manera, los animales heráldicos cometen la misma falencia interpretativa que el enano; el mero ejercicio descriptivo, no alcanza a llenar los intersticios en los que la afectación aparece. Entonces, según lo anterior, se nos sugiere que el criterio último para discernir la buena comprensión del pensamiento de Zaratustra es el sufrir la asfixia del nihilismo.

Posteriormente, el maestro del Eterno Retorno ahonda en la descripción de los obstáculos del nihilismo. El comentario versa sobre la situación de la humanidad en la época de Nietzsche. “El gran hastío por el hombre – él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado por la garganta” (Nietzsche, 2014a, p. 355). La decadencia de los hombres de su tiempo lo había empujado a perder toda esperanza de saneamiento; es una crítica a la idiosincrasia de la cual él es testigo. Este posible estado era del que nos advertía en el aforismo de “La mayor gravedad”, el tedio por la repetición de “hombres pequeños” lo había consumido: “¡Ay, el hombre retorna eternamente! ¡El hombre pequeño retorna eternamente!” (Nietzsche, 2014a, p. 355).

Acabada la descripción de la condición de los hombres, Zaratustra se lamentaba por su condición. Sus animales intentaron que descansara, pues en su condición no era recomendable que hablara. Además, le recordaban que tal estado se debía a la gran tarea que llevaba consigo: “tú eres el maestro del eterno retorno -, ¡ese es tu destino!” (Nietzsche, 2014a, p. 357). En su intento por hacerlo salir de su estado tan deplorable, sus animales le rogaban que no muera y le repetían lo que ya habían dicho antes sobre el eterno retorno: Le recordaban la repetición de la vida, eternamente idéntica, incluso la

suya; expresaban que, así como predicó la llegada del superhombre, lo volvería a hacer, eternamente (Nietzsche, 2014a). Sin embargo, Zaratustra se quedó en silencio, ensimismado, y sus animales lo dejaron solo.

Este pasaje hace hincapié en el riesgo de tergiversar el eterno retorno; el reproche a las figuras de los animales heráldicos como representaciones de las virtudes de Zaratustra nos emplaza a considerar que aun habiendo comprendido que el pensamiento abismal resulta una tarea compleja, podemos ser víctimas de malentendidos. Aunado a ello, también se hace patente el posible daño anímico que puede causar la revelación. En ese sentido, que Zaratustra mismo haya sentido hastío representa la dificultad por la que tuvo que pasar el propio Nietzsche al momento de enfrentarse a tal revelación.

Hasta aquí hemos revisado los pasajes de la obra Nietzscheana en donde se nos presentan -ya sea de manera simbólica o aforística- las formulaciones de ese pensamiento tan intrincado, pero fundamental. En pro de las metas de esta investigación, será necesario que se explicita de manera cabal cual es la caracterización que hemos de darle al Eterno Retorno, pues solo de esta manera las presentaciones previas adquirirán un sentido más límpido, permitiendo que el núcleo de la filosofía nietzscheana sea aprehensible.

1.5. La caracterización medular del Eterno Retorno

El pensamiento abismal ha sido un tópico de larga discusión; esto se debe principalmente a la exposición poco clarificadora y las alusiones poco abundantes en toda la producción de Nietzsche. “(...) En el Zaratustra se insiste incluso en la necesidad de afirmar el pensamiento del eterno retorno sin que ese pensamiento haya sido enseñado explícitamente” (Sánchez Meca, 2006, p.294). La vaguedad expositiva sobre este tema ha generado una serie de interpretaciones, todas ellas de distinta índole que, si bien coinciden en colocar al Eterno Retorno como la posición fundamental de nuestro autor, difieren radicalmente al momento de sustentar tal afirmación. Dentro de la pluralidad de interpretaciones podemos discernir dos significados o sentidos canónicos a los que siempre se hace referencia en las discusiones sobre la oscuridad de esta temática. De esta opinión es Vattimo (2002) quien sostiene que “la ambigüedad básica del concepto de eterno retorno se remonta al doble significado, cosmológico y moral, que la doctrina asume” (p.33). En ese contexto, resulta necesario revisar en profundidad estos dos significados del Eterno Retorno si queremos establecer la caracterización que le daremos a tal pensamiento en esta investigación.

Quienes abogan por el significado cosmológico⁹ consideran que Nietzsche sostuvo la idea del tiempo como eminentemente repetitivo, con ciclos infinitos, a la manera de los filósofos griegos antiguos. Esta sería una suerte de metafísica que describiría el orden real de las cosas. “En cuanto que es un hecho, la doctrina del eterno retorno se presenta como una proposición cosmológica, que enuncia una estructura necesaria de la realidad” (Vattimo, 2002, p.33). En ese sentido, el diálogo de Zarathustra con el enano sobre el pasado, el instante y el futuro serían una suerte de argumentos en pro de la repetición temporal de toda la realidad. De esta manera el Eterno Retorno se presenta como la formulación de un principio metafísico para entender el comportamiento de toda la realidad; dicho pensamiento sería el culmen de la filosofía Nietzscheana, siendo el norte teórico para reinterpretar toda la producción de nuestro autor. Heidegger (2013) sostiene que “un pensamiento de este tipo constituye un pensamiento ‘metafísico’. Porque el pensamiento del eterno retorno es el pensamiento metafísico de Nietzsche, por eso se da la citada relación de una repercusión que integra y una integración que repercute” (pp. 358-359).

Consideramos inadecuada esta caracterización del pensamiento del Eterno Retorno, pues reduce todo el tamiz vivencial a un principio metafísico. La filosofía de Nietzsche se ha caracterizado por ejecutar una crítica masiva a la metafísica por las consecuencias nocivas que esta provoca en la sociedad. Creer que el pensamiento abismal posee un cariz metafísico, a pesar de las múltiples afrentas hechas a la metafísica en la producción filosófica nietzscheana, resulta síntoma de desconocimiento o necesidad. En el ensayo de autocrítica de 1886 que coloca como advertencia – y reflexión- en la tercera edición de *El Nacimiento de la Tragedia* se lee lo siguiente:

¡No! Vosotros deberíais aprender antes el arte del consuelo intramundano, - vosotros deberíais aprender a reír, mis jóvenes amigos, si es que, por otro lado, queréis continuar siendo completamente pesimistas; quizás a consecuencia de ello, como reidores, mandéis alguna vez al diablo todo el consuelismo metafísico - ¡y, en primer lugar, la metafísica! (Nietzsche, 2010, p.37)

Resulta patente el rechazo rotundo hacia cualquier tipo de construcción metafísica que quiera dar aviso sobre la esencia del mundo. Si bien es cierto que concebir al tiempo como un discurrir cíclico es verlo como una canción de organillo, conferirle a la

⁹ Este significado está asociado a su vez a interpretaciones de corte metafísico y de corte científicista; sin embargo, ambas son consideradas bajo el sentido cosmológico, pues lo que las caracteriza es el entendimiento del Eterno Retorno como **la descripción real u objetiva** del comportamiento de un aspecto del mundo; en específico, el tiempo.

doctrina un estatus de principio metafísico con la intención de resguardarla en un halo de solemnidad tampoco es una interpretación correcta. Fink (2000) ofrece una versión de la repetición con miras a combatir una posible banalización:

No es que, a partir de este momento, nuestra vida y el decurso de todas las cosas vayan a repetirse durante una eternidad futura. Nuestra vida presente es ya una vida repetida, y no existe una vida primera que no sea repetición, que, por así decirlo, se encuentre a la base de todas las repeticiones, como su original. El carácter de repetibilidad no se forma en el curso del tiempo, por repeticiones de un proceso primigenio: es, antes bien, la esencia oculta y encubierta del curso mismo del tiempo. O, dicho de otra manera: la repetición no surge en el tiempo, sino que es el tiempo. (p. 117)

La estrategia teórica de Fink realza el carácter del tiempo cíclico como esencia del mundo, lo que, si bien es una caracterización más elemental del tiempo, se mantiene en el marco de lo metafísico, como descripción de la esencia de la naturaleza temporal, por lo que debe ser una opción interpretativa inviable.

A la par de la tentativa metafísica, también se ha optado por entender el Eterno Retorno como la descripción objetiva que hace Nietzsche sobre el mundo en términos físicos. Al respecto Deleuze (1998) sostiene que

la exposición del eterno retorno tal como Nietzsche lo concibe supone la crítica del estado terminal o estado de equilibrio. Si el universo tuviera una posición de equilibrio, dice Nietzsche, si el devenir tuviera un fin o un estado final, ya lo habría alcanzado. Y el instante actual, como instante que pasa, demuestra que no ha sido alcanzado: luego, el equilibrio de las fuerzas no ha sido posible. (p.70)

El significado cosmológico se vería expresado como teoría física, la cual desentraña el comportamiento del universo. Sin embargo, este tipo de sentido, a pesar de no ser metafísico, también está en disonancia con la opinión de Nietzsche. Basta con revisar lo que opina el filósofo sobre las tendencias que propugnan la completa objetividad de las teorías científicas. En el apartado número 14 de *Más allá del bien y del mal* se lee:

Acaso sean cinco o seis las cabezas en las cuales va abriéndose paso ahora la idea de que también la física no es más que una interpretación y un arreglo del mundo (¡según nosotros!, dicho sea con permiso), y no un aclaración del mundo (...). (Nietzsche, 1986, p.35)

Opinión similar se encuentra en el 204 del mismo libro:

Para esta enfermedad existen los más hermosos vestidos de gala y de mentira; y que, por ejemplo, la mayor parte de lo que hoy se exhibe a sí mismo en los escaparates como «objetividad», «cientificismo», l'art pour l' art, «conocer puro, independiente de la voluntad», no es otra cosa que escepticismo y parálisis de la voluntad engalanados, - ese es un diagnóstico de la enfermedad europea del que yo quiero salir responsable. (Nietzsche, 1986, p. 149).

Se hace patente que la atribución descriptiva al retorno, como la exposición de la naturaleza misma del cosmos, es una visión sesgada, pues el mismo Nietzsche revisa tales propósitos y los rechaza de manera explícita. Ya sea desde la metafísica o desde la física, la supuesta caracterización elemental del retorno debe ser descartada de nuestra interpretación.

Por otro lado, nos encontramos con el significado moral¹⁰, el cual determina al Eterno Retorno como una propuesta filosófica con miras al potenciamiento de la vida, como rasero de la examinación de uno mismo.

Como hipótesis ética, la idea significa solo que, si se pensara en la posibilidad de que cada instante de nuestra vida se hiciera eterno y se repitiera hasta el infinito, tendríamos un criterio de valoración sumamente exigente: solo un ser totalmente feliz podría querer tal repetición eterna. (Vattimo, 1996, p. 103).

Este sentido del Eterno Retorno resulta más cercano a las presentaciones previas que se han hecho de la doctrina. Esto debido a que, a lo largo de su exposición, ya sea a través del demonio o del mismo Zaratustra, podemos encontrar términos que hacen alusión al carácter anímico, de notoria impronta vivencial. La dualidad de posibles escenarios lamento-goza es lo esencial en la presentación hecha en la *Gaya Scienza*; pues la resolución de esta incógnita es lo que interesa al demonio que nos inquiere. Este pensamiento se nos muestra como un elemento de ponderación el cual tiene que hacer un diagnóstico sobre el que lo piensa.

Esta doctrina está destinada a ser (...) el nuevo centro de gravedad del hombre superior como garantía de su salud, la máxima expresión del principio de selección como prueba que distinguirá a los señores de los esclavos del nihilismo (...) (Sánchez Meca, 2006, p.294).

¹⁰ Este significado también es llamado psicológico, pues lo principal en él son las afecciones causadas por la posibilidad de que el tiempo sea un retorno. En ese contexto, cuando designamos a este significado como moral nos referimos al espectro performativo humano: se hace hincapié en las decisiones y las acciones que surgen a raíz de suponer el tiempo como repetición.

La examinación de nuestra vida, condicionada por una posible repetición inexorable e infinita, debe tener como consecuencia inmediata la afección; sin embargo, el diagnóstico resultante es solo una parte de todo este pensamiento. Lo realmente constitutivo del Eterno Retorno es la carga de responsabilidad que lleva consigo. La repetición del tiempo tiene el valor de una fábula que es contada por el propio Nietzsche: un experimento, una prueba; sin embargo, su modo de concretarse en nosotros es lo que interesa a nuestro autor. Se nos estipula que, si somos capaces de querer algo, esto debe ser querido como si fuera a repetirse infinitamente.

“El eterno retorno da una regla a la voluntad tan rigurosa como la regla kantiana. (...) Como pensamiento ético, el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica: *Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno*”. (Deleuze, 1998, p. 99)

La posibilidad de la repetición es tan fuerte que emplaza a decidir sobre su vida a quien la asuma. Es por ello que la elección sobre lo que seguirá sucediendo incontables veces es una propuesta que debe replantearnos el curso actual de nuestras vidas. “El pensamiento del eterno retorno es así, ante todo, una llamada a la responsabilidad y a la asunción de responsabilidad” (Vattimo, 2002, p.77). De esta manera, la **selectividad** es una característica crucial para poder entender este pensamiento; sin embargo, cabe hacer la aclaración de que estamos entendiendo la selectividad a la manera en que se entiende una piedra de toque dirigida a quienes se enfrenten al Eterno Retorno: este pensamiento es selectivo en tanto es un diagnóstico, crucial para el tipo de individuo que defiende Nietzsche. Existe otro tipo de selectividad que Deleuze (2000) confiere al retorno: “Y el eterno Retorno no es solo el pensamiento selectivo, sino también el Ser selectivo. Únicamente regresa la afirmación, únicamente regresa lo que puede ser afirmado, únicamente la alegría retorna” (p. 48). Sin embargo, este tipo de selectividad reduce el impacto de la afectación prevista, pues lo primordial, tanto en la fábula del demonio, como en el diálogo con el enano, reside en la posibilidad de que todo lo ocurrido, sin excepción, vuelva a suceder. Es por ello que Zarathustra se nos presenta sumamente contrariado al final del convaleciente, pues ha comprendido la posibilidad de que el hombre pequeño también regrese. Este pensamiento tan singular debe ser entendido más como un experimento que nos perturba, una pregunta inusitada que nos resulta fastidiosa, hasta cierto punto nociva, pero que puede descubrirnos una nueva forma de vivir. “En todo caso no pretende ser una fórmula o un enunciado dirigido al

entendimiento, sino la expresión de un reto y de una tarea para la voluntad” (Sánchez Meca, 2006, p. 295).

A pesar de que el significado cosmológico ha sido desestimado por el desenvolvimiento que ostenta, quienes abogan por él sostienen su elección en base a algunas investigaciones no publicadas de Nietzsche en las que se dedica a dar razones de talante científico que probarían el Eterno Retorno. Una de estas está fechada en la primavera-otoño de 1881:

La cantidad de fuerza del universo es *limitada*, no «infinita»: ¡guardémonos de semejante desenfreno del concepto! En consecuencia, el número de situaciones, transformaciones, combinaciones y desarrollos de dicha fuerza será ciertamente enorme y en la práctica «*inconmensurable*», pero en todo caso también limitado, no infinito. Mas si el tiempo en que el universo ejerce su fuerza es probablemente infinito, es decir, si la fuerza es eternamente igual y actúa eternamente: -hasta ese momento ha transcurrido ya una infinitud, es decir han tenido que *darse* ya todos los desarrollos posibles. *En consecuencia*, el desarrollo actual ¡tiene que ser una repetición y lo mismo el que dejó su lugar a éste y el que siga a éste y a los anteriores y los posteriores! Todo se ha dado ya innumeradas veces, por cuanto la situación global de las fuerzas siempre retorna (...). (FP, Vol. II, 11[202]; Nietzsche, 2008a, p.805.)

Ciertamente este fragmento póstumo está en consonancia con el significado cosmológico; es una descripción sobre el orden del mundo en base a criterios físicos, en específico, a la cantidad de fuerza. Pareciera entonces que este tipo de significado es tan válido como el moral; sin embargo, debemos enmarcar este tipo de fragmentos en el contexto del pensamiento de Nietzsche. ¿Por qué nuestro autor no publicó este fragmento si da luces sobre lo que su pensamiento principal significa? No sabemos a ciencia cierta el porqué, pero lo que debe importarnos es que no lo hizo. La fecha de este fragmento es cercana al primer libro del Zarathustra, por lo que resulta aún más extraño que tal explicación en términos físicos, que goza claridad y sencillez, haya sido descartada. Aunado a ello, este tipo de significado es más cercano a la interpretación que hace la figura del enano sobre el retorno. En ese sentido, este tipo de interpretación es la canción de organillo, la cual es duramente criticada por el profeta al dejar de lado el énfasis en la experiencia psicológica y el plexo vivencial. Pero si Nietzsche creía que este tipo de interpretaciones no se correspondían con su pensamiento ¿por qué escribir

una interpretación de tal cariz? Consideramos, visto lo anterior, que es válido pensar que lo hizo con el fin de que el Eterno Retorno tenga mejor acogida.

Partiendo del hecho de que lo importante de esta doctrina es su función como nuevo centro de gravedad en el sentido antes apuntado, es preciso pensar que con esa presentación científica lo que se pretende es favorecer su recepción y difusión por parte del tipo de hombre al que se dirige. Este hombre ya no es sensible al argumento de autoridad incondicional, sino que solo acepta la autoridad de la ciencia y de lo que se demuestra científicamente (Sánchez Meca, 2006, p.299)

De esta manera, Nietzsche habría escrito este tipo de interpretaciones como recurso para el convencimiento del retorno; esto se debería a que las personas de su época vivirían cierto escepticismo especulativo, por lo que las presentaciones fabulosas no serían convenientes ni suficientes para todos. Se colige que tal presentación del pensamiento del retorno no indicaría lo esencial en el itinerario filosófico de Nietzsche, sino solo un posible recurso para la difusión de su propuesta. Así, adquiere sentido que tal formulación no haya sido publicada por Nietzsche, ya que carecía de importancia frente a las presentaciones hechas en torno a Zarathustra. Sobre este punto, Nehamas (2001) considera lo siguiente: “Nietzsche may at times have suspected that this cosmology was philosophically useless to him. This may explain why he never published a ‘proof’ of the recurrence despite the fact that, as a cosmology, the recurrence is inseparable from this proof” [Nietzsche pudo haber sospechado en ocasiones que esta cosmología era filosóficamente inútil para él. Esto puede explicar por qué nunca publicó una "prueba" de la recurrencia a pesar de que, como cosmología, la recurrencia es inseparable de esta prueba] (pp.119-120). Que esta “prueba” no haya sido publicada, a pesar de su relevancia para el significado cosmológico, nos sugiere que no indica el derrotero filosófico que le interesaba a nuestro filósofo.

Visto lo anterior, podemos aseverar que el significado moral es el más idóneo para entender el pensamiento del profeta; desde esta interpretación, el Eterno Retorno adquiere un cariz vivencial, caracterizado fuertemente por el halo de la performatividad, mediado por la exigencia de responsabilidad. Lo que nos presenta Nietzsche no es la descripción del tiempo tal como se da en la realidad; a nuestro autor no le importa señalar cómo es el tiempo per sé, sino más bien, nuestra decisión al confrontarnos con su hipótesis: Si el tiempo se repitiera eternamente, ¿estaríamos conformes con nuestra vida? ¿Estaríamos dispuestos a vivir tal como lo hacíamos hasta ahora o cambiaríamos

radicalmente? Si tratamos de entender El Eterno Retorno como una teoría sobre el comportamiento del cosmos, no habremos captado el mensaje que hay detrás. Colli (1983) considera que “se ha tratado en ocasiones, con gran seriedad, de colocar a Así habló Zaratustra bajo la lente de una sobria consideración científica, pero dicho procedimiento resulta aquí absurdo, improductivo, es precisamente lo que no debe hacerse” (p. 80). Por ello, buscar alguna exégesis o descripción sobre el orden objetivo del mundo en las palabras de Zaratustra es una tarea vana.

Por otro lado, si bien es cierto que existe cierta similitud con la exigencia moral kantiana, no sería correcto entender la doctrina a la manera un imperativo, pues “(...) todos los imperativos constituyen fórmulas para determinar la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena de uno u otro modo” (*Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, AK IV, 414; Kant, 2012, p.114). Sin embargo, Nietzsche no ofrece un ejercicio formal para discernir si nuestras acciones son moralmente buenas o dignas de hacerse, sino más bien ofrece una hipótesis para la confrontación, cuya intención es replantearnos la orientación, las decisiones y la fidelidad que tenemos con nuestra propia volición: es una nueva manera de aprehender la existencia, con desarrollo complejo, que brega por una vida plena. Así, lo que hace Nietzsche es una defensa férrea de la inmanencia; pretende arrastrarnos hasta nuestro discurrir y prestar atención vívidamente a lo que estamos haciendo, en otras palabras, a cómo estamos viviendo.

(...) *Así habló Zaratustra* se impone como el modelo inaudito de una vida ascendente, en la que la alegría, aun a través de la angustia y de los íncubos horribles de la existencia, prevalece sobre el dolor, y la ligereza sobre la pesadez, en la que el sufrimiento, la mezquindad sórdida, las insuficiencias, son rescatadas por una esperanza más alta que nace de la revelación de que aquella alegría, aquella danza, son una realidad una vez vivida por un hombre. (Colli, 1983, p. 81)

Visto todo lo anterior, estamos capacitados para sostener que la caracterización del Eterno Retorno es la de un experimento, una fábula, una posibilidad que tiene como meta el propio diagnóstico del individuo con miras a concretar el tipo de humanidad – o sobrehumanidad para ser coherentes con Zaratustra- mediante la asunción de la responsabilidad y el compromiso con la propia vida. Es una propuesta performativa en tanto que nos mueve hacia la acción; un pensamiento que al ser asimilado cabalmente

tendrá como consecuencia un cambio radical en nuestra forma de vivir¹¹. Aunado a ello, se hace patente que nuestro autor estuvo en contacto con posturas que consideraban al devenir como cíclico; sin embargo, tales presentaciones son eminentemente descriptivas, en el sentido cosmológico previamente señalado. En ese sentido, si bien Nietzsche pudo haber sido influido por la lectura de tales propuestas y pudo haber sostenido el mismo tales reflexiones en su etapa de escolar, el Eterno Retorno, en su caracterización medular es ajena a ellas, pues como se ha visto, las intenciones de nuestro autor difieren radicalmente de la intención por erigir un principio esencial del tiempo. Así, vemos que el pensamiento de Nietzsche, en tanto desarrollo de una postura vivencial para el fortalecimiento del individuo, representa una filosofía innovadora.

