



# UNIVERSITAT DE BARCELONA

## Necesidad y eterno retorno en la filosofía de Nietzsche

Albert Baille Vidal

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

**Universitat de Barcelona**

**Facultad de Filosofía**

**Programa: Filosofía: Història, Estètica i Antropologia.  
Bienni 2002 –2004**

**Departament: Història de la Filosofia,  
Estètica i Filosofia de la Cultura**

**Títol de la tesi:**

**Necesidad y eterno retorno en la filosofía de Nietzsche**

**Doctorando: Albert Baille Vidal**

**Director de la Tesis: Dr. José Manuel Bermudo Ávila**

**Tutor de la Tesis: Dr. Josep Maria Esquirol i Calaf**



**Agraïments:**

Mi sincero agradecimiento a todas las personas que directa o indirectamente me han ayudado



*A mi madre*



## ÍNDICE

<b>RESUMEN</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>21</b>
1. Notación	21
2. Objetivo de esta tesis	21
3. Metodología de la investigación	22
4. Estructura de la tesis	23
<b>CAPÍTULO I: ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN</b>	<b>25</b>
1. Valoración filosófica	25
2. Valoración científica	56
<b>CAPÍTULO II: RASGOS ESENCIALES DE LA OBRA DE NIETZSCHE</b>	<b>63</b>
1. Contenido contradictorio de la obra de Nietzsche	63
2. Una ingente obra póstuma	66
3. Un estilo exaltado	68
4. Teatralidad y sentido escénico	78
<b>CAPÍTULO III: FILOSOFÍA Y CIENCIA EN EL SIGLO XIX</b>	<b>87</b>
1. Contexto filosófico	87
1. 1 El cambio de paradigma filosófico: Kant	87
1. 2 La influencia más directa: Schopenhauer	93
1. 3 La recepción de Nietzsche	97
2. Contexto científico	102
2. 1 Física newtoniana, la “máquina del universo” y determinismo	103
2. 2 Apogeo determinista: Laplace	105
2. 3 Termodinámica, energitismo y <i>eterno retorno</i>	108



2. 4 <i>El eterno retorno</i> en las disquisiciones pseudocientíficas	113
<b>CAPÍTULO IV: ELEMENTOS DE INTERPRETACIÓN DE LA OBRA DE NIETZSCHE</b>	<b>119</b>
1. La dualidad “Mundo aparente – Mundo verdadero”	119
2. El problema del lenguaje	125
3. El concepto de <i>verdad</i>	133
3. 1 Verdad y lenguaje	133
3. 2 Verdad: ontología y lógica	136
3. 3. Verdad como verdad absoluta	145
4. La Voluntad de poder	153
<b>CAPÍTULO V: <i>NECESIDAD</i> COMO LEY CAUSAL</b>	<b>161</b>
1. Primeros escritos de juventud de Nietzsche	161
2. Etapa positivista y lectura de los presocráticos desde esa perspectiva: <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>	163
2. 1 La sabiduría de los milesios	169
2. 2 Heráclito	179
2. 3 La filosofía eleata	188
2. 4 El intento de unión: Anaxágoras de Clazomene	190
3. <i>Los filósofos preplatónicos</i>	193
3. 1 Demócrito	193
3. 2 El pitagorismo	194
4. Culminación del determinismo de Nietzsche. <i>Humano, demasiado humano: Nietzsche parafrasea a Laplace</i>	196
<b>CAPÍTULO VI: <i>NECESIDAD</i> SIN LEY CAUSAL</b>	<b>207</b>
1. La <i>necesidad</i> en las obras del período intermedio	207

1. 1 Primeros indicios del ocaso determinista: <i>El viajero y su sombra</i>	207
1. 2 Fin explícito del determinismo: <i>Aurora</i>	212
1. 3 Ciencia como interpretación: <i>La gaya ciencia</i>	220
2. La <i>necesidad</i> en las obras de madurez de Nietzsche	231
2. 1 Un compendio de la labor deconstructiva: <i>Más allá del bien y del mal</i>	231
2. 2 Un pequeño gran resumen de la filosofía de su autor: <i>Crepúsculo de los ídolos</i>	236
<b>CAPÍTULO VII: EL ETERNO RETORNO EN <i>ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA</i></b> <b>Y EN LOS FRAGMENTOS PÓSTUMOS</b>	241
1. Expresión del eterno retorno como un enigma: <i>Así habló Zaratustra</i>	241
2. Formulación de la teoría del eterno retorno en los Fragmentos Póstumos	257
<b>CAPÍTULO VIII: Conclusiones y apuntes finales:</b> <b>la verdadera naturaleza del eterno retorno</b>	267
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	285



## RESUMEN

Para cualquiera que se halle interesado por la filosofía, un libro de Nietzsche no pasa desapercibido y con toda seguridad que no deja indiferente. Y es que esta es una de las propiedades de la prosa del autor del Zarathustra. Sus invectivas aceradas; su lenguaje extremadamente cuidado pero claramente iconoclasta; su apasionamiento, que en ocasiones nos hace incluso perder de vista el objetivo del contenido. . . . Un lector que haya quedado atrapado en mayor o menor grado por la obra de Nietzsche, sin duda habrá captado esas propiedades. Al mismo tiempo, también se habrá hecho una idea más o menos clara del contenido filosófico que las conforma: el desprecio por todo tipo de debilidad; el odio hacia el cristianismo como una forma religiosa de aquella; la exaltación de la cultura griega; el vitalismo, que huye tanto del frívolo optimismo como del pesimismo como vicio; y quizá, también, la valoración positiva del dolor inevitable de la existencia y la perturbadora prescripción de Nietzsche: quien quiera amar la vida debe amar el dolor.

Sin embargo, con la misma seguridad, observará que revolotea un concepto que no comprende ni sabe cómo ubicarlo dentro de la filosofía de su autor: el eterno retorno. Es normal acudir en estos casos a manuales y monografías especializadas. Es entonces cuando el lector descubre el ingente material que sobre el eterno retorno se ha publicado. Y después de leer algunos de dichos manuales y monografías, algunas cuestiones comienzan a presentarse con gran claridad. En primer lugar, la gran desproporción entre lo publicado sobre el eterno retorno de Nietzsche y las pocas páginas que él mismo destinó a comunicar dicho pensamiento. Otra gran desproporción: la tremenda importancia que el autor del Zarathustra otorga a su pensamiento más *grave*, como propiamente él lo denomina en ocasiones, y la poca consistencia demostrativa del mismo. Algo lógico además, pues ninguna teoría de este tipo puede tenerla. Y finalmente, la gran disparidad de opiniones de los autores de las mencionadas monografías y manuales. No es que discrepen un poco aquí y allá, sino que dichas opiniones basculan desde quien afirma que Nietzsche creía absolutamente en la verdad del eterno retorno a quien justamente sostiene todo lo contrario.

Consecuencia más probable en una primera instancia: el lector está más confuso que antes de hallar información. Lo primero que he tratado de conseguir con esta tesis, es no

confundir a ese posible lector de la misma. No he querido nadar y guardar la ropa. Prefiero, con mucho, que piense que he errado en mis conclusiones pero que, por lo menos, he sido claro en mis argumentos.

En primer lugar, he puesto de manifiesto esa disparidad de opiniones que conforman la literatura sobre el eterno retorno de Nietzsche. Y sobre todo, he tratado de afinar e indicar en dónde radica básicamente el origen de dicha disparidad, que no es otro que la contradicción entre la necesidad que parece imperar en toda la naturaleza y la supuesta voluntad libre del ser humano. Parece que todo evento se sigue de una causa y por tanto, era necesario, pero la voluntad del hombre pretende tener la propiedad del libre arbitrio. Así pues, como ya podemos vislumbrar, buena parte de esta tesis tratará del sempiterno debate entre necesidad y libre arbitrio. Tanto uno como otro tienen diversos matices pero de entrada vamos a encararlo como Nietzsche lo entiende.

Para referirnos al mundo, el universo o el cosmos, vamos a emplear cuando lo creamos conveniente, una expresión a la que nos tendremos que ir acostumbrando en esta tesis: “todo lo existente”. Ello es debido a que Nietzsche emplea con cierta asiduidad expresiones equivalentes. Heidegger, en el capítulo I, nos introduce en este vocabulario. Entonces, con respecto a aquella contradicción, hay que decir que se crea porque el eterno retorno de Nietzsche es el retorno de lo idéntico en un “todo lo existente” sin intervención divina. Es decir, volverán a suceder las mismas cosas, en los mismos momentos y de la misma forma sin intervención externa. En un principio, esto parece inofensivo pero tiene una condición importante: no deja lugar para cambio alguno en el acontecer. En efecto, supongamos que en este “todo lo existente” gobierna sin excepción la necesidad, entonces, expresándolo por el momento en un lenguaje accesible, no puede surgir un evento – que no es otra cosa que un efecto – distinto al que la causa debía producir y por tanto, todo sucederá siempre de forma idéntica. Si por el contrario, en este “todo lo existe”, hubiere una parcela de libre arbitrio que permitiera la existencia de eventos incondicionados, como por ejemplo, uno que no hubiera ocurrido nunca, entonces dicha novedad provocaría otros acontecimientos y ya no volvería a ocurrir lo mismo que aconteció. Así como un proyectil desviado de su trayectoria toma ineludiblemente otra, también el curso del devenir tendría que ser distinto si quedara alterado en algún momento. Entonces, y volviendo al principio, ¿están nuestros actos gobernados por la misma necesidad que es inherente a la

naturaleza o no? No podemos pensar que algo suceda sin una causa y sin embargo, la supuesta libertad de la voluntad implica precisamente esto, que algo suceda – una decisión – sin causa que la condicione necesariamente. Este es el nudo gordiano del argumento: la incompatibilidad entre eterno retorno de lo idéntico y el libre arbitrio de la voluntad. Los dos miembros de la conjunción no pueden coexistir.

La otra gran cuestión que hace fácil debilitar el eterno retorno es su poca consistencia demostrativa. Un argumento así no puede tenerla. Pero Nietzsche parece creer en él ciento por ciento. Es más, como veremos, afirma que el eterno retorno es el centro de gravedad de su filosofía. ¿Qué pasó aquel agosto de 1.881 por la mente de Nietzsche? Por la naturaleza de su formación filológica, conocía desde muy joven el eterno retorno pero no había pasado de ser una atractiva teoría de la Antigüedad clásica sobre la esencia de este “todo lo existente”. ¿Qué ocurrió para que, de repente, se convirtiera en lo más importante que él había concebido?

Se habla de ello como de una gran revelación; una verdad que se impone con contundencia y de súbito. Y ciertamente, aunque Nietzsche no emplea exactamente esa palabra, sus “explicaciones” parecen estar acordes con ese concepto. Pero entonces, ¿todo empieza y acaba ahí, con una gran revelación? Esta explicación no puede refutarse, pero en mi caso, después de leer y releer la obra de Nietzsche, tengo toda la certeza de que hay argumentos que sostienen el eterno retorno de lo idéntico. Son una serie de convicciones que tiene Nietzsche y que no desaparecen una vez han surgido. Antes al contrario, se refuerzan. No todas son fáciles de detectar. Algunas son muy claras, como la necesidad de todo lo existente a la que ya hemos hecho alusión, pero otras precisan de muchas relecturas para darnos cuenta de que estamos delante de una de ellas. Si se toma con atención su obra desde el principio, se observará cómo esos argumentos van apareciendo, se asientan, y finalmente, eclosionan como una gran revelación.

Por esto, en esta tesis he tratado de identificarlos, seguirlos y observar cómo se unen unos con otros para, en primer lugar, provocar el surgimiento del pensamiento más grave de todos, y en segundo lugar, observar cómo lo van moldeando, matizando. Ahora bien, si son una serie de férreas convicciones lo que lleva a Nietzsche al eterno retorno, entonces su creencia en el mismo no podrá ser puesta en duda.

Así pues, aquí hay dos objetivos claros sobre una misma cuestión. El primero, solventar la contradicción entre necesidad y libre arbitrio de la voluntad. El segundo, identificar aquellas convicciones que le llevan a esa gran revelación de Sils Maria.

Una vez delimitados los objetivos, el primer paso era interesarme por el contenido de dichos manuales y monografías sobre Nietzsche y el eterno retorno. Dado que el debate sobre éste último es inmenso, decidí centrarme en aislar una serie de claras tendencias y buscar a un claro representante de las mismas. Me pareció mucho más oportuno que citar a decenas y decenas de comentaristas sin poder profundizar mucho en ninguno y que más o menos dicen lo mismo. Así por ejemplo, Heidegger es de la opinión de que Nietzsche cree que el eterno retorno es verdadero mientras que, verbigracia, Mazzino Montinari, codirector de la actual edición crítica de la obra de Nietzsche, se decanta casi por lo opuesto, mostrando muchas dudas al respecto. He preferido, pues, centrarme en casos de este estilo, muy significativos y que delimitan así claras tendencias en el debate filosófico sobre el eterno retorno.

Por otra parte, como Nietzsche expresó su doctrina como una tesis cosmológica, ésta se encuentra inevitablemente relacionada con la ciencia como consecuencia de la imparable especialización del saber humano. Lamentable tendencia, pues se pierde la visión de conjunto. Pero estamos aquí y ahora. Así, me he ocupado en averiguar si la ciencia del siglo XX e inicios del XXI ha considerado la posibilidad de un cosmos en eterna repetición. El Big bang es una teoría insatisfactoria por definición: no quiere ocuparse por la causa que pone en marcha el universo que la propia teoría propone. Se parte de un punto cero en el tiempo, la Singularidad inicial, y se renuncia a toda explicación de la misma. Esto ha dado lugar a debates y especulaciones al respecto, así como a hipótesis alternativas. Indagar cómo el eterno retorno se desenvuelve en este tejido científico era obligado. Y ciertamente ha sido interesante observar conjeturas e hipótesis científicas que convierten el tiempo lineal del Big Bang en un tiempo circular: el Big Crunch. Después de la máxima expansión, la máxima contracción hasta la Singularidad inicial y así *ad infinitum*. Evidentemente, estas hipótesis científicas tienen en cuenta la posibilidad de un eterno retorno como consecuencia lógica de la propia naturaleza de dichas hipótesis. Veremos algunos ejemplos.

Una vez hecho esto, ya es momento de entrar en la obra de Nietzsche. Un primer paso, es afrontar uno de los grandes problemas a los que se enfrenta un estudioso de la misma: su forma de escribir. Acostumbrado al filósofo típico y también tópico, que expone con precisión en forma de premisas para luego concluir, la espontaneidad de Nietzsche, su apasionamiento, su furia, toda aquella fuerza expresiva que es característica de su prosa, nos produce la sensación de estar delante de un poeta, un narrador de batallas, victorias y derrotas. En ocasiones, la forma parece sobrepasar al contenido. Muchas veces me ocurrió, que leyendo alguna de sus habituales diatribas sobre algún filósofo, acababa completamente convencido sin tan siquiera analizar con profundidad el contenido real de la exposición, tal es su capacidad para conquistar al lector.

Otro gran obstáculo con el que hay que lidiar: a Nietzsche no le importa caer en la contradicción. De hecho, en muchas ocasiones la persigue y él lo admite indirectamente. Esto resulta impensable en un filósofo tal y como estamos acostumbrados y al toparnos con esta tendencia, nos preguntamos un tanto sorprendidos qué se pretende con ella. Somos hijos de una cultura que rinde pleitesía a la lógica y la demostración en todo tipo de argumentos y encontrar conclusiones opuestas sobre una misma cuestión incluso a veces en el mismo libro, nos puede dejar perplejos.

Así pues, hay que detenerse, y tratar de pensar con lucidez entre esa fuerza expresiva y contradictoria que parece en ocasiones incontenible. Esto es particularmente comprobable en sus obras de madurez, en las que claramente nos damos cuenta de que no estamos delante de un libro típico de filosofía sino en frente de una literatura explosiva. Parece como si el nombre de Nietzsche tuviera que ir unido al de algún otro gran literato del siglo XIX caracterizado por su furia expositiva: Nietzsche y Dostoievski; o Nietzsche y Stringberg. Pero la historia quiso que el autor del Zarathustra fuera filósofo, y hay que bajar un poco el ritmo para analizarlo y evaluarlo como tal. No invento nada. El propio Nietzsche admite en *Ecce Homo* que su maestro Ritschl tildaba sus trabajos filológicos como de novelas parisinas absurdamente excitantes.

Para hacerlo así, para poder analizar filosóficamente a un gran novelista o quizá un poeta que el destino quiso convertir en filósofo, hay que estudiar e indagar más que en cualquier otro caso el medio cultural en donde se crea. Es preciso hurgar profundamente



en los antecedentes del pensamiento de Nietzsche para poder evaluar mejor éste último. En verdad esto no resulta agradable pues destruye mucha espontaneidad y frescura pero había que encontrar la respuesta a los objetivos de la tesis.

De esta manera, indagué el contexto filosófico y científico en el que Nietzsche se crea como el gran pensador que fue. Es una gran verdad que para saber a dónde alguien quiere llegar es indispensable saber de dónde parte, y es obvio que el autor del Zarathustra se forma, filosóficamente, en la problemática que plantea Kant e inmediatamente después Schopenhauer. Y la esencia de dicha problemática es la afirmación de la existencia de un mundo real y otro producto de la limitación de nuestro intelecto a la hora de percibir aquel mundo real. Esta es la esencia, cuyas ramificaciones se extienden por múltiples caminos como la lógica, la ciencia, la moral, la estética, etc.

Por otra parte, la ciencia de la segunda mitad del siglo XIX provoca un debate pseudocientífico sobre el eterno retorno que alcanza todos los ámbitos de la cultura de esos años. El artífice de este debate es el físico Rudolf Clausius que en 1.865 estableció el concepto de entropía. Hasta entonces, el destino del universo formaba parte de un misterio; una pregunta para la que no se tenían argumentos. Pero Clausius, a partir de las leyes de la termodinámica y partiendo del concepto de universo de Newton, concluyó que a escala cosmológica, la entropía era irreversible y que el universo tenía que acabar en el máximo desorden y sin energía para revertir la situación. El cosmos es contemplado como una enorme máquina, y todo trabajo mecánico tiene por consecuencia una pérdida de calor al exterior imposible de reutilizar. Así, la energía en su conjunto tiene que ir disminuyendo hasta extinguirse. Ahora bien, la gran pregunta inevitable: ¿qué ocurriría si no hubiera un exterior donde “perder” la energía? Así como la pregunta por la Singularidad del Big Bang generó nuevas hipótesis, ésta sobre una imposible pérdida de energía como consecuencia de un límite, de un espacio finito, generó aquellos debates pseudocientíficos que intentaban responder a ese posible escenario. Consecuencia: si el cosmos es finito y eterno, no es descabellado pensar que pueda repetir los mismos estados.

Y volviendo con nuestro autor. En efecto, veremos como en algunos fragmentos póstumos, Nietzsche parece querer revestir muy ligeramente su doctrina con ropajes científicos y pseudocientíficos producto de su tiempo. Decimos “muy ligeramente”

porque Nietzsche no profundizó jamás en cuestiones científicas pero ciertamente aparecen rasgos de éstas últimas en algunos puntos de su obra. En definitiva, esto hace obligado conocer el estado de la ciencia de ese período, sobre todo en aquello que pueda estar relacionado con una teoría de cómo es el universo.

Un último apunte al respecto que merece tenerse muy en cuenta. Quizá por estas disquisiciones pseudocientíficas sobre la pérdida o no de energía del cosmos; quizá por el marcado ateísmo de muchos de los intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX y la indudable recuperación de elementos culturales de la Antigüedad clásica; quizá por varias causas a la vez, la cuestión es que el eterno retorno adquirió una súbita popularidad a partir de mediados del siglo XIX. Después de muchas centurias de haber desaparecido prácticamente de la historia del pensamiento, en veinte años se habla más de esta cuestión que en dicho y elongado período. Activistas revolucionarios como el comunero Auguste Blanqui en Francia o Friedrich Engels en Alemania o filósofos de la naturaleza de reconocido prestigio como Johannes Vogt, se ocupan del eterno retorno. Aquí se mezclan, pues, la filosofía, la ciencia, la literatura y en general, todos los ámbitos de la cultura. Y puesto que Nietzsche se forma en este ambiente cultural, es obligado preguntarnos hasta qué punto no fue uno más de los muchos que trataron este tema. Intentaremos ofrecer una respuesta a tan interesante pregunta.

El siguiente paso era identificar aquellos presupuestos que Nietzsche utiliza como eje central de su filosofía. Son sus elementos de interpretación y evaluación de todo aquello que trata de exponer: mundo verdadero/mundo aparente; el lenguaje y la lógica, íntimamente relacionados; el concepto de verdad; y finalmente, la Voluntad de poder. Cuando se profundiza en la filosofía de Nietzsche, estos elementos se convierten en constantes habituales. Cualquier argumento que él expone, intersecciona siempre con uno cuando no con todos a la vez. Por eso me propuse exponerlos uno a uno; analizarlos desde varias perspectivas. Es necesario que el lector sepa a qué atenerse cuando se tope con alguno de ellos. Y veremos que no sólo el primero sino que todos ellos están en mayor o menor grado entrelazados con aquella problemática del mundo real y aquel otro que crea nuestro intelecto.

Y una vez hecho todo esto, quedaba sin duda el otro gran grueso: elegir las obras más convenientes y realizar un estudio de las mismas buscando con precisión aquellos

conceptos que son convicciones en Nietzsche y que nos llevarán a comprender qué hay detrás del eterno retorno de lo idéntico; qué lo sustenta. Ya se ha dicho que un pensamiento de este tipo no puede tener consistencia probatoria en el sentido que debe tenerla cualquier teoría científica que se precie como tal. Ahora bien, aunque esto sea así, el eterno retorno no es un capricho ni una alucinación de Nietzsche. Las convicciones que llevan al pensamiento más grave, caen todas en el lado de la metafísica. Es decir, que son tan válidas como cualquier principio que sustente cualquier teoría; por ejemplo, una teoría científica. Nos hemos acostumbrado de tal manera a la demostración, que ya no recordamos que una demostración se sustenta en principios no demostrables, porque el fundamento de todos nuestros conocimientos se asientan en lo indefinible.

Como se ha mencionado al inicio de este resumen, estas convicciones de Nietzsche parecen hallarse más allá de la influencia de su estilo o la contradicción. Una vez aparecen, se mantienen como ciertas a lo largo de toda su obra, independientemente de la etapa por la que está cruce. Dijimos que una de ellas era la necesidad de todo lo existente. Sumadas a ésta y relacionadas con el eterno retorno encontramos las siguientes que expresamos en forma de enunciado: el espacio es finito; el concepto de una eternidad incompleta es falso; este “todo lo existente” es uno, indivisible e indiviso y, finalmente, como última característica, carece de finalidad alguna.

En esta tesis he dado preponderancia a la necesidad de todo lo existente por varias razones. La primera de ellas es porque alcanza e influye en muchos más ámbitos que cualquiera de las restantes. Otra razón reside en que su fisonomía evoluciona y divide la filosofía de Nietzsche en dos claros períodos: necesidad como ley causal y necesidad sin ley causal. Es decir, y muy importante, la necesidad en sí misma se mantiene. Esta división, coincide, a su vez, con otras dos: una etapa positivista en donde la ciencia tiene cierta influencia en su filosofía y es evaluada como una forma de captar la verdad, y otra en donde Nietzsche afirma que toda ciencia y más ampliamente, todo conocimiento, no es más que una interpretación. No obstante, cuando profundicemos en esta cuestión, tendremos ocasión de comprobar que esta primera etapa positivista sufre muchos altibajos mientras que la segunda goza de una mayor estabilidad.

Asimismo, esta segunda etapa de necesidad sin ley causal, de conocimiento como interpretación, coincide con la gran revelación del eterno retorno. Otra gran división dentro de la filosofía de Nietzsche que crea un antes y un después.

Por todo ello, a la hora de analizar cronológicamente esas obras de Nietzsche, lo he hecho desde la evolución de la necesidad, con el convencimiento de que era la forma más adecuada de plasmar esos distintos períodos de su filosofía.

A continuación, el inevitable análisis del eterno retorno tal y como aparece en el Zarathustra y en los fragmentos póstumos. Lo he dejado para el final porque antes me parecía indispensable dominar todo lo anteriormente expuesto. Dado que Nietzsche desea comunicar el eterno retorno como un enigma, la solución de éste precisaba conocer a fondo los trazos más relevantes de su pensamiento. Llegar al Zarathustra sin conocer aquellos mencionados elementos de interpretación que Nietzsche utiliza y, asimismo, esas convicciones que acabo de apuntar, hace imposible el intento de una correcta evaluación del pensamiento más *grave*. Hay que tener en cuenta, además, que el Zarathustra es una obra de carácter eminentemente aforístico lo que dificulta todavía más la comprensión de su contenido.

Con respecto a los fragmentos póstumos, ocurre algo similar. A partir de la revelación de Sils Maria del verano de 1.881, comienzan a aparecer anotaciones relacionadas con el eterno retorno y que no siempre tienen un significado claro. Puesto que el propio Nietzsche las hacía sin saber si las iba a incorporar o no a alguna de las obras que proyectaba, carecen de revisión alguna por parte de su autor y así caen todavía más profundamente en aquel estilo mencionado y las contradicciones de algunas anotaciones son sorprendentes. Por ello, encarar las anotaciones realizadas por Nietzsche a partir de dicho verano precisa conocer con solidez los presupuestos de su pensamiento filosófico.

Finalmente, el capítulo de las conclusiones. He estimado oportuno enumerar las principales conclusiones a las que se ha llegado en cada capítulo y, seguidamente, conformar la conclusión final y objetivo de este trabajo.



## INTRODUCCIÓN.

### Notación.

Para mayor perspicuidad, siempre que en esta tesis se utilice el término “necesidad” en el sentido metafísico que Nietzsche lo utiliza, se escribirá en cursiva. Por supuesto, no se observará esta notación cuando el término en cuestión refiera a su significado coloquial o cuando se halle en la cita de un texto, en donde, obviamente y en cualquier caso, aparecerá como el autor haya tenido a bien escribirlo.

### Objetivo de esta tesis.

El objetivo de esta tesis es investigar el concepto del *eterno retorno* de lo *idéntico* de Nietzsche - *ewige Wiederkehr des Gleichen* - para tratar de hallar cuál es la auténtica naturaleza del mismo.

Para la consecución de este objetivo, hemos creído conveniente dividir este trabajo de investigación en dos líneas, aunque ambas se hallan muy entrelazadas.

En primer lugar, esclarecer la contradicción entre *necesidad* y libre arbitrio de la voluntad que representa el pensamiento más *grave* de Nietzsche. Esto es absolutamente necesario dado que es el principal escollo al que se enfrenta cualquier estudioso del eterno retorno y origen de las objeciones que muchos filósofos esgrimen contra el argumento de Nietzsche tomado como un enunciado de cómo es el mundo.

En segundo lugar, intentar esclarecer por qué a primeros de agosto de 1.881, aparece súbitamente el pensamiento del eterno retorno como si se tratara de una fulgurante revelación. Esto es importante porque desde sus primeros escritos ya aparecen alusiones a un concepto de eterno retorno. En ocasiones son alusiones propias y en otras, lo destaca como parte integrante del pensamiento de algún filósofo de la Antigüedad. Es decir, que desde bien pronto lo tuvo en mente pero sólo a partir de la fecha indicada, pasa a ser, dicho por él mismo, el centro de gravedad de toda su filosofía. Pero Nietzsche no expone cómo ha llegado a esta conclusión.

Estas características tienen como consecuencia que el eterno retorno de Nietzsche se halle presidido por la confusión e incluso por el desconcierto. Propondremos, pues, una explicación satisfactoria a estas cuestiones que nos permitan conseguir el objetivo de esta tesis.

## **Metodología de la investigación**

Para el logro del objetivo propuesto, necesitaremos llevar a cabo un estudio exhaustivo de unos rasgos de la filosofía de Nietzsche que se mantienen estables a lo largo de su obra. En primer lugar, se sitúa la *necesidad* de todo lo existente, pilar básico que sustenta toda su filosofía. A modo meramente orientativo e introductorio, diremos que este concepto de *necesidad* que emplea es muy similar al que Aristóteles expone en su *Metafísica*<sup>1</sup> y que se puede definir como aquello que no puede ser de otro modo de cómo es, y que por tanto, sólo existe de ese modo. Las matizaciones que al respecto Nietzsche pueda emplear se irán exponiendo y comentando a lo largo de este trabajo. Nuestro método será, pues, ir analizando las distintas fisonomías que la *necesidad* va adquiriendo en su obra.

En segundo lugar, deberemos estar muy atentos a la aparición de cuatro cuestiones también determinantes para nuestro objetivo: negación de un universo infinito, ausencia de finalidad en el universo, una unidad de todo lo existente y la contradicción que supone una eternidad incompleta. Son cuestiones muy asociadas al eterno retorno y que hemos de tener muy en cuenta. Al mismo tiempo y naturalmente, convendrá siempre destacar todo lo referente a las alusiones sobre el propio eterno retorno.

Como bien se sabe, Nietzsche fue un escritor muy prolífico, de modo que se hará una selección de sus escritos en base a la importancia que éstos tengan con respecto al tema que nos ocupa.

Pero para entender estos escritos es necesario también comprender cómo escribe Nietzsche. Su estilo; su propia metodología; los elementos de la historia del pensamiento que más le apasionan. También de la historia del hombre y de la sociedad.

---

<sup>1</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Editorial Gredos. Libro V 1.015 a 20

Y relacionado con esto último, también se analizarán unos determinados conceptos filosóficos que Nietzsche utiliza para su particular interpretación de la filosofía.

### **Estructura de la tesis**

La estructura formal de la tesis constará de ocho capítulos, algunos de los cuales, a su vez y para una mejor comprensión, se subdividirán en apartados.