¹¹ Esta filosofía que nos presenta Nietzsche, enfocada en la vivencia del Eterno Retorno tiene una similitud digna de mencionar con una de las propuestas teóricas del filósofo danés Søren Kierkegaard. Nos referimos al concepto de repetición, ubicado en una obra del mismo nombre. Si bien, tal como menciona Savater (2003), el filósofo alemán no llegó a leer la obra de Kierkegaard, por lo que no pudo haber una inspiración o influencia como tal, la cercanía entre ambas concepciones es sorprendente. Al respecto, la repetición es el enfoque en la interioridad con vistas a aprehender la posibilidad en su más alto grado de esencialidad. En otras palabras, es un compromiso con la existencia, en su visión integradora del futuro, estableciendo la autenticidad de uno frente a sí mismo, desde el presente hacia el porvenir. Lo que se repite es esa fuerza vital que nos comunica lo trascendente del instante, en pro de un afianzamiento de nuestra individualidad en el mundo. Sin embargo, tal como se lee en *La Repetición*, el abismo que separa ambas concepciones es el papel que juega la religión y la figura de Dios. Para Nietzsche, la divinidad cristiana es a quién hay que enfrentar. En cambio, para Kierkegaard, esta figura es parte fundamental de su pensamiento. Justamente la repetición establece la decisión de vivir la autenticidad ante sí mismo, pero también ante Dios. Es un concepto eminentemente religioso y específicamente cristiano. Esta diferencia entre ambas propuestas se hace patente al revisar el tipo de personaje al que remiten sus filosofías. Por un lado, tenemos a Zaratustra, quien proclama la muerte de Dios. Por otro lado, tenemos a Job, cuya historia se encuentra en la biblia, como modelo de fe. Justamente para Kierkegaard (2009) la vivencia de Job debe entenderse como una prueba, la cual establece una vinculación con lo trascendente. Así, el personaje bíblico se sumerge en su interioridad, estableciendo un nuevo modo de actuar, sobrepasando la generalidad de lo humano, bajo el régimen de la fe. Es por ello que no reniega de Dios por lo desdichada que se ha vuelto su vida, sino que, yendo en contra de una conducta socialmente aceptada -y, por lo tanto, hueca-, decide actuar según su intimidad, rica en contenido por ser directamente afectada en su existencia; lo cual se traduce en una perseverancia en la fe: la repetición es aquí la asunción de lo existente producto de la fidelidad a lo interior y la vinculación con la divinidad. Así, vemos que ambas concepciones, a pesar de que representan un compromiso con la realidad, difieren radicalmente en sus fundamentos.

Capítulo II: La culpa nietzscheana

2.1. La confrontación con la historia

Luego de anunciar su filosofía en *Así habló Zaratustra*, Nietzsche se dedicó a la crítica exhaustiva de la sociedad en la que se encontraba. Al respecto, a esta etapa de producción se le suele atribuir un cariz negativo¹², pues en contraste con el Zaratustra, el filósofo despliega todo su arsenal teórico para atacar tópicos específicos que se encontraban en boga. Nos topamos con un Nietzsche atento a su tiempo, que trata de rastrear las fuentes insidiosas de lo que consideramos sagrado e imprescindible, que trata de revelar el sentido original de las fuerzas que constituyen el origen de la cultura, con el fin de que ayuden al desencantamiento de lo que normalmente se cree puro o incondicionado. En este contexto teórico aborda el tema de la Schuld [culpa] desde un método genealógico. Nuestro filósofo considera que dicho sentir tiene un origen poco conocido -o mal conocido- cuyo desarrollo histórico ha devenido la proliferación de la enfermedad de la vida, entendida esta última como Nihilismo. Para poder entender mejor como la humanidad carga consigo este tamiz culposo es necesario prestar atención a su origen, entender las circunstancias de su aparición, para luego revisar los cambios estructurales que han ocurrido hasta la actualidad. En ese sentido, se revisará la exposición de *La genealogía de la moral*, en la cual se hayan expuestos los pormenores de dicha evolución, desde su nacimiento asociado a la mecánica primigenia del amansamiento de la humanidad hasta su resignificación teológica, cuya fuerza influye en la conformación de los valores del hombre moderno. En el interín de la exposición de estos estadios o reestructuraciones, debido a las múltiples implicaciones relacionadas a la constitución de lo que conocemos como hombre o humanidad, se revisarán tangencialmente otros tópicos; sin embargo, esto no quiere decir que se pierda el hilo conductor de la exposición, todo lo contrario, solo mediante la revisión de aquellos podremos comprender de manera más adecuada la propuesta interpretativa del autor. A continuación, ofreceremos una explicación sucinta del método que compete a la investigación de nietzscheana.

2.1.1. ¿Qué es la genealogía?

Antes de analizar el contenido del libro *La genealogía de la moral*, debemos esclarecer qué es la genealogía. Asunto de poca facilidad, y por ello, muy importante el que nos

¹² Fink (2000) considera que es una etapa de preparación para la posterior consumación de su filosofía.

corresponde, pues solo estableciendo las bases del **método** del libro -pues eso parece ser la genealogía- estaremos en una posición más ventajosa cuando nos enfrentemos a su contenido. Es sabido que existen posiciones disímiles en el mundo del estudio nietzscheano con respecto a esta pregunta, la cual se bifurca en otras tantas preguntas secundarias, típico de una actitud minuciosa que trata de encontrar en los detalles casi imperceptibles la razón de un argumento. Sin embargo, los objetivos de esta tesis demandan que nuestra atención recoja lo más central de la genealogía, su caracterización más patente y eficiente. De esta manera, podremos ofrecer un concepto de genealogía idóneo que no sea negligente con las discusiones en el círculo de las investigaciones sobre Nietzsche y que sirva como una correcta introducción al análisis de la culpa.

La pregunta por la genealogía nos conduce irremediabilmente a las condiciones que propiciaron su surgimiento; esta nacería de la exigencia por estudiar la moralidad con seriedad. Empero, esta inquietud no es abrupta en la agenda intelectual de Nietzsche, sino que ha sido uno de los tópicos más recurrentes en su obra. De hecho, el método genealógico sería el estadio más elevado en lo que respecta a una estrategia analítica sobre la moralidad que tuvo sus inicios en *Humano, demasiado humano*, aún bajo ciertos criterios schopenhauerianos, y *Aurora*, con un estilo mucho más propio. Tal como señalan Clark & Leiter (2005) en la introducción que hacen para la versión inglesa de *Aurora*:

His later Works, especially *On the Genealogy of Morality*, replace *Daybreak*'s account of the origins of morality with a much more sophisticated and complex one, and his "denial of morality" undergoes a corresponding transformation (...) *Human, All too Human* lies too much under the shadow of Schopenhauer's values; only in *Daybreak* does Nietzsche break free and begin to raise his characteristic questions about the value of the unegoistic and, ultimately, of morality. [Sus obras posteriores, especialmente *Sobre la genealogía de la moralidad*, reemplazan el relato de *Aurora* sobre los orígenes de la moralidad por uno mucho más sofisticado y complejo, y su "negación de la moralidad" sufre una transformación correspondiente (...) *Humano, demasiado humano* yace demasiado bajo la sombra de los valores de Schopenhauer; solo en *Aurora* Nietzsche se libera y comienza a plantear sus preguntas características sobre el valor de lo no egoísta y, en última instancia, de la moralidad]. (p. xxxiv)

De esta manera adquiere más sentido que durante el desarrollo temático de la *Genealogía*, Nietzsche retome varias afirmaciones hechas con anterioridad. Así, el método genealógico representa una innovación en el proceder del autor, pero ¿cuál es el aspecto novedoso de la genealogía? Para esclarecer correctamente tal inquietud resulta menester aprehender sus componentes teóricos básicos. En ese sentido, una de las consideraciones sobre la genealogía que no debemos soslayar es la meta prevista, el tipo de resultado que se espera conseguir. Al respecto Foucault (2004) considera que este método no debe asociarse a la búsqueda histórica del Ursprung [origen], como si la investigación meticulosa diera con el inicio exacto de un objeto, una tendencia, una costumbre, etc. Tal concepción histórica descansa sobre la base de una fundamentación metafísica, como si existiese algo así como un inicio límpido, fuera del tiempo, a partir del cual se desenvuelve lo múltiple.

El origen siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo siempre se canta una teogonía. Pero el comienzo histórico es bajo. No en el sentido de modesto, o de discreto, como el andar de la paloma, sino de irrisorio, irónico, el apropiado para deshacer cualquier vanidad. (Foucault, 2004, p.20)

Si bien esta descripción de los motivos de la genealogía estaría acorde a las opiniones de Nietzsche en lo que respecta a la metafísica, debemos señalar; sin embargo, que tal meta parece una exageración. A lo largo del libro, nuestro filósofo de la sospecha dedica siempre un espacio para denostar el trabajo de los moralistas ingleses coetáneos, quienes no han sabido rastrear la procedencia de la moralidad. En la sección número 4 del prólogo de *La Genealogía*, Nietzsche (2019) empieza de la siguiente manera: “El primer estímulo para divulgar algo de mis hipótesis acerca del origen de la moral me lo dio un librito claro, limpio e inteligente, también sabihondo, en el cual tropecé claramente por vez primera con una especie invertida y perversa de hipótesis genealógicas, con su especie auténticamente inglesa (...)” (p. 29). Lo mismo pasaría en el tratado segundo cuando se refiere al desacierto en el juicio de la procedencia de la célebre **mala conciencia**:

Y con esto volvemos a nuestros genealogistas de la moral. Dicho una vez más - ¿o es que todavía no lo he dicho? -: éstos no sirven para nada. Una experiencia propia, meramente «moderna», de cinco palmas de larga; ningún conocimiento, ninguna voluntad de conocer el pasado; y menos aún un instinto histórico (...). (Nietzsche, 2019, p. 91)

Lo que se nos presenta aquí, si bien es una forma incorrecta de hacer historia, ante los ojos de Nietzsche, no es la típica idiosincrasia de la metafísica. Foucault estaría exagerando o tergiversando ante qué o ante quienes se enfrenta el método genealógico nietzscheano. Según Leiter (2002) “To start, Foucault’s ‘traditional’ historian sounds too much like a clumsy Platonist to be a plausible opponent: what practicing historian believes that the ‘origin’ is to be sought in ‘immobile forms that precede the external world’?” [Para empezar, el historiador "tradicional" de Foucault suena demasiado como un platónico torpe para ser un oponente plausible: ¿qué historiador practicante cree que el "origen" debe buscarse en "formas inmóviles que preceden al mundo externo"?] (p. 166). El planteamiento de Foucault resultaría inadecuado, pues asociar tal creencia de un origen metafísico en las investigaciones inglesas sería una injusticia y una inexactitud. Sin embargo, yendo más allá en la descripción que nos brinda el filósofo francés, podemos encontrar afirmaciones que sí serían adecuadas. Una de ellas es el rasgo disruptivo de la genealogía, la cual concebiría que no hay suceso en la historia, el cual haya desplegado, como siguiendo una línea recta, su desarrollo, manteniendo el mismo sentido desde sus inicios, sino, todo lo contrario, la procedencia que detecta la genealogía es caracterizada por la disrupción y la multiplicidad. Esto quiere decir que, con la genealogía, la historia que tratamos de componer muestra múltiples influencias, múltiples inicios que conjugados dieron lugar a un desarrollo, igual de complejo y múltiple, en el cual los sentidos -o significados- no se han mantenido intactos. “La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo” (Foucault, 2004, p.29). Sobre este último punto es necesario hacer una aclaración: esta disrupción hace alusión a que la procedencia que se obtiene en el método genealógico no es un hecho aislado, como se suele creer, sino que es una gama de componentes, los cuales suelen pasar desapercibidos o ser malentendidos. Al respecto, se nos podría preguntar entonces si la genealogía es una especie de división ad infinitum, la cual se encargaría de desvanecer todas las explicaciones singulares en sus partes y estas a su vez en sus partes. Tal preocupación es infundada, ya que Nietzsche explica en la sección 7 del prólogo que en la base de la genealogía está la revisión documentaria:

En todo caso, mi deseo era proporcionar a una mirada tan aguda e imparcial como aquella, una dirección mejor, la dirección hacia la efectiva historia de la moral, y ponerla en guardia, en tiempo todavía oportuno, contra esas hipótesis

inglesas que se pierden en el azul del cielo. ¡Pues resulta evidente cual color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber, el gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo evidentemente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana! (Nietzsche, 2019, p.34)

En ese sentido, tal disrupción en la procedencia debe ser entendida como la aprehensión de los componentes finitos reales -que suelen pasar inadvertidos-, los cuales conjugan la procedencia que la genealogía detecta. La remisión a lo que ha sido escrito, a lo documentado, nos permite echar por tierra la negligencia en el filosofar; en otras palabras, la investigación que realiza Nietzsche no es arbitraria, no es producto ni del capricho, ni la imaginación, sino que hace referencia a fuentes históricas.

Este compromiso con la realidad, entendida como lo que puede ser corroborado, tiene como consecuencia que la genealogía, a su vez, le preste atención al cuerpo, como el protagonista en la historia efectiva de la humanidad. Para nuestro autor, la genealogía y el cuerpo no pueden ir desligados, pues al ser el primero el método de rastreo desplegado sobre la historia del hombre, resulta necesario tomar en consideración al centro del cual provienen sus actitudes e instintos. La corporalidad es puesta en primer plano como el medio para interpretar la creación de valores. Diego Sánchez Meca (2003) nos da luces sobre cómo debe entenderse la relación entre el cuerpo y la genealogía:

(...) la perspectiva de la nietzscheana genealogía de la moral no es la del biologismo, sino la de una especie de realismo genealógico de las fuerzas o la de una física reflexiva del placer y del dolor que acompañan al ejercicio del crecimiento o del debilitamiento de la fuerza. Esto lo podemos comprender aún mejor si reparamos en que, para Nietzsche, el cuerpo no es ningún objeto ajeno, exterior, ni un artefacto o una máquina —como afirmaba Descartes—, que se rige por las leyes de la mecánica. Es, ante todo, naturaleza, *physis*, vida, principio interno de actividad ligado al movimiento universal del mundo e inserto en la totalidad dinámica de lo orgánico. (p.25)

El cuerpo representaría el medio en el cual las fuerzas se encontrarían en constantes disputas; el resultante se vería reflejado en el devenir de la humanidad, como los valores que se encuentran en la base de nuestra sociedad. Pero, aún con todas estas distinciones teóricas, no podríamos decir con justicia que los criterios para el análisis de la historia

de la humanidad presentes en la genealogía nietzscheana se diferencian de las estrategias para la crítica de la moralidad en los libros que la precedieron. En la sección 2 del prólogo a *La genealogía de la moral*, Nietzsche (2019) dice lo siguiente: “Mis pensamientos sobre la procedencia de nuestros prejuicios morales -pues de ellos se trata en este escrito polémico- tuvieron su expresión primera, parca y provisional en esa colección de aforismos que lleva por título Humano, demasiado humano” (p. 26). Y en *Ecce Homo*, cuando se dispone a opinar sobre *Aurora*, dice: “Con este libro empieza mi campaña contra la moral. (...) ¿Qué sentido tienen aquellos conceptos-mentiras, los conceptos auxiliares de la moral ‘alma’, ‘espíritu’, ‘voluntad libre’, ‘Dios’, sino el de arruinar fisiológicamente a la humanidad? ...” (Nietzsche, 2005, pp. 97-100). En estas obras ya se evidencia la preocupación por la procedencia de la moral y la importancia fisiológica en el tratamiento de su historia; sin embargo, solo en *La genealogía* se hace explícito un tópico que será crucial para los objetivos de toda la filosofía nietzscheana: nos referimos al **valor**. Tal como señala Guay (2006):

Genealogy, first of all, concerns all that which Nietzsche places under the rubric of “values”: ethical beliefs, practices, institutions, customs, norms, and so on. Nietzsche was interested above all in how people make assessments and direct their lives, and this is what he wants to put himself in a position to assess. [La genealogía, en primer lugar, se refiere a todo lo que Nietzsche coloca bajo la rúbrica de “valores”: creencias éticas, prácticas, instituciones, costumbres, normas, etc. Nietzsche se interesó sobre todo en cómo las personas evalúan y dirigen sus vidas, y esto es lo que quiere ponerse en condiciones de evaluar]. (pp. 355-356)

Todo lo que tiene incidencia en la vida del individuo, tiene un valor para nuestro filósofo, según unos criterios específicos sobre la salud, la fuerza y la afirmación de la vida. La genealogía es el método que nos ayuda a discernir el valor de algún acontecimiento humano en el momento de su aparición en la historia; pero el objeto de estudio que prima en nuestro autor es precisamente el de la moral. Así, en la sección número 5 del prólogo a *La genealogía* dice:

En el fondo lo que a mí me interesaba precisamente entonces era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral (o más exactamente: esto último me interesaba solo en orden para la cual aquello es un medio entre otros muchos). Lo que a mí me importaba era el valor de la moral (...). (Nietzsche, 2019, p. 31)

Solo en esta obra ulterior sus preocupaciones iniciales sobre la moral adquieren una forma mucho más refinada y profunda, con preguntas más sustanciales que nos conducen a respuestas complejas. Las intuiciones que había plasmado con anterioridad son llevadas a una tarea más grande y más fehaciente -tanto para el lector como para él mismo-, por ello, para que no quepa lugar a dudas, en la sección 6 del prólogo escribe:

(...) necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (...). (Nietzsche, 2019, p. 33)

De esta manera, la genealogía se presenta como un método distinto, un peculiar modo de abordar la historia, por medio de la correcta remisión tanto a los hechos documentados como al cuerpo, como dos raseros que revelan lo intrincado de la generación de los valores, lo difícil y convulso de su aparición. Nietzsche usa este método con un fin en específico: saber cuál es el valor de los valores en su procedencia. Toda la parafernalia desplegada por el cristianismo ha tenido un inicio, inusitado a causa del poco sentido histórico y la falta de agudeza en la sospecha. Resultará necesario, en la opinión del autor, unos nuevos valores, pero para poder lograr tal objetivo se nos debe hacer patente cuales son los valores que deben ser reemplazados, cómo funcionan y qué tipo de fuerza los mantiene. A causa de ello la obra que confecciona adquiere sentido. Al respecto, el comentario del propio Nietzsche (2005) en *Ecce Homo* nos parece idóneo: “Tres trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores. – Este libro contiene la primera psicología del sacerdote” (p. 122).

2.2. El desarrollo de la Schuld

Hemos presentado de manera concisa lo que representa la genealogía para el conjunto de la obra nietzscheana. Nuestro siguiente paso consta de analizar de manera minuciosa su contenido; en específico, nos referimos al segundo tratado de *La Genealogía de la moral* que versa sobre el origen de la Schuld [culpa] y sus variaciones en la historia.

2.2.1. Memoria y conciencia

Nietzsche sostiene que el sentimiento de culpa como lo conocemos hoy en día es producto de una serie de reinterpretaciones y de reajustes de un fenómeno distinto. Opina “que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse y que, a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar (...)”

(Nietzsche, 2019, p.111). Este fenómeno sería la aparición de la conciencia en el mundo. En ese sentido, debemos prestar atención a la exposición que se hace sobre la organización social en las comunidades primitivas, pues esta es la etapa en la que se articula la aparición de dicho fenómeno; así, mediante dicho recuento, estaremos en mejor condición para entender cuan profundos fueron tales reajustes e interpretaciones que devinieron culpa.

El filósofo alemán alega que el contexto adverso de la prehistoria tuvo que influenciar en los primeros hombres, tuvo que caracterizarlos de alguna manera para que sean capaces de establecerse: lo que le causa intriga en este punto es cómo estos, sumidos en el tiempo presente, prestos a una conducta instintiva y olvidadiza, cedieron ante un medio que incesantemente se dedicó a “criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas* - ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto respecto del hombre?” (Nietzsche, 2019, p.83). El cuestionamiento sobre la promesa tiene como consecuencia inexorable el cuestionamiento por lo que la contradice, nos referimos al olvido. En apariencia esta fuerza no debería ser ningún problema, pues intuitivamente la reconocemos como una capacidad fuera de nuestro dominio que desecha recuerdos de la conciencia paulatinamente con el paso del tiempo; sin embargo, este tipo de conceptualización no es acertada, “ésta no es una mera *vis inertiae* [fuerza inercial], como creen los superficiales, sino, más bien una activa, positiva en el sentido más riguroso, facultad de inhibición (...)” (Nietzsche, 2019, p. 83). La capacidad de olvido resulta, entonces, un mecanismo activo en tanto que mantiene a la conciencia en el presente, se encarga de preparar al organismo para nuevas vivencias. Nietzsche utiliza un paralelismo fisiológico para hacer énfasis en la salud de quien olvida: “El hombre en el que ese aparato de inhibición se halla deteriorado y deja de funcionar es comparable a un dispéptico (y no solo comparable -), ese hombre no ‘digiere’ íntegramente nada...” (Nietzsche, 2019, p. 84). Es ese animal olvidadizo el cual ha generado la facultad de hacer promesas, pero no como una fatalidad de la que uno no puede escapar, aunque quisiera, sino como una manera activa de expresar su voluntad, una proyección hacia el futuro de manera firme y consciente. Este tipo de facultad requiere una serie de modificaciones conductuales enormes, exige que se hagan patentes el tiempo y la necesidad de los actos; “cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes calculable, regular, necesario, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete” (Nietzsche, 2019, p.85).

Asistimos al desarrollo de **la responsabilidad**, pero para esto es necesario que tal animal hombre haya sido condicionado, formado, es necesario que se haya regularizado. Este largo proceso es denominado **moralidad o eticidad de las costumbres**. Nietzsche ya había expuesto este concepto en el aforismo 9 de *Aurora*; en este explica que nuestra vivencia de la moral actual difiere ampliamente de la vivencia en el momento de su aparición, pues originalmente dependía del poder de la costumbre, pero ésta ha ido en detrimento. Para poder entender la mecánica básica de la moral es necesario revisar su origen.

Así, por ejemplo, la definición primera: la moralidad no es otra cosa (esto es, nada más) que obediencia de las costumbres, sean estas cuales fueren, y las costumbres son la manera tradicional de valorar y actuar. En las cosas en que no hay tradición que ordene, no hay moralidad; y cuanto menos estipulada esté la vida por la tradición, tanto menor será el círculo de la moralidad. (Nietzsche, 2014b, p. 493)

Este pequeño fragmento representa un ataque contundente a las escuelas filosóficas que sitúan el fundamento de la moralidad en la trascendencia, como es de costumbre en la tradición metafísica. En ese sentido, los parámetros de lo que es moral siempre serán medidos bajo el rasero de la tradición, la cual designa qué debe y no debe hacerse. Pero esta tradición, desde su instauración hasta su cumplimiento, está plenamente orientada a los intereses de la comunidad, no a la del individuo. En su origen, las costumbres son confeccionadas para que la comunidad se beneficie, por lo que las acciones individuales, las que se alejan de los parámetros comunes, son tenidas como inmorales.

No se reclama el afán de superación por los efectos provechosos que posee para el individuo, sino para que se vea que son la costumbre, la tradición las que rigen, a despecho de lo que pueda aprovechar o apetecer en contrario a cualquier individuo: el particular debe sacrificarse – así lo reclama la moralidad de la costumbre. (Nietzsche, 2014b, p. 494)

Nuestro autor considera que el entendimiento de la moralidad ha caído en un gran equívoco, pues hemos tomado como referencia casos que representan la excepción. Dichos casos han adquirido una popularidad imprevista, por lo que han sido tomados como las claves interpretativas para entender la historia de la moralidad. Es por ello que el trabajo genealógico debe considerar el contexto en el que la moralidad nació y no debe interpretar la moralidad desde sus parámetros actuales, pues tratar de entender al pasado con los ojos del presente significaría un gran anacronismo.

Esos moralistas, por el contrario, que, como quiénes siguen las huellas de Sócrates, recomiendan al individuo el dominio de sí mismo, y la austeridad en su propio provecho, en cuanto pauta más personal para lograr la felicidad, constituyen la excepción – y si nos damos cuenta de ello es porque hemos sido educados en su ámbito de influencia: todos ellos transitan por una vía nueva, ante la desaprobación extrema de los representantes de la moralidad de la costumbre, - inmorales, se excluyen de la comunidad y son, en la acepción más plena del término, malos. (Nietzsche, 2014b, p. 494)

Fue por medio de la moralidad de las costumbres, un proceso arduo y constante, que se pudo lograr que el hombre sea calculable, medible, que pueda hacer promesas, forjándosele una **conciencia** para la figuración de un futuro. Al respecto, debemos llamar la atención sobre la necesidad de tal proceso y su relación con el cuerpo. Precisamente, como lo vimos en la sección anterior, la corporalidad es un criterio muy importante en el método genealógico, pues las fuerzas que en ella se confrontan son el sustento de las valoraciones que tengamos. La disertación sobre la moralidad de las costumbres está inscrita en el afán de Nietzsche por retrotraer toda explicación al mundo, en otras palabras, las elucubraciones metafísicas sobre la constitución de una moralidad deben ser dejadas de lado. Jara (1998) detecta este compromiso con la corporalidad en lo que concierne a la memoria:

La memoria es el resultado de una crianza, dolorosa, porque no obtiene el éxito del recuerdo de un mandato o de una prohibición más que grabándolo a fuego en el único lugar en donde ello es posible: el cuerpo del hombre. Y esto, porque el cuerpo es aquella realidad incanjeable, visible, sólida en él, que le da un centro con respecto a sí mismo y a los demás hombres (...). (p.122)

De ahí que Nietzsche se interese por el mancillamiento del cuerpo como estrategia para la fabricación de un modelo homogéneo de persona. Este parece ser el medio más eficaz para que el animal-hombre pueda concebir el tiempo, más allá de la inmediatez, ordenando acontecimientos y dotándolos de un sentido. Sin embargo, el producto final de este proceso de homogenización, con el fin de asegurar la obediencia a la tradición, a la moral, termina superando todo tipo de eticidad. Este desarrollo paradójico trae a colación la figura del **individuo soberano**, el único al que le es **lícito** hacer promesas:

Y, en él, una conciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica conciencia de

poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal.
(Nietzsche, 2019, p. 86)

Este individuo desde la conciencia que posee, desde el rango en el que se encuentra, instauro su propia medida de valor, bajo la cual identifica quienes, al igual que él, se encuentran en condición para hacer promesas, pues es cierto que todas las personas pueden prometer, pero muy pocas tienen la voluntad suficiente para proyectarse hacia el futuro y doblegar a las circunstancias para cumplir con la promesa. En ese sentido, el individuo soberano es una figura poco común, capaz de compartir con otros la exclusividad de una voluntad fuerte y a su vez, capaz de rechazar las voluntades famélicas, las cuales no honran su palabra. De esta manera, nuestro autor considera que tal individuo aprehende esta capacidad, de tal manera que ahora es instintiva; esta capacidad se vuelve una forma de ser, que precisamente es lo que conocemos como responsabilidad, la cual se vuelve su conciencia.

El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: - ¿cómo llamar a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su conciencia... (Nietzsche, 2019, p.87)

Esta conciencia que se nos presenta ahora no es producto de una circunstancia azarosa, tal como hemos visto, hay un proceso detrás de ella que tuvo que durar una cantidad considerable de tiempo; sin embargo, nos es lícito preguntar ¿bajo qué medios específicos se logró dar a luz a esta conciencia? Según Nietzsche (2019), este proceso, demandó una práctica cruenta contra la humanidad, pues era necesario que los parámetros por inculcar no sean fáciles de olvidar:

Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, mártires, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) -todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica. (p.89)

La memoria y la conciencia son productos del dolor, por medio de prácticas antiquísimas que formaron la multiplicidad que es el hombre; esta serie de prácticas

guardan relación con la opinión de Nietzsche (2014a) vertida en *Así Habló Zaratustra*, aquella que considera al ser humano como el más cruel de los seres que habita en el mundo. El tipo de investigación genealógica se dedica precisamente a esto: rastrear en las prácticas actuales un origen inusitado e inverosímil, el cual ha sido olvidado por el paso del tiempo, el cual ha sido sepultado por la cantidad de reinterpretaciones posteriores, pero que nos acerca más a la comprensión de nuestra humanidad.

2.2.2. Schuld y mala conciencia

Posteriormente Nietzsche introduce uno de los conceptos capitales de su investigación sobre la moralidad, nos referimos al término Schuld [culpa]. Su aparición está relacionada a la pena jurídica, entendida ésta como la sanción que se le da a quien ha obrado de manera errónea; sin embargo, a nuestro autor le parece que los moralistas de su tiempo no han podido vislumbrar correctamente el sentir original que se haya en el establecimiento de la pena: la interpretación de que el libre albedrío es el fundamento para aplicar penas es un juicio moderno, instaurado en nuestra sociedad como algo sumamente normal, pero eso no quiere decir que sea válido para una época distinta.

Durante el más largo tiempo de la historia humana se impusieron penas no porque al malhechor se le hiciese responsable de su acción, es decir, no bajo el presupuesto de que sólo al culpable se le deban imponer penas: -sino, más bien, a la manera como todavía ahora los padres castigan a sus hijos, por cólera de un perjuicio sufrido, la cual se desfoga sobre el causante, - pero esta cólera es mantenida dentro de unos límites y modificada por la idea de que todo perjuicio tiene en alguna parte su equivalente y puede ser realmente compensado, aunque sea con un dolor del causante del perjuicio. (Nietzsche, 2019, p. 92)

Esto quiere decir que el sentir original de las penas fue motivado por la cólera, pero también por la creencia en que la retribución ante una falta era un camino viable. Sin embargo, esta caracterización retributiva tuvo como principal moneda de cambio al dolor. ¿De dónde surge este halo compensatorio que se le atribuye al dolor? ¿Bajo qué preceptos pueden entenderse que un perjuicio pueda ser saldado por el sufrimiento? Nietzsche (2019) considera que la base sobre la cual se entiende al dolor como equivalencia es “(...) la relación contractual entre acreedor y deudor, que es tan antigua como la existencia de ‘sujetos de derechos’ y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio y tráfico” (p.92). El origen de la práctica jurídica tendría su base en una práctica mercantil; este marco teórico es el que sirve para que

Nietzsche afirme que el origen de la Schuld [culpa] sea el Schulden [tener deudas]. Pero para poder comprender a la culpa en un sentido plenamente moral, es necesario que primero revisemos los pormenores de su origen jurídico desde el esquema del acreedor y el deudor.

Este esquema resulta simple y está fundamentado en la promesa. El deudor debe restituir al acreedor el beneficio recibido, pero para que su palabra tenga mayor valor, es necesario que exista una garantía; esta es una posesión del deudor, la cual estará bajo el poder del acreedor. Tal garantía representa a la conciencia del deudor la obligación que tiene con su contraparte; sin embargo, lo paradigmático de dicha relación contractual es que la garantía no siempre es un objeto: “(...) muy principalmente el acreedor podía irrogar al cuerpo del deudor todo tipo de afrentas y de torturas, por ejemplo cortar de él tanto como pareciese adecuado a la magnitud de la deuda” (Nietzsche, 2019, p. 93). A partir de aquí se despliega una serie de posibilidades en lo que respecta al tipo de retribución: existe una serie de tasaciones para las distintas faltas cometidas, las cuales pueden variar en intensidad, tamaño, tiempo, etc. Todas ellas avaladas por ley; esto quiere decir, que están integradas en un sistema jurídico, normalizadas y defendidas por la comunidad. La lógica de tal transacción asienta su fuerza en el sentimiento que motiva a los posibles acreedores, en concreto nos referimos al poder que siente el acreedor al momento de disponer del sufrimiento sobre su contraparte. La retribución en dolor no es plenamente una retribución, pues la falta como tal no es subsanada: por ejemplo, si la deuda por saldar es debido a la destrucción o el robo de un objeto material, este no se le repone al acreedor. El tipo de compensación es mucho más sutil, pues el dolor como tal es la representación de poder, la cual genera otro tipo de satisfacción a quien lo provoca por su propia mano o por medio de un tercero.

Por medio de la «pena» infligida al deudor, el acreedor participa de un derecho de señores: por fin llega también él una vez a experimentar el exaltador sentimiento de serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un «inferior» (...) La compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad. (Nietzsche, 2019, p. 94)

Es en este contexto en el que surgirán los conceptos morales (deber, culpa, conciencia, etc.), estos aún distan de las connotaciones convencionales de nuestro tiempo, por ahora solo son términos que nos ayudan a comprender la relación entre un acreedor y un deudor desde un marco teórico jurídico. Tal horizonte conceptual relaciona estrechamente a la culpa con el sufrimiento, el acto de hacer sufrir produce cierta

satisfacción a quien se ha visto afectado; sin embargo, nos resulta lícito cuestionar en qué se sustenta este tipo de relación. Si bien es cierto que la dualidad acreedor y deudor explica muy bien la dinámica expuesta, lo que aún queda sin resolver es la razón del sufrimiento como lo característico de la retribución. ¿Por qué no otra satisfacción en lugar del sufrimiento? Nuestro genealogista considera que la **crueledad** es una de las actitudes más joviales y propias de la humanidad desde la antigüedad: “(...) La crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías (...)” (Nietzsche, 2019, p. 96).

La crueldad representa para nuestro autor un componente imprescindible para poder entender el desarrollo de la humanidad y la civilización en su conjunto. Esta se habría plasmado en diferentes aspectos de la vida, a la manera de una sublimación, teniendo como resultado las más inesperadas creaciones. Según Nietzsche, el entorno hostil en el que se habrían desarrollado las primeras comunidades habría condicionado que su idiosincrasia viera con buenos ojos la práctica de la crueldad, pues representaría una virtud favorable para la vida. En ese orden de ideas, la crueldad sería lo que dota de sentido a los miembros de la comunidad. En el aforismo número 18 de *Aurora* opina que:

Con la práctica de la crueldad la comunidad se reconforta, quitándose de encima el desánimo del miedo y la precaución constantes. La crueldad es una de las alegrías festivas más antiguas de la humanidad. Por eso se supone que los dioses también se recrean y reconfortan cuando se les ofrece el espectáculo de la crueldad, - y de ese modo acaba introduciéndose en el mundo la idea de que el sufrimiento voluntario, el tormento que uno mismo elige es algo que tiene un sentido y un valor positivos. (Nietzsche, 2014b, p. 499)

En ese sentido, cabría preguntar si esa tendencia a la crueldad tiene su razón de ser en la consecución del placer. Al respecto Janaway (2007) opina que este no sería el caso, pues

He elsewhere makes clear his view that human beings do not have a basic drive towards pleasure as such (...) the constancy of the need to inflict cruelty has a deeper explanation (...) Pleasure is merely a by-product, the subjective result of the natural discharge of power. [En otro lugar deja clara su opinión de que los seres humanos no tienen un impulso básico hacia el placer como tal (...) la constancia de la necesidad de infligir crueldad tiene una explicación más

profunda (...) El placer es simplemente un subproducto, el resultado subjetivo de la descarga natural de energía]. (p.141)

El placer como tal sería un añadido en el ejercicio de la crueldad; el verdadero motivo detrás sería **la voluntad de poder**, entendida esta como la disposición a ejercer y ganar poder¹³. El propio Nietzsche (1986) habría dejado en claro cómo tal voluntad es constitutiva del comportamiento; en el aforismo 13 de *Más allá del bien y del mal* afirma: “Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza – la vida misma es voluntad de poder” (p. 34). Toda esa crueldad es la forma más generalizada de expresar la voluntad de poder, por lo que el placer o displacer por el resultado sería accesorio; sin embargo, esto no impide que nuestro autor tome en consideración tal acompañamiento en sus descripciones posteriores.

La importancia de la crueldad en el desarrollo de la humanidad como la conocemos es una de las tesis más importantes en la filosofía nietzscheana, pues ella estaría en consonancia con la crítica que hace el autor al análisis histórico frívolo, el cual carece de criterios de contextualización y subvierte el sentido de las manifestaciones más peculiares que se suscitan. La crueldad para los moralistas contemporáneos a Nietzsche representaría una vergüenza y una etapa oscura que la civilización ha dejado atrás, mas esta posición carecería de la rigurosidad adecuada para interpretar lo invaluable de tal componente para la caracterización del hombre en su conjunto. Una de las grandes figuras que Nietzsche utiliza para ilustrar esto es la del asceta, el cual goza de fama por promover una existencia tranquila, alejada de la mundanidad, con vistas a la aprehensión de la verdad y la paz del alma; sin embargo, en las bases de tal comportamiento se detecta una tendencia al sufrimiento causado hacia sí mismo.

El triunfo del asceta sobre sí mismo, esa mirada suya vuelta hacia adentro que ve al hombre dividido en dos, uno que sufre y otro que mira, y que solo vuelve la vista al mundo para, como quien dice, recoger leña para la pira en la que él mismo se inmola, la última tragedia de la pulsión de la distinción (...). (Nietzsche, 2014b, p. 549)

No se debe tomar a la ligera la multiplicidad de presentaciones de la crueldad; si bien es cierto que la más célebre es la que se comete hacia otro, es importante considerar que la crueldad con uno mismo es sustancial al momento de revisar el comportamiento de la humanidad. En el aforismo número 229 de *Más allá del bien y del mal* se señala lo

¹³ Este concepto se analizará a fondo en el tercer capítulo de nuestra investigación; sin embargo, para satisfacer los objetivos propuestos, hemos ofrecido esta definición provisional.

siguiente: “Casi todo lo que nosotros denominamos ‘cultura superior’ se basa en la espiritualización y profundización de la crueldad – tal es mi tesis; aquel ‘animal salvaje’ no ha sido matado en absoluto, vive prospera, únicamente – se ha divinizado” (Nietzsche, 1986, pp. 176-177). La motivación nietzscheana sobre este punto es dar luz sobre lo errados que estamos al considerar a la crueldad como algo distinto, lejano, diametralmente opuesto a nuestras vidas, pues, sin que nos demos cuenta, está presente en la historia del mundo y sigue presente en nosotros, de formas impensadas, pero insidiosas. La crueldad resultaría uno de los componentes principales que caracterizan la vida del hombre moderno.

Es de esta manera que la relación entre acreedores y deudores termina erigiéndose como la forma básica del derecho penal, el cual permite y promueve los castigos mediante el dolor causado a los cuerpos de los infractores. La lógica establecida aquí tiene su culmen en uno de los valores morales más significativos de la historia de la humanidad: las tasaciones que se establecen como el restablecimiento de una deuda, con sus particularidades y diferencias, tienen que convertirse, indefectiblemente, en una generalización del pensamiento, la cual considera que todo tiene un precio que puede ser pagado. Esto es, la forma más incipiente de lo que hoy conocemos como **justicia**.

El ojo estaba ya adaptado a esa perspectiva: y con aquella burda consecuencia lógica que es característica del pensamiento de la humanidad más antigua, pensamiento que se pone en movimiento con dificultad, pero que luego continúa avanzando inexorablemente en la misma dirección, pronto se llegó, mediante una generalización, al «toda cosa tiene su precio; todo puede ser pagado» - el más antiguo e ingenuo canon moral de la justicia, el comienzo de toda «bondad de ánimo», de toda «equidad», de toda «buena voluntad», de toda «objetividad» en la tierra. (Nietzsche, 2019, p. 102).

Cabe añadir que, en lo que respecta al derecho penal, la relación no solo se limita al vínculo entre individuos, sino también al parentesco que tiene uno con la comunidad. Es posible que un individuo falte a la comunidad, por lo que se convertirá en deudor y deberá pagar del mismo modo como si se le pagara a un individuo. La vivencia dentro de la protección de la comunidad representa cierto estatus, el cual asegura la protección de todos sus miembros ante posibles peligros externos o internos. En caso exista una violación a los parámetros de la comunidad, esta se atribuye el derecho de castigar al infractor mediante los procedimientos que crea necesarios.

La comunidad, el acreedor engañado, se hará pagar, lo mejor que pueda, con esto puede contarse. Lo que menos importa aquí es el daño inmediato que el damnificado ha causado: prescindiendo por el momento del daño, el delincuente es ante todo un «infractor», alguien que ha quebrantado, frente a la totalidad, el contrato y la palabra con respecto a todos los bienes y comunidades de la vida en común, de los que hasta ahora había participado. (Nietzsche, 2019, pp. 103-104)

De esta manera al individuo se le despoja de todos los beneficios habidos hasta ahora, se lo expulsa de la comunidad y se le castiga con la crueldad que la situación requiera. “La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido (...)” (Nietzsche, 2019, p. 104).

Como se ha visto la pena, en sus múltiples formas, está relacionada a la culpa, empero, debemos recordar que, según la exposición hecha por nuestro autor, en este periodo de tiempo, en el que la humanidad aún no ha alcanzado un grado de sofisticación afectiva considerable, estos conceptos se circunscriben a un contexto legal, en el ámbito de los designios de la comunidad. No se trata de la culpa como sentimiento moral, relacionado a la vergüenza o al arrepentimiento, pues esta creación humana es posterior y de matices mucho más espirituales. Es cierto que existe una relación entre ambas -la culpa en un contexto penal y la culpa como sentimiento moral-, la cual está siendo analizada por el autor, con la finalidad de desmentir ciertos mitos establecidos por los moralistas de su época, pero lo que se nos presenta en este momento es solo su faceta jurídica que posteriormente devendrá concepto moral. Es más, Nietzsche (2019) es de la opinión de que la pena en sus inicios no fomentaba ningún tipo de arrepentimiento o culpa:

La pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable el sentimiento de la culpa, en la pena se busca el auténtico instrumentum de esa reacción anímica denominada «mala conciencia», «remordimiento de conciencia». Mas con ello se sigue atentando, todavía hoy, contra la realidad y contra la psicología: ¡y mucho más aún contra la historia más larga del hombre, contra su prehistoria! (p.117)

El sentimiento de culpa es una circunstancia más compleja en lo que respecta a su aparición y desarrollo, es por ello que resulta necesario presentar otro concepto capital que ayudará a entender mejor su caracterización moral. Nos referimos a lo que Nietzsche (2019) denomina **mala conciencia**:

Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de

todas la experimentadas por él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y la paz (...) – de un golpe todos sus instintos quedaron desvalorizados y «en suspenso». (p. 121)

La llegada de la civilización a la que estaba expuesto el animal hombre tuvo como consecuencia un nuevo estado de normalidad caracterizado por la serenidad de la convivencia y la proliferación de la paz, por ende, los patrones de conducta tuvieron que cambiar radicalmente. Toda la violencia y la hostilidad vivida anteriormente tuvo que ser reemplazada por el diálogo; los casos en los que primaba la violencia fueron drásticamente reducidos, puestos como excepciones. De esta manera, todos los instintos anteriores, orientados a la exteriorización de la fuerza y la agresividad quedaron discontinuados. Empero, tales instintos seguían siendo constitutivos del comportamiento del hombre, por lo que resultaba imperioso que se les satisficiera, a pesar de que el contexto social lo obstaculizara. “Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera se vuelven hacia adentro – esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su ‘alma’” (Nietzsche, 2019, p. 122). Asistimos al desarrollo del mundo interior del individuo a costa de la liberación de su mundo instintivo; en ese contexto, toda esa fuerza contenida tuvo que redirigirse al no encontrar lugar en el exterior, teniendo como resultado una inusual consecuencia: los instintos se volvieron contra el hombre mismo. “La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción – todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la ‘mala conciencia’” (Nietzsche, 2019, p. 122). La reclusión de tales instintos trae como consecuencia un suceso paradigmático, pues se introduce un tipo de sufrimiento crucial para poder entender el mundo moderno en su complejidad: el hombre sufre a causa de sí mismo. Podemos entender este proceso como la domesticación de la animalidad del hombre a causa de la vida en sociedad, por lo que tal restricción, si bien supone la pérdida de la conducta instintiva, nos proporciona un nivel sumamente interesante en el desarrollo espiritual de la humanidad, el cual retomaremos más adelante.

Cabe aclarar dos presupuestos fundamentales para entender el surgimiento de la mala conciencia en la humanidad: en primer lugar, tal surgimiento no es producto de un proceso paulatino y constante, sino más bien es un cambio abrupto, “una ruptura, un salto, una coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha y ni siquiera

resentimiento” (Nietzsche, 2019, p. 124). En segundo lugar, el modo en como esta nueva organización social disruptiva se perpetuó y se generalizó fue por medio de la violencia: “la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia (...)” (Nietzsche, 2019, p. 124). Sobre este segundo punto hay unas consideraciones tangenciales que ayudan a comprender mejor el advenimiento de la mala conciencia. Nuestro autor considera que la violencia es focalizada por medio del Estado, pero entiende a este último como el resultado de voluntades fuertes las cuales se dedican a dominar lo que acontece, las cuales proyectan su voluntad, mediante los medios que crean convenientes y le imprimen, según sus consideraciones más profundas, la forma al mundo: son estas voluntades las que crean el Estado y no un contrato¹⁴ (Nietzsche, 2019). Sin la mano de obra de estos hombres de voluntades férreas, sin la presión ejercida por su instinto creador, sería imposible que la mala conciencia haya surgido.