Capítulo primero: *El debate actual sobre el eterno retorno de Nietzsche*. Este capítulo se destinará a analizar lo que viene denominándose el *status quaestione*, el estado de la cuestión. Mostraremos que este debate no ha sufrido grandes cambios ni una clara evolución. Desde los primeros ensayos, seminarios o estudios sobre Nietzsche hasta la actualidad, observamos con respecto al eterno retorno un cierto inmovilismo en lo que refiere a las posiciones tomadas. Analizaremos éstas últimas para comprender la necesidad de más estudios que clarifiquen el pensamiento más *grave* de Nietzsche, pues, como veremos, siempre ha venido presidido por la confusión y el desconcierto. Dado que el eterno retorno es una forma de concebir el universo, guarda cierta relación con la ciencia. Es oportuno entonces hacer un breve pero incisivo estudio sobre la ciencia a partir del siglo XX como parte ineludible de un estudio sobre el estado actual de la cuestión

Capítulo segundo: *Rasgos esenciales de la obra de Nietzsche*. Se trata de un capítulo más bien centrado en la forma que en el contenido. O también, qué presupuestos, al margen de la filosofía en el sentido más estricto, mueven a escribir a Nietzsche de la forma en que lo hace: pasión, desden, furia, mofa, desorden al planificar sus trabajos y tantas otras características que tendremos ocasión de observar y que lo alejan del concepto arquetípico del filósofo sistemático. Todo ello hace necesario un análisis de su forma de escribir para comprender qué nos quiere decir verdaderamente.

Capítulo tercero: *Filosofía y ciencia en el siglo XIX*. Prosiguiendo nuestro camino, es preciso ahora situar a Nietzsche en el contexto filosófico y científico de su tiempo. Con respecto al primero, si bien es lógico que Nietzsche fuera receptor de toda una historia de la filosofía que culminaba en los filósofos coetáneos con él, no menos lo es que se



formó muy particularmente en la problemática que planteaban Kant y Schopenhauer, tanto a nivel epistemológico como moral. Así pues, analizaremos brevemente pero con precisión, qué fue aquello de estos dos grandes filósofos que más influyó en Nietzsche. Con respecto al contexto científico, es ineludible conocer los rasgos de la ciencia del siglo XIX que pudieron tener relación con esa etapa de Nietzsche que ha venido conociéndose como “cientificista”, “determinista” o “positivista” así como con el eterno retorno y las otras cuestiones asociadas y mencionadas al principio.

Capítulo cuarto: *Elementos clave de interpretación de la filosofía de Nietzsche*. El siguiente capítulo tratará de unos elementos filosóficos clave que Nietzsche utiliza para sus análisis y conclusiones. Como hemos mencionado, es importante saber de dónde parte un autor para llegar a las conclusiones a las que llega. Estos elementos son: *dualidad mundo verdadero/mundo aparente, el lenguaje y la lógica, la verdad, y la voluntad de poder*. Cuatro puntales a partir de los que Nietzsche intenta levantar su constructo filosófico. Es necesario comprenderlos y saber cómo y por qué los utiliza.

Capítulo quinto: *Necesidad como ley causal*. A partir de este momento, entraremos en el estudio diacrónico de las obras y fragmentos póstumos más relevantes en relación al concepto de *necesidad* y a las otras cuestiones asociadas propuestas de gran relación con el eterno retorno. Para un mejor seguimiento, dividiremos este estudio en dos claros períodos. En este capítulo V, se expondrá su mencionada etapa “positivista”, en donde la *necesidad* toma la fisonomía del determinismo científico y la ley causal.

Capítulo sexto: *Necesidad sin ley causal*. Seguidamente, se analizará el segundo período en el que se sigue afirmando la *necesidad* pero sin la presencia de la ciencia ni la ley causal. Esta división es doblemente útil porque, al mismo tiempo, nos indica una primera etapa de la filosofía de Nietzsche en donde el conocimiento científico es el verdadero y otra en donde el conocimiento verdadero es una imposibilidad y lo que hay es sólo una interpretación de la realidad. Dicha división casi coincide en el tiempo, y esto es porque, obviamente, los mencionados períodos guardan una relación.

Capítulo séptimo: *El eterno retorno en Así habló Zaratustra y en los fragmentos póstumos a partir de otoño de 1.881*. En este capítulo se analizará la exposición del eterno retorno en *Así habló Zaratustra* y en algunos fragmentos póstumos de especial

relevancia. Si bien el Zaratustra es “*la obra*” del eterno retorno, lo cierto es que a partir de agosto de 1.881 todas las anotaciones y libros escritos por Nietzsche están salpicados de alusiones a su pensamiento más *grave*, lo que prueba que, verdaderamente, hay un antes y un después de la gran revelación de Sils Maria.

Capítulo octavo: *Conclusiones finales*. Finalmente, en el octavo y último capítulo, se expondrán las conclusiones y la teoría sobre el objetivo inicialmente perseguido.

## **CAPÍTULO I: Estado actual de la cuestión**

Dado que Nietzsche formuló – o quizá debiéramos decir, reveló – el *eterno retorno* como una tesis cosmológica y cualquier tesis de esta índole guarda inevitablemente una relación con la ciencia, es necesario analizarlo también desde ésta última. Por ello, el estado de la cuestión al respecto se valorará desde la filosofía y desde la ciencia.

### **1. Valoración filosófica**

Si algo caracteriza cualquier debate filosófico sobre el eterno retorno de Nietzsche es la confusión. No sólo diferencia de opinión, lo cual sería totalmente lógico, sino pura y absoluta confusión. Hay dos razones básicas para que esto sea así. En primer lugar, la enorme desproporción entre la importancia capital que el propio Nietzsche otorgaba a su tesis y el poco fundamento *per se* que puede tener un pensamiento tan especulativo. Si añadimos el hecho de que se entregara a argumentaciones lógicas y pseudocientíficas para intentar demostrarlo – objetivo destinado al fracaso dada la evidente imposibilidad de una demostración de este tipo – es lógico que ello provoque desconcierto. Esto induce al estudioso de su obra a preguntarse por el sentido en el que el propio Nietzsche cree en su tesis. En segundo lugar, el eterno retorno de lo idéntico de Nietzsche parece tener la forma de una aporía entre la *necesidad* y la libertad en el seno de las decisiones humanas, dada su principal propiedad: es el retorno de lo idéntico – *des gleichen*. Brevemente expresado: Si el eterno retorno de lo idéntico es realmente una cosmología y no hay nada más allá de ésta última (un Dios creador); si verdaderamente hay una identidad en el continuo devenir, si siempre y por siempre deviene lo mismo, entonces no hay lugar para cambio alguno en el sentido de que pueda suceder un nuevo acontecimiento en el seno de lo existente. En particular, un hombre podrá plantearse

cambiar su vida, pero tal planteamiento junto con las consecuencias del mismo, formarán parte de lo que ya ha sido y será. Pasado y futuro son una misma cosa si se acepta el eterno retorno de lo mismo. Cada acontecimiento – una decisión personal que tenga como consecuencia una vida que se desea repetir eternamente, por ejemplo –, no puede ser distinta de lo que ha sido. Si lo fuera, si fuera distinta, en virtud de un retorno de las mismas cosas, al verse afectado el futuro se vería asimismo afectado el pasado, es decir, que tendría que haber sucedido lo idéntico y lo distinto al mismo tiempo. Y esto es lo que sucedería efectivamente si existiera el libre arbitrio. Una decisión humana nueva, nunca antes tomada, afectaría todo el devenir. De esta manera, por parte de los comentaristas del eterno retorno, hay una confrontación entre la libertad de elección y la inexorable e infinita vuelta de lo idéntico; entre un imperativo categórico que nos exorta a cambiar nuestra existencia para desear que se repita eternamente y un concepto cosmológico en donde todo se repite de forma idéntica.

Como consecuencia, el eterno retorno de Nietzsche tiene una dificultad suplementaria para un exegeta del mismo. No basta con explicar y describir con toda rigurosidad, profundidad y cualesquiera adjetivos que puedan predicarse de un buen investigador. Además de esto, es preciso posicionarse desde “fuera” del contenido que se está intentando transmitir. Si no se hace así, por lo mencionado, a la propia confusión que el retorno de lo idéntico produce en el lector, hay que añadir la que, asimismo, provoca el comentarista por excelente que haya sido su labor. Porque el lector quiere, en primer lugar, saber en qué sentido Nietzsche afirmó su tesis del eterno retorno. Si creía en él como una verdadera y real tesis cosmológica o no. Y en segundo, quiere saber si dicha tesis implica realmente un enunciado aporético entre *necesidad* y voluntad libre. Y obviamente, las dos cuestiones están entrelazadas.

Esta confusión ha sido una propiedad constante en el debate filosófico del eterno retorno de tal manera que una interpretación actual podría pasar – con respecto a dicha propiedad – por una de principios del siglo XX y viceversa. En realidad, la cuestión ha empeorado sensiblemente pues el debate filosófico actual ha mostrado una tendencia hacia el olvido sobre el tema en cuestión o bien a considerarlo un elemento menor dentro de la filosofía del autor. Esto, en gran medida, ha sido consecuencia del gran éxito que ha conseguido la obra de Nietzsche. Sus libros gozan de una popularidad más que notable y ello ha contribuido a que sus ideas más profundas hayan perdido peso a

favor de otras mucho más llamativas y que parecen tener vida por sí mismas sin necesidad de mayor indagación. Pero esto claramente es un error, pues éstas últimas no tendrían entidad sin una serie de principios que las sustenten. Al rebajar la importancia del eterno retorno se ha favorecido, quizá sin pretenderlo explícitamente, que las explicaciones o indagaciones sobre el mismo se banalicen y multipliquen a veces un tanto frívolamente.

Desde la filosofía, el eterno retorno de Nietzsche, con contadas excepciones, siempre ha sido considerado de forma ambigua. Vamos a calificar aquellas excepciones como “una interpretación *fuerte*” en donde el eterno retorno es exactamente una tesis cosmológica que enuncia cómo es el mundo y que Nietzsche toma como verdadera de forma absoluta. Al margen de éstas, se sitúa el gran grueso que llamaremos “una interpretación *laxa*”, en donde el eterno retorno, sin restarle necesariamente importancia, se podría considerar como una forma que tuvo Nietzsche de expresar otras cosas pero que para nada hay que tomar en sentido literal.

Por lo mencionado anteriormente, el debate sobre cualquier aspecto de la filosofía de Nietzsche es ingente. Así, para no caer en una diáspora que en nada enriquece, nos centraremos en una pequeña pero representativa selección de filósofos que, o bien por su propia importancia o porque claramente representan una línea interpretativa del eterno retorno, nos muestran más claramente la problemática que éste implica, evitando así la introducción de muchos que, con pocas diferencias, manifiestan más o menos lo mismo.

Antes de proseguir, resaltar que aquí no se pretende hacer necesariamente una criba entre autores de primera y segunda categoría. Lo que buscamos ahora es una mayor representatividad con respecto a una línea de interpretación del eterno retorno de Nietzsche que nos sea particularmente útil en este apartado. Eso es todo. Así, por ejemplo, la interpretación ontológica de Heidegger del eterno retorno de Nietzsche es única. Lo más cercano hemos de buscarlo en Eugene Fink, que también lo mencionaremos y comentaremos. Pero repetimos: no se trata de establecer una diferencia de estatus entre ellos.

Entrando ya de lleno en este apartado y puesto que hemos mencionado a Heidegger, comenzaremos por esta interpretación ontológica que él lidera sin lugar a dudas. En general, los filósofos para los cuales filosofía es ontología, la interpretación se decanta por el modo *fuerte*, y son las contadas excepciones anteriormente aludidas. Heidegger realizó uno de los estudios más profundos sobre Nietzsche y le atrajo de éste el hecho de que, como él, también creía que la filosofía debía retomarse desde la sabiduría presocrática. Esto lo apuntó muy claramente Gadamer<sup>2</sup> que en muchos de sus escritos donde habla sobre Heidegger, señala esa coincidencia que tiene con Nietzsche.

Heidegger se ciñó a una interpretación casi literal de lo expresado por Nietzsche, opción, como se verá, no muy satisfactoria dada la forma de escribir de éste último. En cualquier caso, al margen de sus erradas o no valoraciones, hemos de agradecerle que se posicionara sin tibieza ante las cuestiones más espinosas. No sólo creyó radicalmente en la importancia del eterno retorno dentro de la filosofía de Nietzsche sino que aseguró la creencia verdadera de éste último respecto a su pensamiento más grave, rechazando así interpretaciones que cambiaran su significado o le restaran importancia:

“Mientras se catalogue al pensamiento del eterno retorno como una curiosidad indemostrada e indemostrable y se lo coloque en la cuenta de los caprichos poéticos y religiosos de Nietzsche, el pensador quedará rebajado a la superficialidad de las opiniones actuales. El preguntar de modo insuficiente por el sentido metafísico-histórico de la doctrina nietzscheana del eterno retorno quita de en medio la íntima necesidad del curso histórico del pensar occidental y así, al ejercer también él la maquinación olvidada del ser, confirma el abandono del ser”<sup>3</sup>

En 1.937, Heidegger impartió un curso dedicado exclusivamente al tema que nos ocupa y que tituló literalmente *Nietzsche und ewige Wiederkehr des Gleichen – Nietzsche y el eterno retorno de lo idéntico*. En este curso, no sólo se muestra contundente ante la importancia del eterno retorno, sino que, literalmente, se identifica éste último con el fundamento de la filosofía de Nietzsche:

---

<sup>2</sup> Hans Georg Gadamer. *Los caminos de Heidegger*. Editorial Herder. Barcelona, 2003. p. 83 y ss.

<sup>3</sup> Martín Heidegger. *Nietzsche*. Vol. I I. Ediciones Destino. Barcelona, 2000, p. 301

«Ante la variedad de confusiones y perplejidades respecto de la doctrina nietzscheana del eterno retorno es necesario decir de antemano y en un primer momento sólo puede hacérselo en la forma de una afirmación, que la doctrina del eterno retorno de lo mismo es la doctrina fundamental de la filosofía de Nietzsche. Sin esta doctrina como fundamento, su filosofía es como un árbol sin raíz. . . Si, por el contrario, se separa a la doctrina del eterno retorno como algo independiente y se la pone aparte como un conjunto de proposiciones que conforman una “teoría”, será como una raíz arrancada del suelo y cortada del tronco, es decir, no será ya una raíz que se enraíza — no será una doctrina que valga como doctrina fundamental— sino que sólo será algo extravagante»<sup>4</sup>

En esta tesis no se aborda únicamente la cuestión del eterno retorno desde una perspectiva ontológica, como así lo hace Heidegger, pero sí se está de acuerdo con él, en que el eterno retorno es mucho más que un devaneo esotérico – poético.

Para Heidegger, Nietzsche retomaba una ontología que había tenido como último representante a Aristóteles. A partir de éste, la pregunta por el ser había quedado corrompida o, cómo mínimo, mal planteada. Nietzsche, de forma sobre todo intuitiva, retoma el camino olvidado y correcto. Su lenguaje es obviamente impropio e insuficiente pero expresa en el fondo lo que debe expresar.

Esta interpretación ontológica de la filosofía de Nietzsche, puede presentar algunas objeciones pero resulta por completo admisible. Es verdad que el propio Nietzsche renegó de la ontología, cosa lógica puesto que él la sitúa muy cerca del pensamiento escolástico en general, y por tanto, muy asociada al concepto de deidad cristiana, pero esto lo podríamos tomar como un mero prejuicio. De hecho, en muchas ocasiones emplea la expresión “ser” para referirse a un concepto que podríamos englobar bajo la expresión “todo aquello que existe” o “todo lo existente” – *alles was existiert*. Con el mismo objetivo, también solemos encontrar “el mundo” – *Die Welt*.

---

<sup>4</sup> Andrea Díaz Genis. *El eterno retorno de lo mismo en el Nietzsche de Heidegger* (ebook). Formato PDF – DRM Recuperado de [www. Olimon.org](http://www.Olimon.org). Editorial Trotta. Edición 2.011, p. 2

Hay que admitir, no obstante, que si bien Heidegger creía que su interpretación ontológica de Nietzsche y más concretamente del eterno retorno, respondía a la única posible, no era exactamente desde la ontología desde donde Nietzsche había creado su filosofía. Y así nos dice al poco de comenzar este curso:

«Nietzsche no habla del ente en su totalidad. Nosotros usamos esa expresión para nombrar en primer lugar todo lo que no es simplemente nada: la naturaleza, tanto animada como inanimada, la historia, sus realizaciones, protagonistas y exponentes, el dios, los dioses y semidioses (...) Por el contrario Nietzsche, en su uso lingüístico, es seguro pero no unívoco. Cuando alude a la realidad en su conjunto o al todo dice “el mundo” o “la existencia [Dasein]” (...) Finalmente, la palabra “Dasein” nombra para nosotros algo que no coincide de ninguna manera con el ser – hombre y es totalmente diferente de lo que Nietzsche y la tradición anterior entienden por existencia. Lo que nosotros designamos con “Dasein” no aparece anteriormente en la historia de la filosofía»<sup>5</sup>

A grandes rasgos, pues, podríamos decir que Heidegger acepta que la expresión de Nietzsche no es ontológica ni obviamente podía serlo a la manera de *Ser y tiempo*, pero ello no implica un contenido radicalmente distinto. Las diferencias no son tanto de concepto como de expresión.

Sin embargo, es conveniente abrir un pequeño paréntesis y analizar este punto como se merece. Nietzsche reniega de la ontología por dos razones básicas. La primera, como ya hemos indicado, por el residuo cristiano y escolástico que ve en ella. La segunda, por la ausencia de movimiento que representa el ser de Parménides en oposición al fluir constante de Heráclito que lo seduce completamente. Ahora bien, como propiamente Heidegger admite, Nietzsche utiliza “el mundo” y “la existencia”; otras veces, y como hemos mencionado, “todo lo existente” o “todo aquello que existe”. Ahora expurguemos de toda deidad, religiosidad y ausencia de movimiento el concepto “ser”. Si así lo hacemos, veremos que la distancia entre el concepto “ser” y “todo lo existente” se reduce notablemente. Esto es lo que, a nuestro entender, quiere decir Heidegger. De hecho, y para mayor confusión, el propio Nietzsche emplea en ocasiones

---

<sup>5</sup> Idem, p.13

el concepto “ser” (Por ejemplo, en el *Zaratustra*) pero cuando percibe en él esa connotación escolástica, entonces literalmente despotrica de dicho concepto. En *La filosofía en la época trágica de los griegos*, durante una pequeña diatriba contra Kant y Hegel – para Nietzsche, dos pseudocristianos encubiertos – y su empleo del concepto “ser”, dice:

« ¡El concepto de ser! ¡Como si éste no revelase ya en la etimología de la palabra su origen miserable y empírico! Pues “esse” sólo significa, en definitiva, “respirar” »<sup>6</sup>

Estos repentinos exabruptos son muy habituales en Nietzsche. Y desconciertan. Porque si el lector no especializado en él ha leído el *Zaratustra*, en donde se emplea con profusión el concepto “ser” y luego toma *La filosofía en la época trágica de los griegos* en el lugar indicado, con toda seguridad quedará perplejo. Por ello, en esta tesis, dedicamos un capítulo entero a la forma de escribir de Nietzsche, justamente con la idea de prevenir al lector sobre estas incongruencias y por qué se producen.

Prosiguiendo con Heidegger, después de dejar bien clara la enorme relevancia del pensamiento más grave de Nietzsche, disertará ampliamente sobre la relación de éste último con el ente:

“La doctrina del eterno retorno de lo mismo contiene un enunciado sobre el ente en su totalidad”<sup>7</sup>

Para un mejor manejo nuestro, vamos a denominar “Ente” a ese “ente en su totalidad”. Y ahora, con toda precisión, démonos cuenta de lo que trata de comunicar Heidegger, pues para él todo reside en la diferencia ontológica que reside entre el ente – lo que es – y el ser del ente; entre lo óntico, que refiere a los seres, y lo ontológico, que refiere al sentido del ser; entre el “to ón” griego, que significa “lo que es”, “lo que existe”, y el “ontós”, es decir, “lo que está siendo”, unido a un “logos”, un estudio. Para

---

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ediciones Valdemar. Madrid 1.999, p.90

<sup>7</sup> Andrea Díaz Genis. *El eterno retorno de lo mismo en el Nietzsche de Heidegger* (ebook) Ed. Cit., p. 2



comprender cualquier cosa que nos explique Heidegger, hemos de tener muy en cuenta esa distinción ontológica.

Así, volviendo a la cita anterior, Heidegger nos dice que la doctrina del eterno retorno afirma algo sobre el Ente. De esta manera, la propia completud inherente del Ente, resulta afín con el concepto de eterno retorno. En efecto, pues no parece propio del Ente, el hecho de que se encuentre inacabado o con múltiples e impredecibles fisonomías todavía por mostrar. De hecho, definirlo con estas características sería como definirlo contradictoriamente. Por esto, desde presupuestos meramente ontológicos, el eterno retorno se halla totalmente unido al Ente. De este modo, para los filósofos de fuerte impronta ontológica, lo que hace Nietzsche al describir el eterno retorno es describir el Ente, pero en su modo de ser; de aquel “ontós” griego. Por todo ello, la verdad del Ente garantiza la verdad de su modo de ser: el eterno retorno. Y así, éste último no puede ser tomado de forma baladí.

A partir de este punto, Heidegger nos irá relatando como si se tratara de un “desvelar”, el surgimiento del pensamiento del eterno retorno; sus comunicaciones básicas en las obras publicadas en vida del autor; las apariciones más o menos explícitas de esa “doctrina” en los fragmentos póstumos a partir de agosto de 1.881. Lo iremos viendo a medida que avance esta tesis. Pero ahora nos interesa lo afirmado sobre una interpretación *fuerte* del eterno retorno. Es, en efecto, un enunciado de cómo es el mundo en su totalidad pero desde la expresión ontológica. Cuando al final de este curso de 1.937 Heidegger se acerca a las conclusiones finales y se evalúa el eterno retorno desde la pregunta por el Ente, se nos dice claramente que el eterno retorno es el contenido y forma de aquél:

«La determinación “eterno retorno de lo mismo” responde a la pregunta por el ente respecto de su modo de ser»<sup>8</sup>

Comprobamos en esta cita, pues, que el modo de ser del Ente es el eterno retorno de lo mismo. En definitiva, Heidegger responde clara y afirmativamente a la pregunta sugerida: Nietzsche cree en lo que dice en su sentido más fuerte. Y añade:

---

<sup>8</sup> Idem, p. 110

«El pensar del pensamiento más grave es un creer, el tenerse por verdadero [ *halten als wahr* ] Verdad quiere decir siempre para Nietzsche lo verdadero, y esto significa para él: el ente. Aquello que queda fijado como algo consistente en el círculo de lo así y por intermedio de ello. El creer, en cuanto fijar, es aseguramiento de la existencia consistente.

El pensamiento del eterno retorno de lo mismo fija cómo es la esencia del mundo en cuanto caos de la necesidad del constante devenir»<sup>9</sup>

¿Pero cómo reacciona Heidegger ante la aporía *necesidad* – libertad? De entrada, admite la paradoja que parece surgir del enunciado:

« ¿Qué puede aún significar, en ese anillo, actuar, planear, tomar una resolución, en una palabra, la “libertad”? En este anillo de la necesidad, la libertad es tan superflua como imposible. Pero con ello se reniega de la esencia del hombre, y se niega incluso la posibilidad de mi esencia. Si ésta, a pesar de todo, tiene que seguir existiendo, resulta totalmente oscuro de qué modo podría ocurrir.»<sup>10</sup>

Podemos observar aquí con todo detalle esa contradicción que para muchos estudiosos de Nietzsche ha supuesto el eterno retorno. Para Heidegger, quedarse en lo obvio, en lo que claramente el eterno retorno implica sobre la dualidad *necesidad* – libertad en el sentido de que la libertad no tiene cabida, es un error consecuencia de una temprana capitulación ante algo que parece insoluble. La esencia del “ser hombre”, del “ser ahí”, implica que el hombre tiene que ser dueño de sus actos. En este punto, Heidegger se entrega a un intento de explicación de cómo podría superarse la paradoja pero, finalmente, se rinde a la evidencia de que sus explicaciones no pueden despejar el contenido aporético del enunciado y se contenta con, según él, haber indicado el camino que debe seguirse para la disolución de la contradicción. Es decir, la comprensión absoluta del “pensamiento” de Nietzsche está todavía por llegar. Necesita trabajarse muchísimo más:

---

<sup>9</sup> Martin Heidegger. *Nietzsche*. Vol. I I. Ed. Cit., p. 69

<sup>10</sup> Andrea Díaz Genis. *El eterno retorno de lo mismo en el Nietzsche de Heidegger* (ebook) Ed. Cit., p. 74

«También aquí [se refiere Heidegger a la aporía del enunciado] como en tantos otros aspectos esenciales, Nietzsche no desarrolló su doctrina y dejó más de un punto en la oscuridad; no obstante, ciertas alusiones evidencian continuamente que lo que había experimentado y sabía respecto de este pensamiento era mucho más que lo que aparece en sus notas y, por supuesto, que lo publicado.»<sup>11</sup>

Como se ha dicho anteriormente, Heidegger ha sido el mejor valedor de la filosofía de Nietzsche y además, se posicionó claramente delante de los temas más peliagudos. Por otra parte, no es arriesgado afirmar que, por lo menos en la modernidad, ningún otro filósofo como Heidegger ha sentido de una manera tan radical la identificación entre filosofía y ontología. En nuestro debate sobre el estado actual no podemos encontrar un ejemplo igual. Sin embargo, sí que podemos hallar posiciones menos radicales dentro de esta línea de interpretación. En este camino de aproximación, destaca sin duda alguna Eugene Fink, que repite una interpretación ontológica de la filosofía de Nietzsche pero sin la mencionada radicalidad de Heidegger. Fink es más versátil con el lenguaje; explica Nietzsche desde la ontología pero no en todo momento bajo un lenguaje ontológico. Y así dice del eterno retorno:

«El eterno retorno de lo mismo es la doctrina de Nietzsche acerca del todo de lo que existe.»<sup>12</sup>

Las afirmaciones de Fink son claras pero en una cuestión tan debatida y confusa habría sido oportuno, como hizo Heidegger, distanciarse por un momento de la pura descripción y exégesis del eterno retorno de Nietzsche y posicionarse él mismo al respecto del sentido por el que Nietzsche cree en su pensamiento más grave. En este aspecto Fink se muestra más escurridizo.

En la anterior cita vemos que utiliza la expresión “todo lo que existe”, utilizada en ocasiones por Nietzsche y de la que ya hemos hecho mención anteriormente. Aquí podemos comprobar que su lenguaje no es meramente ontológico. Fink combina expresiones como la mencionada con otras en las que sí utiliza la palabra *Ente*.

---

<sup>11</sup> Idem, p. 76

<sup>12</sup> Eugene Fink. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Editorial. Madrid, 2000. p. 122

Pero sobre la importancia del eterno retorno dentro de la filosofía de Nietzsche, Fink se muestra igualmente contundente:

«El “eterno retorno de lo mismo”, la idea más profunda de la filosofía de Nietzsche, se encuentra iluminada por una luz ambigua.»<sup>13</sup>

Esta “luz ambigua” se refiere a lo ya mencionado sobre la confusa forma de exponerla y el aparente enunciado aporético. De nuevo la dualidad *necesidad* – libertad y como ocurre siempre que se mantiene que el eterno retorno es un enunciado proposicional sobre cómo es el mundo, aparece la conflictiva dualidad. Vimos como Heidegger aparcaba la dicotomía en espera de que posteriores estudios puedan quizá diluirla. Fink, por su parte, propone una solución:

«El hombre es giro de la necesidad porque ha desaparecido totalmente la diferencia entre voluntad y necesidad, porque lo que la voluntad quiere libremente tiene que venir como eterna repetición. El alma misma se llama, para Zaratustra, “destino”; la última y suprema voluntad consiste en querer lo necesario»<sup>14</sup>

Fink utiliza el verbo *wollen* que en alemán se emplea justamente para relacionarlo, aunque sea elípticamente, con la voluntad libre que decide entre una o más opciones. No obstante, siendo estrictos con el argumento de Fink, éste resulta un tanto extraño. Se afirma que cualquier decisión tomada por la voluntad libre de un hombre, será siempre y por siempre la necesaria, la que cumple con el eterno retorno de lo idéntico. Ahora bien, puesto que es una voluntad libre, no puede existir una causa para que siempre elija lo mismo, porque si la hubiera, ya no sería libre. Así pues, esa voluntad libre elige lo mismo eternamente sin causa para ello. Aquí parece como si se hubiera reducido una contradicción a otra tan incomprensible como la que se quería esclarecer. Este tipo de argumentos parecen dejar su aceptación en un acto de fe. Si hemos de creer a Fink, se ha superado la dicotomía voluntad libre – *necesidad*, pero cómo esto puede ocurrir sigue siendo un oscuro proceso.

---

<sup>13</sup> Idem, p. 108

<sup>14</sup> Idem, p. 126

Ambos, Heidegger y Fink, representan un caso paradigmático de exégesis de la filosofía de Nietzsche, sobre todo con respecto al eterno retorno. Ambos se circunscriben a lo que Nietzsche dijo aceptándolo sin reservas; sin caer en re – interpretaciones con el propósito de una explicación alternativa. El caso es más significativo en Heidegger, el cual, como hemos visto, si tiene que dejar en manos de otros la solución de la contradicción *necesidad* – voluntad libre, se aviene a ello. Y además, afirma con contundencia que Nietzsche creía en su doctrina en el sentido *fuerte* de la misma. Como hemos mencionado, sobre esto Fink es más escurridizo. Tal y como lo plantea, parece que cree en la doctrina de Nietzsche en su sentido fuerte pero no lo hace explícito como Heidegger. En lo que sigue, vamos a conocer esa “interpretación laxa” del eterno retorno, en donde el análisis de éste último se realiza desde las más diversas perspectivas

Un debate sobre la filosofía de Nietzsche debe pasar casi necesariamente por las opiniones que al respecto tuvieron Giorgio Colli y Mazzino Montinari, codirectores de la edición definitiva de las Obras completas de Nietzsche. Su trabajo de compilación y clasificación les llevó a tener que analizar exhaustiva y directamente todo lo escrito por Nietzsche. Además de esto último, se trata de dos pensadores heterodoxos que también han destacado en otros ámbitos filosóficos. Los trabajos de investigación de Colli sobre la filosofía griega más antigua son ampliamente reconocidos. Montinari, por su parte, se especializó en germanística y fue bastante activo en todo lo referente a la filosofía política de su tiempo. Con respecto a Nietzsche, en cierta manera coincidían con Heidegger en que había sido el último gran filósofo del pensamiento occidental y que la filosofía actual tenía que partir de las mismas cuestiones que Nietzsche había indicado. Sin embargo, Colli, a diferencia de Heidegger, fue también y al mismo tiempo, contundentemente crítico con Nietzsche en algunos aspectos. Apuntó sin tibieza los errores que, a su modo de ver, había cometido; cuáles habían sido sus carencias. Esto también es de gran interés y nos resultará de gran utilidad en su momento.