Debemos entender que la caracterización fundamental de estas voluntades fuertes o artistas de la violencia es ese instinto de libertad – o **voluntad de poder** para usar la terminología nietzscheana – el cual reclama para sí la creación de nuevas formas y sentidos por medio de una fuerza estrepitosa. Lo curioso del asunto es que esa misma caracterización está presente en la mala conciencia: todo ese instinto de libertad vuelto contra uno mismo, ese placer por dar forma, subyugar, controlar, manipular, pero reorientado específicamente hacia quien lo sustenta.

Y por ser también voluntad de poder, por compartir esa predilección hacia la creación, es el sustrato de la más interesante y fecunda interioridad el hombre. La mala conciencia ha traído consigo el ensanchamiento de la minúscula espiritualidad del animal hombre, siendo condición de posibilidad para la creación de las más distintivas disciplinas y obras de la humanidad.

Esta secreta autoviolentación, esta crueldad de artista, este placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente, de marcar a fuego en

¹⁴ Nietzsche está atacando explícitamente la célebre concepción del contrato social y, por ende, a los filósofos políticos modernos. Así, por ejemplo, Rousseau (2003) opina lo siguiente: “‘Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes’. Tal es el problema fundamental, al cual da solución el Contrato Social” (p. 66). A pesar de que Nietzsche dista de la opinión de que un contrato social es el origen del Estado, lo que sí comparte, al menos de manera subyacente, es el previo estado de guerra en el que se está arrojado a un peligro constante por sus congéneres. Este es el medio en el que se desarrolla el animal-hombre, por lo que sus instintos están abocados a la violencia.

ella una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un no, este siniestro y horrendamente voluptuoso trabajo de un alma voluntariamente escindida consigo misma que se hace sufrir por el placer de hacer-sufrir, toda esta activa «mala conciencia» ha acabado por producir – ya se lo adivina-, cual auténtico seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios, una profusión de belleza y de afirmación nuevas y sorprendentes, y quizá ella sea la que por vez primera ha creado la belleza... (Nietzsche, 2019, pp. 126-127)

Como se ha mencionado, hay una predilección por la crueldad, en especial la crueldad contra uno mismo, la cual tiene como efecto las creaciones humanas más conmovedoras. En ese sentido, se nos anticipa el derrotero nietzscheano en lo que respecta al mundo de la moral: es la mala conciencia el suelo sobre el cual brotan los preceptos morales, los cuales, para desagrado de los moralistas sin sentido histórico, llevan en su seno un ingente cúmulo de crueldad. “Solo la mala conciencia, solo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el valor de lo no-egoísta” (Nietzsche, 2019, p. 127). Es cierto entonces que la mala conciencia es el presupuesto de la más penosa creación del hombre, la moral, pero, si también genera belleza y manifestaciones humanas novedosas, ¿es la mala conciencia per sé mala? La pregunta puede parecer un contrasentido, pues el nombre mismo nos prepara una respuesta más que obvia, pero lo que aquí se cuestiona es si todo producto de la mala conciencia es, esencialmente, perjudicial para el hombre. Para poder brindar una respuesta satisfactoria es necesario esclarecer una ambigüedad en el concepto; Nietzsche usa el término mala conciencia para designar dos fenómenos entrelazados, pero distintos. El primero sería la internalización de los instintos como se ha visto hasta ahora y el segundo sería la conciencia de sentirse culpable, la cual sería una versión moralizada; de este modo, nuestro filósofo estaría describiendo un desarrollo de la mala conciencia en etapas. Tal como apunta Risse (2001), la primera etapa consta de:

(...) An older form of the bad conscience that precedes Christianity and is not connected to guilt at all. This older form arises through the internalization of instincts and is a remote ancestor of the bad conscience as a feeling of guilt. [(...) Una forma más antigua de mala conciencia que precede al cristianismo y que no está conectada en absoluto con la culpa. Esta forma más antigua surge por la interiorización de los instintos y es un antepasado remoto de la mala conciencia como sentimiento de culpa]. (p. 58)

Hecha la aclaración, podemos dedicarnos a responder la pregunta. Aún no hemos analizado a **la mala conciencia como sentimiento de culpa**, pero podemos adelantar que para Nietzsche (2019) es una enfermedad que asedia a la humanidad, por lo que no habría tregua que ofrecerle; sin embargo, en lo que respecta a **la mala conciencia como internalización**, las opiniones son más complejas. Se podría creer que al ser esta la condición de posibilidad de la segunda, también debería sufrir del mismo desprecio, pero lo cierto es que el sentimiento de culpa no es un efecto necesario, sino que es una de varias posibilidades. Según lo que se ha visto hasta ahora, si bien el sentirse culpable cuenta como uno de sus más célebres resultados, lo cierto es que no es el único y que esta mala conciencia está relacionada con el desarrollo de la espiritualidad humana en general. Nietzsche (2019) menciona que “es una enfermedad la mala conciencia, no hay duda, pero una enfermedad como lo es el embarazo” (p. 127). Esta pequeña frase guarda más de lo que aparenta: la mala conciencia, como internalización, sería la condición de posibilidad para la creación de más vida; esto quiere decir que sería el estado sufriente, de malestares y penurias, en los que los sentidos están embotados, en el que nuestro juicio está nublado, precisamente a raíz de que nosotros mismos llevamos una carga que nos pertenece, como lo más íntimo, pero a su vez es totalmente ajena. La única forma de desembarazarnos de esta situación es mediante el resultante, el producto de toda esa formación paulatina y autoreferencial: esta mala conciencia, debido al proceso al que ha estado circunscrito el animal hombre, sería el medio necesario sobre el cual se desenvuelve la creación, una cierta capacidad estética para la vida, cuyo horizonte de posibilidades superaría con creces el adoctrinamiento moral. Sobre este punto Danto (1983) opina lo siguiente:

Puesto que sabemos que Nietzsche adhirió al ideal de un superhombre y ya que la emergencia de la mala conciencia fue una condición de posibilidad, no puede considerarse que la condene totalmente (...) Sin embargo, objeto la actitud de los que son presa de la mala conciencia, pues si tienden a exagerar desmesuradamente su propia presunta inutilidad, ello se debe sobre todo a que al aceptar la religión, aceptaron todo un bagaje teológico. (p. 256)

Queda claro entonces que la respuesta a nuestro cuestionamiento inicial dependerá de qué entendamos por mala conciencia. Este esclarecimiento permite diluir posibles lecturas que detecten autorreferencias contradictorias. Nos referimos a la opinión de Butler (2001):

Si la mala conciencia da origen a los acontecimientos imaginarios e ideales, resulta difícil imaginar que alguno de los fabulosos términos genealógicos de Nietzsche no sea en última instancia atribuible a la mala conciencia. En efecto, su proyecto de elaborar una genealogía de la mala conciencia parece venirse abajo, puesto que los términos que utiliza para dar cuenta de su formación resultan ser efecto de esta misma formación. (p.88)

Toda la producción nietzscheana sería una manifestación patente de la mala conciencia, pero como internalización de la crueldad, no como el sentimiento de culpabilidad. En ese sentido, no habría nada de contradictorio, pues como hemos visto es a raíz de dicha internalización que el ser humano se vuelve profundo, un animal que crea las más variadas expresiones espirituales. Justamente una de estas manifestaciones de mala conciencia -la filosofía de Nietzsche- está dirigida a dismantelar a la mala conciencia en su forma más tardía.

Hecha la aclaración, aún hace falta explicitar el desarrollo de la mala conciencia en el marco de la internalización de la crueldad. Así, es válido preguntar ¿por qué la mala conciencia devino lo que actualmente es? Nietzsche recurre a la dualidad acreedor-deudor para dar una explicación, pero la enmarca en un contexto hasta ahora imprevisto: nos referimos a la relación entre los hombres actuales y sus antepasados.

Dentro de la originaria comunidad de estirpe -hablo de los tiempos primitivos- la generación viviente reconoce siempre, con respecto a la generación anterior y, en especial, con respecto a la más antigua, a la fundadora de la estirpe, una obligación jurídica (...). (Nietzsche, 2019, p. 128)

Este tipo de vínculo tendría a la generación primigenia de la comunidad como el acreedor, el cual, mediante sus esfuerzos del pasado logra constituir los cimientos sobre los que descansan los deudores, o sea, la generación actual, la cual goza de los beneficios producidos por sus antecesores. En ese sentido, resulta necesaria la retribución constante al antepasado por medio de sacrificios como la forma de saldar la deuda existente. Además, esta nunca deja de pagarse, pues los antepasados no dejan de ofrecer su gracia a la estirpe actual.

El temor al antepasado y a su poder, la conciencia de tener deudas con él crece por necesidad, según esta especie de lógica, en la exacta medida en que ésta es cada vez más victoriosa, más independiente, más venerada, más temida. (Nietzsche, 2019, p. 129).

La prosperidad de la estirpe es la razón de que la deuda no finalice, que se acreciente y que los deudores sigan predispuestos a pagarla. En este orden de ideas, nuestro filósofo nos explica que la presencia de una bonanza sin precedentes tuvo que exigir que los antepasados hayan sido equiparados a la figura de dioses, los cuales los habían favorecido sustancialmente y por lo cual la deuda debía alcanzar un nuevo nivel de compensaciones (Nietzsche, 2019). Asistimos a **la conciencia de tener deudas con la divinidad**, la cual tuvo un nivel de proliferación avasallador, no solo por la herencia cultural entre generaciones de familias, sino también, y principalmente, por la herencia cultural del esclavo dada por sus amos. Este es el medio por el cual el sentimiento de culpa -mala consciencia tardía- aparecerá en el mundo; la síntesis cultural en la que se refleja la subordinación de unos dioses por otros a lo largo de la historia, la lista de cambios entre el culto a las divinidades, conducirá al máximo representante de este sentir: “El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el máximo del sentimiento de culpa” (Nietzsche, 2019, p. 131). La religión establece una deuda con las divinidades, pero solo con la aparición del dios cristiano, esta deuda se transformará en un sentimiento de culpa inusitado.

2.2.3. El sentimiento de culpa y el ideal ascético

Como se ha adelantado, el culto religioso ha causado que la deuda haya conseguido un nivel imprevisto hasta ahora, empero su plena consciencia no pasa de ser el recordatorio en un ámbito del deber para con una deidad, una exigencia que viene de fuera. Aún no se da el paso a la culpa como afectación psicológica, pues ser consciente de una deuda no implica que nos sintamos culpables por tenerla. Entonces, ¿de dónde proviene tal sentimiento? El hecho se explica cuando la culpa se retrotrae a la consciencia, esto quiere decir, cuando se entrelazan la mala consciencia y el concepto de Dios (Nietzsche, 2019). La religión había logrado que la deuda se magnificara, pero solo cuando la mala consciencia interviene, solo cuando la crueldad hacia uno mismo se hace presente, se logra formar a la culpabilidad como la disposición que carcome la psique.

Ahora la mirada debe estrellarse, rebotar contra una férrea imposibilidad, ahora aquellos conceptos «culpa» y «deber» deben volverse hacia atrás, - ¿contra quién, pues? No se puede dudar: por lo pronto, contra el deudor, en el que a partir de ahora la mala consciencia de tal modo se asienta, corroe, se extiende y crece como un pólipo a todo lo ancho y a todo lo profundo, que junto con la

inextinguibilidad de la culpa se acaba por concebir también la inextinguibilidad de la expiación, el pensamiento de su impagabilidad (de la «pena eterna») (...). (Nietzsche, 2019, p. 132).

Lo que subyace a este pensamiento, a este esquema tan crucial y tan normalizado en nuestra época es ese **deseo de crueldad**, que en este caso es una voluntad para la autotortura.

Aquella pospuesta crueldad del animal-hombre interiorizado, replegado por miedo dentro de sí mismo, encarcelado en el «Estado» con la finalidad de ser domesticado, que ha inventado la mala conciencia para hacerse daño a sí mismo, después de que la vía más natural de salida de ese hacer-daño había quedado cerrada, - este hombre de la mala conciencia se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza y acritud. Una deuda con Dios: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura. (Nietzsche, 2019, pp. 133-134)

El concepto de Dios representa el nuevo límite al cual remitir el deseo de crueldad, en específico, como el sentimiento de culpa, pero dicho límite se nos presenta como el máximo posible. Esto quiere decir que el Dios cristiano es la nueva antípoda que sirve de catalizador a la crueldad para que los instintos se vean reprimidos, criminalizados y castigados. El mecanismo que se hace presente resulta infalible, pues no existe otro medio sobre el cual se pueda presentar a la consciencia la culpabilidad de manera tan eficiente como lo logra la figura de la divinidad. El ideal de dicha divinidad genera la necesidad del propio menosprecio, una desidia inigualable contra uno mismo, la cual se hace patente en el sentimiento extático de querer ser castigado; sin embargo, esta ansia por el castigo tiene su materia en lo más propio de nosotros, en lo más instintivamente normal. “Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado con ‘malos ojos’ sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse con él con la ‘mala conciencia’” (Nietzsche, 2019, p. 137-138). De esta manera, la trampa está hecha: la divinidad es el medio de la acusación contra uno mismo; el medio más ingenioso, imponente e imperecedero. Aunado a ello, debemos considerar otra estrategia usada en el dogma cristiano, la cual fomenta una sumisión más eficaz a la figura divina; nos referimos a la crucifixión de Cristo:

(...) De pronto nos encontramos frente al paradójico y espantoso recurso en el que la martirizada humanidad encontró un momentáneo alivio, frente al aquel golpe de genio del cristianismo: Dios mismo sacrificándose por la culpa del

hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible -el acreedor sacrificándose por su deudor, por amor (¿quién lo creería-?), ¡por amor a su deudor!... (Nietzsche, 2019, p. 133).

Una deuda saldada por el propio acreedor no haría más que orillar a su contraparte a la consideración de su magnanimidad en el acto del pago; dicho sea de paso, un pago que el deudor no podría ofrecer nunca, por lo que, a pesar de que se restituiría la deuda, sería el inicio de una remisión de lo divino en términos aún peores: el sentimiento de culpa ante el saldo de la deuda hecha por el acreedor mismo.

De esta manera es como la consciencia de culpa o sentimiento de culpa llega a erigirse en el mundo: nos encontramos con una mala consciencia que, mediante la potencialidad de la internalización de la crueldad, logra convertirse en algo gradualmente distinto. Tal como apunta Hatab (2008)

Nietzsche's point seems to be that the self-dividing character of bad conscience is given its most complete expression in the binary divisions of reality in Christian thought: not only the division between the supernatural and the natural, but also the moral division between divine perfection and an intrinsically sinful earthly life that cannot be redeemed on its own terms. [El punto de Nietzsche parece ser que el carácter de autodivisión de la mala conciencia se da su expresión más completa en las divisiones binarias de la realidad en el pensamiento cristiano: no sólo la división entre lo sobrenatural y lo natural, sino también la división moral entre la perfección divina y una vida terrenal intrínsecamente pecaminosa que no puede ser redimida en sus propios términos]. (p. 104)

Visto de esta manera, pareciera avizorarse cuál es la meta de nuestro filósofo. Si el cristianismo ha sido el causante de que la mala consciencia haya llegado a su culmen, propiciando la llegada del sentimiento de culpa al mundo, entonces, para poder redimir al mundo deberíamos negar al cristianismo, esto es, deberíamos abogar por el ateísmo. Tal como menciona Nietzsche (2019): “El ateísmo y una especie de segunda inocencia (Unschuld) se hallan ligados entre sí” (p. 131). Empero, a pesar de la pérdida generalizada de fe en el Dios cristiano, nuestro autor reconoce que no existe ningún retroceso en el poder de la culpa. Esto se debe a que la relación entre la divinidad cristiana y la conciencia es de tipo circunstancial y no esencial; al respecto Berkowitz (1996) opina que:

Although this is to the good, atheism, or disbelief in the Christian faith, is far from the last word on the human significance of gods and conscience. This is because there are noble uses for gods and a higher form of conscience. [Aunque esto es para bien, el ateísmo o la incredulidad en la fe cristiana está lejos de ser la última palabra sobre el significado humano de los dioses y la conciencia. Esto se debe a que hay usos nobles para los dioses y una forma superior de conciencia]. (p. 89)

Esto quiere decir que, a pesar del papel del cristianismo para propiciar el máximo nivel de la mala conciencia, **la remisión a una divinidad no es la condición determinante para la mala conciencia como sentimiento de culpa**, ya que existe la posibilidad de que la divinidad sirva a fines distintos. El filósofo recurre a un caso paradigmático para demostrar que los efectos en la idiosincrasia moral del hombre varían a pesar de la presencia de divinidades.

(...) Hay formas más nobles de servirse de la ficción poética de los dioses que para esta autocrucifixión y autoenvilecimiento del hombre, en las que han sido maestros los últimos milenios de Europa, - ¡esto es cosa que, por fortuna, aún puede inferirse de toda mirada dirigida a los dioses griegos, a esos reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí, en los que el animal se sentía divinizado en el hombre y no se devoraba a sí mismo, no se enfurecía contra sí mismo! (Nietzsche, 2019, p. 135)

Nuestro autor considera que la sabiduría griega no contemplaba dioses que atribuyeran ninguna culpa a la humanidad, sino que, todo lo contrario, existía una especie de ligereza en el juzgar. Tanta ligereza que incluso en las acciones más terrible veían a la locura como la causa y no atribuían ninguna culpa (Nietzsche, 2019). Entonces, si la presencia de la divinidad no es lo determinante en el surgimiento de la culpa, ¿qué es lo que realmente motiva su aparición? Eso que es suficientemente fuerte para condicionar la perspectiva humana, o, mejor dicho, lo que constituye la perspectiva humana, sus ideales: “Los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo” (Nietzsche, 2019, p. 138). Sin embargo, a pesar de las apariencias, no se trata de un sinfín de ideales, sino uno que se ha mantenido indiscutiblemente como el único ideal hasta ahora, el cual condiciona las distintas disciplinas humanas, nos referimos al **ideal ascético**. Tal como explica en el tercer tratado de *La genealogía*:

“(…) en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su horror vacui [horror al vacío]: esa voluntad necesita una meta – y prefiere querer la nada a no querer. (Nietzsche, 2019, p. 144).

Para nuestro autor, el ideal ascético sería lo que ha dotado de sentido la vida de la humanidad, siendo la única fuente de valoraciones que no ha gozado de contrincantes. A pesar de ello, cabría preguntar ¿cómo deberíamos entender al ideal ascético en lo que respecta a la aparición del sentimiento de culpa en el mundo? Para ello debemos esclarecer lo que significa el ideal ascético en su expresión más característica. Nos referimos a su consideración desde la perspectiva del sacerdote ascético.

El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la valoración de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, «naturaleza», «mundo», la esfera entera del devenir y de la caducidad) es puesta por ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que se vuelva contra sí misma, que se niegue a sí misma: en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. (Nietzsche, 2019, pp. 171-172)

La negación de la vida misma es lo que caracteriza al ideal ascético, pero lo curioso del asunto es que el origen de tal apelación a los trasmundos tiene su origen en la propia vida, esto quiere decir que es manifestación de la voluntad de poder, “no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones” (Nietzsche, 2019, p. 173). Es así que el sacerdote utiliza toda la fuerza, todo lo instintivo que hay en el hombre y lo subvierte, lo redirecciona y lo proclama como las actitudes más valiosas sobre la faz de la tierra.

El principal ardid que el sacerdote ascético se permitía para hacer resonar en el alma humana toda suerte de música arrebatadora y extática consistía -lo sabe todo el mundo- en aprovecharse en el sentimiento de culpa. (...) Solo en las manos del sacerdote, ese auténtico artista de sentimientos de culpa, llegó a cobrar forma - ¡oh, qué forma! El «pecado» - pues así habla la reinterpretación sacerdotal de la «mala conciencia» animal (de la crueldad vuelta hacia atrás) (...). (Nietzsche, 2019, p. 205)

El origen del sentimiento de culpa en el mundo necesitó del ideal ascético, como manifestación de la voluntad de poder -una manifestación de resentimiento y enfermedad desde el lenguaje del autor- y su subsiguiente moralización, su colación como una virtud que debería reproducirse y defenderse necesitó al sacerdote ascético, el único capaz de proponer al pecado como indicio de lo que debe ser el sentido de la vida en el hombre. ¿Qué queremos decir con esto último? **Que el ideal ascético representa una actitud específica en torno a la vida, más precisamente, propugna una actitud y una explicación frente al sufrimiento de la vida.** «(...) la primera indicación acerca de la “causa” de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en una culpa, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un estado de pena...» (Nietzsche, 2019, p. 205). Entonces, lo que alimenta el paroxismo de la negación de la vida, tiene como meta proponer un sentido a lo más característico de la vida, el sufrimiento. Al respecto Senra Riberio (2004) opina lo siguiente: “El ascetismo pesimista y negador deja trasparecer que la existencia humana podría o debería ser otra, que el sufrimiento deforma la vida y que existe un estado en que la vida parezca normal, evidente y necesaria” (p. 115). De esta manera adquiere sentido lo que Nietzsche advirtió al inicio del tercer tratado, el ideal ascético surge a raíz de una carencia, aparece en el mundo ante la necesidad de un sentido que lo organice. “Pues justamente esto es lo que significaba el ideal ascético: que algo faltaba, que un vacío inmenso rodeaba al hombre, - éste no sabía justificarse explicarse, afirmarse a sí mismo, sufría del problema de su sentido” (Nietzsche, 2019, p. 232). Pero tal aparente solución acarrea aún algo peor para la humanidad: “la interpretación – no cabe dudarlo- traía consigo un nuevo sufrimiento, más profundo, más íntimo, más venenoso, más devorador de vida: situaba todo sufrimiento en la perspectiva de la culpa...” (Nietzsche, 2019, p. 233). Así es como todo instinto natural queda falseado y criminalizado; por medio de esta estratagema antiquísima la salud del hombre se vio asolada y la culpa se integró como su consciencia más poderosa.