Mazzino Montinari (1928-1986) fue profesor de literatura alemana en varias universidades italianas y dijo de Nietzsche que poseía uno de los estilos literarios más bellos que jamás había conocido. Su exhaustivo conocimiento de la obra de Nietzsche se hace patente en los trabajos que publicó al respecto, en donde podemos encontrar referencias a cualquier obra del autor del *Zaratustra* así como a sus fragmentos

póstumos menos conocidos. De hecho, fue Montinari quien demostró definitivamente que la publicada obra de Nietzsche titulada *La voluntad de poder* era un fraude urdido por los oscuros intereses de su hermana y la negligencia de Peter Gast. Y con respecto al tema que nos ocupa, el eterno retorno, debemos agradecer, al igual que hicimos con Heidegger, que se posicionara claramente, aunque en este caso, la posición de Montinari al respecto era casi la opuesta:

«No se puede afirmar con seguridad que Nietzsche “creyera” en el eterno retorno de lo mismo. . . En cualquier caso, puede ser interesante citar algunas de sus “demostraciones” que se leen en los manuscritos»<sup>15</sup>

Montinari entrecomilla aquí dos palabras por las connotaciones que suponen. En el primer caso, esto es debido a que no niega que el eterno retorno sea un elemento importante dentro de la filosofía de Nietzsche, aunque no, ciertamente, el elemento más importante; pero además es dudoso para él que Nietzsche lo creyera en el sentido *fuerte*. En el segundo caso, Montinari se refiere a las pseudoargumentaciones que no aportan nada mínimamente consistente. Mostradas algunas de esas argumentaciones, continúa:

«Nietzsche repite muchas veces estos argumentos sin llegar a una formulación que corresponda al convencimiento con el que, en cambio, enuncia las *consecuencias* del “pensamiento más poderoso”. Se contenta pues, con la “probabilidad” (racional) de su teoría y se dirige al individuo con este mandato: “[. . .] vivir de modo que sea deseable volver a vivir esta misma vida en una repetición eterna (11[161])»<sup>16</sup>

La cita acaba, como podemos observar, con un fragmento póstumo del propio Nietzsche. También aquí Montinari entrecomilla la palabra probabilidad dado que no estamos en el campo ni de la matemática ni de la física. Pero lo más destacable es que la importancia del eterno retorno recae mucho más en las consecuencias que en la causa. Para Montinari esto debió ser así para el propio Nietzsche y para justificar esto utiliza y cita un fragmento póstumo de contenido ciertamente confuso:

---

<sup>15</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ediciones Salamandra, Barcelona 2003, p. 112

<sup>16</sup> Idem, p. 113

«Por supuesto, Nietzsche sabía que trabajaba con una hipótesis, pero creía, un poco al estilo de Pascal, que “aunque la repetición cíclica fuera únicamente verosímil o probable, el solo pensamiento de una posibilidad puede trastornarnos y remodelarnos [...] ¡Qué efectos no ha tenido la posibilidad de la eterna condena!” »<sup>17</sup>

El contenido esencial de este segundo fragmento es el que aquí Montinari cita. Entre corchetes falta: “no sólo las sensaciones o determinadas esperanzas”<sup>18</sup> Aunque el significado general del fragmento no se pierde, bien merecía la pena citarlo en su totalidad, pero Montinari es muy dado a este tipo de recortes en aras de aumentar el contenido. Su estilo formal es bastante abigarrado, combinando profusamente citas con frases propias.

De todas formas tenemos dos pequeños textos en los que Nietzsche parece dudar de la veracidad del eterno retorno. Estos fragmentos resultan paradigmáticos si se tiene la teoría de que Nietzsche no estaba muy convencido de la realidad de su pensamiento más grave. Por el momento quedémonos con ellos para saber a qué textos alude Montinari. Volveremos a evaluarlos en el capítulo *Rasgos esenciales de la obra de Nietzsche*, en *Así habló Zaratustra* y en los fragmentos póstumos a partir de otoño de 1.881.

Al hilo especialmente del segundo fragmento póstumo mencionado, Montinari expresa su hipótesis sobre la naturaleza real de la doctrina del eterno retorno:

«Justo aquí nos parece advertir uno de los motivos que motivaron la decisión de Nietzsche de que Zaratustra “predicara” el eterno retorno. En conclusión, puesto que el conocimiento es siempre “un equívoco radical del ser” y el error, “el padre de la vida” (11[270]) los grandes reformadores como Mahoma – argumenta Nietzsche (y nosotros agregamos: como Zaratustra – Nietzsche) – no empujan a los hombres a obtener algo diferente, sino a ver como algo superior lo que ya *quieren y pueden tener* (a descubrir en ello mucha más razón, sabiduría y felicidad de la que encontrábamos antes)»<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Idem, p. 111

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche. Fragmentos póstumos. Abada Editores. Madrid, 2004 p. 88 NF, 11[203], 1881

<sup>19</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 111

Así pues, para Montinari, resulta dudoso que Nietzsche creyera en el sentido *fuerte* de su teoría. Y si de esta manera no tomamos el eterno retorno como un enunciado de cómo es el mundo, si ya no es una tesis cosmológica o descripción del modo de ser del Ente, entonces, obviamente, queda diluida la aporía. Ya no hay ninguna tensión entre *necesidad* y libertad. El eterno retorno queda así como expresión de un imperativo categórico. Así, la contradicción se disuelve porque desaparece uno de los miembros de la misma: la *necesidad*.

Y nos centramos ahora en el codirector, junto a Montinari, de la obra de Nietzsche. Giorgio Colli (1917-1979) fue profesor de filosofía antigua en la universidad de Pisa. Como hemos señalado, trató de recuperar para la contemporaneidad la sabiduría griega presocrática. También hemos comentado su posición respecto a la valoración de la filosofía de Nietzsche. Sin duda, su conocimiento sobre la misma es tan completo como pueda serlo el de Montinari, pero Colli no expresa sus conocimientos, en general, de forma sistemática. Hay mucho deseo en él de comunicar indirectamente; de no utilizar la expresión manifiesta. Y con respecto a Nietzsche, alude a él en casi todos sus trabajos pero sólo le dedica por entero una breve pero intensa obra titulada *Después de Nietzsche*, y una compilación de prefacios a las obras publicadas por el autor del *Zaratustra* y que lleva por título *Introducción a Nietzsche*. Sin duda, éste último es muy útil para quien desea adentrarse por primera vez a la filosofía de Nietzsche pero *Después de Nietzsche* es la obra de referencia en cuanto a profundidad se refiere. En ella, Colli explica lo que él cree más relevante pero sin hacer referencia directa a ninguna obra o fragmento póstumo. Y con respecto al eterno retorno, Colli se muestra muy comedido en sus alusiones al mismo, huyendo de toda explicación detallada. En la obra mencionada, *Después de Nietzsche*, es en donde podemos encontrar más contenido sobre la cuestión que nos ocupa, aunque, así y todo, no va más allá de algunas breves alusiones. La más extensa se presenta bajo el título *Una indicación reveladora*, que no alcanza a complementar ni una página y que citamos convenientemente resumida:

“En un fragmento escrito en 1.883, Nietzsche declara haber descubierto el secreto del universo griego. Los griegos creían en el eterno retorno porque la fe en los misterios significa precisamente eso (...) Y se puede tener la certeza de que al establecer semejante relación Nietzsche no pensaba en los ritos agrarios y en el ritmo cíclico de la vegetación. Pero más importante todavía es la revelación personal, algo similar a la



séptima carta platónica: la doctrina suprema de Nietzsche es una fulguración mística, una visión que libera de cualquier aflicción y de cualquier deseo, incluso de la individuación. Después de esa experiencia todas las ideas, discusiones, doctrinas de Nietzsche no serán más que una comedia de la seriedad”<sup>20</sup>

Podemos comprobar por estas líneas que la importancia que Colli asigna al eterno retorno no es poca. Ahora bien, este eterno retorno de Nietzsche está completamente vinculado a los misteros de Eleusis y más exactamente al que se conoce como *Himno homérico a Deméter*. El poema en sí mismo no es el que se recitaba en el interior del santuario, pues lo que allí acontecía era secreto. No obstante, nos ofrece una idea del mito que se debería comunicar a los iniciados. El mito comienza con la narración del raptó de la hija de Deméter, Perséfone, por Hades. Su madre, desesperada, deja de propiciar que crezca la vegetación lo que produce el caos y la muerte. Es entonces que interviene Zeus, decretando que una parte del año, Perséfone regresará con su madre y otra se quedará con su esposo, Hades. Y así, cuando Perséfone, año tras año regresa con su madre, ésta hace florecer la vegetación.

Pero obviamente estamos delante de un mito y es por ello que Colli afirma que “Nietzsche no pensaba en los ritos agrarios y en la vegetación”. Esto se entiende con suficiente claridad. Ahora bien, ni en este ni en otros mitos y rituales de Eleusis se hace indicación de un retorno de lo idéntico. La esencia del pensamiento griego y de los misterios, no es otra que la fe en la unicidad e inmortalidad de todo lo existente, y en la negación de un devenir distinto. Así como pasan y regresan las estaciones del año, los ciclos de lluvia y sequía, así también se va y regresa todo lo demás. Pero ése es exactamente el sentido de los misterios de Eleusis. Hombre y naturaleza son una misma cosa. Un eterno magma de vida que toma y retoma las mismas fisonomías. La individuación no es más que una ilusión. El hombre no perece, y no porque vuelva estrictamente a renacer, sino que como parte de la naturaleza que es, la inmortalidad le es inherente. De ahí el comentario de Colli sobre “una visión que libera de cualquier aflicción y cualquier deseo, incluso de la individuación”. En esta regeneración, todo volverá a ser lo que fue, pero en un sentido amplio, sin especificaciones; nada que ver con la persistente idea de Nietzsche sobre una vuelta de lo idéntico.

---

<sup>20</sup> Giorgio Colli. *Después de Nietzsche*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2.000 p. 151

Encontramos brevísimas alusiones al eterno retorno en otros lugares de dicha obra, pero en la misma línea. Así, en un pasaje en donde Colli diserta sobre el carácter ilusorio del mundo que conocemos mediante la representación, hallamos lo siguiente:

“Este es el fundamento del eterno retorno, que desvela la muerte como algo ilusorio, instrumental, no definitivo”<sup>21</sup>

Y en otro pasaje en donde se habla sobre el papel de Apolo en el enigma como fuente de la sabiduría griega, Colli alude al capítulo del *Zarathustra* titulado *De la visión y el enigma*:

“(…) la esfera de Apolo, de la adivinación y de la terribilidad de una imagen oscura, del desafío mortal del dios al hombre, es la profundidad callada, la referencia al pasado que da una ulterior resonancia al relato de Nietzsche; acentúa la densidad evocadora de estas páginas. El enigma está precedido de la intuición del eterno retorno, contemplada frente a la puerta del instante, donde se reúnen los dos caminos de eternidad: el campo visual surge aquí gracias a una sugestión del proemio de Parménides”<sup>22</sup>

Por lo comentado, hemos visto que para Colli el eterno retorno de Nietzsche es su pensamiento supremo y que, efectivamente, le llega en forma de revelación y que a su vez trata de comunicar con forma de enigma. Sin embargo, y como hemos señalado, si está relacionado íntimamente con los misterios de Eleusis, se puede concebir perfectamente como una regeneración de todo lo existente, pero queda aquí excluida la necesidad de la identidad, el retorno de lo mismo en sentido estricto. Ahora bien, esta explicación no nos puede satisfacer totalmente dada la contumaz persistencia de Nietzsche en especificar esta vuelta exacta de lo idéntico. De hecho, y como veremos en su momento cuando analicemos justamente ese capítulo del *Zarathustra*, esa misma machacona persistencia en el retorno de lo idéntico llega a resultar excesiva, desfigurando un poco el bello carácter enigmático que dicho capítulo podría tener. Por ello, dejar de lado el retorno de lo idéntico, nos deja un tanto insatisfechos; como si aquí faltara una pieza no poco importante por examinar. Y es no poco importante, porque para Nietzsche es la que está ligada con la *necesidad* de todo lo existente,

---

<sup>21</sup> Idem. p. 77

<sup>22</sup> Idem. p. 139

propiedad ésta que Colli se niega siempre a postular. Aquí, como en el portal instante, chocan ambos filósofos desde presupuestos contrarios:

«Expulsar de nuestro cielo las nubes de la necesidad: esta es una esperanza que perdura (...) La necesidad no puede dominar impunemente; su triunfo, caso de ser posible, sofocaría la propia vida. Este espectro nos guía, sin que lo percibamos, hace languidecer a los apasionados; es un buitre que hurga en nuestro interior, una sanguijuela que chupa nuestra sangre. Ni siquiera Nietzsche se dio cuenta, y eleva sus alabanzas a la necesidad, precisamente él, que inició la gran inversión, que proporcionó los instrumentos para desvelar las intenciones de esta diosa perversa»<sup>23</sup>

Un estudio de la dualidad *necesidad* – libre arbitrio en la filosofía de Colli precisa en sí mismo una tesis por lo que de complicado tiene. Obviamente no podemos ir tan lejos. Nos limitamos a indicar. Pero ahora quizá podemos entender mejor ese “pasar por encima” de Colli respecto a considerar esa vuelta de lo idéntico.

Resumiendo, hemos podido observar que para Colli, el eterno retorno es fundamental en la filosofía de Nietzsche; Además, resalta que cree en él como un enunciado de cómo es el mundo pero indirectamente le niega toda *necesidad* que pueda implicar. Y tampoco se presta a disertar cómo sería un eterno retorno relacionado íntimamente con la *necesidad*. Se limita a indicar que Nietzsche estuvo errado al respecto. Desde esta postura, al igual que ocurría en el caso de Montinari, la contradicción queda diluida.

Vamos a ocuparnos ahora de una interpretación de Nietzsche que ha hecho suerte en la historia de la filosofía y que en mayor o menor grado ha influido en la más cercana modernidad. Esta interpretación parte de considerar toda su filosofía como una gran metáfora; una alegoría disfrazada de rigor en ocasiones, pero que no es otra cosa que una ficción. Es decir, justamente lo opuesto a la exégesis de Heidegger. Dentro de este planteamiento se observan distintos matices pero nos vamos a centrar en los dos más claros e influyentes.

---

<sup>23</sup> Idem. p. 50

Comenzaremos por el magnífico estudio que Hans Vaihinger (1.852 – 1.933) llevó a cabo sobre la filosofía de Nietzsche identificándola con una ficción. Vaihinger nació en Nehren, Alemania, en donde ejerció como profesor de filosofía primeramente en Estrasburgo y más adelante en Halle. Su obra más conocida es *Philosophie des Als Ob*, y que ha venido traduciendo como *La filosofía del “como si”*. El sentido del título es importante. Vaihinger parte del hecho de la irrevocable realidad de la limitación cognoscitiva del hombre. En este sentido se hallaría acorde con las corrientes filosóficas epistemológicamente escépticas. Conocer la esencia verdadera y exacta de todo lo existente se sitúa más allá de la capacidad de un mortal. Nuestro conocimiento se basa en crearnos un mundo a partir de nuestras posibilidades y hacer de ese mundo *como si* fuera el mundo real, de ahí el título de su mencionada obra. En definitiva, tomar la ficción como una realidad. Y esto es válido para cualquier ámbito del saber en el que el hombre haya tratado de ejercer su conocimiento. Este “como si” es un juego que desde siempre ha jugado el hombre; siempre ha sido consciente de esta situación pero, o bien se ha autoengañado con tal efectividad que, a la práctica, no existía ese “como si”, o bien no se producía tal autoengaño pero se actuaba como si así hubiera sido. En este sentido la obra de Nietzsche no diferiría de cualquier otra salvo por un detalle: es el primer pensador de la modernidad que ni se autoengaña ni se presta al juego sin reconocer su carácter mendaz.

Vaihinger, al respecto, escribió su célebre ensayo *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, que viene siendo de obligada lectura para cualquier interesado en la filosofía del autor del *Zaratustra*. En dicho ensayo, Vaihinger divide la obra de Nietzsche en los clásicos tres períodos, juventud, intermedio y madurez, y nos expone los distintos matices que, dentro de la ficción, toma su filosofía. El estudio comienza con unos comentarios introductorios verdaderamente brillantes y que son como una síntesis de lo que a continuación se expondrá:

«Friedric Nietzsche alcanzó a percatarse de que la vida y la ciencia no son posibles sin concepciones falsas o imaginarias. Ante todo observó que tales concepciones inventadas, y por tanto erróneas, son inconscientemente empleadas por el hombre en bien de la vida y la ciencia [...] Pero que tales ideas falsas puedan ser utilizadas tanto en

la ciencia como en la vida por personas intelectualmente maduras con plena consciencia de su falsedad, es un hecho que Nietzsche llegó a percibir cada vez más claramente»<sup>24</sup>

Como podemos comprobar, Vaihinger plantea el hecho de que Nietzsche captó con total claridad que la ficción, la ilusión y en definitiva, quizá la falsedad, son tomadas como cosas verdaderas en una inveterada costumbre del hombre. Esto alcanzaría incluso la actividad científica, en donde los principios para toda creación de una teoría y su potencia argumentativa se asientan en ficciones e ilusiones, de las que el hombre es perfectamente consciente aunque actúa como si fueran verdades evidentes o demostradas. La creación implica ficción, ilusión, poesía.

En definitiva, Nietzsche llegó al convencimiento de que la utilización de errores e ilusiones para crear ciencia, vida o, en definitiva, cultura, no son una objeción. Antes al contrario, son una necesidad ineludible. Sobre esto, el análisis de Vaihinger termina citando un fragmento póstumo que es suficientemente revelador:

«En el mismo pasaje resume Nietzsche su doctrina [no se refiere Vaihinger aquí al eterno retorno sino a la filosofía de Nietzsche en general] en las siguientes y monumentales palabras: Parménides dijo: No pensamos lo que no es; nosotros, en el otro extremo, decimos: Lo que puede ser pensado debe ser, ciertamente, una ficción.»<sup>25</sup>

Efectivamente, este es un fragmento póstumo de la última etapa de Nietzsche (KGW VIII 14 [148]) y es una afirmación en verdad demoledora, y que no deja lugar si quiera a que la ficción pudiera coincidir con la realidad. En esta afición de Nietzsche por la expresión radical, surge el mentir como forma de conocimiento. Vaihinger, en otro lugar del ensayo, denuncia esta tendencia y apunta un matiz que pretende ser distintivo:

«“Mentir, en el sentido extramoral” [Vaihinger hace alusión al célebre ensayo de Nietzsche] es lo que Nietzsche, con su inveterada afición por las expresiones forzadas,

---

<sup>24</sup> A nuestro entender, la mejor traducción de este ensayo es la efectuada por Luis Ml. Valdés y Tecnos la publica conjuntamente con *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de Friedrich Nietzsche. Así pues, dos ensayos en un mismo libro. Como son totalmente independientes, nos referiremos a uno u a otro con el nombre del autor y título del ensayo. En el caso de esta cita: Hans Vaihinger. *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Editorial Tecnos. Madrid, 1.998. p. 43

<sup>25</sup> Idem. p. 84

llama a la desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte, la metáfora, etc.»<sup>26</sup>

Es obvio que Vaihinger pretende suavizar la expresión de Nietzsche pero en el fondo, entre “mentir” o “desviarnos conscientemente de la realidad” no parece existir una diferencia sustancial.

En cualquier caso, puede afirmarse sin duda que el estudio de Vaihinger, publicado en 1917, se sitúa en el origen de todas las interpretaciones de Nietzsche que tienen como punto de partida que lo dicho por él hay que interpretarlo a la luz de esta filosofía de la ficción, la ilusión y el error. Bajo estas premisas de ficción generalizada, elucubrar sobre si el eterno retorno es una rigurosa tesis cosmológica, resulta fuera de lugar, y por ello, ya carece de sentido hablar de la contradicción entre *necesidad* y libre arbitrio de la voluntad.

Y es en esta línea pero con una impronta muy personal, que destaca un célebre escritor francés cuya interpretación de Nietzsche ha devenido en una de las más tenidas en cuenta: Pierre Klossowski (1905-2001). De ascendencia polaca, Klossowski formó parte de los colaboradores de George Bataille en la fundación del grupo “Contre Attaque” (1935), de la revista *Acéphale* (1936) y del *Collège de Sociologie* (1937) También se relacionó con el surrealismo por su amistad con Andre Breton. Además de escritor, destaca su labor como traductor al francés de obras de filosofía tan importantes como el *Tractatus* de Wittgenstein, el *Nietzsche* de Heidegger y la *Gaya ciencia* de Nietzsche. Su labor como escritor es muy amplia, pero con un ensayo sobre el tema que nos ocupa que se ha convertido ya en un clásico: *Nietzsche y el círculo vicioso*.

Klossowski suele referirse al eterno retorno del autor del *Zaratustra* como *cercle vicieux* – círculo vicioso – aludiendo así al nombre que el propio Nietzsche le da en el epígrafe número 56 de *Más allá del bien y del mal: circulus vitiosus deus*. No entraremos en los matices que esto supone porque sería alargarnos innecesariamente. Baste decir que utiliza indistintamente ambas expresiones.

---

<sup>26</sup> Idem. p. 46

Klossowski coincide con algunas ideas de Nietzsche pero, muy particularmente, con la de la esencia mendaz del lenguaje, responsable de las creencias falsas en que nos basamos. De nuevo, todo es una ficción. Esto tiene particular validez en relación a la identidad. Todo es una copia de algo anterior. No hay nada original en sentido estricto. Las palabras no tienen sentido propio. Esto es una ilusión; sólo existe el sentido figurado. Los conceptos son únicamente metáforas disfrazadas. El pensamiento de Klossowski, en este sentido, tiene como objeto algo que ya había afirmado Nietzsche: una inversión del platonismo en donde el privilegio del original sobre la copia es una falacia. Klossowski denominó este proceso el *simulacro*, en donde la sucesión de copias borra definitivamente el ser, el origen, la identidad que entrapa nuestro pensamiento haciéndole creer que existen realidades auténticas. Es obvio que este *simulacro* está conceptualmente bastante relacionado con aquel “como si” de Vaihinger. También es defensor de lo que él denomina propiamente el *complot*: el intento de destruir por medio de cualquier artimaña la creencia en ideas de realidades auténticas provocadas por el lenguaje junto con la inercia del hombre a dar por válido lo que recibe.

Ahora la cuestión es cómo se podría alcanzar esa destrucción. Por medio de la utilización tradicional del lenguaje es imposible. Siempre que utilicemos el lenguaje “correctamente” sucumbiremos a su trampa. Al respecto dice Klossowski:

«No somos más que una sucesión de *estados discontinuos* en relación con el código de los signos cotidianos, y sobre la cual la *fijeza del lenguaje* nos engaña: en la medida que dependemos de ese código concebimos nuestra continuidad, aunque no vivamos más que como discontinuos: pero esos estados discontinuos sólo conciernen a nuestra manera de usar o no usar la *fijeza del lenguaje*: ser *consciente* es usarla. Pero, ¿de qué manera lo podemos hacer sin saber nunca lo que somos desde el momento en que nos llamamos?»<sup>27</sup>

La tensión resulta clara. Callarnos va mucho más allá del simple hablar pues el lenguaje nos ha viciado a pensar hablando. Klossowski se sitúa en el mismo punto que Nietzsche con respecto al lenguaje. Lo veremos con todo detalle en el capítulo IV. El

---

<sup>27</sup> Pierre Klossowski. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Editorial Arena Libros S.L. Madrid, 2004. p. 65

lenguaje crea una realidad que se interpone, se entrelaza y en ocasiones sustituye a la auténtica.

Es entonces que Klossowski propone el delirio lúcido aplicado al lenguaje y con él todo tipo de artimañas que nos puedan liberar de sus trampas, tanto en la forma como el contenido; tanto en la semántica como en la sintaxis: contradicción; uso destructivo deliberado de los tropos del lenguaje y del solecismo; etc. Teniendo en cuenta estas premisas, veamos más concretamente ya qué dice sobre el pensamiento de Nietzsche:

«En Nietzsche, el pensamiento lúcido, el delirio y el complot forman un todo indisoluble: indisolubilidad, en lo sucesivo, criterio para todo aquello de lo que se van a sacar o no consecuencias. El hecho de que ese pensamiento implique el delirio no lo hace “patológico”, sino que, de tan lúcido, llega a la altura de la interpretación delirante, como lo exige la iniciativa experimental en el mundo moderno. A la modernidad le corresponde decir si esa iniciativa tuvo éxito o fracasó.»<sup>28</sup>

Para el análisis del eterno retorno, Klossowski se centró tanto en la obra de Nietzsche como en los fragmentos póstumos de la última década de vida lúcida del autor del *Zaratustra*. Su recorrido transita desde la primera aparición del retorno de lo idéntico en la *Gaya ciencia* hasta los últimos escritos póstumos antes del cinco de enero de 1889. Ahora bien, todo, y también el eterno retorno, se ha de considerar bajo esta perspectiva de un uso *delirante* del lenguaje. La expresión “eterno retorno”, en el sentido tradicional, es un *simulacro*, y lo que se exige ahora es que se convierta en un *complot*; en una artimaña. Para Klossowski, Nietzsche persigue un objetivo con la artimaña del eterno retorno, y como hemos podido comprobar en la anterior cita, la modernidad deberá juzgar si tuvo éxito o no.

Klossowski se detiene en todos los significados y matices que el eterno retorno asumió en la obra de Nietzsche. Todos son verdaderos y todos se unen para formar el complot:

«(...) Lo que implica el eterno retorno como doctrina es ni más ni menos que la insignificancia de *una vez para siempre* del principio de identidad y de no

---

<sup>28</sup> Idem. p. 14



contradicción, base del entendimiento: si todas las cosas sólo advienen de una vez para siempre, a falta de intensidad caen en la insignificancia del sentido»<sup>29</sup>

Lo que se persigue con el eterno retorno es derrocar la tradicional base del entendimiento que persigue una finalidad más que la comprensión en sí misma. Para ello son necesarios sus contradictorios significados y, sobre todo, introducir el sinsentido como la primera premisa de la existencia.

La argumentación de Klossowsky es ardua y extraordinariamente compleja pero en esencia el eterno retorno es el cambio de paradigma en la base del entendimiento para destruir todos los *simulacros* generados por la Idea platónica y las inmediatas consecuencias que se plasman en los principios del entendimiento. La dialéctica, base de la argumentación, y que se sustenta en el principio de identidad y no contradicción, sólo tiene sentido en aras de una finalidad. Si se destruye ésta última, que es lo que ocurre con el eterno retorno, quedará destruída la primera, o como mucho, será reducida a un juego, pero en ningún caso tendrá ya la validez de una verdad.

Obviamente, bajo esta premisa de un *complot* que se vale de cualquier artimaña para lograr el objetivo, también resulta fuera de lugar preguntar sobre la realidad del enunciado cosmológico. Cuando Klossovski afirma que todos los significados del eterno retorno son verdaderos, o más exactamente que ninguno en particular no lo es, está situándose, asimismo, en una argumentación dialéctica imposible, que es exactamente lo que busca, es decir, no caer en la base del entendimiento tradicional. La exégesis de Klossovski sobre el eterno retorno es tan particular, que no hallaremos nada igual, y cualquier parecido será bastante lejano.

Y ya entrando plenamente en la modernidad, quizá sea Gianni Vattimo quien mejor recoge “la forma” de la recepción y debate más actual del eterno retorno. Como es lógico y natural, en Vattimo podemos encontrar ecos de cualquier filósofo o comentarista anterior versado en Nietzsche y su pensamiento más grave, así como los rasgos más

---

<sup>29</sup> Idem. p. 277

problemáticos de éste último. Y, de hecho, la primera impresión que se tiene ante su análisis sobre el eterno retorno de lo idéntico, es la completud del planteamiento.

Vattimo arranca su estudio de esa dualidad que parece presentar la “doctrina” de Nietzsche. Así dice en *Introducción a Nietzsche*:

«El sentido de la idea que prevalece en el texto citado de *La Gaya ciencia* es lo que se podría denominar su sentido *moral*. Pero existe un segundo, separable del primero, que se debe, en cambio, indicar como su significado cosmológico.»<sup>30</sup>

Y en su otra obra titulada *Diálogo con Nietzsche*, se comienza el análisis de forma similar:

«La ambigüedad básica del concepto de eterno retorno se debe al doble significado que la teoría asume. . . La eterna repetición de lo que acontece es una tarea a realizar y, al mismo tiempo, un hecho ineludible. . . En cuanto que es un hecho, la teoría del eterno retorno se presenta como una proposición cosmológica que enuncia una estructura necesaria de la realidad. . . Frente a este significado cosmológico, la doctrina tiene, como se decía, un significado moral. En este segundo sentido, el eterno retorno no es tanto un hecho ineludible a reconocer, cuanto una tarea de eternización a realizar: la repetición eterna de mi existencia es algo que debo querer yo»<sup>31</sup>

Con ello Vattimo indica la aparente aporía que supone el contenido del enunciado del eterno retorno. Más adelante lo hace incluso más explícito:

«De aquí, como ya se ha visto, la conexión que Nietzsche establece, sin jamás llegar a aclararla entre mundo del eterno retorno y decisión»<sup>32</sup>

En este punto, Vattimo toma una posición similar a la de Heidegger. Recordemos que éste último deja en manos de generaciones posteriores estas cuestiones inextricables del eterno retorno así como su convencimiento de que Nietzsche sabía mucho más de lo que los textos nos revelan pero que no tuvo tiempo de explicarlo y revelarlo. La

---

<sup>30</sup> Gianni Vattimo. *Introducción a Nietzsche*. Ediciones Península. Barcelona, 1.985. p. 103

<sup>31</sup> Gianni Vattimo. *Diálogos con Nietzsche*. Editorial Paidós Ibérica. Madrid, 2.002. p. 31

<sup>32</sup> Gianni Vattimo. *Introducción a Nietzsche*. Ed. Cit.,113

enfermedad irrumpió bruscamente. En esta línea, Vattimo afirma que Nietzsche nunca llega a aclarar la conexión entre mundo del eterno retorno – necesidad – y decisión – libre arbitrio de la voluntad.