Vistas las cosas en su conjunto, al haber descubierto al ideal ascético como el componente medular en el origen de la culpa, nos encontramos en una posición privilegiada para discernir cómo se podría hacer frente a sus efectos perniciosos. Ya se ha dejado claro que la mala consciencia per sé no es un ámbito humano que merezca nuestro pleno desprecio. A su vez, hemos comprobado que hace falta más que una referencia a la divinidad, pues existen otro tipo de divinidades -como las griegas- que son ajenas al sentimiento de culpabilidad sobre la humanidad. De esta manera, cualquier

tentativa de echar por tierra tal sentimiento debe tener como primer objetivo de ataque el ideal ascético. En ese sentido, se debe ofrecer otro ideal. Tal como señalaba Nietzsche (2019): “Para poder levantar un santuario hay que derruir un santuario” (p. 137). De esta manera, si se quiere restituir el sentido inmanente del mundo, diluyendo el sentimiento de culpa, resulta necesario que se abogue por un nuevo ideal.

Resulta válido preguntar cómo sería posible esta restitución y en qué términos habría que efectuarla. Tal cuestionamiento tiene como indicio la ya célebre invocación nietzscheana por el superhombre, el cual se presiente por las mismas descripciones hechas por Zaratustra:

(...) el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá (...) Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada – alguna vez tiene que llegar... (Nietzsche, 2019, p. 139)

¿Pero en qué consta este nuevo ideal? ¿Bajo cuáles preceptos restituye la inmanencia del mundo y lo libra de la culpa? Nietzsche (2019) los menciona de manera laxa, sin profundizar en la nueva caracterización de este ideal liberador; sin embargo, en la última sección del segundo tratado menciona:

-Mas ¿qué estoy diciendo? ¡Basta! ¡Basta! En este punto solo una cosa me conviene, callar: de lo contrario atentaría contra algo que únicamente le está permitido a uno más joven, a uno más «futuro», a uno más fuerte que yo, -lo que únicamente le está permitido a Zaratustra, a Zaratustra el ateo... (p. 139)

¿Por qué callar? Porque dar el mensaje solo el corresponde a Zaratustra. Y ¿cuál es el mensaje de Zaratustra? Evidentemente el Eterno Retorno de lo mismo. Entonces ya hemos encontrado la expresión de este nuevo ideal, que debe echar por tierra a la expresión culposa del ideal de tipo ascético. Pero, a pesar de la referencia al pensamiento más grave, aún no resulta del todo claro cómo sería la antípoda del ideal ascético. El mismo Nietzsche (2019) había admitido que durante mucho tiempo los filósofos habían utilizado este ideal para el cultivo de sus propias ideas.

¿Qué significa, pues el ideal ascético en un filósofo? Mi respuesta -hace tiempo que se la ha habrá adivinado- es: al contemplarlo el filósofo sonrío a un optimum

de condiciones de la más alta y osada espiritualidad, - con ello no niega «la existencia», antes bien, en ello afirma su existencia y solo su existencia, y esto acaso hasta el punto de no andarle lejos este deseo criminal: perat mundus, fiat philosophia fiat philosophus, fiam!... [perezca el mundo, hágase filosofía, hágase el filósofo, hágame yo]. (p. 158)

En ese sentido, es posible que el propio Nietzsche, en tanto filósofo, haya sido presa de vanidad del ideal ascético, dando como resultado la formulación del Eterno Retorno. En otras palabras, el cuestionamiento que aquí parece tomar forma es el siguiente: ¿Es el Eterno Retorno de lo mismo una manifestación del ideal ascético? Solamente mediante un análisis meticuloso de los objetivos y disposiciones del Eterno Retorno en relación al sentimiento de culpa podremos responder esta pregunta de manera idónea.

Hasta aquí hemos revisado lo que constituye para Nietzsche el proceso de la aparición del sentimiento de culpa en el mundo. Mediante la clarificación del método genealógico se ha delimitado los objetivos de nuestro autor, para poder comprender mejor el contenido de su obra concerniente a la moral. De esta manera hemos aprehendido como la mala consciencia y el ideal ascético constituyen el sustento sobre el cual germinó la enfermedad de la culpa. En el siguiente capítulo expondremos cómo es que dicha culpa, como expresión terrible del ideal ascético, se relaciona con el Eterno Retorno.

Capítulo III: El esquema del ideal trágico

En el presente capítulo, echaremos luces sobre lo que consideramos una conexión latente, pero significativa de las dos concepciones desarrolladas en los capítulos previos; así, sostenemos que el régimen teórico del desenvolvimiento entre el Eterno Retorno y de la Culpa es la voluntad de poder. Para ello ofreceremos una breve descripción tomando como recurso la misma definición ofrecida por el autor y la anexaremos como el fundamento sobre el cual se desenvuelven las perspectivas humanas. Solo con dicho esquema interpretativo del mundo, podremos aprehender como es que bajo las distintas y disruptivas manifestaciones históricas, se han ido acrecentando el nihilismo y el ideal que propugna. Si bien en los capítulos anteriores se ha hecho referencia a la voluntad de poder y al nihilismo de manera tangencial, resulta necesario una revisión más profunda, pues tales preceptos son el horizonte bajo el cual podemos entender la filosofía nietzscheana en su conjunto.

3.1. Sobre la Voluntad de Poder

Para poder entender cómo es que el nihilismo se ha convertido en un problema apremiante al dejar por los suelos la vitalidad de la humanidad, es necesario que entendamos su desenvolvimiento. En ese sentido, al ser el nihilismo un fenómeno humano -demasiado humano, como diría nuestro autor- el foco de atención debe ser el régimen en el cual interactúan las creaciones humanas. El propio Nietzsche entendía este régimen como voluntad de poder, la disposición de los seres vivos a alcanzar el poder imponiéndose. En el capítulo anterior se ha hecho una descripción provisional asociada a la crueldad como punto de apoyo; sin embargo, resulta necesario proveer una definición más clara en pro de la aprehensión del proyecto nietzscheano. En *Así Habló Zaratustra* nuestro autor escribe lo siguiente:

Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo. Aún más, también cuando se manda a sí mismo tiene que expiar su mandar. Tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley. ¡Cómo ocurre esto!, me preguntaba. ¿Qué es lo que persuade a lo viviente a obedecer y a mandar y a ejercer obediencia incluso cuando manda? ¡Escuchad mi palabra, sapientísimos! ¡Examinad seriamente si yo me he deslizado hasta el corazón de la vida y hasta las raíces de su corazón! En todos

los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder (...).
(Nietzsche, 2014a, p. 199)

La Voluntad de Poder representa la dinámica entre las múltiples voliciones, las cuales se arraigan en el sustrato natural que poseen los seres orgánicos. Dicho de otro modo, representa la disposición constante de los seres vivos al enfrentamiento en pro de lo que creen y son. Este enfrentamiento se hace patente cuando uno fija su mirada en el mundo y las diferentes formas de vida que lo habitan, cada una con intereses distintos que bregan por erigirse. En el aforismo 36 de *Más allá del bien y del mal*, nuestro autor comenta:

La «voluntad», naturalmente, no puede actuar más que sobre la «voluntad» - y no sobre «materias» (no sobre «nervios», por ejemplo -): en suma, hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay «efectos», una voluntad actúa sobre otra voluntad, - de que todo acontecer mecánico, en la medida en que él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. – Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad, - a saber, de la voluntad de poder, como dice mi tesis -; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y nutrición – es un único problema -, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: voluntad de poder. El mundo desde dentro, el mundo definido y designado en su «carácter inteligible», - sería cabalmente «voluntad de poder» y nada más que eso. – (Nietzsche, 1986, p.62)

Nuestro filósofo nos presenta su modo de entender el discurrir del mundo, el cual es entendido como el entrelazamiento de las fuerzas de las voluntades de lo viviente, las cuales se manifiestan como disciplinas, teorías, ideologías, movimientos políticos, etc. Todos ellos colocados en una gran red llamada voluntad de poder. La vida instintiva, como uno de los componentes principales del quehacer humano en toda su completitud, nos emplaza a establecer un medio que establezca un vínculo signifiante e incesante entre todas las voliciones. En ese sentido, salta una pregunta inexorable: ¿cuál es la caracterización más propia de la Voluntad de Poder? ¿es una expresión del orden del mundo, que al igual que los filósofos anteriores a Nietzsche, pretende posicionarse como su fundamento ontológico, cómo su verdad? Debemos prestar atención a la

descripción ofrecida por el propio autor. Cuando alude a todo tipo de acontecer mecánico, a fuerzas e instintos parece estar indicando que la Voluntad de Poder es el orden propio del cosmos, lo que le impregna su peculiar discurrir a todo lo existente. Según Astrada (1961):

Para Nietzsche, la esencia más íntima del ser es voluntad de poderío. El ser orgánico no es algo impotente e insignificante frente a un todo cósmico inmenso e inanimado, sino que, en la vida de aquel, tal cual ella acontece como caso especial en el mundo, llega a su más perfecta representación el ser universal de este mismo mundo. (p.94)

Tal presentación de Astrada sobre la voluntad se asemeja a la provista por Schopenhauer en la obra *El mundo como voluntad y representación*; aquél la define de la siguiente manera:

La voluntad como cosa en sí es totalmente distinta de su fenómeno y está libre de todas las formas fenoménicas en las que ingresa al manifestarse, formas que por ello afectan únicamente a su objetividad, pero le son ajena en sí misma. (MCVR, I, § 23:134; 2009b, p.165)

Aunado a ello Schopenhauer también considera que esta voluntad como fuerza irracional que dirige todo lo que acontece tiene una meta fija:

Y puesto que lo que la voluntad quiere es siempre la vida, precisamente porque esta no es más que la manifestación de aquel querer para la representación, da igual y es un simple pleonismo que en lugar de decir «la voluntad» digamos «la voluntad de vivir». (MCVR, I, § 54:324; 2009b, p.331)

Uno podría sospechar que al ser Schopenhauer uno de los autores más influyentes en el pensamiento de Nietzsche, su concepto de voluntad daría luces sobre el sentido de la voluntad de poder; sin embargo, la descripción dada representa la propuesta tradicional metafísica que nuestro autor rechaza; como ya hemos visto anteriormente, este tipo de elucubraciones son contrarias a sus intenciones teóricas. La creencia en un ser inmutable bajo el que se funda la realidad en su conjunto, tenga el nombre que tenga, no debe ser tomada en cuenta. El aforismo 10 de *Humano, demasiado humano*, llamado “Inocuidad de la metafísica en el futuro” muestra este quiebre explícito:

Una vez que religión, arte y moral sean descritas en su origen de manera tal que puedan ser explicadas perfectamente sin recurrir, al principio o a lo largo de este proceso, a la suposición de injerencias metafísicas, cesará ese fortísimo interés por el problema teórico de la «cosa en sí» y la «apariencia». (2014c, p. 79)

El fragmento en cuestión es aleccionador en dos sentidos. Lo primero es que queda sentado que toda interpretación metafísica de la filosofía nietzscheana no le sería fiel a las intenciones originales del autor. De esta manera, no consideramos adecuada la posición de Astrada. Lo segundo es el rechazo de Nietzsche por las categorías de “cosa en sí” y “apariencia”, por lo cual la voluntad schopenhaueriana -la cual es presentada en estos términos- sería algo distinto a lo que él entiende por voluntad de poder. Incluso el mismo Nietzsche (2014a) rechaza la definición de su antiguo maestro de manera explícita:

No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la “voluntad de existir”: ¡esa voluntad – no existe! Pues: lo que no es, eso no puede querer; mas lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia! Solo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino – así te lo enseñó yo - ¡voluntad de poder! (p. 200)

Así, la Voluntad de Poder resultaría ser un concepto diferente al de Schopenhauer; sin embargo, la descripción alusiva a un despliegue mecánico y biológico sigue sin ser aclarada. ¿Por qué Nietzsche asociaría la Voluntad de Poder a dichas peculiaridades propias de la naturaleza? Podemos afirmar que tal vínculo aparece en el contexto de la novedosa atención que se le presta al cuerpo; este representa, como se ha visto, un punto importante en las acciones que toma la humanidad, en contraposición a las formas antiquísimas para explicar las decisiones, tales como el alma y los espíritus. De esta manera, la voluntad de poder se engarza con esta revalorización de lo corpóreo. Respecto a lo anterior, Román Cárdenas (2014) considera lo siguiente:

En la medida misma en que la naturaleza afectiva de la voluntad está en sus mismos actos volitivos, el significado del poder está sustentado en su origen fisiológico, de acuerdo a los supuestos básicos que el poder guarda. Como vemos, el pensamiento de Nietzsche exalta el mundo de la vida en tanto que este mundo está fincado en nuestra voluntad de poder en lo que concierne a su origen y desarrollo. (p.25)

Esto quiere decir que la multiplicidad de interacciones de los seres vivos, cuyo sustrato principal descansa en su diversidad fisiológica, la cual se manifiesta en las acciones sobre sus pares, desde lo físico hasta lo cultural, debe ser mentada como voluntad de poder. La cual, a su vez, debe ser entendida solo como el resultante de la constante vinculación de las voluntades individuales, en busca de su autoafirmación, en otras

palabras, como una búsqueda de poder. Entonces, esta voluntad de la que habla Nietzsche es el nombre de una dinámica compleja, pues no significa un ente o un substrato, sino más bien la multiplicidad de relaciones en el mundo. Siguiendo esta línea de pensamiento, Jünger (2017) considera que “puede hacerse un mal uso de la voluntad de poder, como observa el propio Nietzsche. Ese mal uso sería, en una interpretación monista de la voluntad, incomprensible” (p.53). De esta manera, queda claro que lo peculiar de la Voluntad de Poder, son las voluntades que las conforman, las cuales tienen su expresión en las valoraciones que ejercen sobre el mundo, dotándolo de sentido. La lucha por las propias valoraciones es una lucha por el poder en tanto que nuestras valoraciones tienen que vérselas con otras, cuyo origen, a su vez, son otras voluntades. Erigir una valoración es precisamente la consecución del poder; sin embargo, no es perenne, pues en el discurrir del mundo y las vidas que lo habitan, las perspectivas son cambiantes. Kofman (1972) considera que

Or si Nietzsche substitue au concept d'Être essentiellement celui de «Vie» c'est pour indiquer immédiatement que l'être n'est qu'interprétation. Car vivre c'est évaluer. Chaque évaluation est position de significations symptomatiques de l'être vivant qui a évalué. La question nietzschéenne n'est pas ontologique, mais psychologique, si par psychologie on entend «la morphologie et la doctrine de l'évolution dans la volonté de puissance» (...). [Ahora bien, si Nietzsche sustituye el concepto de Ser esencialmente por el de “Vida”, es para indicar inmediatamente que el ser es sólo interpretación. Porque vivir es evaluar. Cada evaluación es la posición de significados sintomáticos del ser vivo que ha evaluado. La cuestión nietzscheana no es ontológica, sino psicológica, si por psicología entendemos “la morfología y la doctrina de la evolución en la voluntad de poder” (...)]. (pp. 177-178)

La apuesta por el concepto de “Vida” responde a la posición de la búsqueda del poder, expresada en la defensa de las propias interpretaciones. De esta manera, para nuestro filósofo lo fundamental son los motivos de nuestras interpretaciones, mediados por la constitución fisiológica. El viraje de lo metafísico a lo mundano, en el sentido anteriormente expresado, lo impele a analizar el discurrir psicológico, como pauta o guía del plexo vivencial llamado voluntad de poder. Al respecto, Sánchez Meca (1989) considera que:

La originalidad de la crítica nietzscheana radica en que su ejercicio se despliega a partir de la vinculación en todo momento del conocimiento con la vida y de la

verdad con la voluntad de poder. Las evaluaciones no se pueden separar del elemento del que extraen su valor, ni la verdad se deja abstraer del punto de vista del que procede su significado. (p.121)

Dicha postura está en consonancia con el método genealógico, pues si uno acepta el mundo como voluntad de poder, está aceptando que el discurrir humano es producto de las distintas voliciones, expresado como valoraciones y creaciones; entonces, para poder aprehender las valoraciones que se encuentran ocultas u olvidadas en la génesis de los sucesos humanos, para poder desentrañar las supuestas verdades inmutables de la civilización, uno tiene que recurrir a la genealogía, tal como ejemplifica Nietzsche con el tópico de la moral. Tal como menciona Torres Medrano (2012) “la verdad es construida y representa una labor minuciosa y sistemática; introducir la verdad es pues un proceso constante que encubre una voluntad de poder” (p. 25). Además, ese no es el único vínculo existente con la genealogía nietzscheana, pues como lo ha mencionado el filósofo, no solo hay formas de vida saludables, sino también decadentes.

Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. La manera noble-sacerdotal de valorar tiene -lo hemos visto- otros presupuestos: ¡las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra! Los sacerdotes son, como es sabido, los enemigos más malvados - ¿por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y venenoso. (Nietzsche, 2019, p. 51)

Esto último nos invita a considerar que la voluntad de poder no solo incluye posiciones que Nietzsche tildaría de decadentes, sino que incluso, son, por grandes periodos de tiempo, las posturas dominantes. Esto quiere decir que las formas de vida como las del sacerdote, con sus elucubraciones de un mundo ajeno a lo terreno son también manifestaciones de voluntad. Tal como señala Hernández Arias (2015):

Así pues, la impotencia ha de concebirse como una voluntad de poder oculta. Esta impotencia quiere imponer sus perspectivas, esto es, sus valores. Lo intenta precisamente afirmando que sus valores no solo son sus valores, sino que son valores eternos: la voluntad de Dios. (p.141)

¿Cómo es posible que la impotencia sea también parte de la voluntad de poder? Impotencia, en el contexto anterior, debe ser entendida no solo como la falta de poder, sino también como lo que obstruye y boicotea el poder, lo que está en contra de las muestras prominentes de poder. De esta manera, la impotencia del sacerdote es también poder, es negación de una vitalidad y un goce en las sensaciones. Esta impotencia de la que se habla es la censura del desarrollo de la naturalidad, entendida como la atención a lo corpóreo; y dicha censura solo se puede llevar a cabo mediante la concesión del poder, o sea, mediante la dominación de la cultura a través de las creencias que denigren lo mundano. Por ello, todas las herramientas teóricas empleadas por el sacerdote también serían expresión de una voluntad en busca del poder, pero con fines distintos a los que Nietzsche usualmente aprobaría.

Dicho lo anterior, queda claro que la voluntad de poder también incluye intereses contrarios a la vitalidad, por ejemplo, la apelación a una realidad trascendente. Y esto resulta así porque al ser la voluntad de poder la dinámica de la Vida, resulta congruente que posiciones que avalen la **decadencia** sean parte de aquella, pues la Vida en su conjunto también la incluye. Un fragmento póstumo de la primavera de 1888 nos echa luces sobre lo anterior:

Concepto de «décadence»

El deshecho, la decadencia, el desperdicio no es nada que, en sí, fuese condenable: es una consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento de vida.

El fenómeno de la *décadence* es tan necesario como cualquier ascenso y avance de la vida: eliminarlo no está en nuestras manos. La razón quiere, por el contrario, que a la *décadence* se le otorgue su derecho... (FP, Vol. IV, 14[75]; Nietzsche, 2008b, p. 532)

En ese sentido, la Vida también necesita de lo corrupto, de lo enfermizo, de lo que pierde su vitalidad, para su devenir; es por ello que el juego de fuerzas que representa la voluntad de poder es una dinámica de nunca acabar, pues las posturas en confrontación siguen apareciendo y estableciendo nexos que reproducen otras posturas distintas. El fragmento en cuestión nos invita a pensar la decadencia como condición de posibilidad para la búsqueda de la salud: justamente la meta que nuestro autor defiende. En el aforismo número 6 de *El Anticristo* pone lo siguiente: “Yo entiendo la corrupción, ya se lo adivina, en el sentido de *décadence* [decadencia]: lo que yo asevero es que todos los valores en que la humanidad resume sus más altos deseos son valores de *décadence*” (Nietzsche, 2007 p. 34). Justamente estos valores, como si del embotamiento físico de

un organismo se tratara, al juicio de nuestro filósofo, descomponen la vitalidad de la humanidad en su conjunto; la orillan a creencias que merman rasgos naturales, falseándolos como actitudes deplorables. La decadencia significaría deterioro de fuerzas, la corrupción que deteriora todo lo viviente. “Yo llamo corrompido a un animal, a una especie, a un individuo cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando prefiere lo que a él le es perjudicial” (Nietzsche, 2007, p. 34). A estas alturas, hay que aclarar que Nietzsche no planea erradicar la decadencia de una vez por todas, pues esto resultaría negar la Vida como tal, sino, al contrario, acepta la decadencia, pero quiere atacar su exceso, pues su demasía significa un daño para lo corpóreo y esto sí representa una negación contra la Vida misma. Dicho lo anterior salta una pregunta inquietante, ¿cómo funciona la decadencia para Nietzsche? Al respecto, en un fragmento póstumo también de la primavera de 1888 titulado “Sobre el concepto de «décadence»” nuestro autor enuncia una serie de puntos para la explicación del significado de la decadencia. El número 4 es el que nos interesa: “El nihilismo no es una causa, sino sólo la lógica de la *décadence*” (FP, Vol. IV, 14 [86]; Nietzsche, 2008b, p. 537). Entonces, esta **elección** por lo perjudicial, como corrupción, solo puede ser entendida desde el fenómeno complejo del nihilismo.

Entendida la dinámica de la voluntad de poder, como propuesta interpretativa nietzscheana de la Vida -la cual incluye a la decadencia como proceso propio-, nos encontramos en una mejor posición para entender lo que significa el Nihilismo en el ideario de nuestro autor, por lo que ahora nos dedicaremos a explicitar su sentido como la lógica propia de la decadencia.

3.2. El Nihilismo

Nuestro autor mostró un interés notable por la afectación de su sociedad a causa del nihilismo, precisamente porque lo consideraba un problema latente que aquejaría a la humanidad durante siglos; para poder entender de qué trata este fenómeno debemos remitirnos al propio Nietzsche. Él lo definió en estos términos: “Nihilismo: falta la meta; falta la respuesta al ‘¿por qué?’ ¿Qué significa nihilismo? – que los valores supremos se desvalorizan” (FP, Vol. IV, 9[35]; Nietzsche, 2008b, p. 241). El significado expuesto muestra como los pilares de la idiosincrasia de la sociedad Europea del S. XIX sufrirían rupturas que los debilitarían irreparablemente, tanto, que el tiempo se encargaría de derruirlos completamente. Si los valores supremos pierden su valor, entonces las personas, quienes dirigen sus acciones en torno a estos valores, pues los

han aprehendido con los años, pierden el sentido de sus vidas. Ante la pregunta acusadora del ¿por qué?, uno se encuentra ante un vacío insondable, el cual debe ser llenado con otros valores. Al respecto Nietzsche enumera tres estados psicológicos del nihilismo, los cuales tienen una connotación distinta acorde a un deterioro específico:

El nihilismo como estado psicológico se producirá necesariamente en primer lugar cuando en todo acontecer hayamos buscado un «sentido» que no se encuentra en él: de manera que el buscador acaba perdiendo el coraje. Nihilismo es entonces el llegar a ser consciente del prolongado derroche de fuerza, el tormento del «en vano», la inseguridad, la falta de ocasión de reponerse de algún modo, incluso de tranquilizarse sobre cualquier cosa — la vergüenza ante sí mismo como si uno se hubiese engañado demasiado tiempo... (FP, Vol. IV, 11[99]; Nietzsche, 2008b, pp. 394-395)

El interés psicológico por el nihilismo es una de las modalidades más eficientes al momento de ejemplificar como es que los miembros de una sociedad pierdan la potencia vivencial de antaño por el hecho de que ya no hay una meta que los mueva coherentemente. Esto quiere decir que el nihilismo, en su presentación más genérica es el naufragio de los valores, pues uno se encuentra desorientado y sin motivo para la fuerza en pro de algún objetivo. Esto quiere decir que los antiguos sentidos que dotaban al mundo de una finalidad desaparecen o, por lo menos, son despreciados. Pero la pérdida de sentido no es la única causa de tal estado psicológico:

El nihilismo como estado psicológico se produce, en segundo lugar, cuando se ha supuesto una totalidad, una sistematización, incluso una organización, en todo acontecer y bajo todo acontecer: de manera que el alma sedienta de admiración y veneración se regodea en la representación global de una forma suprema de dominio y de administración (...) pero he aquí que ¡no existe semejante entidad universal! En el fondo, el ser humano ha perdido la creencia en su propio valor, si a través de él no actúa una totalidad infinitamente valiosa: o sea, él ha concebido una totalidad semejante para poder creer en su propio valor. (FP, Vol. IV, 11[99]; Nietzsche, 2008b, p. 395)

La supuesta lógica que gobierna al mundo o el supuesto orden inherente a su existencia, que haga que cada parte esté distribuida para realización de la totalidad, se descubre como farsa. Justamente cuando esta totalidad de la cual dependía todo nuestro valor aparece como espuria, nuestro valor como parte de ella también sucumbe. No hay forma

de remitirse a algo más allá de nosotros en tanto que seamos parte él y le encomendemos nuestra vida. Aunado a ello, llega la tercera causa:

El nihilismo como estado psicológico tiene todavía una tercera y última forma. Dadas estas dos visiones, que con el devenir no se debe conseguir nada y que bajo todo el devenir no impera ninguna gran unidad en la que al individuo le sea lícito sumergirse por completo como en un elemento de supremo valor: entonces no queda más escapatoria que condenar todo este mundo del devenir como engaño e inventar un mundo que se encuentre más allá de éste mismo como mundo verdadero. Pero tan pronto como el ser humano consigue averiguar que este mundo está construido a partir exclusivamente de necesidades psicológicas y que él no tiene en absoluto ningún derecho de llevar a cabo tales construcciones, surge entonces la última forma del nihilismo, que en sí encierra la increencia en un mundo metafísico, — pues esa forma se prohíbe la creencia en un mundo verdadero. (FP, Vol. IV, 11[99]; Nietzsche, 2008b, p. 395).

El mundo metafísico como salvoconducto de la humanidad queda degradado a una construcción inverosímil; esto quiere decir que el devenir es reconocido como única realidad, pero, al haber extenuado el brío de lo que orientaba a lo mundano, este causa tedio y desesperación. Este recuento histórico sobre el desgaste de conceptos medulares para la idiosincrasia europea puede ser sintetizado de la siguiente manera: “las categorías de «fin», «unidad», «ser», con las que nosotros hemos añadido un valor al mundo, nosotros mismos las retiramos de nuevo — y entonces el mundo parece carente de valor...” (FP, Vol. IV, 11[99]; Nietzsche, 2008b, p. 396). Esta exposición corresponde a un análisis sobre el propio cuestionamiento humano sobre los valores que antaño habían sido considerados como indiscutibles; en otras palabras, el Nihilismo como tal tiene la característica de ser un desengaño. Birnbaum (2004) lo resume de la siguiente manera:

Sea juzgada negativamente o no, la fenomenalidad no idéntica, inestable, presa del desorden y del devenir, es la única realidad: no existe otra. El punto de vista se invierte: la realidad esencial del mundo verdadero no es nada en sí misma, no se construye sino con referencia a este mundo. (p.32)

Si prestamos atención a la gravedad de tal desengaño, caeremos en cuenta que el contenido necesita inexorablemente una forma idónea de presentación, puesto que el desenlace moral de Europa -y la humanidad en conjunto- se encontraría en juego. Nuestro autor equipara el nihilismo como rechazo a los valores metafísicos con la

muerte de Dios; para ello utiliza, en primer lugar, la figura del hombre loco -o frenético- quien anuncia en el aforismo 125 de la *Gaya Scienza* el gran acontecimiento:

¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: «¡Busco a Dios, busco a Dios!»? Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada. (...) El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada «¿A dónde ha ido Dios?», gritó, «¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado- vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho eso? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra a su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche? ¿No habrán de ser encendidas lámparas de medio día? ¿No escuchamos aún nada de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la descomposición divina? – también los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! (...). (Nietzsche, 1990, pp. 114-115)

Lo que salta a la vista en la narración de este hombre es que precisamente esta “Muerte de Dios” ha causado la pérdida de un norte, al cual podamos orientar nuestros esfuerzos. No existe un punto fijo desde el cual partir o al cual tender; dicho esto, se ha perdido el sentido de la vida en su conjunto. Y los artífices del asesinato de Dios, los artífices de la expiración de los valores metafísicos, somos nosotros mismos, debido precisamente a nuestra falta de creencia. Según Roco Godoy (2009):

La muerte de Dios (...) es precisamente la metáfora nietzscheana respecto del fin y caída de una de las interpretaciones del mundo, caída que complica en extremo la condición humana al privarla de lo que por siglos fue su fundamento. (p.92)

El nihilismo -expresado como la muerte de Dios- se vuelve para él un fenómeno de la más importante relevancia porque cree que definirá el camino de la sociedad europea en los próximos siglos. En este contexto salta una pregunta importante: ¿Cuál es el origen

del Nihilismo como lógica de la decadencia? Hasta ahora se nos ha explicado cuales han sido las consecuencias nocivas de tal fenómeno cultural, pero no se ha indicado su inicio. Al respecto, en el *Crepúsculo de los ídolos*, en el apartado Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula, nuestro filósofo hace un recuento sobre las etapas históricas del Nihilismo, haciendo hincapié en el proceso de falseamiento del mundo:

Historia de un error

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, - él vive en ese mundo, es ese mundo. (...)
2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»). (...)
3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (...)
4. El mundo verdadero - ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? (...)
5. El «mundo verdadero» - una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, - una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla! (...)
6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (...). (Nietzsche, 1975, pp. 51-52)

Cada número corresponde a una etapa histórica en la filosofía; en concreto al concepto de mundo verdadero bajo el cual se organizaba la vida en general. A continuación, asociaremos las etapas señaladas a fragmentos de las filosofías correspondientes con la finalidad de comprender mejor este desarrollo. Nietzsche empieza su recuento con la doctrina platónica, la cual considera que las Ideas son el fundamento del mundo mutable; tales ideas solo son asequibles al sabio, gracias a su comprensión orienta su conducta moral y es movido a despreciar el mundo sensible. En la República se lee lo siguiente:

(...) Lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito de lo visible ha engendrado la luz y al señor de esta, y que en el ámbito de la inteligencia, y

que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público. (República VII, 517c; Platón, 1988, p. 342).

En la segunda etapa, nuestro autor menciona el mundo prometido a quien no peca como una clara alusión a la religión cristiana, pues este mundo verdadero que corresponde a un estrato divino solo puede ser accesible a quien se someta a los parámetros de conducta establecidos por el canon religioso. Así, en la doctrina cristiana se encuentra lo siguiente:

No alleguéis tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín los corroen y donde los ladrones horadan y roban. Atesorad tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el orín los corroen y donde los ladrones no horadan ni roban. (Mateo 6, 19-20, *Nuevo Testamento por Nacar Fuster, E. & Colunga Cueto, A*).

En la tercera etapa, nuestro autor hace referencia a la filosofía kantiana como el establecimiento de los límites de la razón. Esto quiere decir que no podemos conocer el contenido de este mundo verdadero, sino solo establecerlo como límite. Al respecto, recogemos el siguiente fragmento:

(...) Pero al final la posibilidad de tales noumenorum no se puede entender, y la extensión que está más allá de la esfera de los fenómenos es (para nosotros) vacía, es decir, tenemos un entendimiento que problemáticamente se extiende más allá de ésta, pero [no tenemos] ninguna intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible, gracias a la cual pudieran sernos dados objetos fuera del campo de la sensibilidad, y [gracias a la cual] el entendimiento pudiera ser usado asertóricamente más allá de ésta. Por consiguiente, el concepto de noumenon es tan solo un concepto límite para limitar la pretensión de la sensibilidad, y por tanto, es solo de uso negativo. (KrV, B310-B311; Kant, 2009, pp. 289-290)

Sin embargo, a partir de los límites trazados se nos compele a un determinado comportamiento mediante un imperativo. El filósofo de Königsberg consideraba que “(...) todos los imperativos constituyen fórmulas para determinar la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena de uno y otro modo” (*Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, AK IV, 414; Kant, 2012, p. 114) y, a la par, como ley fundamental prescribía “actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo valer siempre como principio de una legislación universal” (KrpV, AK V, 30; Kant, 2011, p.35).

En la cuarta etapa, hay un viraje, en específico se rompe el nexo entre lo gnoseológico y lo moral. El desconocimiento del mundo verdadero implica la irresponsabilidad con

respecto a sus demandas, por lo que resulta indiferente. En ese sentido, el quiebre sobre la actitud de los resultantes del conocimiento es entendido como una etapa positivista. Al respecto, Augusto Comte la define de la siguiente manera:

(...) en el estado positivo, el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de alcanzar nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas intrínsecas de los fenómenos, para dedicarse exclusivamente a descubrir -con el uso bien combinado del razonamiento y de la observación- sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de similitud. (2004, p. 22)

La quinta etapa es una de la más interesantes debido a la forma en que se presenta el mundo verdadero. El uso de comillas representa su novedoso carácter ficcional, pues el descrédito por tal mundo metafísico ha conducido a su discontinuación, por lo que no solo resulta innecesario, sino que, incluso ha devenido obstáculo. En esta posición es en la que se encontraría Europa con la muerte de Dios, pues todos los valores antiguos, y por lo tanto venerables, han sido corroídos. En ese sentido, presenciamos el inicio de una etapa de destrucción en lo que respecta a los valores canónicos, la negación de lo que da sentido a la humanidad. En el aforismo 343 de la *Gaya Scienza* con el título Qué es lo que trae consigo nuestra alegría, se lee lo siguiente:

El más grande y más nuevo acontecimiento -que «Dios ha muerto», que la creencia en el Dios cristiano se ha vuelto increíble- comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa. Por lo menos para los pocos cuyos ojos, cuyo recelo en los ojos es suficientemente fuerte y sutil para este espectáculo, les parece que acaba de ponerse algún sol, que alguna vieja y profunda confianza se ha trastocado en duda: a ellos tiene que parecerles diariamente nuestro viejo mundo más vespertino, más desconfiado, más extraño, más «viejo». (Nietzsche, 1990, p. 203)

En la última etapa se hace patente la eliminación de la dualidad mundo aparente y mundo verdadero, pero no el sentido ontológico de la palabra, no como si se tratara de negar la realidad del todo, como si solo existiera la nada, pues eso sería un contrasentido, sino que Nietzsche está postulando la inmanencia del mundo y su perspectivismo como voluntad de poder. Si cae el anticuado mundo verdadero como esencia inmutable de la existencia, entonces también debe caer ese mundo mutable, irradiado con un halo de falsedad; la dualidad histórica de esos dos mundos no existe, por lo que se le debe restituir al mundo concreto su vitalidad. Es aquí donde aparece la

figura de Zaratustra, quien anunciará, para el pesar de sus oyentes, el fin de la metafísica:

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él 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 la tierra! (Nietzsche, 2014a, p. 47)

Entonces, vistas las cosas, este comienzo del nihilismo tiene su morada en la doctrina platónica de las ideas al empezar el largo proceso de degradación del mundo sensible. Es con esta filosofía que se colocan valores metafísicos, sentidos extramundanos que serán rechazados en el futuro. Sin embargo, existe un coautor de esta historia del error; al respecto, en el *Crepúsculo de los ídolos* aparece la siguiente sentencia: “Yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos” (Nietzsche, 1975, p. 38). El dialéctico Sócrates habría influenciado a un joven Platón, de una manera negativa a los ojos de Nietzsche, al heredarle el exceso de interés en la razón, como facultad primordial para la comprensión del mundo y del buen vivir: “Yo intento averiguar de qué idiosincrasia procede aquella ecuación socrática de razón = virtud = felicidad: la ecuación más extravagante que existe, y que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo” (Nietzsche, 1975, p. 39). Justamente esta tendencia que recomendaba la censura de lo sensible, fue la que finalmente alcanzó su culmen en la doctrina platónica de las Ideas. Con Sócrates se instaura una nueva forma de aprehender la realidad, una que niega el cuerpo -y por ende, la vida saludable-. Al respecto, en el apartado Trece de *El Nacimiento de la tragedia*, se señala lo siguiente:

El Sócrates moribundo se convirtió en el nuevo ideal, jamás visto antes en parte alguna, de la noble juventud griega: ante esa imagen se postró, con todo el ardiente fervor de su alma de entusiasta, sobre todo Platón, el joven heleno típico. (Nietzsche, 2010, p. 124).

Nietzsche se está refiriendo al erguimiento del Ideal Ascético en el mundo; ese que precisamente considera el cuerpo como una cárcel de la cual uno deber escapar y que precisamente no debe seguir preservando. En un sentido más esencial, el ideal ascético se nos presenta como la propia disciplina a modo de mortificación que uno realiza con el fin de alcanzar lo máspreciado, entendido esto último como la verdad en sí misma o la remisión a una divinidad. Según Suances Marcos (1993):

El ideal ascético tiene un fin bastante general para que, fuera de él, los intereses de la existencia humana parezcan limitados, absurdos, mezquinos, estrechos; y, para perseguir su fin, emplea tiempos, pueblos y hombres; no se somete a ningún otro poder. (p.227)

Este ideal fue transferido de Sócrates a Platón, y gracias a este último fue que se dio inicio a la calumnia del mundo para la merma de lo corpóreo. Es el Ideal Ascético la expresión del nihilismo, como la lógica de la decadencia; pues sin tal ideal, sería impensable la fundación de un mundo ajeno al terreno y, por ende, las valoraciones que consideran loable perseguir tal mundo. La vinculación más notable que produce este ideal es el concepto de pecado en la religión cristiana, ya que con él se logra vigilar la conducta de los supuestos hijos de Dios, permitiendo la propia disposición psicológica a la mortificación del cuerpo. Este ideal se ha ido reproduciendo en la historia con las mismas consecuencias perjudiciales para lo corpóreo. Según Bacarlett Pérez (2006): “(...) El nihilismo del mundo moderno invade cada uno de los cuerpos y las expresiones vitales y culturales que lo componen. Esta falta de sentido, este cansancio de creer en algo reproduce, paradójicamente, muchos de los actos de fe cristianos” (p. 161). Asistimos al despliegue de la culpa como la trabazón entre el individuo y la divinidad, como el sentido de su existencia en tanto la necesidad de subsanar un agravio, siempre considerando a lo natural como defecto y no como virtud. En el aforismo 294 de la *Gaya Scienza* se lee lo siguiente:

Son desagradables para mí aquellos hombres en los que cada inclinación natural se convierte inmediatamente en una enfermedad, en algo que deforma o es incluso infame -éstos son los que nos han inducido a pensar que las inclinaciones e instintos de los hombres son malvados; ¡ellos son la causa de nuestra mayor injusticia frente a nuestra naturaleza, frente a toda naturaleza! (Nietzsche, 1990. p.170)

Vistas las cosas, al repasar la historia que nos presenta el filósofo debemos entender al nihilismo como fundación y acabamiento. Al respecto Volpi (2005) dice lo siguiente:

El acto originario de tal decadencia está ya presente en la fundación de la doctrina de los dos mundos en la obra de Sócrates y Platón (...). La desvalorización de los valores supremos, es decir, el nihilismo, se inicia ya aquí, esto es, con el platonismo, que distingue entre dos mundos e introduce así una fractura, una dicotomía en el ser. El nihilismo, en cuanto historia de la

postulación y la progresiva disolución del mundo ideal, es la otra cara del platonismo (...). (p.60)

Así, nihilismo no es solo la creación y consideración sobredimensionada de un mundo inteligible y divino, sino también el extravío generado a raíz de la disolución de dicho mundo. A la par, el nihilismo orienta a la decadencia en tanto que se presenta como la debilitación del cuerpo por ser considerado un impedimento para conocer la verdad del mundo y como la merma psicológica ante la falta de sentido hacia el cual tender. Es clara la posición del Nietzsche al respecto; sin embargo, cabe preguntar por qué el propio autor se incluye en “Historia de un error”. Cada fase histórica ha vuelto a la creación platónica distinta, ha devenido más sutil, mucho más eficiente, pero siempre como negación del mundo y falseamiento. La respuesta es sencilla, él también es un nihilista; al respecto, se describe de la siguiente manera:

(...) Como un espíritu de ave agorera que mira hacia atrás cuando cuenta lo que vendrá; como el primer nihilista perfecto de Europa, el cual, sin embargo, en él ha vivido ya el nihilismo mismo hasta el final — el cual lo tiene tras él, bajo él, fuera de él... (FP, Vol. IV, 11[411]; Nietzsche, 2008b, p. 489)

Este extracto es muy revelador, pues ser un nihilista perfecto haría referencia a una manera inusitada de vivir el nihilismo: hasta el final, extremando sus condiciones. Esto quiere decir que justamente las últimas etapas de “Historia de un error” estarían asociadas a este ejercicio peculiar del nihilismo. ¿Cómo se configura este nihilismo vivido hasta el final? Al respecto, el autor nos aclara que existen dos tipos de nihilismo: uno pasivo y otro activo. El primero hace referencia justamente a lo visto hasta ahora: a la decadencia y cansancio, a la pérdida del sentido; a la recurrencia a distintos calmantes psicológicos, presentados como creaciones que ayudan a ignorar el vacío:

Nihilismo como descenso y retroceso del poder del espíritu: el nihilismo pasivo: como un signo de debilidad: la fuerza del espíritu puede estar cansada, agotada, de manera tal que las metas y los valores existentes hasta el momento son inadecuados y no encuentran ya crédito —

que se disuelve la síntesis de valores y metas (sobre la que descansa toda cultura fuerte), de manera tal que los diferentes valores se hacen la guerra: descomposición

que todo lo que reconforta, cura, anestesia, pasa al primer plano, bajo diferentes disfraces, con carácter religioso, o moral o político o estético etc. (FP, Vol. IV, 9[35]; Nietzsche, 2008b, p. 241).

Por otro lado, está el nihilismo activo, el cual, a diferencia del anterior, representa la fuerza acumulada, en orden a la destrucción de todos los valores existentes. Es aún enfermedad, en tanto que no existe la suficiente fuerza para consolidar la creación, pero se rescata su particularidad destructiva:

Nihilismo como signo del acrecentado poder del espíritu: como nihilismo activo. Puede ser un signo de fuerza: la fuerza del espíritu puede haber crecido tanto que las metas que tenía hasta el momento («convicciones», artículos de fe) le son inadecuadas (...) Por otra parte, un signo de una fortaleza insuficiente para ponerse nuevamente de un modo productivo una meta, un ¿por qué?, una creencia. SU MÁXIMO de fuerza relativa lo alcanza como fuerza violenta de DESTRUCCIÓN: como nihilismo activo. Su opuesto sería el nihilismo cansado, que ya no ataca (...) El nihilismo representa un estado intermedio patológico (es patológica la enorme generalización, la conclusión de que no hay ningún sentido en absoluto): ya sea que las fuerzas productivas no son aún suficientemente fuertes: ya sea que la *décadence* aún vacila y no ha inventado todavía sus remedios. (FP, Vol. IV, 9[35]; Nietzsche, 2008b, pp. 241-241).

Este fragmento es importante porque nos revela una faceta del nihilismo que podría ser calificada de positiva, en el sentido de que ataca los valores establecidos a raíz de la fuerza vivencial acumulada. Se muestra que el rechazo de estos valores corresponde a la inconformidad con las creencias profesadas, en ese sentido, el nihilismo activo es el medio de destrucción de ideologías, entendidas estas como sentidos históricos - movimientos políticos, moralidades, religiones, etc.-, pero es incapaz de crearlas. Al respecto Hopenhayn (1997) considera que: “El nihilismo que adviene como remanente es también este no atreverse a creer en ninguna interpretación después de resquebrajarse la interpretación moral de los fenómenos” (p. 30). En ese orden de ideas, la última parte del fragmento nos revela que ambas presentaciones, tanto el nihilismo activo como el nihilismo pasivo representan la enfermedad, dicho esto como la forma en que la fuerza vivencial, la performatividad propia de la sociedad europea, se torna insuficiente para proveer creaciones que puedan revertir el desasosiego; sin embargo, el nihilismo activo sigue siendo provechoso, pues la destrucción de valores no implica un retroceso en la redención del mundo, mientras que el nihilismo pasivo, con sus elucubraciones destinadas al consuelo y la distracción, sí lo son. Al respecto, Nietzsche indica que existe un nihilismo cuya realización implica lo extremado de los tipos anteriores. Esta referencia está en sintonía con su declaración cómo nihilista perfecto, en orden a

describir una vivencia llevada hasta el final, cómo precipitación de todas las afecciones, pero con el motivo de una visión más profunda:

Que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay «cosa en sí» — esto mismo es un nihilismo, y el más extremo. Coloca el valor de las cosas precisamente en que a ese valor no le corresponde ni le correspondió ninguna realidad, sino que es sólo un síntoma de fuerza por parte de quien instituye el valor, una simplificación con el fin de la vida. (FP, Vol. IV, 9[35]; Nietzsche, 2008b, p. 242)

El más extremo de los nihilismos es la aprehensión del valor como lo que tiene un fundamento nada sacro, nada metafísico, nada divino. A este nivel, no solo se niega la doctrina platónica y su desarrollo histórico, como si quedara un lugar vacío en el cual depositar nuevamente una creencia, sino que se trata también de derruir aquel lugar histórico. No existe la verdad, como lo previamente dado, lo inmutable, lo que hay que descubrir y defender¹⁵. En ese sentido, cae el valor que ostentaban estas formas de comprender el mundo, se desestiman; se retrotraen al mundo como las fuerzas de quienes instituyeron dichas interpretaciones. Esto quiere decir, que todos los valores propios de la humanidad, junto con las interpretaciones que fundamentaron en el curso de su historia, son traducidos como voluntad de poder. Entonces, cuando Nietzsche se refería a sí mismo como nihilista perfecto se refería precisamente a esta concepción.