Pero en su estudio, y un tanto súbitamente, Vattimo hace aparecer en escena el significado cosmológico como una necesidad a partir del significado moral. En éste último, el eterno retorno es el escenario donde sólo el super hombre puede hallarse satisfecho. Ese hombre que diría “sí” a volver a repetirlo todo infinitas veces;

«El eterno retorno puede ser deseado sólo por un hombre feliz pero un hombre feliz puede darse sólo en un mundo radicalmente distinto de éste; y de aquí se sigue la exigencia de un contenido “cosmológico” de la doctrina»<sup>33</sup>

Ahora parece, pues, que el sentido cosmológico estuviera en función del sentido moral. Se crea un cosmos para que el superhombre se sienta a gusto en él. Pero este argumento es un tanto extraño a no ser que, efectivamente, la tesis cosmológica quede relegada a ser una comparsa del imperativo, que es exactamente lo que Vattimo nos propone finalmente:

«A Nietzsche le interesa, como se ha visto, presentar la idea del eterno retorno bien como una tesis ética bien como una tesis cosmológica; y éste, incluso, parece ser el rasgo esencial de la doctrina [...] No tendría evidentemente este peso si fuera sólo una ficción *heurística* [...] en la idea de eterno retorno para que pueda funcionar como pensamiento decisivo de la transformación del hombre, debe haber algo más; y es lo que Nietzsche persigue con sus argumentos “cosmológicos” »<sup>34</sup>

Ahora ya nos hallamos en un escenario bien distinto. Parece que el significado cosmológico del eterno retorno de lo idéntico es una ficción con el objetivo de que opere como un imperativo categórico, pero que Nietzsche considera que debe respaldar con “demostraciones” para dotarlo de fuerza persuasiva. Hay que hacerlo creíble como tesis cosmológica para que pueda funcionar como un imperativo. Así, la importancia del aspecto cosmológico de la tesis radica en la necesidad de su poder de convicción.

---

<sup>33</sup> Idem. p. 104

<sup>34</sup> Idem. p. 110

Pero ahora nos hemos de hacer unas preguntas: ¿realmente sale ganando el argumento del eterno retorno como tesis cosmológica si implica una aparente contradicción entre libertad y necesidad? ¿Un enunciado contradictorio o de significado oscuro tiene más fuerza que un simple pero claro imperativo categórico?

Sin embargo, cuando, paralelamente, Vattimo nos previene sobre el hecho de que el eterno retorno se ubica en la etapa post – científicista de Nietzsche, en donde no hay hechos sino sólo interpretaciones de algo ya interpretado, parece como si el camino explicativo emprendido sufriera algún contratiempo:

«Una de las tesis características del último Nietzsche, vinculada al eterno retorno, es que “no existen hechos, sólo intepretaciones” (7, 60, VIII, 1, 299) pero entonces no es un “hecho” ni siquiera la estructura circular del devenir cósmico»<sup>35</sup>

Para empezar, esa característica no es del “último” Nietzsche. Aparece en la *Gaya ciencia*, de 1.882 y escrita a partir de la publicación de *Aurora* en julio de 1.881. Es decir, que la teoría del conocimiento como interpretación y el eterno retorno surgen por el mismo tiempo. Pero lo más extraño de esta cita de Vattimo es el contenido de la última frase. Tiene la forma de una conclusión sorprendente pero esto ya lo sabíamos. Se nos acababa de ofrecer la tesis de que lo esencial del eterno retorno como un enunciado cosmológico radicaba en su necesidad de convencer, no en su realidad. Es por ello que sorprende este repentino giro hacia la importancia del descubrimiento de que no es un “hecho”. Este crucial párrafo continúa en estos términos:

«Nietzsche, que pese a todo vuelve muy a menudo a los argumentos “cosmológicos” para demostrar el eterno retorno, probablemente es consciente de todas estas dificultades; y en efecto, en un apunte del período de la *Gaya ciencia*, considera seriamente la posibilidad de que la idea del retorno sea sólo una probabilidad, pero incluso como tal, este pensamiento tendría la capacidad de transformarnos, como lo ha hecho durante tantos siglos la pura y simple posibilidad de la condenación eterna»<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Idem. p. 106

<sup>36</sup> Idem. p. 107

Esta alusión a ese fragmento póstumo ya tuvimos oportunidad de observarla en el análisis realizado por Montinari. Lo relevante aquí es que Vattimo hace considerar “seriamente” por Nietzsche la posibilidad de que el eterno retorno sea sólo una probabilidad, y de nuevo el argumento parece extraviarse. ¿Qué importancia podría tener que fuera una probabilidad si ya se parte del hecho de que lo que “persigue” Nietzsche es buscar “peso” a lo que verdaderamente es relevante, es decir, la tesis ética?

Y en relación a la tensión *necesidad* – libertad, es obvio que no tiene el mismo significado si la tesis cosmológica se trata como una herramienta *heurística* (de peso) a si la tomamos en su sentido más *fuerte*, como un enunciado proposicional acerca de cómo es el mundo.

Pero justamente estas pequeñas divagaciones de Vattimo son perfectamente comprensibles. Son décadas de explicaciones del eterno retorno tan distintas como opuestas a las que se enfrenta un filósofo en la actualidad. Así, una cierta confusión a la hora de exponer y evaluar el aspecto cosmológico del eterno retorno, va a ser una constante en la modernidad más reciente. Se ha querido presentar a Vattimo como una caja de resonancia de un hecho: el debate actual no ha conseguido superar las confusiones y dudas que ya generó desde el inicio.

Después de este breve repaso, podemos observar la poca importancia que se otorga al hecho de que Nietzsche conociera desde siempre el concepto de eterno retorno y la mencionada brusca relevancia que tomó de repente. Nietzsche nos ofrece en *Ecce Homo* una brevísima explicación al respecto:

«Aquél día caminaba yo junto al lago de Silvaplana [ Sils Maria] a través de los bosques; junto a una imponente roca que se eleva en forma de pirámide no lejos de Surlei, me detuve. Entonces me vino el pensamiento»<sup>37</sup>

En rigor, eso es todo. A partir de estas líneas Nietzsche nos cuenta una serie de signos que, *a posteriori*, él interpreta como signos precursores. Así, por ejemplo, nos dice que algunos meses atrás le sobrevino un decisivo cambio en su gusto musical.

---

<sup>37</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Alianza editorial. Madrid, 1.980. p. 93

Después explica otras cosas de esa guisa, pero lo cierto es que ninguna de ellas guarda relación directa alguna con ese repentino pensamiento de Sils Maria. Inspiración, revelación... A lo largo del mencionado capítulo de *Ecce Homo*, Nietzsche baraja estos términos y los pone en conexión con la aparición del personaje Zarathustra. De hecho, afirma que éste último “*le asaltó*”<sup>38</sup> Y aquí, de nuevo, nos encontramos sin explicación alguna.

Así pues, se alude frecuentemente a una revelación o inspiración pero se ha investigado poco sobre las posibles causas que pudieron provocarla. Entendamos bien el fondo de la cuestión. Si habláramos de una revelación mística, entonces no tendría sentido buscar la génesis de la misma. Ahora bien, si dicha revelación se forma en el seno de los pensamientos conscientes e inconscientes de un hombre, entonces sí que hemos de buscar que pudo provocar ese gran pensamiento de Sils Maria. O reformulado de otra forma: ¿qué hay detrás de la revelación de Sils Maria?

Pocos estudiosos de su obra se aplican en tratar de buscar una explicación razonada al respecto. Heidegger lo hace, pero ya hemos dicho que es tan nietzscheano que prácticamente repite los argumentos que el propio Nietzsche esgrime como *signos precursores*. Uno de los que, en cambio, sí lo hizo, fue Rüdiger Safranski (1.945) Alumno de Theodor Adorno, después de un breve paso como docente en la Universidad Libre de Berlín, se estableció como escritor independiente. Llevó a cabo varios ensayos sobre Nietzsche, Schopenhauer y Heidegger. En 2001 fue elegido miembro de la Academia alemana de lengua y poesía.

Safranski sí consideró importante esa brusca relevancia que toma el eterno retorno cuando Nietzsche ya la conocía desde mucho antes y buscó una explicación:

« ¿A qué daba vueltas la cabeza de Nietzsche antes de llegarle aquel pensamiento transformador, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo? ¿Le llegó súbitamente, sin preparación? No tenemos ninguna razón para dudar de sus palabras cuando describe el suceso de su inspiración. Y sin embargo, es difícil imaginarse lo instantáneo y brioso

---

<sup>38</sup> Idem. p. 95

de su intuición, pues hay numerosos testimonios de que ya antes estaba familiarizado con este pensamiento»<sup>39</sup>

Safranski no duda en ofrecer una respuesta. La importancia del hecho no merece pasar por encima sin más. La respuesta de Safranski es la siguiente:

«Por sorprendente que parezca, lo que le sobrecoge es la supuesta evidencia de su original doctrina en el plano del cálculo, de la teoría de las combinaciones y de la física (...) Lo más probable es que en Nietzsche sucediera lo siguiente: una idea que antes ya era conocida para él como fantasía religiosa e intuición del pensamiento se le presenta con la autoridad de una ciencia estricta.»<sup>40</sup>

Demostraremos que la explicación no es satisfactoria. De hecho, el propio Safranski se encarga de autorefutarse como veremos seguidamente pero lo importante es que sí realiza una pregunta pertinente y fundamental.

En lo referente al debate en sí mismo bajo los términos propuestos sobre el eterno retorno, Safranski más o menos sigue las tendencias más actuales: contradicción entre el enunciado proposicional y el ético; las supuestas propias dudas de Nietzsche sobre la realidad de su doctrina; los intentos de “demostración” cuando sólo hay interpretaciones y si esto responderá a su interés por convencer; su filosofía de la ilusión y la ficción; etc. Y como es habitual, la preeminencia del imperativo categórico frente a la tesis *fuerte* en su sentido cosmológico. En el caso de Safranski, prefiere centrar la contradicción en el intento de formular un enunciado cosmológico verdadero en el seno de una filosofía en donde el conocimiento se circunscribe a aquella voluntad de ilusión que indicaba Vaihinger o al complot de Klosowski. Y es aquí donde Safranski parece contradecirse:

«Ahora bien, con esta pretensión de verdad fuerte, Nietzsche se enreda en contradicciones, pues considera los conocimientos en general como “creaciones

---

<sup>39</sup> Rüdiger Safranski. *Nietzsche: biografía de su pensamiento*. Tusquets editores. Barcelona, 2.002. p. 239

<sup>40</sup> Idem. p. 243

poéticas”, “incluidas las fórmulas matemáticas” (9, 499). Por tanto, no es coherente afirmar el valor de verdad proposicional de su doctrina.»<sup>41</sup>

Safranski también parece enredarse en esta argumentación. Nos ofrece triunfalmente una explicación para luego ofrecernos una teoría de Nietzsche que la refuta. Parece como si el autor del Zarathustra obligara, desde atrás en el tiempo, a bailar torpemente a sus exegetas.

Por supuesto que la primera explicación de Safranski no puede ser consistente. Comprobaremos esto con detalle en la segunda parte del capítulo V, donde Nietzsche concibe la ciencia y el conocimiento en general como una interpretación. Dicha idea comienza a desvelarse en *Aurora* y se reafirma en *La gaya ciencia*. Recordemos que la revelación de Sils Maria se produce justo después de la publicación de la primera y mientras redacta la segunda. Así pues no se le puede revelar con la autoridad de un conocimiento o ciencia estrictos. Pero repetimos: Safranski tiene el gran acierto de formular la pregunta adecuada y hasta casi obligatoria, si no se quiere dejar todo en manos de una caprichosa y fulgurante revelación que aparece de golpe.

Hasta aquí, este repaso de los principales arquetipos de las diferentes líneas de interpretación del eterno retorno de Nietzsche. Repaso que se puede resumir de la siguiente manera: si se mantiene el eterno retorno en su interpretación *fuerte*, entonces choca con la libertad de decisión humana. La solución para superar esta contradicción es la interpretación *laxa*, en donde el eterno retorno o bien es valorado únicamente como un imperativo categórico de conducta humana y como tesis cosmológica, queda relegado más o menos a una comparsa del imperativo, o bien nos hallamos delante de una expresión metafórica, de ficción, que para nada hay que correlacionar con la realidad en el sentido que, por lo menos, creemos tener de ella.

---

<sup>41</sup> Idem. p. 248



## 2. Valoración científica

Si en lo referente a la cosmología, el heliocentrismo es el principal cambio de paradigma en la historia de la humanidad, no hay duda de que el siglo XX trajo consigo el segundo en importancia: del universo infinito e inmutable de Newton a otro finito y en expansión. Este cambio fue posible a partir de la Teoría de la Relatividad General unida a las observaciones de los mejores y más potentes telescopios de principios del siglo: el universo se expandía en todas direcciones, y por tanto, ganaba en tamaño perdiendo densidad. En un principio, el propio Einstein creía que el universo era finito pero eternamente idéntico a sí mismo en cuanto al tamaño. Ahora bien, las conocidas como Ecuaciones de Campo de su Teoría General, aquellas que conforman la relación entre la curvatura del espacio y la fuerza gravitatoria, tenían precisamente como conclusión un universo que debía resolverse en un colapso gravitatorio último, algo que se oponía al concepto de un universo estable con respecto a su forma y tamaño. Para solventar esta situación, Einstein introdujo una fuerza idéntica pero de sentido opuesto a la de gravedad y que mantenía al universo en equilibrio y estable. A dicha fuerza la denominó *Constante cosmológica*. Sin embargo, las consistentes observaciones del astrónomo Edwin Hubble unidas a la propia Teoría de la Relatividad, evidenciaron sin opción a duda que el universo se estaba expandiendo y la única condición para que las observaciones “cuadraran” con las mencionadas Ecuaciones de campo es que dicha *Constante cosmológica* fuera, en el actual momento cosmológico, más fuerte que la gravitación.

Este hecho de la expansión del universo, a su vez, llevó rápidamente a la creación de la Teoría del Big Bang. Su artífice fue un científico y sacerdote belga llamado George Lemaître (1.894 – 1.966) Lemaître se doctoró en ciencias físicas por la Universidad de Lovaina (Bélgica) en 1.922. A partir de aquí, sus brillantes trabajos le proporcionaron becas de investigación tanto en Bélgica como en Estados Unidos e Inglaterra. Precisamente en el Reino Unido consiguió una beca como investigador en Cambridge que lo catapultó a ser considerado uno de los mejores hombres de ciencia del momento. Empero, no le fue fácil a Lemaître convencer a las principales autoridades de la física y la astronomía de un Universo en continua expansión desde su propio inicio.

Contó, al principio, con la oposición frontal del propio Einstein, y es que las primitivas y todavía un tanto desordenadas ideas de Lemaître, tenían consecuencias mucho más importantes de lo que parecía: el cambio de paradigma mencionado.

Sin embargo, las teorías de Lemaître, poco a poco, fueron mostrando su solidez pues eran las que mejor se adaptaban a las contrastaciones empíricas del Universo <sup>42</sup>

Una vez aceptado el Big Bang, la siguiente pregunta se seguía con toda naturalidad: ¿Era posible que después de la máxima expansión, el Universo volviera a contraerse para llegar de nuevo a la singularidad inicial que provocara otro Big Bang? Es más: ¿era éste un proceso eterno? Démonos cuenta que la teoría del Big Bang se sustenta en una Singularidad inicial de la que no se ofrece explicación alguna en el sentido de cuál es la causa que la produce. Si la Singularidad inicial se crea a partir de la nada, entonces la teoría del Big Bang tiene más de teológica que de científica; si por el contrario, hay una causa física, entonces parece lógico que haya que dar cuenta científicamente de la misma. A esta posible contracción del universo se la denominó Big Crunch, y durante la segunda mitad del siglo XX, ha venido siendo la hipótesis complementaria más importante a la Teoría del Big Bang. Sin embargo, su formulación más rigurosa no llegó hasta el año 2002 de la mano de Paul Steinhardt, de la Universidad de Princeton, y Neil Turok, de la universidad de Cambridge. Sus trabajos ya se conocían desde 2001 pero fue en 2002 donde publicaron en National Geographic su propuesta de un universo tipo Big Bang – Big Crunch bajo el título: *Universe Reborn: Endlessly in new model of the Cosmos* <sup>43</sup> Hay que dejar bien claro que el modelo de universo Steinhardt – Turok es todavía una hipótesis (es decir, que aún no tiene rango de “teoría”) pero es la más completa y rigurosa creada hasta el momento. Al modelo de universo Big Bang – Big Crunch, se lo ha venido denominando “oscilante”, “periódico”, “cíclico”, o con cualquier otra expresión similar. El principal problema que tiene esta hipótesis es que choca con la todavía imperante segunda Ley de la termodinámica. No ha sido posible un

---

<sup>42</sup> Ilya Prigogine (1.917 – 2.003) de origen ruso y afincado en Bélgica, fue premio Nobel de química en 1.977. Sus numerosos estudios sobre el universo le llevaron a crear una teoría alternativa a la del Big Bang, en donde se planteaba un cosmos eterno sin principio ni fin. Según Prigogine, su alternativa de cosmos soportaba igual o mejor cualquier contrastación empírica y tenía la ventaja de no tener que postular un inicio tan extraño físicamente como el de la Singularidad inicial del Big Bang. Si bien los estudios de Prigogine se hallan diseminados por varias de sus obras, tenemos la suerte de que editorial Tusquets recogió dos conferencias de Prigogine al respecto: Ilya Prigogine. *El nacimiento del tiempo*. Tusquets editores. Barcelona, 1.998

<sup>43</sup> <http://news.nationalgeographic.com/news/2002/04/25>

correcto encuadré entre fuerza gravitatoria, la de expansión y entropía. Es la asignatura a resolver.

Después de su publicación en National Geographic, Steinhardt y Turok han ido modelando y matizando su propuesta. Sus diversas publicaciones en revistas de ciencia así lo atestiguan. Concretamente, en la revista Science, quizá la más prestigiosa, podemos encontrar varios artículos de Steinhardt y Turok al respecto, en donde el más representativo es sin duda *Why the Cosmological Constant is Small and Positive?*, publicado en 2006 <sup>44</sup> Finalmente, en 2008, publicaron *Endless universe: beyond the Big Bang, rewriting cosmologic history* <sup>45</sup> en donde exponen de forma completa y exhaustiva su modelo de universo oscilante.

Actualmente, el modelo de universo de Steinhardt y Turok, ha dado origen a numerosas variaciones sobre el mismo llevadas a cabo por diversos científicos del planeta.

Las consecuencias de estos modelos de universo se pueden entrever fácilmente. Si el universo oscila eternamente de un Big Bang a un Big Crunch, entonces no sería disparatado un eterno retorno de las mismas cosas. Es decir, aunque esto último nunca pudiera ser probado, el concepto de Universo oscilante lo permitiría como posible, cosa que resulta inadmisibles a partir únicamente de la Teoría del Big Bang. Pero tengamos en cuenta que de la Singularidad inicial del Big Bang se sigue que la cantidad de materia y energía estaba toda comprimida en un punto, y por tanto, que era finita. Por tanto, incluso admitiendo múltiples recombinaciones dentro del ciclo Big Bang – Big Crunch, será un número finito, y por tanto, en una eternidad, cada una de ellas se repetirá infinitas veces. Veremos más adelante cómo Nietzsche utiliza este mismo argumento a muchos años vista de los modelos de univeso oscilantes.

Así, y para no extendernos más de lo necesario, ocurre que en numerosos trabajos científicos en donde se defiende la posible teoría un Universo oscilante, se suelen hacer referencias al eterno retorno de Nietzsche. No son referencias filosóficas ni

---

<sup>44</sup> <http://www.sciencemag.org/cgi/content/abstract/1070462>

<sup>45</sup> Paul Steinhardt and Neil Turok. *Endless universe: beyond the Big bang, rewriting cosmologic history*. Broadway Books. New York, 2008

profundamente evaluadas, pero lo que indican es la compatibilidad del eterno retorno de Nietzsche con las hipótesis cosmológicas más avanzadas que se están haciendo desde la estricta actividad científica. Sabemos, por supuesto, cómo trabaja la ciencia. Unas teorías suceden a otras cuando éstas últimas se demuestran falsas mediante un contraejemplo empírico, pero eso no resta importancia a que, en la actualidad y efectivamente, la ciencia haya revitalizado un concepto filosófico.

Tal es el caso, por ejemplo, del universo propuesto por Pablo Kittl y Gerardo Díaz, ambos pertenecientes al Departamento de ingeniería mecánica y de materiales de la Facultad de ciencias físicas y matemáticas de la Universidad de Chile. Allí se publica la revista *Ciencia abierta*. En uno de sus números, ambos científicos exponen un modelo de universo inflacionario y oscilante, comparándolo con otros de similares características. El título del trabajo es muy sugestivo: *Cosmología. El eterno retorno de Nietzsche: un Universo periódico*. Y aunque, en realidad, se trata sólo de una mera alusión que sirve como título, el hecho es que le otorga un espaldarazo. El trabajo se circunscribe únicamente a la física – matemática y sólo al final vemos de nuevo aparecer el nombre de Nietzsche:

«Mediante la introducción de constantes cosmológicas, se puede obtener un universo periódico con más de un punto donde  $R = 0$  [Aquí “R” es el radio del universo, es decir, en el momento de la Singularidad inicial de la que parte el modelo Big Bang] Este universo, según el modelo Kittl – Díaz, parece más lógico y simple que el inflacionario en el que se basa esta nota [la nota en cuestión hace referencia al comentado modelo de Steinhardt y Turok] En el modelo de Kittl – Díaz, la cantidad de energía total del universo es constantemente nula. En consecuencia, el sueño de Nietzsche de un eterno retorno, parece ser una realidad en los tres modelos que comentamos, el inflacionario, el de Kilt – Díaz y el de Steinhardt y Turok»<sup>46</sup>

En definitiva, pues, la Teoría de la Relatividad de Einstein, ha dado en las postrimerías del siglo XX y principios del XXI, un posible fundamento científico al concepto de eterno retorno, algo que resultaba más ajeno a la física aplicada a la cosmología del siglo XIX.

---

<sup>46</sup> [www.cec.uchile.cl/cabierta/revista/12/articulos/12/8/index](http://www.cec.uchile.cl/cabierta/revista/12/articulos/12/8/index)

Como podemos ver, la ciencia no hace otra cosa que repetir lo que la filosofía y la religión ya han expresado desde mucho antes de que la propia ciencia hiciera su aparición: tiempo lineal o tiempo circular; nacimiento y muerte del cosmos o eterna regeneración. O quizá no deberíamos hablar de ninguna de estas cosas y sí, simplemente, de la capacidad imaginativa de la mente humana.

Finalmente, y en esta línea de la ciencia, aunque más cercano a la filosofía de la ciencia propiamente, se tiene que hacer mención de uno de los estudios más importantes que se han hecho sobre física y eterno retorno. El autor del mismo es Abel Rey (Chalon sur Saône, 1873 Paris, 1.940), profesor en Dijon y catedrático de filosofía de la Sorbona. Pensador neopositivista, evaluó con gran profundidad el eterno retorno desde la perspectiva de la física de los siglos XIX y XX. La obra en cuestión lleva por título *El eterno retorno y la filosofía de la física*.<sup>47</sup> Abel Rey, a partir de la teoría atómica de los gases de finales del siglo XIX, y de los trabajos de Henri Poincaré sobre la termodinámica realizados a principios del siglo XX, conforma un universo constante en su potencialidad y reversible. Abel Rey se quedó a las puertas de conocer las inminentes teorías que iban a aparecer sobre el Big Crunch y el universo oscilante o periódico, pero inció uno de los puntos clave: la entropía. Ciertamente, Poincaré afirmó que la aplicación de las leyes de la termodinámica a todo el universo como conjunto, era algo que escapaba de la lógica y la experiencia y que, por tanto, había que abstenerse de tal aplicación. Abel Rey cita literalmente esas afirmaciones de Poincaré sobre la segunda Ley de la termodinámica:

«En el admirable prefacio que ha escrito [Poincaré] para la impresión de su curso “Termodinámica” señala que: “si se quiere enunciar el principio en toda su generalidad y aplicándolo al Universo, se le ve, por así decirlo desvanecerse, y no queda más que esto: *Hay algo que permanece constante*”. Entonces se pregunta: “Pero, esto mismo, ¿tiene sentido?»<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Publicada por Manuel Aguilar y traducida del francés al español en 1.927 por Teodosio Leal y Quiroga, profesor de la escuela de Estudios Superiores del Magisterio de Madrid, es, lamentablemente, una obra muy difícil de encontrar.

<sup>48</sup> Abel Rey. *El eterno retorno y la filosofía de la física*. M. Aguilar editor. Sin edición especificada. Pag.35

Abel Rey vio en Nietzsche a un autodidacta de la ciencia de genial intuición, y concibe el eterno retorno tal y como lo hace Nietzsche. Es más, desde su perspectiva como físico, identifica eterno retorno con reversibilidad del universo, y así, el autor del Zarathustra se erige como el gran precursor filosófico del concepto de Universo constante en cantidad total de energía y perfectamente reversible:

«Era menester que Zarathustra llegase, en fin, a la gran idea del eterno retorno, que es inevitable. Y Nietzsche, en 1.881, por una intuición de genio, de uno de los más grandes genios filosóficos de nuestra historia humana, quiso consagrar diez años de su vida a estudiar las ciencias de la naturaleza para fundar su idea de retorno sobre la teoría atómica»<sup>49</sup>

Sin embargo, si bien es cierto que Nietzsche invirtió tiempo en el estudio de la ciencia de su época tal y como demuestran muchas cartas de su amplio epistolario y fragmentos póstumos, también lo es que jamás lo hizo con gran profundidad ni con la finalidad de sustentar el eterno retorno. Aquí se equivoca Abel Rey. De hecho, y como se mostrará, Nietzsche presenta su pensamiento “más grave” o “abismal”, como él propiamente lo denomina, cuando justamente ya no cree en la ciencia como un conocimiento del mundo sino como una simple interpretación de éste. Jugó, eso sí, con argumentaciones en pro del eterno retorno que guardaban cierta relación lejana con el concepto de entropía, que emergió a principios del siglo XIX de la mano del energitismo imperante, pero no fueron en absoluto argumentaciones sólidas desde el punto de vista científico y, como tendremos oportunidad de comprobar en el capítulo III, tampoco sus causas se circunscribían a la ciencia.

---

<sup>49</sup> Idem. Pag. 314



## **CAPÍTULO II**

### **RASGOS ESENCIALES DE LA OBRA DE NIETZSCHE.**

La obra de Nietzsche posee unas particularidades tanto formales como de contenido, que hacen difícil la ya de por sí siempre complicada labor de estudio de cualquier autor de la historia del pensamiento. Es conveniente pues, analizar con el suficiente detenimiento esos rasgos que dificultan dicho estudio.

#### **1. Contenido contradictorio de la obra de Nietzsche.**

Un trabajo sobre Friedrich Nietzsche comporta una dificultad añadida a la inherente de toda obra de filosofía. Nietzsche resulta tremendamente errático y contradictorio en la exposición de su pensamiento, y estas características – sobre todo la segunda – pueden llevar al interesado y estudioso de su obra a las conclusiones más dispares, sino a la más absoluta perplejidad en ocasiones. Para hacerse una idea correcta sobre lo que él quiere expresar sobre un tema en particular, hay que leer toda su obra y concluir en base a ello. Pretender lo mismo en atención a algunos de sus libros o fragmentos póstumos justo porque allí se encuentran frases y párrafos de aparente claridad y concisión en relación a un tema en cuestión, es engañoso, porque en ocasiones, en otros lugares –incluso de ese mismo libro y para desesperación del lector atento – se pueden hallar expresiones que parecen contradecirse flagrantemente unas con otras.