Tesis principal. En qué medida el nihilismo perfecto es la consecuencia necesaria de los ideales habidos hasta el momento. — el nihilismo incompleto, sus formas: vivimos en medio de él — los intentos de escaparse del nihilismo> sin transvalorar aquellos valores: producen lo contrario, agudizan el problema. (FP, Vol. IV, 10[42]; Nietzsche, 2008b, p. 310).

Tanto el nihilismo activo y el pasivo son considerados como nihilismo incompleto, pues no se llega a la comprensión del origen de los valores como voluntad de poder y se siguen reproduciendo posibles soluciones que no rompen con la comprensión de un valor inmutable cuyo origen descansaría en una verdad inalterable y externa al mundo. En este punto se nos presenta al nihilismo incompleto como condición de posibilidad para la transvaloración de todos los valores, por medio de la aprehensión de la voluntad de poder. Entonces el nihilismo perfecto sería la fase del nihilismo en general en la que

¹⁵ Esta es una de las razones para negar la interpretación cosmológica del Eterno Retorno, pues ya sea como principio metafísico o como descripción científica objetiva, tales caracterizaciones llevan en su seno la presunción de que existe una verdad que podemos descubrir.

es posible crear valoraciones inusitadas, fuera del prejuicio de “la verdad”; en ese sentido, se superaría la fase activa de la destrucción para pasar a otra frase eminentemente propositiva.

El nihilista perfecto — el ojo del nihilista, que idealiza en dirección de lo feo, que es infiel con sus recuerdos (— deja que se pierdan, que se deshojen; no los protege contra el descoloramiento cadavérico que vierte la debilidad sobre lo lejano y lo pasado; y lo que no hace consigo tampoco lo hace con todo el pasado del hombre, — deja que se pierda. (FP, Vol. IV, 10[43]; Nietzsche, 2008b, p. 310).

La visión del nihilista perfecto rechaza a la verdad a pesar de sus consecuencias tranquilizantes para la humanidad, puesto que, de manera insidiosa, se estaría debilitando la vitalidad de la sociedad en su conjunto. Entonces, cuando Nietzsche se identifica a sí mismo como nihilista se refiere a su capacidad propia para establecer nuevos horizontes vivenciales luego de una destrucción de los valores tradicionales. Sobre lo anterior Nehamas (2002) considera que: “El valor de la vida depende de lo que uno hace de ella, y esta es una nueva acepción de la creencia de Nietzsche en que el valor se crea, no se descubre” (p. 168). Entonces, la falta de sentido que hace tiempo causaba incertidumbre se convierte en la condición de posibilidad más grata de la que se pueda tener conocimiento, pues permite el trazo de una nueva interpretación de la vida, acorde al despliegue de la voluntad de poder como marco de interpretación. Esto quiere decir que el proceso de creación se vuelve una tarea perenne; si no existe un criterio de verdad irrefutable, entonces toda inventiva sobre los valores es posible.

El nihilismo perfecto

sus síntomas: el gran desprecio

la gran compasión

la gran destrucción

su punto culminante: una doctrina que enseña precisamente a considerar la vida, a la que hace sentir náuseas, compasión y placer en la destrucción, como absoluta y eterna. (FP, Vol. IV, 11[149]; Nietzsche, 2008b, p. 409)

Entonces para nuestro autor, el nihilista perfecto se encontraría en la posición privilegiada de la construcción vivencial. Es aquí donde entra a tallar la figura de Zaratustra y su mensaje del Eterno Retorno, tal como el último punto de la Historia de un Error. Esta doctrina representaría, como se ha visto hasta ahora, la redención del mundo al presentar un nuevo ideal, contrario al Ideal Ascético como negador de la vida.

Hasta aquí hemos visto como el concepto de decadencia se configura bajo el halo del nihilismo; cuyas máximas consecuencias se pueden resumir en la pérdida del sentido y el declive de la verdad. También hemos visto cómo es que hasta ahora se han ido erigiendo doctrinas nihilistas debido a que en el origen de su creación se ha consolidado un solo ideal dominante: nos referimos al Ideal Ascético. Solo con la apertura del nihilismo perfecto, en tanto expresión más extrema de este, se configura el devenir del mundo como Voluntad de Poder y se conciben los valores como manifestaciones de fuerzas. Es por ello que, a partir de tal nihilismo, Nietzsche ofrece un nuevo ideal, cuya máxima expresión es el Eterno Retorno. A continuación, analizaremos este nuevo ideal a profundidad.

3.3. El ideal Trágico

La consumación del Nihilismo, su evolución más drástica, tiene en Nietzsche la forma de una doctrina afirmativa de la vida. Tal como se menciona en “Historia de un error” la figura de Zaratustra nos ofrece un nuevo centro de gravedad llamado El Eterno Retorno de lo Mismo. Hasta ahora habíamos comprendido su talante performativo como intento de reorientar el interés del mundo, haciendo del devenir la única realidad en detrimento de la esencialidad metafísica, dicho de otro modo, del desarrollo histórico del platonismo. Pero solo cuando se concibe al mundo como Voluntad de Poder, como lucha de fuerzas sobre una existencia que se ha vuelto ajena a la engañifa de la verdad, luego que se ha identificado al único ideal instaurado hasta ahora como el vehículo del cansancio y la negación de la vitalidad humana; uno se coloca en una mejor posición para entender el origen del pensamiento del Retorno de Nietzsche. Tal pensamiento es el culmen de un ideal contrario al ascético: nos referimos al **ideal Trágico** como la propuesta nietzscheana en orden a sus intereses por reestablecer la salud de la sociedad europea. Este proyecto tiene su origen en la figura de Dionisos, el dios griego a quien nuestro autor le había prestado atención desde su primer libro. Ya en el apartado 5 del Ensayo de autocrítica de *El nacimiento de la tragedia* se lee lo siguiente:

Contra la moral, pues, se levantó entonces, con este libro problemático, mi instinto, como un instinto defensor de la vida, y se inventó una doctrina y una valoración radicalmente artísticas, anticristianas. ¿Cómo denominarlas? En cuanto filólogo y hombre de palabras las bauticé, no sin cierta libertad - ¿pues quién conocería el verdadero nombre del Anticristo? - con el nombre de un dios griego: las llamé dionisiacas. (Nietzsche, 2010, p.34)

En ese sentido, surge la pregunta: ¿Qué significa ser trágico? O, mejor dicho, ¿qué significa para Nietzsche el ideal trágico? Principalmente es una nueva forma de afrontar el sufrimiento. El cristianismo ha infundido un único tipo de afrontamiento, el cual ha sido utilizado como argumento en contra de la vida, en orden a neutralizar las potencialidades humanas. El ideal Trágico, mediante la figura de Dionisos, por el contrario, acepta el sufrimiento, hace hincapié en el dolor, pero es vuelto un argumento a favor de la vida. Sobre la sabiduría dionisiaca Alvear Saravia (2012) opina que “implica ese asentimiento al mundo, al dolor, al sufrimiento, a la vida y a la apariencia que es parte integrante de lo trágico nietzscheano” (p.107). Entonces, se ofrece el arquetipo del héroe, el cual reconoce que junto a todo lo monstruoso del devenir, se encuentra la más grande gloria del vivir. Convierte al sufrimiento como la condición de posibilidad de la fortaleza; en ese sentido, la desdicha y el infortunio no son solo rechazadas, sino también queridas, deseadas. Al respecto, nuestro filósofo dice lo siguiente:

(...) Dioniso contra el «Crucificado»: he aquí la antítesis. No es una diferencia en cuanto al martirio, — éste tiene tan sólo otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retomo determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación... en el otro caso el sufrimiento, el «Crucificado en cuanto inocente», sirve como objeción contra esta vida, como fórmula de su condena. Se adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento¹⁶: si un sentido cristiano o bien un sentido trágico... En el primer caso el sufrimiento debe ser la vía que lleve a un bienaventurado ser, en el último el ser es considerado como suficientemente bienaventurado para justificar incluso una enormidad de dolor. El ser humano trágico afirma incluso el sufrimiento más áspero: es bastante fuerte, pleno, deificante, para hacerlo. El cristiano niega incluso el más feliz de los destinos sobre la tierra: es bastante débil, pobre, desheredado, para sufrir incluso en esa y en toda forma de vida... «el Dios en la cruz» es una maldición contra la vida, una indicación para librarse de ella el Dioniso cortado a trozos es una promesa de vida: ésta renacerá eternamente y

¹⁶ Este fragmento echa luces sobre la diferencia esencial entre ambos ideales. La manera en cómo se entiende el sufrimiento, cómo se lo aprehende, es el criterio para discernir uno del otro. Es por ello que en el Ideal Trágico el sufrimiento es imprescindible. Es una característica propia de la vida. Si bien con la Muerte de Dios, la humanidad se tornará más libre, esto no significa el fin del sufrimiento, pues el devenir como tal no se encuentra agotado por las elucubraciones metafísicas. Así, este ideal que celebra la vida, acepta la presencia constante del sufrimiento. Por el contrario, el ideal Ascético, prefiere negar todo el cúmulo sensorial de la vida, con tal de no sufrir. El desapego que propugna tiene como base una interpretación del sufrimiento: algo que debe ser evitado.

eternamente retomará de la destrucción. (FP, Vol. IV, 14[89]; Nietzsche, 2008b, p.539)

El ideal Trágico convierte al mundo como el único campo de acción posible, la verdad ha sido aprendida como un concepto volátil, no hay nada a lo cual aferrarse; en esa tensión indisoluble a la cual el nihilismo nos ha acorralado, se aproxima su máxima expresión: El Eterno Retorno -como nihilismo completo.

Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retomando inevitablemente, sin un finale en la nada: «el eterno retomo». Ésta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo «carente de sentido») eternamente! (FP, Vol. IV, 5[71]; Nietzsche, 2008b, p. 165)

La posibilidad de que no solo haya una vida de sinsentidos, sino que esta se repita infinitamente, nos compele a la decisión; el actuar humano es puesto en primer plano, el halo de la performatividad es realzado como lo más sublime, pero no para castigar, no para echar en cara el error, ni para condenar con la memoria, sino para homenajear el devenir. El Eterno Retorno no es hipóstasis de una ontología de la nada, sino, más bien, exacerbación de la necesidad, entendida esta como lo siempre presente en la vida, de lo que no se puede prescindir, de la elección sobre el discurrir de uno mismo y de la comprensión del infortunio como parte sustancial de nuestro camino personal. En *Ecce Homo* se lee lo siguiente:

Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es amor fati [amor al destino]: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No solo soportar lo necesario, y aun menos disimularlo -todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario-, sino amarlo... (Nietzsche, 2005, p. 61)

En ese sentido, el ideal Trágico es una defensa acérrima de la fatalidad; la vida es celebrada como la contienda ininterrumpida, sin orden progresivo, perdida en su arrebató y querida en su irreductibilidad. Según Díaz Genis (2012): “Decidirse por aceptar, más que aceptar, el destino, lo que deviene, afirmación del devenir, esto es amor fati en Nietzsche” (p. 79). Supone, además, la aprehensión de las tentativas canónicas de la metafísica y de la moral como espurias, como elucubraciones que no tienen un sustento fijo y que solo siguen en boga en tanto que permiten la reproducción de un mecanismo de subyugación espiritual, como lo es la culpa. En el aforismo 50 de la *Gaya Scienza* se lee lo siguiente: “Aun cuando los más sagaces jueces de brujas, e

incluso las brujas mismas, estaban convencidos de la culpa de la brujería, a pesar de todo, no existía la culpa. Así acontece con toda culpa” (Nietzsche, 1990, p.152). Esto nos indica que para nuestro autor la culpa no se trataría de una realidad, como si se hablara de un hecho concreto, sino más bien de una interpretación, en este caso, una desafortunada interpretación. En el *Crepúsculo de los ídolos* se lee lo siguiente: “El juicio moral tiene en común con el religioso el creer en realidades que no lo son. La moral es únicamente una interpretación (Ausdeutung) de ciertos fenómenos, dicho de manera más precisa, una interpretación equivocada (Missdeutung)” (Nietzsche, 1975, p. 71). La equivocación señalada no es el producto de un criterio epistemológico como tal, sino de uno estético, en el sentido de ser una manifestación de la voluntad de poder, como una creación humana que enferma a la humanidad. Nuestro autor denuncia la irrealidad de la moral; sin embargo, sus efectos perjudiciales sí que son reales. En ese sentido, no basta con descubrir su falsedad, sino también ofrecer una estrategia para superar sus manifestaciones culturales.

Dicho lo anterior, se comprende por qué Nietzsche ofrece este nuevo ideal; su modo de aprehender la realidad confronta directamente el ideal Ascético¹⁷. Como se ha visto hasta ahora, el ideal Ascético está en la base histórica de la generación del platonismo y el predominio del concepto de la verdad. En ese contexto, gracias al método genealógico, descubrimos que el cristianismo es deudor del ideal Ascético, el cual utiliza a la culpa como el mecanismo psicológico más importante para la remisión a una divinidad, en pro del agotamiento de la vitalidad. En palabras de Carrasco Pirard (2002): “El sacerdote ascético actúa en contra del dolor, buscando múltiples formas de anularlo o de generar formas ilusorias de evadirse de él. Pero la más sutil de ellas es la de transformar al que lo sufre, en culpable” (p. 172). En cambio, el ideal Trágico es la respuesta a la actitud decadente, extremando las condiciones del Nihilismo y fomentando la aceptación de la realidad, como una gama inefable de circunstancias cambiantes. Por medio de la concepción del Eterno Retorno se logra dicha aceptación, pero como la implementación de la responsabilidad en un plano performativo. Al respecto, Vermaal (1987) considera que: “La idea del eterno retorno no es primariamente un enunciado sobre un estado de cosas sino una decisión, de acuerdo con la cual el

¹⁷ Si bien los filósofos han sucumbido al ideal ascético como se expresó en el segundo capítulo de nuestra investigación, el Eterno Retorno, como producción filosófica no corresponde a dicho ideal, pues es la manifestación más extrema de otro. El ideal trágico, con su asunción del sufrimiento y su compromiso con el mundo, es lo que estructura todo el pensamiento del retorno nietzscheano. Así, la pregunta al final del segundo capítulo queda contestada.

mundo aparece sin ocultamientos metafísicos, en su esencia de voluntad de poder” (p. 202). **Así, las dos manifestaciones más grandes de los ideales en confrontación pueden ser traducidas en la discordancia entre la culpa y la responsabilidad.** Sin embargo, como se ha visto antes, la creación de la memoria, desde la perspectiva de *La genealogía de la moral*, “(...) es cabalmente la larga historia de la procedencia de la responsabilidad” (Nietzsche, 2019, p. 85). En otras palabras, culpa y responsabilidad tienen la misma génesis; incluso nos sería lícito pensar que ambas son utilizadas para denunciar a la humanidad por sus actos, tal como lo pretendería algún padre cristiano con el concepto del pecado. Al respecto, debemos ahondar más en sus características intrínsecas, para poder reconocer su diferencia. En primer lugar, podemos afirmar que la culpa y la responsabilidad tienen una relación específica con el tiempo. Para ello debemos remitirnos a *Así habló Zaratustra*, en concreto a la conversación entre el profeta y el enano. En dicho pasaje, se hace referencia al instante como un pórtico que une dos caminos sin final (Nietzsche, 2015). Esto es un indicio de la importancia del presente como momento de apertura para la acción. Esto quiere decir que toda la impronta de solemnidad que podamos imprimirle a nuestras vidas tiene su origen en ese instante que solemos vivir incesantemente. Ahora bien, el instante posibilita los juicios sobre el devenir, ya sea del pasado o del futuro; sin embargo, lo que aquí nos llama la atención es el tipo de acción que podamos ejercer. La culpa vendría a ser una forma en la que nos relacionamos con el pasado, forma que resulta esencialmente estéril. Viene a ser, entonces, la conciencia sobre lo ya acontecido, que nos perturba y desea la modificación de los actos, acarreando consigo el sentimiento de impotencia. Esta culpa es recuerdo de un error, pero como estigma, como condena que significa los actos con el rótulo pecado. Tal clasificación está destinada a fomentar, en demasía, la emotividad del arrepentimiento y de la vergüenza, como notificación psicológica perenne orientada a alimentar la dependencia respecto a un consuelo, en este caso, eminentemente metafísico. Así, la performatividad de la culpa es la conciencia de la impotencia para cambiar el pasado. Al respecto, Senra Ribeiro (2004) considera que:

El modo de la crítica nietzscheana a la culpa y su proyecto de liberación en la doctrina del eterno retorno tiene su cimiento en la crítica al pasado como el lugar desde dónde y a partir del cual el hombre culpable vive su momento presente, vive el instante. (pp. 90-91)

Dicho lo anterior, el ideal Trágico, fomenta la responsabilidad como intención proyectiva; es una forma de relacionarse con el futuro, en específico, una forma

orientada a la creación. Es la disposición a devenir activamente, como una existencia que se encuentra en la constante articulación de sus potencialidades y se atreve a lanzarse hacia el abismo. Dicho ideal pretende desarticular la culpa, pues considera que es una creación moral que, apoyada en la creencia metafísica de la libertad incondicionada y la voluntad racional, solo condena y no celebra la vida en su conjunto.

A los seres humanos se los imaginó «libres» para que pudieran ser juzgados, castigados, -para que pudieran ser culpables: por consiguiente, se tuvo que pensar que toda acción era querida, y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia (...). (Nietzsche, 1975, pp. 68-69)

Es por ello que el concepto de responsabilidad trágica no se funda en la idea de una voluntad incondicionada, la cual tendría bajo su control el desarrollo de las circunstancias. Todo lo contrario, la voluntad del ideal Trágico es la que está inscrita en el mundo y que, por lo tanto, está siempre en tensión con otras voluntades: es una lucha sin cuartel, es la performatividad llevada a su máxima extensión. Empero, los condicionantes no son solo externos, sino que también hay un grado de influencia que proviene de uno mismo, entendido como cuerpo.

Nadie es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. (Nietzsche, 1975, p. 69)

Esto quiere decir que no se trata de un alma racional, la cual tiene acceso a todo al espectro psíquico, sino, más bien, nos referimos a una serie de relaciones fisiológicas que condicionan el aspecto psíquico y que constituyen lo que es un sujeto. En *Más allá del bien y del mal* se lee lo siguiente: “También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida” (Nietzsche, 1986, p. 24). De esta manera, esta responsabilidad del ideal trágico asume los condicionantes de la voluntad como normales, como propios de la Vida. Los acepta y los defiende; es por ello que la responsabilidad trágica no es culpa, pues reconoce la complejidad de la voluntad de un individuo, evitando la confusa palabra “Yo”, a la manera de un ente metafísico: “Se ha convertido en una fábula en una ficción, en un juego de palabras: ¡ha dejado totalmente de pensar, de sentir y de querer!” (Nietzsche, 1975, p. 64). Mediante el Eterno Retorno, la injerencia del mundo se ve maximizada, pues el compromiso con nuestras decisiones no solo serviría para forjar nuestra vida,

sino también para direccionar la eternidad. La aprehensión de tal pensamiento nos impulsa a direccionar nuestros esfuerzos a la propia creación de una vida llevada a cabo con maestría, desde los criterios propios de una mente saludable. Al respecto Frey (2007) considera que: “El pesimismo dionisiaco de Nietzsche está impregnado de una postura heroica hacia la vida, que se asienta más allá de la culpa y la expiación” (p. 92). Esta superación de limitantes morales puede ser traducida como una estética de la existencia, en el sentido de la actividad creadora aplicada a nuestra propia constitución en el mundo. La reafirmación del compromiso con uno mismo, incluso en condiciones adversas, muestra la aceptación de la Vida y el reconocimiento del cuerpo como lo que constituye lo particular de cada existencia. La responsabilidad trágica es la capacidad de discurrir en la tensión del devenir sin dejar nunca que la presión termine por rompernos: esto quiere decir, sin recurrir a la supuesta verdad del consuelo metafísico.

Dadas las explicaciones, surge una pregunta interesante, si la culpa y el Eterno Retorno son dos expresiones del Nihilismo, ¿es posible que el pensamiento más grave de Zaratustra pueda devenir culpa? Ya en la *Gaya Scienza*, nuestro autor nos había presentado a un demonio que preguntaba por nuestra reacción al conocer el pensamiento más grave. En dicha presentación se nos invita a pensar que no toda persona que sepa sobre el Retorno, este dispuesta a aceptarlo como una bendición (Nietzsche, 1990). Esto quiere decir que es posible que la doctrina de Zaratustra pueda ser entendida como la posibilidad de una culpa eterna, pues nuestras acciones se repetirían indefectiblemente. Sin embargo, tal interpretación sería ajena a las intenciones del profeta; es imposible negar que, con la recurrencia del tiempo, Nietzsche plantea atribuirle el carácter de necesidad a nuestras decisiones, pero esta necesidad no es una que condene, sino una que revitalice nuestro estado actual. En el pasaje titulado De la Redención de *Así habló Zaratustra*, nuestro autor comenta que lo pretérito tiene una connotación especial para nuestro presente y futuro. Usualmente, lo que ya ha pasado se suele apreciar como lo que no se puede cambiar, lo que la vida ha deparado para nosotros, ajeno a nuestra volición, lo fatídico interpretado como lo ajeno a nuestros designios. En ese contexto, es recurrente el repudio a episodios de nuestra historia personal por ser lúgubres. Incluso existen los que nos acosan durante gran periodo de nuestras vidas, los cuales no podemos superar y nos llevan a la desesperación, la rabia y la tristeza. Frente a ellos, la actitud generalizada es la de la vergüenza, por imprevistos y humillantes; y las expresiones que usamos para referirnos a ellos denotan pasividad.