Este es un rasgo que todo estudioso de la obra de Nietzsche ha puesto de manifiesto con mayor o menor énfasis. Como prueba de ello, podemos citar a Giorgio Colli y a Karl Jaspers. Ambos, de ideología filosófica muy distinta, concluyen idénticamente al respecto. Los citamos en el orden mencionado:

«Quien para interpretar a Nietzsche utiliza sus citas es un falsario, porque le hará decir lo que a él le venga en gana, intercalando según le parezca palabras y frases auténticas. En la mina de este pensador se hallan toda clase de metales: Nietzsche lo dijo todo, y dijo también lo contrario de todo. Y en general es deshonesto utilizar las



citas de Nietzsche cuando se habla de él, porque de esta manera se da valor a las propias palabras aprovechando la sugestión que suscita la introducción de las suyas»<sup>50</sup>

«El contradecirse constituye el rasgo fundamental del pensamiento de Nietzsche. Tratándose de él, casi siempre se puede esperar para un juicio, el juicio opuesto. Da la impresión que casi para todo tuviera dos opiniones. Debido a esto se pueden aportar arbitrariamente y para lo que se quiera, citas de Nietzsche»<sup>51</sup>

Demostraremos que sobre unas muy pocas cuestiones, Nietzsche no se contradice pero en general, lo expresado por Colli y Jaspers, entre otros, es absolutamente cierto. Es pues necesario tener en muy cuenta este rasgo de su obra a la hora de iniciar cualquier estudio sobre la misma. Colli se muestra incluso más radical que Jaspers al “prohibir” las citas. Quizá no hace falta llegar a este punto, pues, con ciertas matizaciones y precauciones, sí se puede citar a Nietzsche sin caer en la deshonestidad. Basta con hacerlo utilizando las palabras del autor como refuerzo a una visión general ya tomada después de un estudio exhaustivo de toda la obra y no, como hacen los posibles “falsarios” a los que Colli se refiere, utilizando las citas para llegar a conclusiones generales. Y éste ha sido uno de los principios adoptados a la hora de elaborar esta tesis: ser muy cuidadoso con las citas

Pero vamos a ver un ejemplo sencillo que nos ilustre, de entrada y claramente, la naturaleza del problema que indican Colli y Jaspers

En *La gaya ciencia*, encontramos dos epigramas paradigmáticos en relación a esta disquisición. Citaremos los dos textos en el alemán original porque en las traducciones al español, el término “Zufall” se traduce de las formas más variopintas. Así, por ejemplo, Luis Jiménez Moreno traduce en ocasiones dicho término como “azar” y otras como “acaso”, dando un sentido extraño a la frase. Así ocurre en el epigrama siguiente, el 258. Nosotros seguimos la traducción de Ediciones Akal que nos parece la mejor en este caso, pero queremos indicar la problemática a la que se puede enfrentar el lector. De hecho, nos ha parecido que *La gaya ciencia* y *El viajero y su sombra* son los libros

---

<sup>50</sup> Giorgio Colli. *Después de Nietzsche*. Ed. Cit., p. 150

<sup>51</sup> Karl Jaspers. *Nietzsche*. Editorial sudamericana. Buenos Aires. Edición 1.963, p. 132

de Nietzsche más problemáticos en lo que a su traducción al español se refiere. Pero vayamos con el epigrama en cuestión:

Epigrama 258:

“*Die Leugner des Zufalls. Kein Sieger glaubt an den Zufall*”<sup>52</sup>

“*Los renegadores del azar. Ningún vencedor cree en el azar*”<sup>53</sup>

Epigrama 283. En éste Nietzsche refiere a los “hombres precursores” del mañana, en clara alusión al “hombre superior”. Estos hombres juzgarán adecuadamente sobre una época más “viril y guerrera”. Y en el transcurso de este epigrama, leemos:

“(…) Menschen mit einem scharfen und frein Urtheile über alle Sieger und über den Antheil des Zufalls an jedem Siege un Ruhme”<sup>54</sup>

“(…) hombres que juzguen aguda y soberanamente de todos los vencedores y la parte que cabe al azar en toda victoria y gloria”<sup>55</sup>

Como podemos observar, parece que la función que el azar juega en la victoria es completamente distinta en uno u otro epigrama. Tengamos en cuenta, además, que no se trata de dos libros distintos pertenecientes a etapas intelectuales muy distantes del autor. En el libro original, apenas diez páginas separan una cita de otra. Pensando y analizando quizá podríamos encontrar una explicación que conciliara ambas expresiones pero no se trata de eso. De lo que se trata es de que, tomadas por separado, se puede hacer defender a Nietzsche tanto una posición como la contraria. Esta es una problemática constante que dificulta la comprensión de su obra. En ocasiones, la contradicción se circscribe a unas pocas palabras, como en el caso de este ejemplo, pero en otras, alcanza contenidos de mucha más extensión.

---

<sup>52</sup> Die fröhliche wissenschaft. Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882. Sección 5ª, volumen 2º Walter de Gruyter – Berlin – New York, 1.973 p. 195

<sup>53</sup> Friedrich Nietzsche. *La gaya ciencia*. Ediciones Akal. Madrid, 1988. p. 199

<sup>54</sup> Die fröhliche wissenschaft. Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882. Sección 5ª, volumen 2º Ed. Cit., p. 206

<sup>55</sup> Friedrich Nietzsche. *La gaya ciencia*. Ed. Cit., p. 208

Hasta qué punto Nietzsche era consciente de esta permanente contradicción en sus escritos, o incluso hasta qué punto era algo que él buscaba, es algo, que a su vez, ha provocado muchas reacciones. Ofreceremos nuestra opinión al respecto a medida que avance esta tesis y nos las tengamos que ver repetidamente con este obstáculo. En cualquier caso, leer sistemáticamente a Nietzsche desde la literalidad no parece una buena opción. Karl Löwith evaluó el problema desde mucha más amplitud y lejanía. Para él ni siquiera tiene sentido plantearse leer a Nietzsche desde lo que Nietzsche dice.

Como sostiene en *De Hegel a Nietzsche*:

«En los dos casos [Löwith se refiere a Hegel] la influencia de ambos no se limitó a la filosofía como tal, sino que penetró el todo de la vida espiritual y política. Hegel fue para su época lo que Nietzsche es para la nuestra: una consigna que, por eso mismo, no se toma ni se sigue al pie de la letra»<sup>56</sup>

## **2. Una ingente obra póstuma.**

Toda obra de un gran autor suele contener frecuentemente una parte póstuma que conviene utilizar con precaución. Es preciso siempre en estos casos, saber llevar a cabo una acertada criba entre los escritos que sí son importantes y los que no son más que pensamientos tangenciales al círculo contenedor del pensamiento central y esencial del autor en cuestión, o bien incluso meras y relajadas disquisiciones. Mezclar éstos últimos con los primeros es, obviamente, una barbaridad que, lamentablemente, no resulta infrecuente. En el caso de Nietzsche esto se complica todavía más como consecuencia de su forma de planear y preparar sus obras, además de lo comentado sobre la constante contradicción.

Nietzsche escribió muchísimo a lo largo de toda su vida y además, de forma totalmente caótica en muchas ocasiones. Prácticamente todo pensamiento se convertía en palabra escrita, y dada la diáspora de ideas que es característica de él y su

---

<sup>56</sup> Karl Löwith. *De Hegel a Nietzsche*. Katz editores. Buenos Aires, 2.008, p. 231

incontinencia en expresarla, en sus escritos privados y no publicados en vida se puede hallar cualquier cosa; incluso la más absurda.

Por buscar el contrapunto, así como Kant – la antítesis de Nietzsche a la hora de escribir –, tenía por costumbre la meditación y reflexión meticolosas, para posteriormente, plasmar ordenadamente en una obra lo meditado y evaluado durante muchísimas horas, Nietzsche procede de forma totalmente opuesta: escribe a medida que las ideas asaltan su mente y luego evalúa qué aprovechar y guardar para mejor ocasión, si es que ésta llega.

Hay que proceder, pues, con gran escrupulosidad a la hora de trabajar con todo ese ingente material que representa su obra no publicada en vida.

Los escritos póstumos de toda índole –las cartas y notas privadas; las reseñas históricas de todo tipo y procedencia; los fragmentos que el autor decidió no publicar pero que no destruyó y los restos de proyectos de futuras obras que el autor decidió asimismo – sus razones tendría – no publicar, deben formar parte de un estudio serio de la filosofía de Nietzsche, en el sentido de que nos pueden arrojar alguna luz en tan complicada y desordenada manera de escribir, pero no convertirse en insanas autopsias, en un husmear y rebuscar en lo más hondo de las vísceras como ha venido haciéndose. Nada hay de instructivo ni noble en sorprender a un hombre en sus horas más bajas y utilizar lo escrito en ese momento por él para refutar sus teorías. Tal actitud resulta un tanto zafia intelectualmente además de fútil en relación a sus objetivos. Por su situación y enfermedad, Nietzsche atravesó momentos verdaderamente dramáticos y en ellos, casi como una forma de desahogo, escribió para sí mismo notas que no deben formar parte de ninguna conclusión con respecto a su filosofía.

«Yo no quiero la vida de nuevo [Nietzsche se hallaba en ese momento en plena creación del *Zaratustra*] ¿Cómo he podido soportarla? Produciendo [se refiere a su producción literaria]»<sup>57</sup>

El escrito continúa con unas breves y pesimistas consideraciones sobre su persona que son la cosa más alejada del vitalismo que le caracteriza. Si se quiere, por ejemplo,

---

<sup>57</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 115

hacer seguir algún tipo de conclusión a partir de unas líneas como éstas, entonces quien así actúa es merecedor de convertirse plenamente en el objetivo de las acusaciones de Colli.

Es sin duda atractivo disponer de cientos y cientos, miles, en el caso de Nietzsche, de páginas de escritos póstumos de los cuales echar mano. Como, además, tal y como se ha mencionado, en ellos se puede encontrar cualquier cosa, resulta difícil no caer en la tentación de abandonarse en los mismos y extraer triunfalmente lo que uno ha venido a buscar, pero tal actitud no puede reportar ningún estudio serio, sino antes bien un barullo imposible de desentrañar.

### **3. Un estilo exaltado.**

Lo primero que se percibe leyendo a Nietzsche, es un ánimo exaltado y vehemente que lucha casi constantemente para lograr mantenerse a raya a sí mismo, sin conseguirlo en muchas ocasiones. Sus libros son, esencialmente, apasionadas y sugerentes diatribas aderezadas con espléndidas y aceradas reflexiones, las cuales, con el paso de los años de su autor, se van recrudesciendo notablemente.

En Nietzsche conviven –como propiamente reconoce en *Ecce Homo*– un variado elenco de personalidades, unas totalmente opuestas a las otras. No pasa desapercibida en su obra la inmensa admiración que siente por los grandes hombres de acción de la historia: Alejandro Magno, Julio César, César Borgia, Napoleón. Sin embargo, él era, cabalmente, el polo opuesto al hombre de acción. De hecho, y para ser absolutamente precisos, Nietzsche “sentía” como un hombre de acción pero le fue siempre imposible comportarse a la práctica como uno de ellos.

Esta característica se pone de manifiesto muy claramente en su juventud. Sus apasionados y a veces un tanto inocentes comentarios hechos a su familia y amigos sobre la guerra con Austria, revelan un temperamento más propio de un vehemente político en ciernes que de un hombre de libros. En una carta dirigida a su madre y hermana, se pone de manifiesto su interés por la estrategia política y su honesto afán de participar en el conflicto bélico:

«A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburgo

Leipzig, comienzos de julio de 1.866

Queridas mamá y Lisberh:

Supongo que habréis seguido en los periódicos la serie de decisivos acontecimientos que nos trajo la pasada semana. El peligro por que atraviesa Prusia es enormemente grande. Será imposible que, aun alcanzando una completa victoria, se encuentre en estado de llevar a cabo todo su programa. Querer fundar la unidad alemana de esta manera revolucionaria es una fuerte pretensión de Bismarck. Posee valor y una perseverancia sin miramientos ni consideraciones, pero subestima las fuerzas morales del pueblo. No obstante, las últimas jugadas son excelentes, sobre todo el haber sabido echar sobre Austria una gran parte, ya que no la mayor, de la culpa. . . Estoy seguro de que está muy cerca ya el día en que seré llamado al servicio militar. Me parecerá bien, porque es poco honroso permanecer en casa cuando la patria comienza una lucha a vida o muerte»<sup>58</sup>

Por los mismos días, escribe a Carl Von Gersdorff con un contenido similar:

«Al barón Carl Von Gersdorff en Spandau

Leipzig, 12 de julio de 1.866

Querido amigo:

En los días de la batalla de Bohemia estuve lleno de vivos cuidados por la suerte que en ella hubieran corrido tus hermanos. Del mayor tengo ya noticias . Está herido en la cabeza, aunque no gravemente. He oído hablar a un soldado, hospitalizado en este lazareto, de la extraordinaria bravura de tu hermano, y he compartido contigo la íntima satisfacción por su valor. El soldado contaba que no habían podido estar a la altura de su

---

<sup>58</sup> Jacobo Muñoz. *Epistolario*. Biblioteca nietzscheana. Editorial biblioteca nueva. Madrid, 1999. p. 34

arrojo; que fue siempre delante de ellos, y que luchando contra tres enemigos recibió un sablazo»<sup>59</sup>

El contenido de esta carta referente a la guerra acaba con un comentario sobre Napoleón:

«Todo esto, aplicado al estado de cosas europeo, es la doctrina napoleónica del equilibrio cuyo centro tiene que estar en París, según tal doctrina. A este centro apela la amenazada Austria. Y mientras que París sea el centro, Europa no cambiará y seguirá su marcha. No será por tanto ahorrada a nuestros esfuerzos nacionales la tarea de transformar la situación europea. O, por lo menos, intentar tal transformación. Si esto fracasa, tendremos ambos, como mínimo, el honor de caer en el campo de batalla heridos por una bala francesa»<sup>60</sup>

Estas misivas nos comunican el sentir de Nietzsche con respecto a la guerra. Su afán por participar, por sumarse al combate; su interés por la estrategia político militar; su exaltación del valor personal. Y no se trata de un rasgo de sus años juveniles en la guerra con Austria. Su obra transmite este sentir.

Belicoso, estratega, vehemente, y con un fondo de ingenuidad que bien puede tomarse como una honestidad a ultranza. Adecuadas propiedades para un hombre de acción que quisiera hacer suerte en la esfera militar. Ahora bien, Nietzsche no era un hombre de “masas”, en el sentido de que no era un hombre que pudiera sentirse bien medrando en sociedad. No tímido pero sí introvertido y, sobre todo, introspectivo, el camino que tenía que seguir era bien distinto.

Como es bien conocido, su, digamos, “carrera militar”, acabó cinco meses después de incorporarse a un regimiento de artillería. Una caída del caballo lo mantuvo alejado del frente durante muchos meses. Su recuperación terminó al mismo tiempo que su servicio militar y Nietzsche decidió no seguir, regresando finalmente a Leipzig con la intención de preparar su doctorado.

---

<sup>59</sup> Idem. p. 36

<sup>60</sup> Idem. p. 38

Sin embargo, ese hombre con las cualidades antes citadas, ese hombre de acción que no pudo realizarse como tal, es el que se desarrollará en sus escritos de filosofía, y de ahí que éstos exhiban esa belicosidad, esa exaltación, ese apasionamiento que eran el sello de Nietzsche. Su personalidad se mantuvo, sólo varió el escenario de aplicación. Y de hecho así siente Nietzsche la filosofía, como un campo de batalla en donde hay que atacar y vencer. Propiamente así lo admite en *Ecce Homo*:

«Otra cosa es la guerra. Por naturaleza soy belicoso. Atacar forma parte de mis instintos. Poder ser enemigo, ser enemigo, esto supone tal vez una naturaleza fuerte, en cualquier caso es lo que ocurre en toda naturaleza fuerte»<sup>61</sup>

Esta característica de los escritos de Nietzsche se observa más claramente a partir de sus obras de madurez, en donde reducido ya a ser un eremita enfermo y prematuramente envejecido, escribe, no obstante, con mayor furia que nunca. Observando con atención sus escritos, se advierte la mano ejecutora que sólo puede actuar por medio de la escritura. Sus invectivas están llenas de fuerza expresiva, de agresividad, de violencia; incluso de crueldad. Nietzsche se siente como un guerrero que, espada en mano, se presta a la destrucción de todos sus enemigos. Sabe, además, cómo “calentar” un párrafo para hacerlo explotar adecuadamente. Se siente su odio; se percibe su cólera:

«Un hombre que dice: “Esto me agrada, esto yo me lo apropio y quiero protegerlo y defenderlo contra todos”; un hombre que puede sostener una causa, cumplir una decisión, guardar fidelidad a un pensamiento, retener a una mujer, castigar y abatir a un temerario; un hombre que tiene su cólera y su espada, y al cual los débiles, los que sufren, los oprimidos, también los animales, se allegan con gusto y le pertenecen por naturaleza, en suma, un hombre que por naturaleza es *señor*, cuando un hombre así tiene compasión, ¡bien!, ¡esa compasión tiene valor! ¡Qué importa, en cambio, la compasión de los que sufren! ¡O de los que incluso predicán compasión! Hay hoy en casi todos los lugares de Europa una sensibilidad y una susceptibilidad morbosas para el dolor, y asimismo una repugnante incontinenecia en la queja, un enternecimiento que quisiera adornarse con la religión y con trastos filosóficos para parecer algo superior; existe un verdadero culto al sufrimiento. La *falta de virilidad* de lo que en tales círculos de ilusos

---

<sup>61</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Cit., p. 31



se bautiza con el nombre de compasión es lo primero que, a mi parecer, salta siempre a la vista.»<sup>62</sup>

En esta cita podemos observar el apasionamiento, la ira y el desprecio, siempre presente en su obra pero muy marcadamente en su madurez. También, y como introducción al apartado siguiente, podemos observar en la primera parte de este texto un cierto sentido escénico; casi toma cuerpo un personaje; podemos verlo con bastante claridad. Un hombre superior, espada en mano; casi podemos imaginarlo en su castillo, representado en una pintura de carácter épico. En breve analizamos más a fondo esta característica.

Veamos ahora, para acabar de captar esa rabia de Nietzsche que apenas puede contener, un fragmento de la *Genealogía de la moral*. En él Nietzsche realiza una dura crítica a todos los filósofos que pretenden llevar a cabo un análisis aséptico, pues ven con malos ojos tomar partido, juzgar. Pero no por el sereno escepticismo del sabio que duda, sino por la cobardía de quien teme sobremano errar:

«Cien veces peores son los “contemplativos”: ¡yo no conozco nada que me cause más náusea que una de esas poltronas “objetivas”, que uno de esos perfumados gozadores de la historia, medio cura, medio sátiro, *parfum Renan*, los cuales delatan ya, con el falsete agudo de su aplauso, qué es lo que les falta, en qué lugar les falta, en qué sitio ha manejado en este caso la Parca su cruel tijera, de un modo, ¡ay!, demasiado quirúrgico!»<sup>63</sup>

Este afán destructivo fue una de sus principales idiosincrasias. Montinari lo señaló como condición a tener muy en cuenta para entender el pensamiento de Nietzsche:

«Nietzsche no es un creador sino un destructor de mitos. *Naufragium feci, bene navigavi* [naufragio consumado, travesía exitosa]: en realidad, este lema que Nietzsche colocó en el prólogo escrito en la primavera y el verano de 1.888 (NF, 16 [44]), es

---

<sup>62</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial. Madrid, 2007. p. 266

<sup>63</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial. Madrid, 1.984. p. 180

emblemático para “indicar la salida” de su filosofía. El “naufragio” es parte integrante de ella»<sup>64</sup>

Montinari se refiere al prólogo de *La transvaloración de todos los valores*. Esta exaltación de Nietzsche tuvo también sus repercusiones a la hora de programar sus trabajos. En ocasiones variaba el objetivo de los mismos a veces por capricho y otras por alguna nueva idea que lo subyugaba súbitamente. Esto se manifiesta especialmente tanto en sus primeros escritos como en los últimos. Así por ejemplo, *El nacimiento de la tragedia*, sobre el que Nietzsche mostró gran autocrítica, fue una consecuencia de este ir y venir sobre títulos, contenidos, formas y convicciones.

Nietzsche consiguió el grado de doctor en filología sin presentar tesis doctoral merced a sus trabajos publicados en la revista *Rheinisches Museum*, dirigida por su maestro Ritschl (caso único en la historia de la universidad de Leipzig). Sin embargo, una vez nombrado catedrático de filología clásica de Basilea, se esperaba de él un libro que fuera su “tesis doctoral”. Los cambios en este proyecto fueron constantes.

A partir de dos conferencias impartidas en enero de 1.870 – *El drama musical griego y Sócrates y la tragedia* – Nietzsche comienza a gestar su “tesis”. De entrada, se deja influir por Wagner para la escritura de su libro cuando ya había comenzado su distanciamiento del compositor. Por otra parte, planea una ingente obra que abarcaba cerca de veinte apartados distintos sobre muy diversas cuestiones entre las que podemos destacar la personalidad de Homero, la lírica griega, la estética de Aristóteles, la filosofía de los presocráticos y la esclavitud en la Grecia arcaica y clásica. El libro en cuestión iba a titularse *Consideraciones sobre la Antigüedad*. Sin embargo, de súbito, el contenido se reduce y cambia considerablemente. En una carta a su amigo Rohde le comunica un nuevo tema y título: *Sócrates y el instinto*. Y poco después, como destaca Andrés Sánchez Pascual en su prólogo a *El nacimiento de la tragedia*, los títulos y temas básicos se suceden uno tras otro: *La tragedia de los espíritus libres*, *La jovialidad griega* y *Origen y meta de la tragedia*.

---

<sup>64</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 152

No obstante, a finales de marzo del mismo año, Nietzsche acepta de nuevo comentar con Wagner (recordemos que ya no se siente wagneriano) el contenido de su “tesis”. Fruto de este encuentro y convencido por el compositor, el libro pasa a titularse *Música y tragedia* y el contenido se centra exclusivamente en la tragedia griega enfocado hacia la obra wagneriana. Finalmente, comienza a enviar al editor Edwin W. Fritsch fragmentos de su “tesis” pero sin título. Después de tres envíos, se decide por el que ya conocemos.

A partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche entra, literariamente, en una cierta estabilidad formal. Sus principales obras a partir de la mencionada, *El viajero y su sombra*, *Aurora* y *La gaya ciencia*, están ordenadas por epigramas divididos a su vez en libros o capítulos. Es obvio que Nietzsche no quiere verse presionado por un hilo argumental. Los epigramas se suceden unos tras otros sin un claro orden de contenido. Resulta evidente que son obras producto tanto de una escritura “sobre la marcha” como de ideas anteriores convenientemente guardadas. También esta etapa intermedia se caracteriza por un tono bastante comedido si bien las sentencias son contundentes.

Finalmente, en su etapa de madurez, aparece de nuevo ese Nietzsche apasionado y exaltado que nos agarra y lleva en volandas a través de sus temas preferidos. La sensación es de una fluidez increíble. En particular, las del último año antes de su hundimiento mental, tienen un ritmo extremadamente ágil y el lector se siente volar por encima de sus páginas. Esto, además, está acrecentado por una acertadísima división en epigramas y capítulos que no frenan para nada el ritmo, como ocurría en la etapa intermedia. Antes al contrario, nos sirven para tomar aliento y continuar.

En una primera lectura, tal perfección nos parece fruto de una capacidad increíble para la espontaneidad. Y sin duda, ésta última es un rasgo del autor del Zarathustra, pero también hay algo más. En realidad, Nietzsche tiene también su “método” de escribir. Todas aquellas anotaciones que realiza y que le parecen especialmente notables o brillantes, son cuidadosamente guardadas y permanecen a la espera de ser oportunamente utilizadas. Con el tiempo, se convierte en un artista del reciclaje y la compilación, con todas las ventajas e inconvenientes que esto conlleva. Sobre esta cuestión, coinciden tanto Giorgio Colli como Andrés Sánchez Pascual. Veamos dos importantes alusiones de cada uno de ellos al respecto.

Giorgio Colli:

«A veces Nietzsche anota en sus cuadernos las “buenas” expresiones”, que pueden ser verbos y sustantivos en desuso, particulares aproximaciones de palabras y cosas por el estilo, que después, a su debido tiempo irá a buscar y utilizará. Cada buen momento del alma es aprovechado por escrito, al igual que cada alentadora expresión sonora. Y cuando llega la hora, Nietzsche es un experto en combinar con calculada sabiduría estos fragmentos, suscitando la ilusión de improvisar»<sup>65</sup>

Andrés Sánchez Pascual:

«La rapidez de esta redacción [se refiere en este caso a la redacción de *Así habló Zaratustra*] puede parecer extraña si se desconoce el modo de trabajar de Nietzsche. Durante días y meses éste apuntaba en cuadernos de notas los esquemas conceptuales, los pensamientos, los esbozos narrativos y líricos que venían a su mente. Y “escribir” un libro tenía para él un significado literal: llegado el momento de darlo a luz, se trataba de extraer de aquel caos un conjunto organizado y “escribir” una copia»<sup>66</sup>

Pero Nietzsche es también un artista de la puesta en escena. Lo analizaremos con profundidad en el siguiente apartado, pero con respecto al que ahora nos ocupa, hemos de diferenciar entre lo que Nietzsche dice abiertamente sobre alguna de sus obras y lo que oportunamente omite.

Vayamos a un ejemplo. *Crepúsculo de los ídolos*, una obra de este último año de 1.888, es uno de los mejores ejemplos de lo comentado anteriormente sobre su etapa de madurez. Por esos momentos Nietzsche ya tenía la certeza de que en breve sus escritos alcanzarían la fama. De hecho, así nos lo dice propiamente en *Ecce Homo*. Y cuando comienza a hablar precisamente sobre aquel libro, afirma:

---

<sup>65</sup> Giorgio Colli. *Después de Nietzsche*. Ed. Cit., p. 90

<sup>66</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial. Madrid, 1.980. p. 15.

«Este escrito, que no llega siquiera a las ciento cincuenta páginas, de tono alegre y fatal, un demonio que ríe, obra de tan pocos días que vacilo en decir su número (...)»<sup>67</sup>

Ateniéndonos sólo a estas palabras, parece que *Crepúsculo de los ídolos* ha sido escrito en un arrebato de inspiración pero esto no es así.

Esta pequeña y densa obra, es enviada al editor el 7 de septiembre de 1.888 pero su génesis es larga y accidentada. Veámosla:

En agosto de 1.887 Nietzsche decide que no publicará nada más durante varios años.

A finales de 1.887 comienza la escritura de un cuaderno que pretendía ser el esbozo de *La voluntad de poder*, cuyo primer capítulo se titula *El mundo verdadero y el aparente*, de contenido muy similar a *Como el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*, de *Crepúsculo de los ídolos*.

A lo largo de la primera mitad de 1.888 Nietzsche se dedica exclusivamente a la elaboración de *La voluntad de poder*.

A primeros de agosto de 1.888, deja listo el último plan para la obra *La voluntad de poder*. El capítulo titulado *El mundo verdadero y aparente* ha desaparecido como tal y su contenido se ha disgregado en varios apartados.

A finales del mismo mes, cambia abruptamente de opinión. Reelabora totalmente el contenido del último plan, y redacta uno nuevo. Como atestigua Montinari:

«Basándose en el material que *efectivamente*, había elaborado, redactó un nuevo plan con el título *Transvaloración de todos los valores* (el título principal, *La voluntad de poder*, desaparecía del proyecto)»<sup>68</sup>

El contenido del nuevo plan merece ser expuesto. Son doce capítulos:

---

<sup>67</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Cit., p. 111

<sup>68</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 146

1. Nosotros los hiperbóreos
2. El problema de Sócrates.
3. La “razón” en filosofía
4. Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en fábula
5. La moral es antinatural
6. Los cuatro grandes errores
7. Por nosotros, contra nosotros
8. Concepto de una religión de la “décadence”
9. Budismo y cristianismo
10. Desde mi ética.
11. Entre artistas y escritores
12. Sentencias y dardos.

Según indica Montinari, el contenido de este último plan deriva del contenido del anterior. Y démonos cuenta de que los capítulos 2, 3, 4, 5, 6 y 12 forman parte exactamente de *Crepúsculo de los ídolos*.

Finalmente, como hemos indicado al principio, Nietzsche envía a su editor esta obra pero con un título diferente: *Ociosidad de un psicólogo*. A partir de ese momento les escribe a sus amigos anunciándoles la inminente publicación; entre ellos, su amigo y amanuense Peter Gast, quien le sugiere un cambio de título *in extremis*. En su opinión *Ociosidad de un psicólogo* es un título demasiado modesto: Nietzsche acepta la objeción, medita un nuevo título y así nace *Crepúsculo de los ídolos*, con el subtítulo *Cómo se filosofa con el martillo*. Es el 27 de septiembre.

¿Es este libro una obra de unos pocos días como expresa Nietzsche en *Ecce Homo*? Bueno, formalmente sí, pero su contenido arranca de finales de 1.887 y Nietzsche lo reelabora muchas veces a lo largo del primer semestre de 1.888. Por tanto, también se podría afirmar que este libro es obra de muchos meses y producto de muchos cambios de opinión. Estas idas y venidas; este “corta” y “pega” a la hora de crear una nueva obra; todo ello junto con su apasionado y exaltado estilo deben ser tenidos muy en cuenta para comprender muchas de las incongruencias que en ocasiones nos pueden dejar perplejos. Karl Jaspers nos lo resume excelentemente:

«Cualquier pensamiento de Nietzsche es entendido, en primer término, en la medida en que se lo conoce en sus nexos objetivos, de acuerdo con sus propias modificaciones, contradicciones y posibilidades de movimiento; pero, en segundo término, cada pensamiento sólo es plenamente comprendido cuando se conoce el instante en que fue pensado. Tratándose de la lectura, siempre se tiene que saber cuándo fue escrito aquello que se lee.»<sup>69</sup>

#### 4. Teatralidad y sentido escénico.

Que Nietzsche concebía su vida como una gloriosa gesta, queda demostrado no sólo en sus escritos sino también en su dilatado epistolario. Más que su propia obra, lo mantiene combativo la visualización de sí mismo en un futuro. En múltiples cartas, principalmente las dirigidas a personas de gran confianza no pierde ocasión para ensalzar su misión, única en toda la historia de la humanidad. Así, por ejemplo, a propósito de la buena climatología de Niza que le permitirá trabajar sin descanso, le escribe a Malwida von Meysenburg

«Niza, febrero de 1884

Bajo un cielo así me será posible llevar a cabo la obra de mi vida, la más dura y llena de renunciamiento que haya podido echar sobre sus hombros mortal alguno (...) Pero lo principal es que tengo sobre mi alma cosas cien veces más pesadas de conllevar que la *bêtise humaine* [estupidez humana] Es muy posible que yo sea una “fatalidad”, la “Fatalidad” para los hombres venideros y, por tanto, es también muy probable que algún día calle; ¡¡que enmudezca por amor a la Humanidad!!<sup>70</sup>

Ya retirado del quehacer universitario, escribiendo en la más absoluta soledad, su fantasía lo desasosiega constantemente. Vive una auténtica función teatral de la que él es protagonista y guionista. Como confiesa abiertamente en su madurez, se sorprende muchas veces llorando compulsivamente, no de tristeza, sino de felicidad, al pensar en

---

<sup>69</sup> Karl Jaspers. *Nietzsche*. Ed. Cit., p. 34

<sup>70</sup> Jacobo Muñoz. Epistolario. Ed. Cit., p. 193

su misión y en lo que está consiguiendo y conseguirá por medio de sus libros. Y así, con respecto al eterno retorno le escribe a Peter Gast:

«Sils Maria, 14 de agosto de 1.881

En mi horizonte se levantan pensamientos que nunca había visto. ¡No los dejaré traslucir y me mantendré en el seno de una calma impasible! Ah, mi amigo, a veces me atraviesa la sensación de que después de todo vivo una vida tan peligrosa porque soy de esa clase de máquinas que pueden explotar! La intensidad de lo que siento me da escalofríos y risa. Ya me pasó muchas veces no poder dejar la habitación, bajo el pretexto risible de que mis ojos estaban inflamados, ¿de qué? El día anterior a cada una de esas oportunidades, durante mis vagabundeos, lloraba demasiado, cantaba y profería cosas absurdas, colmado de una nueva visión que tuve antes que todos los hombres»<sup>71</sup>

Esta carta fue redactada cuando acababa de tener la revelación del eterno retorno pero igualmente nos indica ese ánimo exaltado y una puesta en escena del personaje con la gran revelación que casi le está haciendo perder la cordura de tan impresionante que es. Volvamos a recordar, sin embargo, que Nietzsche conocía desde muchos años atrás la existencia del eterno retorno fruto de sus estudios de filosofía clásica. Tendremos ocasión de comprobarlo en el capítulo V

Tal disposición anímica no puede ser pasada por alto a la hora de evaluar el trabajo de una persona, pues el genio está más pendiente de conseguir un golpe de efecto deslumbrante, cosa que su excelso intelecto consigue a menudo, que de analizar las cosas desde el más absoluto y sereno rigor.

La imaginación de Nietzsche está repleta de combates, batallas épicas y cruzadas. Pero la visión de las mismas nunca fue realista, pues sólo el lado estético de la lucha es el único que él contempla. Como bien señala Montinari, incluso el círculo más íntimo de amigos de Nietzsche, en particular Edwin Rohde, se daba cuenta de este rasgo:

---

<sup>71</sup> Idem. p. 169



«La tendencia de Nietzsche era opuesta a la de Schopenhauer ya en *El nacimiento de la tragedia*, porque Nietzsche, en vez de negarla, quería justificar la vida *entera* tal como es, precisamente en tanto que “fenómeno estético”; por eso su amigo Rohde creyó estar leyendo una “gran cosmodicea” »<sup>72</sup>

Esta teatralidad, le lleva a realizar en sus obras algunas composiciones que resultan un tanto disparatadas y fuera de lugar, y que restan credibilidad al contenido. Leyendo con espíritu crítico sus libros, es habitual tener la sensación de que Nietzsche concibe realmente a sus lectores como si tratara de espectadores; como un monologuista delante de un público selecto. Esto forma parte de las fantásticas dotes seductoras de su estilo: saber salvar la distancia entre él y sus potenciales lectores. Nietzsche no habla, no se dirige a un hipotético público indiferenciado. En múltiples ocasiones, se expresa en lo que parece un plural mayestático pero que en realidad obedece a un sentirse unido al lector que lo entiende; como si se encontrara compartiendo una mesa con otros como él y, simplemente, tomara la palabra para expresar un saber del que todos participan. “Nosotros los hiperbóreos”<sup>73</sup>, declara en más de una ocasión cuando se refiere a él y a quienes son como él, y que, en cualquier caso, son muy pocos pero que existen o, por lo menos, existirán. Al escribir, Nietzsche “los tiene” ahí delante; se dirige a ellos salvando tiempo y espacio. Así lo vive él propiamente. Y de hecho, varios de sus libros – sobre todo en la etapa de madurez –, o de secciones incluidas en éstos, comienzan con reflexiones “de tú a tú” que introducen al lector en esa familiaridad selecta. Veamos, a modo de ejemplo, cómo comienza *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*.

«La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración: ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esa voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, perversas, problemáticas preguntas! . . . ¿Puede extrañar el que nosotros acabemos haciéndonos

---

<sup>72</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 77

<sup>73</sup> Esta es una referencia directa de Nietzsche a la obra de Píndaro, *Pítica X*, en la cual, con el nombre de *hiperbóreos*, se alude a un mítico pueblo de grandes conquistadores situado muy al norte, por encima incluso de los terrenos que habitaban los suavos. También Homero y Hesíodo aluden a este supuesto pueblo. No lo conocían directamente y su existencia era más supuesta que comprobada. En cualquier caso, era considerado con gran veneración.

Nietzsche se vale de este antiguo concepto de los *hiperbóreos* para reformularlo metafóricamente como un pueblo de excelsos hombres de conocimiento, en el que Nietzsche, propiamente se incluye. Así, por ejemplo, dice en el comienzo del *Anticristo*: “Nosotros somos hiperbóreos”

desconfiados, perdiendo la paciencia y dándonos la vuelta impacientes? ¿El que también *nosotros* [la cursiva es de Nietzsche] por nuestra parte, aprendamos de esa esfinge a preguntar? ...¿Y se creería que a nosotros quiere parecernos, en última instancia, que el problema no ha sido visto, afrontado, osado por primera vez por nosotros? Pues en él hay un riesgo, y acaso no exista ninguno mayor»<sup>74</sup>

A partir de este momento, Nietzsche intercala en esta obra párrafos escritos en primera persona del singular con algunos en primera persona del plural para reconvenir a la familiaridad. En la *Genealogía de la moral* comienza con idéntico objetivo:

«Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca – ¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos*? Con razón se ha dicho: “Donde está vuestro tesoro, allí está vuestro corazón”; *nuestro* tesoro está allí donde se asientan las colmenas del conocimiento»<sup>75</sup>

Finalmente, y para mostrar ese sentido dramático absoluto, recurrimos a *Ecce Homo* en donde, con toda solemnidad, afirma:

«Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le ha hecho, me parece indispensable decir *quién soy yo.*»<sup>76</sup>

Este sentido escénico, esta capacidad de convertir filósofos y filosofías en actores de una magna obra, unida a su apasionado deseo de aniquilación absoluta del enemigo, le permiten crear un ambiente muy sugestivo que realmente seduce al lector.

No obstante, y por ello mismo, hay que estar prevenido porque Nietzsche, en aras de la efectividad escénica, puede llegar a cometer cualquier tipo de exceso. Valga, como ejemplo, una puerilidad de *La genealogía de la moral*.

---

<sup>74</sup> Friedrich Nietzsche *Más allá del bien y del mal*. Ed. Cit., p. 22

<sup>75</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Ed. Cit., p. 17

<sup>76</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Cit., p. 15

Cuando quiere mostrar que el ascetismo implica las condiciones óptimas para que el pensamiento no se vea perturbado por ningún estímulo externo innecesario, no tiene inconveniente en omitir descaradamente aquello que puede erigirse como un contraejemplo:

«Y así el filósofo siente horror del matrimonio y de todo aquello que pudiera persuadirle a contraerlo, – el matrimonio como obstáculo y fatalidad en su camino hacia el *optimum*. ¿Qué gran filósofo ha estado casado hasta ahora? Heráclito, Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer – no lo estuvieron; más aún, ni siquiera podemos *imaginarlos* casados. Un filósofo casado es un personaje de *comedia*, ésta es mi tesis: y por lo que se refiere a aquella excepción, Sócrates, parece que el malicioso Sócrates se casó *ironice* (por ironía), justamente para demostrar esta tesis»<sup>77</sup>

Al margen de que tenga o no razón en relación a la incompatibilidad del matrimonio con la vida del pensador, lo que resulta claro es que el ejemplo que emplea resulta burdo. Aristóteles contrajo matrimonio con Pythia, y una vez fallecida ésta, convivió sin casarse con otra mujer, Herpyllis. De esta manera, omitir deliberadamente aquí a Aristóteles habiendo acabado de nombrar a Platón, resulta un poco tosco, pero Nietzsche no se da cuenta de la enorme tontería que comete; su mirada está puesta en la burla a la que inmediatamente va a ser sometido Sócrates, es eso lo que realmente le importa, y no se tiraría atrás por nada. Su sentido de la teatralidad le lleva a visualizar al lector sonriendo en complicidad, burlándose con él del *comediante* Sócrates. La malicia lo ciega.

De la misma forma, tampoco tiene inconveniente en utilizar chanzas, ocurrencias y pensamientos de otros autores, si le parecen suficientemente ingeniosos, sin por supuesto, hacer mención del autor original de los mismos. Los toma literalmente y así los reproduce con pretensión de originalidad. Así, y valga como ejemplo, dice en Sobre verdad y mentira:

---

<sup>77</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Ed. Cit., p. 124

« (...) sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing (...)»<sup>78</sup>

Que es casi calcado a lo dicho por Schopenhauer:

(...) Porque si existe un mundo, y han de durar sus planetas aunque sea un tiempo igual al que el rayo luminoso de una lejana estrella emplea en llegar hasta ellos, y si no desaparecen, como el hijo de Lessing (...)»<sup>79</sup>

Esto forma parte de sus anotaciones con respecto a las “buenas expresiones”, en este caso, no sólo de las suyas. Se ha mostrado aquí un ejemplo, pero la obra de Nietzsche está bien repleta de expresiones que no son suyas y que están tomadas de otros casi literalmente y “congeladas” hasta ser útiles.

Nietzsche sublimaba la carencia de reconocimiento que debe soportar por medio de su imaginación, que lo sitúa constantemente en un futuro en donde se halla triunfante y reconocido. De ahí su afirmación de ser un hombre “póstumo”. Su fantasía es su mejor arma de defensa. Esa es la consolación que le permite, hay que decirlo, trabajar tan heroicamente bajo unas condiciones tan difíciles como las que él tiene que afrontar, casi siempre inmerso en el dolor y la enfermedad.

Nietzsche trató siempre de que su vida fuera una refutación viva del nihilismo y de que el dolor no es una objeción a la vida. Utilizó su capacidad escénica para prefijarse el modelo de un hombre superior, y siguió el arquetipo hasta sus últimas consecuencias. Esto no le resta excelencia. Si fue un comediante, tomó como objetivo de la comedia el personaje de un gran hombre y no cualquier otro; esto ya dice mucho de él. Solo y enfermo, no se abandonó jamás a la desesperación. Es oportuno citar aquí un testimonio de sus padecimientos: Stefan Zweig. Amigo de Nietzsche, en una visita a éste en el invierno de 1.880, tuvo acceso al modo de vida cotidiano del autor del Zarathustra. El relato es largo, pero hay pequeñas partes del mismo que ya dicen mucho.

---

<sup>78</sup> Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Cit., p. 18

<sup>79</sup> Arthur Schopenhauer. *El amor, las mujeres y la muerte*. Colección biblioteca EDAF. Madrid, 1.981. p. 112

Nietzsche se hospeda en pensiones no precisamente de lujo. Muchas veces, sin estufa ni modo de calefacción alguna, debe escribir vestido tal cual se dispusiera a salir para caminar bajo la nieve. Dice Zweig:

«Después [Zweig se refiere a después de almorzar en el comedor de la pensión] se retira a su habitación mezquina, pobre, fría. La mesa está colmada de papeles, notas, escritos, pruebas; pero ni una flor ni un adorno; algún libro y apenas, muy raras veces, alguna carta. Allá en un rincón, un pesado cofre de madera, toda su fortuna: dos camisas, un traje, libros y manuscritos. Sobre un estante, muchas botellitas, frascos y medicinas con que combatir sus dolores de cabeza que le tienen loco durante horas y más horas, para luchar con los calambres de estómago, los vómitos, para vencer su pereza intestinal y, sobre todo, para combatir con cloral y veronal su terrible insomnio. Un horrible arsenal de venenos y drogas que es la única ayuda que puede encontrar en el vacío de un cuarto extranjero, donde no le es posible hallar otro reposo que le obtenido por un sueño corto, artificial y forzado.»<sup>80</sup>

Sin duda, aquí se presenta una vida heroica que nadie puede refutar.

Como consecuencia de todo lo expresado, intelectualmente hablando, a Nietzsche le costaba mucho mantenerse bajo un mismo estado mientras escribía. Su fantasía lo empujaba constantemente al mismo tiempo que su rigor filológico trataba de también de mostrarse. En ocasiones, parece que nos va a exponer con toda precisión un importante pensamiento cuando, de súbito, todo parece precipitarse y acabar en una sesión de fuegos artificiales.

Sobre esta cuestión apunta Colli:

«Nietzsche carece de concentración, de tenaz aplicación, de sinopsis. Su fantasía lo desasosiega constantemente»<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Ed. Cit., p.8

<sup>81</sup> Giorgio Colli. *Después de Nietzsche*. Ed. Cit., p. 145

Finalmente, destacar que así como en ocasiones Nietzsche crea un escenario en donde habla con sus iguales y conversa de tú a tú, en otras lo seduce mostrarse infinitamente superior. A veces, este sentimiento toma forma de un desdén rayando en la burla:

«Todo pensador profundo tiene más miedo a ser entendido que a ser malentendido. A causa de lo último padece tal vez su vanidad; a causa de lo primero, en cambio, su corazón, su simpatía, que dice siempre: “Ay, por qué queréis vosotros que las cosas os pesen tanto como a mí ?»<sup>82</sup>

En otras ocasiones, le satisface despachar al lector; despedirle vivamente por incompetente. Esto lo veremos en toda su fuerza cuando analicemos *Más allá del bien y del mal* pero veamos una pequeña muestra de *Crepúsculo de los ídolos*:

« ¡Qué importa que yo tenga razón! Tengo demasiada razón. Y el que hoy más ríe será también el que reirá al final»<sup>83</sup>

Estas características de su personalidad que se han expuesto y que influyeron enormemente a la hora de redactar sus obras, afectaron la exposición de muchos conceptos de las mismas. Su constante contradicción en la exposición, su personalidad exaltada y apasionada, su sentido escénico, su placer por la destrucción, sus burlas ingeniosas y sus continuos altibajos emocionales, su arte compilatorio, todo, contribuye a que el contenido de sus escritos sea en ocasiones un galimatías difícil de desentrañar. Si Nietzsche enuncia una tesis, no se puede concluir nada sobre la misma simplemente porque en tal o cual lugar se diga esto o aquello. Sobre una misma cuestión, Nietzsche no dirá lo mismo si se encuentra en un proceso de exaltación que en uno de abatimiento; no es lo mismo que se sienta pletórico de fuerzas y centro de todas las potencias creadoras del universo que cercano a un pensamiento de suicidio. De la misma manera, cuando hace, deshace, elabora y reelabora, desestima textos y recupera otros de tiempo atrás, también está combinando distintos estados de ánimo que habían quedado

---

<sup>82</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Ed. Cit., p. 264

<sup>83</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial. Madrid, 1.980. p. 36

“congelados” y sus correspondientes contenidos. No se puede partir de lo que dice en algún libro esperando encontrar uniformidad en el resto de su obra. Al igual que con sus citas, hay que proceder a partir de una visión de conjunto. Este principio es válido para cualquier cosa que Nietzsche intente exponer. Sin embargo, como es lógico, no todos los contenidos responden de la misma forma ante esa forma de escribir. Después de una primera lectura de Nietzsche ya tendremos algunos rasgos generales bastante claros, como por ejemplo, su ataque a la moral cristiana o su desprecio hacia el remordimiento de conciencia. No es que por estos contenidos no planee la contradicción y los demás rasgos expuestos en este capítulo, sino porque a pesar de ellos, el sentido último se presenta con fuerza al lector. Esto es debido a que se trata de cuestiones tan claras y distintas, que el vaivén a que Nietzsche las pueda someter no tiene consecuencias importantes. Son cuestiones que pertenecen a la periferia, a la “envoltura” del pensamiento del autor, y es más difícil pervertir su comprensión. Sin embargo, cuestiones como, por ejemplo, la voluntad de poder o el concepto de hombre superior, ya necesitan un análisis más preciso. Podemos sentirnos un tanto desconcertados en cualquier momento. Ahora bien, cuando nos acercamos al eterno retorno, nos estamos acercando al núcleo, al centro de gravedad sobre el que gira su filosofía en su etapa de madurez, y así la dificultad se dispara. El eterno retorno es un pensamiento totalmente especulativo que Nietzsche expone y defiende igualmente con esta forma de escribir que ha sido objeto de este segundo capítulo. Cuando creemos estar seguros de que hemos hallado el camino adecuado, una frase de pocas líneas nos devuelve enteramente a la encrucijada. A la dificultad intrínseca que tiene defender y explicar un enunciado de cómo es el mundo hay que añadir contradicciones, momentos de exaltación, de desapego, y en fin, todo lo que se ha comentado ya. Ni que decir tiene la complejidad que esto implica. Así pues, es muy aconsejable entender cómo escribe Nietzsche para acceder a algunos contenidos de su obra, pero para acceder al eterno retorno, es indispensable.

## **CAPÍTULO III: FILOSOFÍA Y CIENCIA EN EL SIGLO XIX**

### **1. Contexto filosófico**

Pero para saber a dónde quiere llegar un filósofo es indispensable también saber de dónde parte; ubicarlo en el contexto filosófico de su época; qué es aquello que más le influye. Es sabido que por su formación en filología clásica Nietzsche se introdujo en la filosofía por la lírica y épica griega y los sabios presocráticos, pero la evaluación de ese mundo antiguo la llevó a cabo, como hasta cierto punto es lógico, desde la filosofía imperante de su tiempo. Es peliagudo metodológicamente trazar una línea divisoria y dejar unos filósofos fuera y otros dentro, pero sin duda Kant y, sobre todo, Schopenhauer, marcaron indiscutiblemente el pensamiento de Nietzsche. De hecho, Kant plantea una problemática y fija una estructura de investigación que marcará toda filosofía posterior. Que Nietzsche así lo recibe, lo prueba el filosofema que para él constituyó la distinción “cosa en sí” / fenómeno o lo análogo de Schopenhauer así como todo lo referente a antinomias como la necesidad/libertad y la finitud/infinitud del espacio y el tiempo. Comprobaremos que es una constante en toda su obra.

Es innecesario, obviamente, pretender llevar a cabo un compendio del pensamiento de ambos autores. Sólo resulta adecuado exponer qué rasgos de la filosofía de Kant y Schopenhauer influyeron más en Nietzsche.

#### **1. 1 El cambio de paradigma filosófico: Kant**

Fue precisamente este tipo de cuestiones, las antinomias de la razón, lo que llevaron a Kant al exhaustivo estudio de la misma. Propiamente él lo reconoce así en varias ocasiones. De hecho, el primer título que Kant había pensado para su estudio de la razón era “Antinomias de la razón pura” aunque finalmente se decidió por el que conocemos. En una carta de 1.798 a Christian Garve, profesor de filosofía de Leipzig, protesta contra éste por su persistente identificación del Idealismo kantiano con el de Berkeley, y le escribe:

«Al hojear fugazmente su obra me detuve en la nota de la página 339, por la cual debo protestar. El punto del que he partido no es la investigación de la existencia de



Dios, de la inmortalidad, etc., sino las antinomias de la razón pura: “El mundo tiene un comienzo – no tiene ningún comienzo, etc., hasta la cuarta: hay libertad en el hombre – frente a : no hay libertad, sino que todo en él es necesidad natural”; ésta fue la que primero me despertó del sueño dogmático y me impulsó a la crítica de la razón para reparar el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma»<sup>84</sup>

En descargo de Garve, hay que decir que los primeros pasos de la filosofía de Kant no estuvieron exentos de fuertes críticas. No vamos a entrar ahora si estaban suficientemente fundamentadas o no; el caso es que así fue y conviene retener un par de ejemplos que podremos relacionar después con la reacción de Nietzsche ante la filosofía kantiana. Es el caso del filósofo Jahann Schultz (1.747 – 1.800), que calificó la obra de Kant de “un libro escrito con jeroglíficos”<sup>85</sup> o el también filósofo Jahann Georg Hamann (1.730 – 1788) quien la tildó como de escéptica radical y dijo de Kant que era el “Hume prusiano”<sup>86</sup>.

En cualquier caso, lo que a nosotros nos interesa es este primer y básico objetivo de Kant por solventar el uso de la razón; comprender por qué, con respecto a ciertas cuestiones – las citadas antinomias – la razón llega por igual tanto a la tesis como a su antítesis. Kant señala cuatro antinomias: La primera y la segunda las cita juntas. La tesis dice que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y es limitado en el espacio. La antítesis, que el mundo no tiene un comienzo en el tiempo y no es limitado en el espacio. La segunda antinomia, refiere a las partes de las que está compuesta una sustancia. La tesis afirma que dicha sustancia no es infinitamente divisible y la antítesis que sí lo es. La tercera antinomia hace referencia a la causalidad y la libertad. La tesis afirma que todo efecto tiene una causa y la antítesis que existe un efecto incondicionado. La cuarta antinomia, se relaciona bastante con la tercera y trata sobre la existencia de un ser necesario o contingente. La argumentación que Kant expone es puramente dialéctica. Si partimos de la tesis, llegamos a una contradicción, y por tanto dicha tesis es falsa; entonces, por el Tercio excluso, la antítesis es verdadera. Ahora

---

<sup>84</sup> Justus Hartnack. *La teoría del conocimiento de Kant*. Ediciones Cátedra. Madrid, 1.992 p. 128

<sup>85</sup> Santiago Echeverri. *La existencia del mundo exterior: un estudio sobre la refutación kantiana*. Universidad de Antioquía. Medellín (Colombia) 2.008. p. 78

<sup>86</sup> Idem. p. 78

bien, si partimos de la antítesis, sucede análogamente, y por tanto, ahora la tesis es verdadera.

Merece abrirse un paréntesis aquí y reflexionar por un momento sobre el hecho de que las antinomias de la razón fueran el pistoletazo de salida de la filosofía moderna. Eso nos indica cuán extraviada había estado aquella, pues todo lo referente a las antinomias ya estaba en Zenon de Elea. Si bien, desgraciadamente, no nos ha llegado nada directamente de Zenon, los testimonios de Platón, Aristóteles y Simplicio son suficientes para hacernos una idea de la magnitud y profundidad de las ideas del eleata. De hecho, gracias a Simplicio conocemos una paradoja de Zenon que guarda cierta relación con la segunda antinomia de Kant. Dicha paradoja consta de dos partes. Dice Simplicio:

«Si hay muchas cosas, es necesario que sean cuantas son, ni más ni menos que éstas. Pero si son tantas cuantas son, serán limitadas (...) Si hay muchas cosas, los entes son ilimitados; pues hay siempre otros entre los que son y, de nuevo, otros entre éstos. Y así, los entes son ilimitados.»<sup>87</sup>

No hace falta barruntar mucho para darse cuenta de que lo que Zenon quiere exponer es similar a lo que el analista entiende por un orden denso, como por ejemplo, los números racionales. Recordemos que para los griegos los números también eran entes.

Y la segunda parte de la paradoja, es la que nos introduce en la cuestión de la magnitud de la materia y por tanto, en la paradoja de lo infinitamente divisible. Aquí la redacción de Simplicio es más desordenada, pero con una frase que resume la paradoja con cierta concreción:

«En verdad, es lo mismo decir esto una vez que estar diciéndolo siempre, porque ninguna parte suya será la última, ni habrá tampoco una parte referida a otra»<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Biblioteca hispánica de filosofía. Editorial Gredos. Madrid. Segunda edición, 1.987 Primera reimpresión. p.381

<sup>88</sup> Idem. p. 383

Después están las paradojas transmitidas por Platón y Aristóteles, ya más alejadas de las antinomias de Kant, pero lo verdaderamente importante aquí es que dos mil doscientos años antes alguien se plantea la misma cuestión que Kant: La razón, al analizar ciertos conceptos, se encuentra en conflicto con ella misma. Si se parte de la tesis se llega a una contradicción y si se parte de la antítesis, también. O bien algo incluso peor: la razón analiza correctamente pero lo analizado no pertenece a ninguna realidad y por esto siempre es falso. Verdaderamente no se sabe que es exactamente lo que trataba de decir Zenon con sus paradojas pero parece obvio – a costa de aplicar la dialéctica también nosotros – que era una cosa o la otra.

Dejemos el apasionante mundo de las paradojas de Zenon y volvamos con Kant. Una vez que las antinomias le llevan a embarcarse en el estudio profundo de la razón, el primer objetivo de dicho estudio es establecer la validez del conocimiento y la imposibilidad de la metafísica como ciencia. Para ello, el punto de partida es el escepticismo epistemológico que Hume representa. Para éste último, el conocimiento se reduce a las impresiones sensibles, y puesto que no tenemos impresión sensible del nexo que las une, éste último carece de validez. Esto conduce a un caos epistemológico que es precisamente lo que Kant pretende resolver, y que se manifiesta en muchos aspectos, pero como a nosotros nos interesa lo que más influyó en Nietzsche, nos centraremos en el nexo causal. En un principio, Kant no tratará ahora la causalidad desde la perspectiva de una antinomia de la razón, sino como ese nexo entre impresiones sensibles que para Hume era sólo un hábito en la sucesión y que Kant quiere demostrar que se trata de algo más. Es aquí donde Kant realiza una inversión con respecto al empirismo de Hume. Las impresiones sensibles, para poder existir como tales, tienen que estar sujetas a ciertas condiciones. Si estas condiciones no se dan, las impresiones sensibles no podrían ser percibidas. Estas condiciones se dividen en dos clases. En primer lugar, las condiciones bajo las cuales una impresión sensible puede existir por sí sola. En segundo lugar, las condiciones bajo las cuales una impresión sensible no puede existir por sí sola sino como enlazada a otras impresiones sensibles. Éstas segundas Kant las llama *a priori*, porque son anteriores a la sensación. Cae una piedra en un lago y se forman ondas. La condición *a priori* de la causa es la que me permite enlazar ambas impresiones sensibles que desde el escepticismo de Hume no tendría derecho – derecho epistemológico – a declarar como relacionadas. Así pues, la causa, es una condición *a priori* del conocimiento. Más tarde, Kant llamará *categorías*,

a las condiciones de conocimiento a priori. De ahí surgirá su famosa tabla de doce categorías divididas en tríadas.

De esta manera, Kant había estructurado el edificio del conocimiento. A partir de los datos sensibles suministrados por las formas a priori de la intuición – espacio y tiempo – a las categorías, éstas se encargan de concebir y ordenar dichos datos sensibles y formar los conceptos.

¿Qué ocurre entonces con la metafísica? Pues que es imposible como ciencia porque falta el dato empírico. Es decir, la metafísica no puede cumplir con los requisitos que la estructura del edificio del conocimiento precisa como indispensables para que dicho conocimiento se produzca.

Cumplidos los iniciales objetivos, Kant se ocupa de nuevo del problema de las antinomias. ¿Cuál es su naturaleza? ¿Por qué ocurren? Según Kant entiende, si las categorías se aplicaran sólo a aquello que es recibido por los sentidos e intuido en el espacio y el tiempo, no habría antinomias. Por tanto, la existencia de dichas antinomias, prueba un uso incorrecto de la aplicación de las categorías. Ahora bien, ese uso incorrecto es, al mismo tiempo, inevitable. El razonamiento de Kant es el siguiente: la comprensión de un concepto implica la comprensión de su contrario. Si decimos que comprendemos lo que significa el concepto “vegetal” es que comprendemos el significado de “no vegetal”. Dado un objeto de la experiencia, si lo conocemos, siempre podremos decir si es o no un vegetal. Esto es porque comprendemos tanto un concepto como su contrario. La categoría de la causalidad concibe todo fenómeno como condicionado por otro y así ad infinitum. Ahora bien, y aquí se produce, según Kant, el uso incorrecto de la razón. Comprendemos perfectamente lo condicionado y como la comprensión de un concepto implica la comprensión de su contrario, la razón cree comprender también lo incondicionado. Sin embargo, aquí se produce un salto cualitativo. Lo que se subsume bajo la categoría de vegetal y bajo la de no vegetal, son objetos de la experiencia. Por eso podemos comprender tanto uno como su contrario. Sin embargo, lo incondicionado no pertenece a la experiencia y por ese motivo la razón no lo puede comprender aunque acepta el concepto como válido, puesto que se trata del contrario de lo condicionado.

Ahora Kant cree que puede explicar el fenómeno de las antinomias. Ocurren porque la razón aplica categorías a conceptos que no pertenecen a la experiencia. Tal es el caso, por ejemplo, de lo incondicionado o lo infinito. Y es en ese uso incorrecto en donde la razón se embrolla consigo misma y refuta tanto la tesis como la antítesis.

Finalmente, vamos a ocuparnos de la cosa en sí, que tendrá también gran repercusión en el pensamiento de Nietzsche. Es en la Estética trascendental cuando Kant introduce el concepto de cosa en sí – *Die Dinge an sich*. Cualquier objeto de la experiencia existe porque ha sido intuido por las formas a priori del espacio y del tiempo. Sin embargo, ahora surgen dos posibilidades. O bien las formas a priori de la intuición crean las cosas de la nada o debemos admitir que existe un mundo anterior del que las formas a priori recogen los datos. Kant, evidentemente, se decanta por la segunda posibilidad:

«Todas nuestras percepciones externas demuestran, por tanto, inmediatamente algo real en el espacio, o más bien lo real mismo, y en esta medida, por consiguiente, el realismo empírico está fuera de duda, esto es, a nuestras intuiciones externas corresponde algo real en el espacio»<sup>89</sup>

Ahora bien, puesto que todo lo que podemos conocer pasa inevitablemente por las formas *a priori* de la intuición, se sigue de aquí que dicho mundo anterior es y tiene que ser incognoscible: Es la “cosa en sí”. Kant lo califica como el límite del conocimiento. Y puesto que es incognoscible, no se le puede asignar ninguna propiedad.

Hasta aquí todo lo referente a la epistemología. Es oportuno ahora perfilar la filosofía moral de Kant, contra la que Nietzsche se soliviantó todavía más. En Kant, la voluntad es la conexión entre el mundo empírico y el inteligible, entre la naturaleza y la libertad. Si la voluntad se toma como determinada por razones empíricas, entonces la conducta del hombre es paralela a la de la naturaleza; es decir, condicionada. Pero, si la voluntad se determina *a priori*, es decir, conforme una la ley moral establecida, entonces las acciones del hombre pueden ser tomadas como acciones libres. Kant formula la ley moral en estos términos: actúa únicamente según la máxima que puedas querer como ley universal. Para Kant resulta obvio que no podemos querer una máxima

---

<sup>89</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Editorial Tecnos. Madrid, 2004. A 375

por la que todos sin excepción nos perjudicáramos universalmente. A este mandato de actuar según la ley moral, Kant lo denomina Imperativo categórico. Es un mandato libre de contenido porque no especifica qué se debe hacer en tal o cuál circunstancia. De esta manera, para Kant, la voluntad puede liberarse de los motivos empíricos y de los deseos, y sólo ser motivada por la ley moral, es decir, por la razón. Al punto que la voluntad sigue una ley a priori de la razón, dicha voluntad es autónoma y se mantiene al margen de lo condicionado.