“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 pasado (...) 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! (Nietzsche, 2014a, pp. 238-239)

El ideal Trágico, si bien es una forma eminentemente proyectiva con respecto al tiempo, también asume dentro de su rango de aprehensión, los hechos del pasado, pero no los subsume al halo condenatorio típico de la culpa, sino, todo lo contrario, los aprehende para reforzar el sentido del presente. Esto quiere decir, no solo recordar el pasado, sino desecharlo, resignificarlo como lo querido, pues sin ello, el presente, tal como se vive, no existiría. Entonces, lo que ha devenido no es tomado como lo que no puede ser cambiado, sino como de lo que no se desea ningún cambio; así, se le imprime al pasado el carácter de necesidad, el cual acarrea la fortaleza del instante, como momento privilegiado que forja lo que no puede ser de otro modo: nuestra vida se vuelve una fatalidad, entendida como la grandeza de lo que siempre está luchando.

Todo “Fue” es un fragmento, un enigma, un espantoso azar – hasta que la voluntad creadora añada: “¡pero yo lo quise así!”. (...) ¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y en un portador de la 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 (...). (Nietzsche, 2014a, p. 240).

Entonces, esta sería la forma en como Nietzsche orientaría el pensamiento del Eterno Retorno, como lo que reconoce el contenido del pasado como lo querido y, por lo tanto, lo que le confiere un peso que no hunde, sino que impulsa nuestras decisiones. Solo si se entiende la necesidad de nuestros actos en el contexto del ideal Trágico, se puede entender el Eterno Retorno como un catalizador de la vitalidad. “Redimir a los que han pasado, y transformar todo ‘Fue’ en un ‘Así lo quise’ - ¡solo eso sería para mí redención!” (Nietzsche, 2014a, p. 238). En ese sentido, si bien el Eterno Retorno es expresión del Nihilismo, debemos entender tal pensamiento grave como una consumación, en tanto que está orientada a la superación de una forma de vida endeble. Al respecto, Löwith (1969) sostiene que:

Auf Grund dieses wesentlichen Zusammenhangs der »Wahr sagung« der ewigen Wiederkunft mit der »Wahrsagung« des Nihilismus hat Nietzsches ganze Lehre

ein Doppelgesicht: sie ist eine Selbstüberwindung des Nihilismus, in der »Überwinder und Überwundenes« eins sind. (...) Diese Einheit von Nihilismus und Wiederkehr ergibt sich daraus, daß Nietzsches Wille zur Ewigkeit die Umkehrung seines Willens zum Nichts ist. [Sobre la base de esta conexión esencial entre la "predicción" del eterno retorno y la "predicción" del nihilismo, toda la enseñanza de Nietzsche tiene una doble cara: es una autosuperación del nihilismo en la que "vencedor y lo superado" son uno. (...) Esta unidad de nihilismo y retorno resulta del hecho de que la voluntad de eternidad de Nietzsche es la inversión de su voluntad de nada]. (p. 214)

Dicho lo anterior, se hace explícita cuál es la relación entre la culpa y el Eterno Retorno: ambas son construcciones insertadas en el desarrollo del Nihilismo, pero responden a ideales disímiles. La culpa viene a ser la expresión más formidable, en lo que corresponde al deterioro psíquico, del ideal Ascético, como afección que promueve la mortificación del cuerpo, la negación del mundo y el consuelo cristiano-metafísico. Como consciencia culposa, en su máximo desarrollo, vista desde la genealogía, representa el engarce con la divinidad, desacreditando la naturalidad de la vida y censurando sentimientos, pensamientos y acciones propias de una voluntad saludable. La interpretación que hace del devenir es siempre desde el falseamiento de lo concreto; aunado a ello, su criterio de acción sufre de una perenne impotencia emanada desde lo ya vivido, como una marca condenatoria que impide el afianzamiento de la humanidad: el pecado sirve como obstáculo para la vitalidad. Por otro lado, se encuentra el Eterno Retorno, como la expresión más grave del ideal Trágico, la cual lleva a sus máximas consecuencias la tensión existencial sobre nuestras decisiones, al extremar el vínculo con la inmanencia del mundo, desde la interpretación de este como voluntad de poder. Se trata pues de una propuesta novedosa para la aprehensión del devenir, entendido como la apertura constante de la realidad con el fin de llevarnos a la superación, entendida esta como una vida llevada con maestría. Lejos de los consuelos metafísicos, el Eterno Retorno es la propuesta de talante dionisiaco de Nietzsche, la cual mira al mundo sin elucubraciones teleológicas, la cual le imprime inocencia al devenir, con el fin de aprehender una guerra constante como la especificidad de la vida.

Pues solo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco se expresa el hecho fundamental del instinto helénico – su «voluntad de vida». ¿Qué es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el

pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y el cambio (...).
(Nietzsche, 1975, p. 134).

Así, el Eterno Retorno sería la lógica de la vida del superhombre, como una forma de estar en el mundo, cuya brega nunca termina, cuyas dificultades nunca cesan, pero cuyo discurrir no está supeditado a lo trascendente, sino que es un devenir inocente, sin culpas; tal Retorno sería el énfasis en la significancia del instante, una consideración performativa que está orientada a la creación, la cual ve al futuro como un horizonte provechoso y ve al pasado como lo que dota de fuerza a la voluntad presente. Entonces, el Eterno Retorno sería la inauguración de una nueva responsabilidad, de talante heroico, la cual le brinda un lugar medular al cuerpo como lo que influye en las decisiones del individuo y nos vincula significativamente al mundo; dicho de otro modo, se inaugura una responsabilidad que concretiza la decisión humana y nos coloca en el primer plano para la realización de una vida que no huye al sufrimiento, sino que lo reconoce como la condición de la más grande jovialidad.

Conclusiones

1. La presente investigación tuvo como objetivo principal establecer un vínculo significativo entre el Eterno Retorno y la Schuld [Culpa] como concepciones principales, pero aparentemente disímiles en la filosofía de Friedrich Nietzsche. Para ello fue necesario definir de manera idónea ambas concepciones, recurriendo a interpretaciones canónicas y las descripciones provistas por el propio autor.

2. En lo que respecta al Eterno Retorno se procedió a analizar los textos anteriores a *Así Habló Zaratustra* que tuvieran relación con el devenir cíclico. Así, se pudo hallar en *Fatum e Historia*, *La filosofía en la época trágica de los griegos* y *Los filósofos preplatónicos* antecedentes teóricos relacionados significativamente; sin embargo, cabe aclarar que dichas presentaciones son de talante descriptivo a manera de una cosmología. A partir de la lectura de *Así Habló Zaratustra* logramos definir al Eterno Retorno como una posición interesada en la performatividad, entendida esta como el hincapié en el acto y la vivencia a partir del instante. El propio Nietzsche cuestiona los posicionamientos metafísicos y cientificistas, por lo que considerar al retorno como esencia de las cosas significaría una lectura negligente. Además, el carácter ficcional del retorno no impide que tenga una fuerte influencia en el fortalecimiento de la responsabilidad, entendida esta como la actitud que orienta todas nuestras potencialidades en pro de la creación constante de una vida jovial.

3. En lo que respecta a la Schuld [Culpa], resultó necesario abordar el método que utilizó Nietzsche para entender su desarrollo. Se procedió a explicitar lo que significa para nuestro autor una genealogía, la cual es entendida como una novedosa comprensión de la historia. Esta última está conformada por sucesos disruptivos, los cuales ostentan un valor específico que será aprehendido por el genealogista. Así, varias manifestaciones morales son una serie de reinterpretaciones históricas que han sido olvidadas con el paso del tiempo. Aclarado el método, nos ceñimos al contenido de *La Genealogía de la Moral*. En el segundo tratado se nos narra cómo es que el sentimiento de culpa apareció en el mundo. Su génesis guarda relación con el advenimiento de la memoria y la conciencia, la cual se dio a través de la moralidad de las costumbres. Proceso que implicó una serie de crueldades en contra del cuerpo. Posteriormente, en el marco de una relación mercantil de acreedor y deudor, junto con la interiorización de la crueldad como mala conciencia, surge la conciencia de sentirse culpable. Dicha conciencia supone una forma específica de relacionarse con lo divino, la cual establece

un saldo irreparable que debe condicionar toda nuestra volición desde la impotencia y el pasado. Sin embargo, este tipo de consideraciones con respecto a lo terreno descansa en el ideal ascético como forma históricamente predominante de interpretar el mundo y su sufrimiento. Así, se vuelve patente que solo con el cristianismo y el ideal ascético, el sentimiento de culpa aparece en el mundo con miras a censurarlo.

4. Se toma en consideración la interpretación del mundo como voluntad de poder, entendida esta como el plexo de fuerzas en discordancia que bregan por el aumento de poderío. Así todas las manifestaciones humanas son entendidas como parte de la voluntad de poder. Dicho esto, también se toma en consideración el desenvolvimiento del nihilismo como una afección histórica que consta de la implementación de un norte metafísico y su subsiguiente desaparición, que tiene como consecuencia la pérdida del sentido. De esta manera, la humanidad sufriría una suerte de decadencia espiritual en distintos niveles que la orillarían a su propia ruina. Incluso este proceso es parte de la voluntad de poder, pues en su historia se pueden apreciar voluntades que defienden interpretaciones en detrimento de la vitalidad. Es por ello que adquiere sentido la primacía del ideal ascético en su campaña por negar el cuerpo y fomentar la culpa como vínculo perenne con la divinidad. Sabiendo todo lo anterior, desde la voluntad de poder, adquiere firmeza la confrontación hacia el ascetismo desde un ideal que promueva el compromiso con el mundo y la vida. Por ende, el ideal Trágico es el baluarte desde el cual se realiza la lucha por imprimirle al devenir su inocencia y considerar el sufrimiento como argumento a favor de la vida y no como su refutación.

5. De esta manera, la relación entre el Eterno Retorno y la Culpa se vuelve patente. Son manifestaciones de dos ideales en discordancia. La culpa vendría a ser parte del desarrollo del ideal ascético, como la resignación y el arrepentimiento de los actos pasados. Aunado a ello, se fundamenta en la negación del cuerpo y la búsqueda de sentido supraterrrenal. Por otro lado, está el Eterno Retorno, el cual se nos presenta como la mayor manifestación del ideal Trágico, el cual acepta la vida en su devenir fulgurante, en la clave del amor fati y sirve de catalizador para la responsabilidad, como tendencia proyectiva que crea constantemente. Así, lo que caracteriza a este ideal es la defensa de la necesidad como la reinterpretación que se hace del pasado desde el instante, con miras a fortalecer el futuro y concretar una vida más jovial.

Bibliografía

- Alvear Saravia, A. E. (2012). *Nietzsche la polilla de la moral. Nietzsche: Por una Ética de la Creación y de la Crueldad*. Editorial Académica Española.
- Arana, J. R. (2011). Nietzsche: de Heráclito al mundo. *Estudios Nietzsche*, 11 (11), 13-25. <https://revistas.uma.es/index.php/estnie/article/view/10496>
- Astrada, C. (1961). *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*. Dédalo.
- Ávila Vásquez, M. O. (2011). En torno a la sentencia de Anaximandro. Dos interpretaciones o sobre la justicia y la reparación. *Universitas Philosophica*, 28(56), 61-83. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11030>
- Bacarlett Pérez, M. L. (2006). *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Ballesteros Balbastre, F. (2003). Introducción. En Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos* (pp. 9-14). Trotta.
- Berkowitz, P. (1996). *The Ethics of an Immoralist* [La ética de un inmoralista]. Harvard University Press.
- Bernabé, A. (2008). *Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito* (A. Bernabé, Trad., 3ª ed.). Alianza Editorial.
- Birnbaum, A. (2004). *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo* (A. Rocha Cortés, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2000)
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (J. Cruz, Trad.). Cátedra. (Obra original publicada en 1997)
- Carrasco Pirard, E. (2002). *Para leer Así Habló Zaratustra de F. Nietzsche*. Editorial Universitaria.
- Clark, M. & Leiter, B. (2005). Introduction [Introducción]. En Nietzsche, F., *Daybreak*.

- Thoughts on the prejudices of morality* [Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios de la moralidad]. (pp. vii-xxxiv). Cambridge University Press.
- Colli, G. (1983). *Introducción a Nietzsche* (R. Medina, trad.). Folios Ediciones. (Obra original publicada en 1980)
- Comte, A. (2004). *Curso de Filosofía Positiva. Lecciones I y II* (C. Lessining, Trad.). Ediciones Libertador. (Obra original publicada en 1830)
- Danto, A (1983). Nietzsche. En O'Connor D. J. (Comp.), *Historia crítica de la filosofía Occidental. V – Kant. Hegel. Schopenhauer. Nietzsche.* (N. Míguez, M. C. G. Gonzáles & A. Pirk, Trads.) (pp.218-278). Paidós. (Obra original publicada en 1964)
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (C. Artal, trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 1967)
- Deleuze, G. (2000). *Nietzsche* (I. Herrera & A. del Río, Trads.). Arena Libros. (Obra original publicada en 1965)
- Díaz Genis, A. (2012). Filosofar —vivir a partir de la máscara y el eterno retorno. Educando un nuevo tipo de ser humano (comentarios de los Fragmentos póstumos, t. IV). En Andrea Díaz & Robert Calabria (Comp.), *Actualidad de Nietzsche: a propósito de los fragmentos póstumos* (pp. 75-84). Universidad de la República de Uruguay.
- Eliade, M. (2001). *El mito del Eterno Retorno. Arquetipos y repetición* (R. Anaya, Trad.). Emecé. (Obra original publicada en 1949).
- Emerson, R. (1909). *The Works of Ralph Waldo Emerson: Vol. 6. The Conduct of Life* [Los trabajos de Ralph Waldo Emerson: Vol. 6. La conducta de Vida]. Fireside Edition.
- Fink, E. (2000). *La filosofía de Friedrich Nietzsche* (A. Sánchez Pascual, Trad.).

- Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1960)
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia* (5ª ed.) (J. Vázquez Pérez, Trad.). Pre-Textos. (Obra original publicada en 1971)
- Frey, H. (2007). *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*.
Universidad de las Américas.
- Furness, R. (1971). Nietzsche and Empedocles. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2(2), 91-94.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00071773.1971.11006183>
- Garro Sánchez, Juan Martín. (2003). *Los círculos del destino. “Eterno retorno” y “Amor Fati” en Friedrich Nietzsche* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Repositorio institucional de la Universidad Mayor de San Marcos.
https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/tesis/Human/Garro_SJ/garro_sj.htm
- Guay, R. (2006). The philosophical function of genealogy [La función filosófica de la genealogía]. En Ansell Pearson, K. (Ed.), *A Companion to Nietzsche* [Un acompañamiento de Nietzsche]. (pp. 353-370). Blackwell Publishing Ltd.
- Hatab, L. J. (2008). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. An introduction*. [Sobre la genealogía de la moralidad de Nietzsche. Una introducción]. Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche* (Juan Luis Vernal, trad.). Ariel. (Obra original publicada en 1961).
- Hernández Arias, J. R. (2015). *Nietzsche. La crítica más radical a los valores y a la moral de la cultura occidental*. RBA.
- Hopenhayn, M. (1997). *Después del Nihilismo. De Nietzsche a Foucault*.

Editorial Andrés Bello.

- Janaway, C. (2007). Guilt, Bad Conscience, and Self-punishment in Nietzsche's Genealogy [Culpa, Mala consciencia y auto-castigo en la Genealogía de Nietzsche]. En Leiter, B. & Sinhababu, N. (Eds.), *Nietzsche and Morality* [Nietzsche y la moralidad]. (pp.138-154). Oxford University Press.
- Janz, C.P. (1985). *Friedrich Nietzsche 3. Los diez años del filósofo errante (Primavera de 1879 hasta diciembre de 1888)* (J. Muñoz e I. Reguera, Trans.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1978).
- Jara, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Universidad de Valparaíso.
- Jünger, F. G. (2017). *Nietzsche* (J. A. Sánchez, Trad.). Herder (Obra original publicada en 1949)
- Kant, I. (2009). *Crítica de la Razón Pura* (M. Caimi, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1781)
- Kant, I. (2011). *Crítica de la Razón Práctica* (D. M. Granja Castro, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1788)
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2ª ed.) (R. R. Aramayo, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1785).
- Kierkegaard, S. (2009). *La repetición* (D. Gutiérrez Rivero, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1843).
- Kofman, S. (1972). *Nietzsche et la métaphore* [Nietzsche y la metáfora]. Payot.
- Leiter, B. (2002). *Nietzsche on Morality* [Nietzsche sobre la moral]. Routledge.
- Löwith, K. (1969). *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* [De Hegel a Nietzsche. La ruptura revolucionaria en

- el pensamiento de Siglo xix.]. S. Fischer.
- Löwith, K. (1997). *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same* [La filosofía del Eterno Retorno de lo Mismo de Nietzsche] (J. Harvey Lomax, trad.). University of California Press. (Obra original publicada en 1978).
- Marton, S. (2000). Nietzsche y Hegel, lectores de Heráclito o a propósito de un discurso de Zaratustra: “de la superación de sí mismo”. *Ideas y Valores*, 49 (114), 35-50.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/8783>
- Mora Mínguez, T.M. (2013). *El Eterno Retorno y la Narración: continuidad y discontinuidad (narración y creatividad) en el pensamiento de Friedrich Nietzsche* [Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio institucional de la Universidad Complutense de Madrid.
<https://eprints.ucm.es/22425/>
- Nehamas, A. (2001). The Eternal Recurrence [El Eterno Retorno]. En Richardson, J. y Leiter, B. (Eds.), *Nietzsche* (pp. 118-138). Oxford University Press.
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche, la vida como literatura* (R. J. García, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1985).
- Nietzsche, F. (1975). *Crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1889)
- Nietzsche, F. (1986). *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro* (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1886)
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial: La Gaya Scienza* (J. Jara, trad.). Monte Ávila Editores. (Obra original publicada en 1882)
- Nietzsche, F. (1999). Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva] (G. Cano, Trad.). Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 1874)

- Nietzsche, F. (2005). *Ecce Homo: Cómo se llega a ser lo que se es* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1895).
- Nietzsche, F. (2007). *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1895)
- Nietzsche, F. (2008a). *Fragmentos Póstumos: Volumen II (1875-1882)* (M. Barrios & J. Aspiunza, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008b). *Fragmentos Póstumos: Volumen IV (1885-1889) (2ª ed.)* (J. L. Vermal. & J. B. Llinares, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *El nacimiento de la tragedia: o Grecia y el pesimismo* (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1872)
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas: Volumen I Escritos de Juventud* (J. B. Llinares, D. Sánchez Meca & L. E. de Santiago Guervós, trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2013). *Obras completas: Volumen II Escritos Filológicos* (M. Barrios, D. Sánchez Meca, L. E. de Santiago Guervós & J. L. Vermal, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014a). *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1885).
- Nietzsche, F. (2014b). *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales* (J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca & J. L. Vermal, Trads.). En Sánchez Meca, D. (Ed.), *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I.* (pp.467-694). Tecnos
- Nietzsche, F. (2014c). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca & J. L. Vermal, Trads.). En Sánchez Meca, D. (Ed.), *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I.*

- (pp. 59-466). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2019). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1887)
- Nuevo Testamento por Nacar Fuster, E. & Colunga Cueto, A.* (1977). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Platón (1988). *Diálogos IV. República* (C. Eggers Lan, Trad.). Editorial Gredos.
- Pletsch, C. (1991). *Young Nietzsche. Becoming a Genius [El joven Nietzsche. Convirtiéndose en genio]*. The Free Press.
- Risse, M. (2001). The second treatise in *On the Genealogy of Morality: Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience [El Segundo tratado en Sobre la Genealogía de la Moral: Nietzsche sobre el origen de La Mala Consciencia]*. *European Journal of Philosophy*. 9(1), 55-81.
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-0378.00130>
- Roco Godoy, F. (2009). *De la verdad a la interpretación. Nietzsche y la deconstrucción de la filosofía*. Universidad de La Serena.
- Rodríguez Adrados, F. (1970). Nietzsche y el concepto de filología clásica. *Habis*, (1), págs. 87-105. <http://institucional.us.es/habis/index.php?page=numero-1-1970>
- Román Cárdenas, L. M. (2014). *La Voluntad de Poder en Nietzsche* [Tesis doctoral, Universidad Iberoamericana de Ciudad de México]. Repositorio institucional de la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México.
<http://ri.ibero.mx/handle/ibero/482>
- Rosset, C. (2000). *La fuerza mayor: Notas sobre Nietzsche y Cioran*. (R. del Hierro, Trad.). Acuarela Libros. (Obra original publicada en 1983)
- Rousseau, J. (2023). *Contrato Social* (F. de los Ríos Urruti). Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 1762)

- Safranski, R. (2002). *Friedrich Nietzsche: Biografía de su pensamiento*. (R. Gabás, Trad.). Tusquets Editores. (Obra original publicada en 2000)
- Sánchez Meca, D. (1989). *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Anthropos.
- Sánchez Meca, D. (2003). Introducción. En F. Nietzsche, *La Genealogía de la Moral*. Tecnos.
- Sánchez Meca, D. (2006). *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo* (2ª ed.). Tecnos.
- Savater, F. (2003). *Idea de Nietzsche* (5ª ed.). Ariel.
- Senra Ribeiro, F. A. (2004). *Culpa y Responsabilidad en Nietzsche* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio institucional de la Universidad Complutense de Madrid. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/5413/>
- Schopenhauer, A. (2009a). *Parerga y paralipómena II* (P. López de Santa María, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1851)
- Schopenhauer, A. (2009b). *El mundo como voluntad y representación I* (2.ª ed.) (P. López de Santa María, Trad.). Trotta (Obra original publicada en 1818)
- Suances Marcos, M. (1993). *Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental*. UNED.
- Torres Medrano, R. (2012). *Friedrich Wilhelm Nietzsche. Autosuperación del hombre*. Dei Genitrix.
- Vattimo, G. (1996). *Introducción a Nietzsche* (J. Binaghi, Trad.). Ediciones Península. (Obra original publicada en 1985).
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000* (C. Revilla, trad.) Paidós. (Obra original publicada en 2001).

- Valverde, J.M. (1993). *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*. Planeta.
- Vermal, J. L. (1987). *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo* (C. I. del Rosso & A. G. Vigo). Biblos.
- Young, J. (2010). *Friedrich Nietzsche. A philosophical biography* [Friedrich Nietzsche. Una biografía filosófica]. Cambridge University Press.