Ha sido ésta una muy breve reflexión sobre la epistemología y filosofía moral de Kant pero que reúne aquellos puntos sobre los que Nietzsche va a estar más en desacuerdo.

## 1. 2 La influencia más directa: Schopenhauer

Fue Arthur Schopenhauer quien se dispuso a “continuar” la filosofía de Kant, y lo entrecorrimos porque no se consideraba ni un seguidor ni un epígono, su filosofía no era la continuación de la filosofía de Kant, sino la continuación de la filosofía a partir de Kant. No obstante, de éste último afirmó que era la referencia de la cual tenía que partir cualquier investigación filosófica seria, y ve la suya propia como “un pensar hasta el final” la de Kant – *das zu ende denken*. Esta referencia se circunscribe en esencia a la estructura básica que tiene el constructo de Kant. Afirma en *El Mundo como voluntad y representación*:

«El gran mérito de Kant consiste en haber sabido distinguir entre fenómeno y cosa en sí, fundada en la demostración de que entre las cosas y nosotros se alza siempre el intelecto, por lo que aquéllas no pueden ser conocidas según lo que puedan ser en sí mismas»<sup>90</sup>

En esta línea es por lo que Schopenhauer tiene los peores calificativos para Fichte, Shelling y Hegel, que ante la incognoscibilidad de la cosa en sí, habían optado por suprimirla cada uno a su manera. Lo mejor que dice de ellos es que son simples sofistas

---

<sup>90</sup> Arthur Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. Introducción, traducción y notas de Pilar López de Santa María. Recuperado por [www.medellindigital.gov.co](http://www.medellindigital.gov.co) p. 539

sometidos a la Religión y el Estado. Esto reza especialmente para Hegel, al que califica como “un desdichado” y “filosofastro a sueldo del Ministerio”.

Más allá de las broncas palabras de Schopenhauer, lo cierto es que el reconocimiento de su filosofía se ha ido incrementando con el paso de los años y las del objeto de sus invectivas han corrido una suerte contraria.

Cerrando este breve paréntesis y volviendo al inicio, esta continuación de la filosofía por parte de Schopenhauer, se halla muy marcada, como propiamente él reconoce, por todo lo que Kant había representado. Su tesis doctoral, *De la cuádruple razón del principio de razón suficiente*, que más tarde se publicó como una obra en sí misma, recoge, entre otros contenidos, todos los errores e imprecisiones que, según su autor, tenía la filosofía de Kant. Sin embargo, y aunque la tesis de Schopenhauer es ciertamente brillante, no influyó notablemente en Nietzsche, pues apenas hace mención de la misma a lo largo de toda su obra.

Algo muy distinto ocurrió con *El mundo como voluntad y representación*. Nietzsche la leyó exhaustivamente y se basó en ella para evaluar la filosofía de Schopenhauer. Pero a pesar de que el contenido de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* está incluido en *El mundo como voluntad y representación*, dicho contenido no alcanza en esta segunda obra la brillante exposición que muestra el pequeño libro fruto de la tesis de Schopenhauer: breve, muy intenso y directo.

Como hemos observado al principio, Schopenhauer mantiene la dualidad kantiana “cosa en sí” – fenómeno como consecuencia del intelecto que se alza entre ambos. Él mismo lo ratifica en múltiples ocasiones. Sin embargo, introduce un matiz en la cosa en sí, que cambia por completo la visión del mundo en su completud. Schopenhauer denomina *voluntad* a ese reino de lo incognoscible y *representación*, lo que Kant denominaba fenómeno.

«*Cosa en sí* significa lo existente independientemente de nuestra percepción, o sea, lo que existe realmente. Era para Demócrito la materia formada; aun para Locke era en el fondo lo mismo; para Kant una X; para mí, *voluntad*.»<sup>91</sup>

Sin embargo, esa *voluntad* posee una característica demoledora que conforma el pesimismo que es característico de la filosofía de Schopenhauer y contra el que Nietzsche siente progresivamente enorme rechazo. Se trata de una *voluntad* ciega, que se caracteriza por “querer” siempre de continuo. Se puede afirmar que el “querer” es la esencia de la *voluntad*. Lo que hay en la representación es el reflejo de ese “querer” sin límites. La representación es el eco del “querer” de la *voluntad* pasado por el filtro de las formas apriorísticas del intelecto; es un querer objetivado y, obviamente, regido por la ley causal. Con ello Schopenhauer pretendía poder explicar el dolor, la maldad y la miseria infinita – en el ámbito de la representación – que es patrimonio de cada hombre como consecuencia de esa *voluntad* que sólo puede “querer” ciega y constantemente. De este modo, al objetivarse en la representación, ese “querer” se encuentra obviamente imposible de satisfacer de continuo y por ello aparece el dolor que no es otra cosa que la insatisfacción de la *voluntad* al no poder realizarse su perpetuo “querer”.

Ha de quedar muy claro que esa *voluntad* no se restringe a los seres vivos. La *voluntad* es todo, sólo que cuando se manifiesta en los seres vivos, es decir, en los seres capaces de sentir, aparece el dolor. Es por ello que Schopenhauer cree poder explicar ese dolor universal característico, pues todo ser vivo sufre las consecuencias de no poder satisfacer continuamente ese “querer”.

Hemos encontrado un pequeño texto que resume magníficamente esto último en unas breves líneas. Por su importancia merece transcribirse por completo:

«El carácter fundamental de todas las cosas es el aniquilamiento: vemos todo en la naturaleza, desde el metal hasta el organismo, en parte por su existencia misma, y en parte por el conflicto con otro, destrozarse y aniquilarse. ¿Cómo pudiera la naturaleza sufrir, sin agotarse, la conservación de las formas y la renovación de los individuos, la innumerable repetición del proceso vital, durante un tiempo infinito, si no fuera su

---

<sup>91</sup> Arthur Schopenhauer. *El amor, las mujeres y la muerte*. Ed. Cit., p. 287



propio germen, algo sin tiempo, y, por esto, completamente indestructible, una cosa en sí, de una clase muy distinta de las apariencias, un metafísico heterogéneo de todo lo físico? Esto es la voluntad en nosotros y en todo»<sup>92</sup>

No hace falta mucha reflexión para darse cuenta de cuán deudora es la Voluntad de poder de Nietzsche de esa Voluntad de “querer” de Schopenhauer. Lo constataremos cuando analicemos la primera.

Con respecto a la libertad, también Schopenhauer se distanció de Kant. Así como éste creía poder alcanzarla por medio del postulado del imperativo categórico de la ley moral, Schopenhauer es totalmente crítico al respecto. El hombre no está en una condición distinta a cualquier otro ser de la naturaleza y, por tanto, determinado totalmente en su acción:

« (...) la moral, en virtud de la cual todo hombre, y también todo animal, tras la aparición de un motivo, tiene que ejecutar la acción que únicamente es conforme al carácter innato e inmutable de ese hombre o animal, y esto de un modo tan indefectible como cualquier otro efecto sigue a su causa (...)»<sup>93</sup>

Para Schopenhauer el error consiste en identificar “voluntario” con “libre”. El testimonio de la propia consciencia nos dice “puedo hacer lo que quiera” y eso es tomado como un acto de libertad de la voluntad. Ahora bien, ese querer mismo no es posible poder elegirlo, del mismo modo como la voluntad no se podría determinar sin un motivo suficiente. Así, la operatividad, el obrar del motivo es el ser, el carácter, que los escolásticos plasmaron en su célebre frase *operari sequitur esse* (la acción se sigue del ser).

La condena moral de todo lo existente, en particular de hombre, la realiza Schopenhauer al margen del libre arbitrio. No entra en la posibilidad o no de una libertad en la *voluntad* pero actuamos desde la representación, que sólo es posible por

---

<sup>92</sup> Idem. p. 292

<sup>93</sup> Arthur Schopenhauer. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Editorial Gredos. Madrid, 1.981. p. 219

las categorías, y en particular por la ley causal, por lo que estamos totalmente determinados. Es decir, aun suponiendo que fuéramos libres en la *voluntad*, Schopenhauer no lo niega, al punto que ésta se manifiesta en la representación cesa la libertad. ¿Qué tipo de libertad es esta que no podemos, digamos, utilizar? La cuestión se podría resumir de la siguiente y paradójica forma: soy libre hasta el momento en que decido actuar. Y ésta fue otra de las objeciones de Nietzsche a Schopenhauer: si no hay voluntad libre no puede haber condena moral. Aquí difieren los dos filósofos. Para Schopenhauer el sentido moral se sigue del dolor inherente del mundo. Aquella aniquilación y destrucción implica la violencia de la que somos objeto y que practicamos, sea bajo la fisonomía de la enfermedad, la agresión, la injusticia, etc. Aquí radica ese sentido moral del mundo y que se sitúa al margen de la libertad:

«Si nuestra existencia no tiene por fin inmediato el dolor, puede afirmarse que no tiene ninguna razón de ser en el mundo. Porque es absurdo admitir que el dolor sin término que nace de la miseria inherente a la vida, y que llena el mundo, no sea más que un puro accidente y no su misma finalidad. Ciertamente es que cada desdicha particular parece una excepción pero la desdicha general es la regla»<sup>94</sup>

### 1. 3 La recepción de Nietzsche

Este es el escenario que Nietzsche recibe; en el que se forma como filósofo. La línea seguida por los “enemigos” de Schopenhauer, Fichte, Shelling y Hegel, no tuvo tantas repercusiones en el pensamiento de Nietzsche, que absorbe plenamente la estructura kantiana de cosa en sí / fenómeno y la isomórfica de Schopenhauer así como todo lo relacionado con la causalidad. Su reacción de rechazo fue inmediata. La causa principal no fue sólo su creencia en la *necesidad* de todo lo existente, que ya había comenzado a manifestarse plenamente en él, sino su también intuición de la unidad de todo eso existente. Su repulsión intelectual hacia el postulado de un compartimento estanco de libre arbitrio en el seno de lo existente gobernado por la *necesidad* le pareció una monstruosidad metafísica, exacerbada, además, por la idea de que Kant la defendía por falta de valentía intelectual y exceso de prejuicios morales, no por razonamientos filosóficos honestos. El caso de Schopenhauer era peor, porque ni siquiera postulaba ese

---

<sup>94</sup> Arthur Schopenhauer. *El amor, las mujeres y la muerte*. Ed. Cit., p. 91

ámbito de libre arbitrio pero condenaba igualmente la existencia. Los vio como unos falsarios. La postura de Schopenhauer le produjo más dolor, porque, en un principio, lo admiró como hombre de honestidad intelectual intachable. Además, Nietzsche fue consciente de que podía remontarse tan atrás como quisiera y la mentira – por lo menos “su” mentira – subsistía: Leibniz: principio de razón suficiente extendido a todo menos a la conducta humana. Descartes: res cogitans/res extensa. La filosofía escolástica, en donde se postula al dios cristiano y luego se buscan argumentos para probarlo exitosamente, seguía presente incluso en Kant. El ateísmo de Schopenhauer era palmario pero las “instancias” cristianas de bondad, conmiseración, piedad, etc., le habían alcanzado igualmente.

Klossowski acierta plenamente al indicar esa toma de consciencia de Nietzsche hacia el pasado

«Así quedan en evidencia las metafísicas regidas por morales cuyo fin no es otro que perpetuar el reino de las normas y de los instintos gregarios: ningún sistema se impone que no se gane sus sufragios. Efectivamente, están los que son impracticables para la gran mayoría y que consagran un caso particular. Heráclito, Spinoza; otros conforman un código puramente reservado aun grupo restringido: La Rochefoucauld. En cambio, la metafísica de un Kant entraña un comportamiento que Nietzsche resume con esta imagen: *el zorro que vuelve a su jaula después de haberla roto.*»<sup>95</sup>

La expresión a la que alude Klossowski pertenece al epigrama 335 de La Gaya ciencia. Está doblemente acertado aquí Klossowski porque hace deliberada mención de los poquísimos pensadores que Nietzsche salva de la quema; y Spinoza a duras penas.

Sin embargo, Nietzsche no supo reaccionar “filosóficamente”. De formación académica estrictamente filológica, no tuvo ocasión ni, en buena medida, tampoco voluntad, de hacerse con unos sólidos conocimientos filosóficos antes de sumergirse en cuestiones filosóficas tan abstractas. Esto lo extravió en más de un aspecto. Esta cuestión ha sido uno de los puntos más estudiados y analizados por Colli. Nos dice, por ejemplo:

---

<sup>95</sup> Pierre Klossowski. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Ed. Cit., p. 27

«A Nietzsche le faltó una disciplina filosófica institucional, sobre todo respecto a la lógica: y eso se advierte en la incertidumbre y en el divagar de sus argumentaciones, en el tropezar y cojear de sus deducciones, en su inconstancia»<sup>96</sup>

Como consecuencia, su valoración de la filosofía en general y la inmediatamente anterior a él, estuvo marcada por la confusión. Nietzsche tuvo la intuición de que toda la filosofía a partir de la decadencia del mundo griego había sido un timo, una estafa y se prestó a destruirla. De ahí el hecho de que en su madurez, todos los filósofos anteriores, salvo Heráclito, caen bajo su acerada y explosiva crítica. Para comprobar esto sólo hace falta leer atentamente el capítulo de *Más allá del bien y del mal* titulado *De los prejuicios de los filósofos*. No obstante, podemos encontrar decenas de párrafos y epigramas que atestiguan lo afirmado. Vamos a elegir dos que resultan muy significativos:

«Los alemanes se hallan inscritos en la historia del conocimiento sólo con nombres ambiguos, no han producido nunca más que falsarios “inconscientes” (Fichte, Shelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher, merecen esa palabra, lo mismo que Kant y Leibniz; todos ellos son meros fabricantes de velos)»<sup>97</sup>

La expresión “fabricantes de velos” refiere evidentemente al intento de interponer el intelecto entre un supuesto mundo real y uno aparente con todas las consecuencias que esto puede tener: libre arbitrio, un reino sobrenatural, el *espíritu*, etc. Pero en *Crepúsculo de los ídolos* encontramos decenas de críticas mucho más despreciativas. Así, refiriéndose a los filósofos de todos los tiempos, sostiene:

« (...) Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno] – cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos vienen manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales»<sup>98</sup>

98

---

<sup>96</sup> Giorgio Colli. *Después de Nietzsche*. Edición citada. Pág. 145

<sup>97</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Cit., p. 119

<sup>98</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. Ed. Cit. p. 45

Estas citas pertenecen a *Ecce Homo* y *Crepúsculo de los ídolos*. Pero si con ello se tiende a pensar que este rechazo es propio de la última etapa de Nietzsche se comete un error. En el ensayo sobre los filósofos presocráticos, encontramos descalificaciones como la siguiente:

«Todo filosofar moderno es pura apariencia erudita; es pura política y es policial; lo mediatizan gobiernos, iglesias, academias, costumbres, modas y cobardías humanas (...) La filosofía carece de legitimidad; por eso, si el hombre moderno fuera valiente y honesto, tendría que rechazarla y proscribirla (...)»<sup>99</sup>

Nietzsche escribió estas líneas con solo veintinueve años, de modo que el malestar que le producía la filosofía anterior se le presentó bien pronto. Colli también está muy acertado al respecto. Como bien sostiene:

«Nietzsche había llegado bastante lejos en su labor demoledora de la filosofía. Le faltaba poco para terminar su obra. No sólo vio que toda filosofía había sido mentira, sino que miró su propia filosofía desde esa perspectiva»<sup>100</sup>

No es objeto de esta tesis investigar si Nietzsche estaba en lo cierto o no, sino analizar su reacción ante esta conclusión a la que, ciertamente, llegó. Pero en esencia, su refutación de la filosofía no la desarrolló desde la argumentación rigurosa sino desde la diatriba intuitiva, en donde se mueve como pez en el agua. Es Dionisos arrancando violentamente el velo de la mentira para mostrar la ridícula verdad desnuda que se aparapetaba detrás. En sí esto podría ser válido pero el problema aquí es que Nietzsche también mezcló confusamente la lógica con la intuición; los argumentos con sus revelaciones fulgurantes. En ocasiones se expresa intentando parecer incluso en extremo racionalista. Recordemos todo lo expresado en el anterior apartado en donde se exponía el estilo de Nietzsche. El resultado es una extraña amalgama que en ocasiones apasiona y en otras produce un cierto rechazo por la incapacidad que produce en el lector para hacerse una correcta idea de lo que el autor pretende expresar.

---

<sup>99</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ed. Cit., p. 43

<sup>100</sup> Giorgio Colli. *Después de Nietzsche*. Ed. Cit., p. 58

A todo ello, hay que sumar el hecho de que Nietzsche no tiene por costumbre leer directamente las fuentes. Sólo Schopenhauer, Platón y los Presocráticos fueron leídos por él de forma exhaustiva. El resto de conocimientos los obtiene por medio de tratados de filosofía, costumbre que lo acompañará siempre. Como adecuadamente indica Colli:

« (...) A los filósofos de cierta relevancia jamás los lee directamente; a menudo recurre a los manuales de filosofía.»<sup>101</sup>

Sobre este tema, también Rüdiger Safranski realizó una notable investigación con similares conclusiones:

«A través de Lange conoció Nietzsche la teoría del conocimiento de Kant, el materialismo antiguo y moderno, el darwinismo y los rasgos fundamentales de las modernas ciencias naturales»<sup>102</sup>

También Montinari coincide en lo mismo tanto con respecto a Lange:

«Poco después (1866) [se refiere Montinari a la lectura de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer] al querer extender sus nociones filosóficas, se topó con un libro importante: la *Historia del materialismo*, de Friedric Albert Lange.»<sup>103</sup>

Como con respecto a Spinoza:

«La estancia en Sils – María de 1.881 fue para Nietzsche fecunda en meditaciones e intuiciones filosóficas. Al leer a Spinoza (mejor dicho, a Kuno Fischer sobre Spinoza, 1865) se dio cuenta de que había encontrado un predecesor (...)»<sup>104</sup>

En efecto, por medio de comentaristas e historiadores de la filosofía tan dispares, Nietzsche se hace con sus conocimientos filosóficos, como, por ejemplo, el caso de Kant, que conoció también por medio de Kuno Fischer, filósofo alemán e historiador de la filosofía de la escuela de Hegel, y de neokantianos como Gustav Teichmüller, Otto

---

<sup>101</sup> Idem. p. 107

<sup>102</sup> Rüdiger Safranski. *Nietzsche. Una biografía de su pensamiento*. Ed. Cit., p. 49

<sup>103</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 58

<sup>104</sup> Idem. p. 104

Leibmann, pero sobre todo, Friedrich Albert Lange, que como bien apunta Montinari, fue el tratado de filosofía que más influyó en él. De hecho, en una carta a Gerdoft del 16 de febrero de 1.868, dice Nietzsche al respecto del tratado de Lange:

« (...) un libro que da infinitamente más de lo que promete el título y que se puede volver a leer continuamente como un verdadero tesoro (...)»<sup>105</sup>

Nietzsche, un filósofo poco versado en filosofía, responde a la argumentación de sus antecesores con la refutación por medio de exabruptos intuitivos o argumentos mal trabados que, además, salvo los casos mencionados, se basan en lecturas de comentaristas de la más variada etiología. El resultado no podía ser satisfactorio, y cuando se lee profundamente a Nietzsche, la primera conclusión que se extrae es la dificultad en poder llegar a conclusiones. Seguidamente, y después de dejar macerar bien lo leído, llega, sí, el eco lejano de la potente intuición del autor, que nos deja su propuesta.

## **2. Contexto científico**

Es evidente, que con ciertos altibajos, hay una etapa de Nietzsche en la que se siente seducido por la ciencia de su época. Suele aludirse a aquella con varias denominaciones: período *ilustrado*, *cientificista*, *positivista* o *determinista*. El origen, intensidad y final de dicha etapa es algo ya más discutido y discutible. Entraremos en esa problemática en los sucesivos apartados, pues guarda relación con el que es el objetivo de esta tesis. Sin embargo, para una mejor comprensión de este período *cientificista* y sus consecuencias, es conveniente analizar el ambiente científico del momento, pues resulta determinante para comprender cómo pudo influir en el joven Nietzsche.

En el siglo XIX asistimos al culmen del paradigma científico que se había iniciado en el Renacimiento y, asimismo, a su ocaso. Varios contraejemplos empíricos comenzaron a hacer tambalear dicho paradigma hasta que, finalmente, tuvo que ser arrinconado y sustituido por el modelo de Einstein. Sin embargo, como sucede siempre que una teoría comienza a mostrar grietas, en un principio, dichos contraejemplos se

---

<sup>105</sup> Idem. p. 62

asignaron a incorrectas observaciones, por lo que, en vida de Nietzsche, el paradigma de Newton estuvo libre de sospecha.

## 2. 1 Física newtoniana, la “máquina del universo” y determinismo.

El concepto del universo como una ingente máquina de movimiento perfecto y estable, es patrimonio de la Nueva ciencia y tiene en el propio Copérnico una de sus primeras manifestaciones. Dice en el *De Revolutionibus Orbium Caelestium*:

«Después de haber reflexionado largamente sobre la incertidumbre de las explicaciones dadas por los matemáticos a la composición de los movimientos de las esferas del mundo, comencé a constatar con enojo que los filósofos, a pesar del cuidado con el que han estudiado los más mínimos extremos concernientes a sus círculos, no tenían ninguna teoría convincente sobre los movimientos de la Máquina del Universo, construida para nosotros por el mejor y más experto de los artistas»<sup>106</sup>

Más tarde, Johannes Kepler, lo expresaría incluso de forma más radical:

«Mi intención en esto es demostrar que la Máquina Celestial puede compararse no a un organismo divino, sino más bien a un engranaje de relojería, puesto que casi todos los múltiples movimientos son ejecutados por medio de una única fuerza magnética muy simple, como en el caso de un reloj en el cual todos los movimientos son producidos por un simple peso»<sup>107</sup>

Los años del siglo XVIII y buena parte del XIX, representan el apogeo de la mecánica newtoniana, y este concepto de Universo como una ingente máquina, permanece válido en buena medida, aunque con las lógicas pequeñas innovaciones que el paso del tiempo produce en toda teoría. Este universo de Newton se compone, pues, de materia inerte y de unas fuerzas que son las causas del movimiento que imprimen a la materia y que son perfectamente calculables. No se trata de unas fuerzas de

---

<sup>106</sup> Kuhn, Thomas. *La revolución copernicana*. Editorial Ariel S.A. Barcelona, 1.996. p. 193.

<sup>107</sup> Johannes Kepler. *El secreto del universo*. Alianza Editorial. Madrid, 1.992. p. 65



caprichosos e impredecibles efectos, sino de unas fuerzas que bajo las mismas condiciones producen los mismos efectos.

El impacto psicológico de haber dado con un sistema del mundo que hacía posible cualquier predicción astrofísica en cualquier lugar del universo visible – por aquel momento –, tenía sus consecuencias en el pensamiento.

Hay que entender bien lo que las Leyes de Newton significan para poder hacer un ejercicio de empatía con los pensadores herederos de aquéllas. En la actualidad, nos impresionan menos como consecuencia de su larga proyección en nuestra cultura, y, cómo no, por el hecho de que ya han sido superadas por la teoría de la Relatividad, pero para los científicos del siglo XVIII y XIX, representaban algo así como la absoluta “Verdad”. El hecho de que *toda* partícula del universo, en cualquier situación espacio temporal, se comporte en base a un mismo principio, a saber, que atraiga a otra mediante una fuerza que es proporcional a sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que las separa, reducía el Sistema del mundo a una suerte de sistema de ecuaciones. La condición del “inverso del cuadrado” junto con la Constante de Gravitación Universal, es lo que da a la teoría de Newton su precisión, y, sobre todo, su *universalidad*. Este último concepto es importantísimo. Pensemos en la tremenda algarabía que supone tener, como así ocurre en la actualidad, unas leyes para las micropartículas – mecánica cuántica –, y unas para las macropartículas – teoría de la Relatividad. Las leyes que funcionan en el mundo “micro” no lo hacen en el mundo “macro” y viceversa. La evidente contradicción hace imposible una confianza ciega en una explicación del mundo por parte de la física actual. Si, precisamente, algo persigue con fuerza la ciencia en la actualidad, es una teoría que unifique el mundo, es decir, que se comporte como el modelo newtoniano, pero hasta que eso no ocurra – si es que llega a ocurrir – las Leyes de Newton seguirán siendo el paradigma de una teoría que fue muy simple en su concepto y sin fisuras.

Existe otro aspecto de la mecánica newtoniana que resulta también muy importante a la hora de concebir el universo como una inmensa maquinaria de precisión: su tercera ley de la dinámica. Dados dos cuerpos, A y B, la fuerza que A ejerce sobre B es idéntica a la que B ejerce sobre A. Es conocida más vulgarmente como ley de acción-reacción. Esto proporciona un modelo de universo constituido por partículas que se mueven en un

espacio euclídeo. Los movimientos de dichas partículas (aceleración positiva o negativa) están determinados por las fuerzas que actúan sobre ellas. La fuerza sobre cada partícula se obtiene sumando todas las contribuciones separadas a la fuerza sobre esa partícula debida a todas las demás partículas.

Estamos pues ante un mundo compuesto únicamente por partículas de masa de mayor o menor tamaño pero que se comportan de forma idéntica bajo unas leyes sencillas y precisas. No es un universo mecanicista al estilo aristotélico o cartesiano, puesto que no se trata de un *plenum*, ya que se introduce la existencia del vacío, pero las fuerzas que atraviesan ese vacío sustituyen los efectos de la materia del *plenum*. En este aspecto sí podría calificarse como mecanicista. En efecto, dichas fuerzas, la de la gravedad y la de la energía en general, se comportan predeciblemente produciendo unos efectos calculables. Recordemos el anterior fragmento de Kepler en donde el genial astrónomo postulaba la fuerza magnética como aquella que mantenía cohesionada la por él denominada “Máquina celeste”. Newton sustituye dicha fuerza magnética por la de la gravedad, pero el concepto en sí del universo como una suerte de mecanismo ordenado sigue válido.

El esquema newtoniano se traduce pues en un preciso y determinado sistema de ecuaciones dinámicas. Si se especifican las posiciones, velocidades y masas de las diversas partículas en un instante dado, entonces sus posiciones, velocidades y masas están matemáticamente determinadas para todos los instantes posteriores.

Como consecuencia, la ley causal, tomaba una preponderancia conceptual absoluta.

## **2. 2 Apogeo determinista: Laplace**

Este concepto de mundo o universo es el que se ha llegado a conocer con el nombre de *determinista* y, efectivamente, el siglo XIX representa el apogeo del determinismo y un hombre se encargará de darle la forma definitiva que lo hará distinguible para el resto de la historia.

A lo largo del siglo XVIII, se habían acumulado una serie de pequeñas imprecisiones en las órbitas de ciertos planetas. En absoluto se atribuían a un fallo de la teoría que daba cuenta de ellas, sino, más bien, a errores de observación o bien a un todavía

incorrecto uso de la propia teoría en sí misma. Y, en efecto, un extraordinario científico y matemático iba a corregir en breve estos errores e incorrecciones: Pierre Simon de Laplace, nacido en Calvados, Normandía (1.749 – 1.827). Laplace fue el hombre que hizo desaparecer toda imprecisión en la aplicación de las Leyes de Newton a las órbitas de los planetas. Esto lo expone en su *Mecánica Celeste*, que pasaría a ser la obra de astronomía más importante de su tiempo. También le debemos a él una hipótesis sobre el origen del Sistema Solar que con pocas variaciones conceptuales, se ha mantenido hasta la actualidad. Finalmente, en su obra *Teoría analítica de las probabilidades*, introduce sus excelentes conocimientos de análisis matemático en los fenómenos aleatorios.

Para Laplace, la relación causa – efecto es intrínseca a la materia, y el éxito de las ecuaciones diferenciales aplicadas a la física, la auténtica prueba de ello. Desde luego, si hay algo determinista en el mundo, esto es una ecuación lineal, y puesto que la naturaleza estaba abriéndose y rebelándose por medio de éstas, ello quería decir que, ciertamente, la materia se comporta de forma determinista. Por el momento, el cálculo diferencial e integral se erige como la herramienta definitiva. Cuando se quiera hacer una predicción sobre cualquier ámbito de la naturaleza, bastará con reunir todos los datos necesarios, introducirlos en un sistema de ecuaciones diferenciales, y éste ofrecerá lo buscado. Entendamos bien esto. Obviamente, Laplace no podía, por ejemplo, reunir todos los datos necesarios para determinar el lugar en el cual se depositaría un copo de nieve arrastrado por una ventisca. Pero esto, en esencia, no contradice la infalibilidad del cálculo. Es decir, si se pudieran introducir todos los datos necesarios en un sistema de ecuaciones, éste nos informaría efectivamente del punto exacto en donde el mencionado copo de nieve tendría que caer. La tarea, pues, consiste en avanzar en el método para poder manejar sistemas de ecuaciones más y más grandes. Este concepto del mundo, lo expondrá Laplace en su última obra mencionada, en unas líneas que en mayor o menor grado son bien conocidas por todo aquél interesado en esta cuestión. Dice Laplace en su *Théorie analytique des probabilités*, publicada en 1.812 :

«Es nuestro deber considerar el estado actual del Universo como un efecto de su anterior estado y como la causa de uno que lo sucederá. Una mente que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan sobre la naturaleza y las posiciones relativas de los seres que forman parte de ella, y que fuera lo suficientemente amplia como para

someter a análisis todos los datos, podría resumir en una sola fórmula el movimiento de los cuerpos más grandes del universo, así como el del átomo más ligero: para una mente como ésta nada sería incierto; y tanto el futuro como el pasado serían presentes ante sus ojos»<sup>108</sup>

Esta célebre cita de Laplace representa el culmen de la *necesidad* expresada como determinismo. El mundo como una concatenación de eventos a modo del célebre ejemplo de las fichas de dominó dispuestas de tal manera, que cada una es derribada por la anterior y derriba asimismo a la posterior. No es que el futuro esté escrito de forma inextricable en alguna parte, sino que es simplemente la consecuencia de cada acontecimiento previo sucedido. Además, y como se ha adelantado anteriormente, este tipo de necesidad implica la distinción y clara identificación de cada binomio causa – efecto, de tal manera que no es lógicamente imposible un algoritmo que pudiera calcular el futuro<sup>109</sup>

Como se ha mencionado anteriormente, las Leyes de Newton – llevadas por Laplace a su máxima efectividad –, representan el momento más álgido de la ciencia en lo que respecta a su confianza en sí misma. Todo es físico, en el sentido de que todo es empírico. El mundo de la física es el único que existe, y la ciencia lo puede desentrañar en su naturaleza última. No hay lugar aquí para la metafísica. Tanto es así, que las primeras voces que se alzaron contra Newton para denunciar la introducción por su parte de misteriosas fuerzas a distancia como la de la gravedad, quedaron con el tiempo enmudecidas ante la perfección y efectividad de su teoría. En el imaginario de los astrónomos, cosmólogos y científicos en general de la Ilustración, y sobre todo, posteriores, esas inextricables fuerzas a distancia se admitieron finalmente como fuerzas pertenecientes al ámbito de la física, destino similar que compartió la causalidad.

---

<sup>108</sup> Ian Stewart. *De aquí al infinito*. Editorial Grijalbo Mondatori. Barcelona, 1.996. p. 216

<sup>109</sup> En el siglo XX, a partir de las máquinas de Turing, diversos matemáticos (Hilbert, Gödel...) han introducido importantes variaciones en el concepto de la computabilidad, de modo que el algoritmo anteriormente propuesto se considera hoy inviable, pero en la segunda mitad del siglo XIX era válido.

### 2. 3 Termodinámica, energitismo y *eterno retorno*.

La idea de universo newtoniano se caracteriza, en otro aspecto, por la introducción de un elemento que se erige como esencial: el concepto de energía. La noción de energía tal y como la conocemos actualmente, fue introducida realmente por Leibniz. De hecho, éste fue el gran precursor de toda la física que llegó a su punto álgido a mediados del siglo XIX y es en él en donde se encuentra por primera vez la expresión matemática de la conservación de la energía mecánica. Leibniz también llama *fuerza motriz* a la noción físico – matemática de energía que se maneja en la dinámica newtoniana. Asimismo, estableció el concepto de *fuerza latente*, como análogo al de *energía potencial*.

Sin embargo, Leibniz no llegó nunca a crear un constructo físico – matemático como modelo de universo tal y como así lo hizo Newton. Leibniz, bastante más *filósofo* que Newton, se ocupó mucho más de las relaciones entre la física y la filosofía. Puso en relación su concepto de materia con el de Descartes y el atomismo, y, en general, es lícito aseverar que Leibniz se ocupó tanto de la materia como de aquello que puede hacer posible su concepto.

De hecho, Leibniz, y más tarde Berkeley, criticaron fuertemente a Newton por la metafísica que se seguía de su modelo de Universo<sup>110</sup> Los años han demostrado que las críticas tenían un sólido fundamento, y lo cierto es que Newton estaba mucho más interesado en que su constructo funcionara que en crear una metafísica coherente con sus Leyes. Newton fue, en verdad, un agudo e inteligentísimo utilitarista. Es cierto que, en privado y sin darlo a conocer nunca oficialmente, trabajó en desentrañar esas misteriosas fuerzas a distancia que el mismo había introducido. Ha quedado probado que se interesó por el magnetismo y hasta dónde podría éste ser el causante de esas fuerzas a distancia, pero estos trabajos fueron inconclusos.

---

<sup>110</sup> Para introducirse en este apasionante tema léase *La polémica Leibniz – Clark*, publicado por Taurus y de fácil obtención. Sin embargo, si se desea profundizar más, el mejor estudio al respecto lo llevó a cabo George Berkeley en su obra *De Motu*. Lamentablemente, es un libro muy difícil de encontrar en español. La única traducción que a nosotros nos consta, fue realizada por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, con una única edición en 1.993. Para quien el inglés no suponga un problema, ofrecemos el título original: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Edited by A.A. Luce and T. E. Jessop. 9 Vols. Edinburgh and London. Thomas Nelson. 1948 – 1.957. *De Motu*. Volume Four.

A partir de la mecánica newtoniana, surgieron las leyes de la termodinámica. Varios fueron los físicos que las fueron conformando y, sobre todo, extrayendo sus distintas consecuencias.

Antes de entrar en la relación que entre termodinámica y *eterno retorno* pueda existir, es preciso destacar la enorme importancia conceptual que tuvo el hecho de la utilización de las primeras máquinas de vapor. Recordemos el apartado anterior en el que se exponían las primeras concepciones del cosmos como una ingente máquina. Quizá, el concepto de “grande y perfecta maquinaria de relojería” era el que mejor se adaptaba al concepto de universo en el nacimiento de la Nueva Ciencia. Ahora, con la llegada de las máquinas en la primera revolución industrial, el concepto de energía se suma a los ya existentes de esta *máquina universal*. El universo va a ser contemplado desde la perspectiva de la energía convertida en trabajo mecánico. Quede claro, de nuevo, que esta evaluación del universo no entra en conflicto con la anterior. Son compatibles y sólo se trata de dar cabida al concepto de energía que, en sí mismo, no altera el de *mecanismo de relojería*, puesto que no supone una alteración en la relación causa – efecto. La *energía* es compatible con el *determinismo*; por lo menos, en ese momento de la historia del pensamiento.

El concepto capital a la hora de establecer la posible compatibilidad entre termodinámica y *eterno retorno* es el que se expresa en la segunda ley de la termodinámica. Muy sucintamente expresado, ésta afirma que dado cualquier proceso físico, no existe en el mismo ganancia o pérdida de energía, sólo transformación. Una primera consecuencia que esta ley tiene, es la teóricamente posible reversibilidad de todo proceso físico. En efecto, puesto que la energía no experimenta variación alguna en su cantidad, tiene que haber la suficiente para invertir dicho proceso. Imaginemos que tomamos nuestro automóvil y cubrimos un determinado trayecto. Una vez llegados a nuestro destino, la cantidad de energía que se ha disipado en el rozamiento de los neumáticos con el asfalto, la producida como consecuencia del roce del vehículo con el aire, y, en fin, haciendo suma de todo este tipo de sucesos que sería tremendamente largo de enumerar, tendríamos que tener suficiente energía para volver – sin gasto de combustible, claro está – a nuestro punto de partida.

Hagamos ahora unas breves reflexiones. Si el universo no es más que una ingente y perfecta máquina, y si, tomado en su conjunto, no puede ganar ni perder energía a pesar de los múltiples procesos que se realizan en su seno, entonces su *capacidad*, su *vitalidad*, podríamos afirmar en aras de una mejor comprensión, debe permanecer idéntica. Dada esta situación, en un estado de elaboración teórica muy simple, no sería descabellado concluir que el universo podría volver a realizar lo que ha hecho.

Para expresar esta cuestión, se ha empleado muchas veces el ejemplo del bombo de lotería. Por increíblemente grande que pudiera llegar a ser el número de bolas introducido en un también ingente bombo, si éste repite eternamente el proceso de moverse, parar, extraer de sí mismo un determinado número de bolas y de nuevo comenzar, tarde o temprano – en rigor, expresiones fuera de lugar dentro del concepto *eternidad* – repetirá anteriores combinaciones. La energía para poderse mover eternamente existe, puesto que, como hemos visto, no la puede perder.

Sin embargo, en la física del siglo XIX, tomó fuerza la teoría de la imposibilidad de un universo reversible a partir del concepto de entropía, que fue introducido por Rudolf Emanuel Clausius (1.822 – 1.888) en 1.865. Clausius partió de los trabajos realizados por Nicolás Sadi Carnot (1.796 –1.832) sobre la máquina de vapor. En ellos, Carnot estableció que las operaciones mecánicas de una máquina de vapor pueden ser reversibles pero no así las térmicas. En efecto, las transformaciones que ocurren en el cilindro de la máquina de vapor son reversibles en el sentido de que se puede dar contravapor y hacerla funcionar a contramarcha, pero las transformaciones térmicas no pueden invertirse. La razón de ello es que un cuerpo no puede ceder calor a otro cuya temperatura es más elevada y por tanto, el calor abandonado no puede ser cedido a la fuente caliente. Así pues, una máquina, que es un sistema aislado o cerrado, debe recibir constantemente energía exterior. Los trabajos de Carnot no hacían más que demostrar científicamente lo que intuitivamente resulta evidente: no existe ninguna máquina de movimiento autónomo.

Fue justamente sobre esta cuestión que se centró el trabajo de Clausius. Carnot había tomado el calor como una forma más de energía, pero Clausius introdujo una distinción de importancia capital en la termodinámica: en todo proceso energético, una parte de la energía se presenta como residuo intransformable: el calor. Es decir, la cantidad de energía en un proceso físico no experimenta variación alguna pero la nueva fisonomía

que parte de la energía adopta como consecuencia de la transformación – el calor –, hace inviable su utilización, y por ello, la involución térmica es imposible. A este hecho lo denominó *entropía*. A partir de este concepto, Clausius concluyó que el trabajo mecánico que presenta el universo tiene que ir transformándose irreversiblemente en calor. La consecuencia final es lo que se denomina *muerte térmica*. En este estadio, el universo habría convertido toda su energía en calor y por ende, ya no sería posible trabajo mecánico alguno y se hallaría en estado de desorden absoluto. En estas circunstancias sería imposible un reagrupamiento cósmico. Faltaría la energía para ello. Recordemos que nos hallamos en un universo newtoniano en donde, como ya se ha comentado, las leyes son válidas en todo lugar del mismo.

Al respecto, el comentado estudio de *Abel Rey* sobre la física y el eterno retorno, da cuenta del pensar científico a raíz de las conclusiones de Clausius. Sobre este punto de la historia de la termodinámica, afirma:

«Si queremos considerar al universo como un sistema aislado, necesariamente vemos que éste no puede cerrarse más que cualquier otro. No puede volver a su estado inicial. Prosigue una evolución siempre en el mismo sentido: su entropía crece constantemente y esto sin que pueda entrever ni reserva ni limitación mientras permanezca en el terreno definido por Carnot y Clausius y se considere el calor como una forma de la energía, *irreductible* a otras. Este es el único punto de vista en que se ha colocado la termodinámica clásica y después el energetismo».<sup>111</sup>

Bien, digamos que esta es la posición “oficial” de la ciencia coetánea a Nietzsche. Un concepto determinista del mundo y una segunda ley de la Termodinámica que hacía irreversible cualquier proceso físico, y por tanto, el eterno retorno.

Que Nietzsche quedó totalmente influido por el concepto determinista es comprobable por completo en *Humano, demasiado humano* donde, como veremos en el siguiente capítulo, emula el argumento de Laplace como si se tratara de un calco. Es difícil saber si Nietzsche leyó a Laplace de forma exhaustiva. Dado que no tenía por costumbre profundizar en contenidos científicos, casi con toda seguridad podemos

---

<sup>111</sup> Abel Rey. *El eterno retorno y la filosofía de la física*. Ed. Cit., p. 88



afirmar que no, si bien es cierto que realizó alusiones al físico de Calvados. En concreto, hizo referencia a la conocida por entonces hipótesis de Kant – Laplace sobre el origen del sistema solar.

De esta manera, lo que se puede afirmar es que la ciencia provocó el determinismo de Nietzsche. No quizá su creencia en la necesidad de todo lo existente, porque ésta ya comienza a manifestarse en escritos muy tempranos, tal y como podremos comprobar en el capítulo V, pero sí revistió de cientificismo esa *necesidad*: la ley causal.

Con respecto a la termodinámica, la entropía y otro tipo de cuestiones de la física de su tiempo, Nietzsche no se manifestó claramente al respecto en su etapa determinista. En muchas ocasiones hace proselitismo de la ciencia pero jamás entra en detalle ni profundiza al respecto.

Y ahora vayamos a por la cuestión más compleja. Como veremos en el capítulo V, su etapa positivista comienza a declinar rápidamente a partir de *El viajero y su sombra* y así, en agosto de 1.881, Nietzsche ha dejado atrás todo determinismo y posible cientificismo; su concepto de ciencia es el de *La gaya ciencia*, en donde el conocimiento científico verdadero ha sido “desenmascarado” y sustituido por el de la interpretación y la descripción. Con ello queremos decir que en tal situación, la influencia de la ciencia sobre la aparición del eterno retorno no pudo ser determinante, porque, sencillamente, Nietzsche ya no cree en la ciencia. Por tanto, explicaciones como las de Safranski referentes a una “revelación” científica, no son correctas. Es más, si la etapa positivista no hubiera desaparecido, por lo que hemos visto sobre la ciencia de su tiempo, el eterno retorno no podría haber nacido.

Ahora bien, aunque la ciencia estricta no pudo tener nada que ver con el eterno retorno, los debates que se produjeron a raíz de la termodinámica y la entropía, sí tuvieron su influencia en aquél. Vamos a ver por qué.

La entropía supone, por su propia definición, una pérdida de calor “al exterior”. Ahora bien, en este punto surgía una cuestión que iba más allá de las posibles predicciones científicas: ¿qué sucedería en un universo finito pero sin un “exterior” donde perder el calor del trabajo mecánico? ¿Se mantendría indefinidamente estable la energía? Estas preguntas son tan inevitables como imposible su respuesta ya que,

experimentalmente, no pueden ser probadas ni refutadas dada la imposibilidad de crear un experimento empírico con ese tipo de condiciones, pero lo importante es que este tipo de consideraciones y especulaciones se produjo, lo que ayudó a recuperar el concepto del eterno retorno que había quedado tan olvidado. En el próximo apartado vamos a ver cómo la recuperación de este concepto cosmológico alcanza todos los ámbitos de la cultura de la segunda mitad del siglo XIX

#### **2. 4 *El eterno retorno en las disquisiciones pseudocientíficas***

A partir de la aparición de su pensamiento más *grave*, Nietzsche nos repetirá machaconamente que él es el maestro del *eterno retorno* pero esto precisa unas matizaciones que van más allá de su estilo exaltado y su constante acaloramiento al dirigirse al lector. Por los mismos años, y como ha sucedido en muchas ocasiones a lo largo de la historia del pensamiento, otros a parte de él tuvieron ideas similares por el mismo tiempo. Sin embargo, hay que distinguir entre hechos y suposiciones.

Antes se ha analizado la ciencia de la segunda mitad del siglo XIX para contextualizar el “cientificismo” de Nietzsche pero ahora es momento de hacer extensiva esa contextualización a otros ámbitos.

Al respecto, Mazzino Montinari realizó una profunda investigación sin poder llegar a conclusiones relevantes pero sí exponiendo alguna que otra interesante coincidencia. En primer lugar, Montinari hace referencia a Henri Lichtenberger (1.864 – 1.941) y a Charles Andler (1.866 – 1.933) Lichtenberger fue profesor adjunto de la Sorbona y un estudioso de la obra de Nietzsche, destacando *La philosophie de Nietzsche*, publicada en 1.898 y que tuvo gran resonancia en la Generación del 98 española. Andler, por su parte, fue profesor titular también de la Sorbona. Especializado en Germanística, tiene un extenso estudio en seis volúmenes sobre Nietzsche titulado *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. Junto con George Brandes, fueron los primeros en comenzar a extender la obra de Nietzsche en las postrimerías del siglo XIX y principios del XX. Pero con respecto al tema que nos ocupa, expone Montinari:

«Henri Lichtenberger (1.911, Apéndice) y Charles Andler (1.958, vol.I I pp. 421 y ss.) han indicado tres obras – más o menos contemporáneas a Nietzsche – en las que se encuentra la misma teoría o al menos la misma hipótesis [Montinari se refiere,

obviamente, al eterno retorno]: *Die Kraft. Eine real – monistische Weltanschauung* (1.878) de Johannes Gustav Vogt, *L'éternité par les astres* (1.872) de Louis Auguste Blanqui y *L'homme et les sociétés* (1.881) de Gustave Le Bon. En los manuscritos de Nietzsche no hay señales de éste último.»<sup>112</sup>

Johannes Gustav Vogt (1.845 – 1.920), científico y filósofo de la naturaleza, fue nombrado profesor titular de la universidad de Leipzig en 1.878. La obra mencionada es un tratado de filosofía natural cuyo contenido resultó de gran interés para Nietzsche. En esta obra, Vogt diserta largamente sobre la posibilidad de un tiempo cíclico haciendo referencia a las especulaciones científicas del momento en relación a la entropía y la finitud del universo. Un fragmento señalado por el propio Nietzsche, da cuenta de la lectura realizada. Montinari nos lo explica:

«En cambio, sabemos que leyó la obra de Vogt en Sils Maria, precisamente durante el verano de 1.881. En un fragmento de ese período (señalado con acierto por Andler) puede leerse: “quien no cree en un proceso circular del universo debe creer en Dios como una voluntad. ¡Esto es lo que implica mi concepción y la opone a todas las pasadas concepciones deístas (Vogt, p. 90)” (NF, 11[312]»<sup>113</sup>

Ahora bien, Montinari precisa a continuación la fecha exacta de dicha lectura:

«Nietzsche recibió de su amigo Overbeck la obra de Vogt a mediados de septiembre, un mes y medio después de que el nuevo pensamiento se hubiera “elevado en su horizonte”»<sup>114</sup>

En cuanto al comunero Louis Auguste Blanqui, dice Montinari:

« (...) Nietzsche cita su obra *L'éternité per les astres* en un cuaderno de 1.883 (NF, 17[73]) y, por tanto, hay que descartar que ya la conociese en 1.881 y suponer, en

---

<sup>112</sup> Mazzino Montinari. Lo que dijo Nietzsche. Ed. Cit., p. 109

<sup>113</sup> Idem. p. 109

<sup>114</sup> Idem. p. 110

cambio, que alguno de sus allegados (¿Gast, Malwida, Overbeck?) después de leer Zaratustra o el aforismo 341 de La gaya ciencia, llamó su atención sobre Blanqui»<sup>115</sup>

Como la obra de Blanqui fue publicada en 1.872 y obtuvo una rápida divulgación, resulta posible que Nietzsche la conociera desde entonces pero que no hubiera realizado ningún comentario en aquel momento. Sin embargo, como decíamos al principio, hay que distinguir entre suposiciones y hechos. Y lo cierto es que Nietzsche no hace mención al respecto hasta 1.883. No obstante, hay que admitir que las similitudes entre algunos contenidos de la obra del revolucionario francés con respecto al eterno retorno y lo expresado por Nietzsche, son sorprendentes:

«Lo que ahora escribo en esta cárcel del fuerte del Toro, ya lo he escrito y lo escribiré eternamente sobre una mesa, con una pluma, con una ropa y en unas circunstancias del todo idénticas»<sup>116</sup>

Sin embargo, el concepto de eternidad de Blanqui era sustancialmente distinto al de Nietzsche, en el sentido de que contemplaba la posibilidad de una cantidad de materia infinita con lo cual las posibilidades de actualizarse en el tiempo también lo eran. De hecho, Blanqui especula al respecto y dice:

«De cada ser existen sosias idénticos y variantes tales de sosias que multiplican y encarnan en cada momento su personalidad, aunque sólo sean fragmentos de ésta. Todo lo que hubiera podido ser aquí, lo es realmente en algún otro punto del universo»<sup>117</sup>

Montinari, también señala esta propiedad cuando realiza la comparación entre el eterno retorno de Nietzsche y el expuesto por el comunero francés:

«La única diferencia es que Blanqui supone, además de una repetición en el tiempo infinito, una repetición en el espacio infinito (algo que Nietzsche niega expresamente)

---

<sup>115</sup> Idem. p. 110

<sup>116</sup> Idem. p. 110

<sup>117</sup> Idem. p. 110

con la posibilidad de que se den variantes infinitas además de las repeticiones del mismo hecho»<sup>118</sup>

Hay algo más que apunta Blanqui. La posibilidad de fragmentos idénticos en combinaciones distintas a la nuestra. Es decir, el universo actual correspondería a una de las combinaciones posibles, pero, por ejemplo en otra, que podría ser muy similar, Nietzsche no estudió filología ni escribió ninguna de sus célebres obras. Y así, finitas o infinitas, existirían otras múltiples combinaciones. Esto no invalidaría el eterno retorno de lo idéntico en el que todo ha ocurrido como en esta combinación en la que vivimos. Simplemente, abre la posibilidad de otros mundos posibles, unos muy parecidos al nuestro y otros tan distintos como podamos imaginar.

No obstante, ya hemos visto que en el eterno retorno de Nietzsche, gobernado por la férrea *necesidad*, esto no es posible. Cada combinación tiene que tener unas condiciones iniciales. Dadas éstas no podrían ocurrir otros eventos que los que han ocurrido. Así, por ejemplo, Nietzsche nace como consecuencia de un estado del universo, que por la *necesidad* de todo lo existente, debe seguir un único camino. Como propiamente él afirma, todo está relacionado con todo; nada puede quedar al margen. Así pues, no puede ocurrir ningún evento distinto dentro de unas mismas condiciones. Nietzsche no podía haber sido ingeniero o comerciante. No se pueden dar otras combinaciones de intersecciones con la nuestra. Blanqui, en este sentido, es menos riguroso a la hora de imaginar las condiciones de un eterno retorno de lo idéntico.

En cualquier caso, lo que Montinari muestra en su estudio es la particular popularidad que el concepto de eterno retorno tuvo en la segunda mitad del siglo XIX. Incluso relevantes personajes, que en principio no cabía esperar de ellos que aludieran a este concepto cosmológico, lo hicieron. Así tenemos a Friedrich Engels, quien también se ocupó de ello, cuando en sus disquisiciones sobre la materia y el movimiento de su obra *Dialéctica de la naturaleza*, señaló:

«Cuando decimos que la materia y el movimiento son increados e indestructibles, estamos afirmando que el mundo existe como progreso infinito, es decir, en la forma de

---

<sup>118</sup>Idem. p. 110

la maligna infinidad, y con ello ya hemos comprendido todo lo que hay que comprender. Como mucho podemos preguntarnos si este proceso [se refiere justamente Engels al movimiento en sí de todo lo existente] es una eterna repetición de lo idéntico en grandes ciclos, o si los ciclos tienen ramificaciones ascendentes y descendentes»<sup>119</sup>

Estos son los hechos. Es evidente que el eterno retorno gozaba de bastante popularidad en los círculos intelectuales más allá incluso de la ciencia. En cierta manera era lógico que el concepto del eterno retorno recobraría notoriedad en el siglo XIX independientemente de la ciencia del momento. Durante los siglos en que el cristianismo era un dogma dominante, el cosmos era concebido con un principio y un final. Pero el siglo XIX se caracteriza, entre otras muchas cosas, por el ateísmo de muchos de sus pensadores de cualquier ámbito. Es consecuente con esto que se recuperara un antiguo concepto de cosmos basado en la eternidad del mismo. Sabemos, además, que las condiciones convergen para la creación o recreación de un concepto o hecho. Así, Newton y Leibniz llegaron al difícil y abstracto concepto del cálculo infinitesimal, cada uno por su cuenta y con a penas diez años de diferencia.

Ahora bien, ¿era Nietzsche sabedor de esta popularidad? Es imposible asegurarlo a ciencia cierta, pero resulta obvio que a pesar de vivir casi como un eremita en Sils Maria, estaba en contacto con el mundo por medio de su círculo más allegado de amistades. Ya hemos visto cómo le pidió la obra de Vogt a Overbeck. Así, aunque todas las referencias son posteriores a 1.881, no sería descabellado suponer que Nietzsche, efectivamente, conocía ya antes de esta fecha todo lo que se estaba cocinando sobre el eterno retorno en los círculos intelectuales del momento. Es más, demos el paso y hagamos la suposición firmemente. Ahora: ¿Sería esto realmente importante? Queremos decir si sería importante de cara a la gran revelación de Sils Maria. Después de todo, Nietzsche conocía el eterno retorno desde bien joven, cuando comenzó sus estudios sobre la Antigüedad clásica. Evidentemente esta pregunta no puede tener una respuesta consistente.

Sin embargo, lo que resulta totalmente obvio es que el ambiente del momento sobre el eterno retorno influyó sin duda en Nietzsche a partir del verano de 1.881. No la

---

<sup>119</sup> Idem. p. 111

ciencia, sino las disquisiciones pseudocientíficas producidas por la ciencia, se centraron en buena medida sobre la cuestión de un cosmos que repitiera los mismos estados. Y esto alcanzó otros ámbitos de la cultura (Blanqui, Engels). De ahí ese aparente revestimiento de ciencia que Nietzsche pretende otorgar a su eterno retorno en los fragmentos póstumos. Es decir, que lo que sí tuvo influencia en Nietzsche fue el ambiente que se generó a partir de todos los debates sobre el universo y la energía. Nietzsche se formó en ese caldo de cultivo de especulaciones a raíz de las teorías científicas del momento: finitud del universo; energía; termodinámica; entropía; etc. A partir de la revelación del eterno retorno, veremos, en el capítulo VI, como muchos argumentos que emplea están en consonancia con éstos que se produjeron a raíz de las teorías científicas rigurosas.

## CAPÍTULO IV: ELEMENTOS DE INTERPRETACIÓN DE LA OBRA DE NIETZSCHE.

Para intentar comprender una obra tan compleja y en cierto modo caótica, sobre todo en lo referente al eterno retorno, es preciso tener claros una serie de elementos cuya presencia es constante y mediante los cuales Nietzsche articula su filosofía.

### 1. La dualidad “Mundo aparente – Mundo verdadero”

Esta dualidad entre un posible mundo de la apariencia y un mundo real es, por sí misma, una cuestión de gran importancia dentro de la historia de la filosofía, y muy particularmente en el ámbito de la teoría del conocimiento. En Nietzsche, adquiere una especial relevancia debido al confuso papel que toma en ocasiones.

Tuvimos ocasión anteriormente de acercarnos a la recepción de la filosofía más inmediata que había hecho mella en Nietzsche y que se presenta bajo la forma expuesta por Kant y Schopenhauer. Se trata ahora de profundizar en el contenido ya indicado.

Como introducción, y en líneas generales, se puede afirmar que el *Mundo verdadero* – *wahr Welt* / *Mundo aparente* – *Welt der Erscheinung* se correspondería con la dualidad kantiana *Ding an sich* / *Erscheinung*, y con la *Ville* / *Vorstellung* de Schopenhauer. Aunque como vimos, Schopenhauer admitía totalmente el concepto de “cosa en sí” de Kant, también tuvimos ocasión de comprobar los importantes matices que la *voluntad* implica. Sin embargo, a pesar de las diferencias, comparten un rasgo en común que los acerca más que distanciarlos. En general, y más ampliamente, nos situamos en una noción más o menos definida de *sensible* / *trans – sensible*. Nietzsche hace un poco suyo el formalismo Mundo aparente / Mundo verdadero pero en muchas ocasiones utiliza la nomenclatura de Kant o la de Schopenhauer para referirse a lo mismo.

Nietzsche proclama a lo largo de toda su obra que sólo hay un mundo, el que percibimos. El hecho de crear otro que actúe como sustrato del percibido le parece una martingala urdida por oscuros intereses. El primero de ellos es el absurdo intento de pretender conocer lo que cabalmente es imposible, es decir, las condiciones del



conocimiento. La razón analizándose a sí misma le parece una estafa filosófica. En muchas ocasiones alude para expresar tal intento al célebre ejemplo del varón de Münchhausen, personaje cómico creado por Rudolph Eric Raspe, en donde, entre otras azañas, pretendía haber salido de una ciénaga tirando de sus propios cabellos. Por otra parte, tal y como ya se ha apuntado anteriormente, persistía en casi todos los filósofos el prejuicio de mantener un mundo de libertad, no condicionado y que permitía introducir un sentido moral a la existencia.

Montinari nos describe acertadamente la reacción de Nietzsche tras la lectura de *El mundo como voluntad y representación*.

«Hacia 1866 cuando acababa de leer *El mundo como voluntad y representación*, Nietzsche dio con la crítica más radical escrita contra Schopenhauer, la de Rudolf Haym (1864) [...] Sirviéndose de la obra de otro crítico neokantiano de Schopenhauer (O. Liebmann, 1865), Nietzsche concentra sus dudas en la “cosa en sí” como voluntad y sobre el problema del paso de la voluntad “única” a la individuación, que es la que hace posible el conocimiento intelectual (...)»<sup>120</sup>

La valoración de Nietzsche fue drástica. Kant había evaluado la “cosa en sí” como algo desconocido; como una incógnita. Schopenhauer pretendió haberla despejado al sustituirla por la Voluntad. Nietzsche no aceptó el argumento. Pensó que los atributos que Schopenhauer adscribía a dicha Voluntad traicionaban la propia idea. Si algo antecedió al conocimiento, debía ser totalmente incognoscible. Y en un conocido fragmento póstumo declara:

«Schopenhauer quería encontrar la incógnita de una ecuación: de su cálculo resulta que la incógnita sigue siendo tal y que él no la encontró»<sup>121</sup>

Schopenhauer hace referencia, claro está, a la X con la que Kant nombra a la cosa en sí. Sin embargo, a pesar de lo que suele admitirse, ese rechazo no fue absoluto en una

---

<sup>120</sup> Idem. p. 58

<sup>121</sup> Idem. p. 59

primera instancia. Nietzsche no lo hizo nunca explícito pero aceptó totalmente lo referente a la *representación*. En una actitud mezcla de ingenuidad y desconocimiento filosófico, la tomó como un fiel reflejo del mundo externo. Tal actitud se delata cuando en el curso que impartió sobre los sabios presocráticos, citará literalmente fragmentos de *El mundo como voluntad y representación* para explicar cuestiones referentes a éstos; en particular, sobre Heráclito. Y por supuesto, son fragmentos de la exposición de Schopenhauer sobre la *representación*. Sin duda, el hecho de citar a otro pensador para defender unos argumentos propios denota el respeto y reconocimiento que se le tiene. La cuestión resulta incluso un poco sorprendente. Parece ser, pues, que la conocida declaración de Schopenhauer sobre que el mundo como *voluntad* es sólo *voluntad* y como *representación*, sólo *representación*, convenció a Nietzsche: desechó la *Voluntad* y se quedó con la *representación*. Tendremos oportunidad de comprobar lo afirmado cuando entremos en el análisis de ese curso sobre los presocráticos que llegó a tener la forma de manuscrito con el título *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

Sobre declaraciones afirmando la existencia de un único mundo, Nietzsche fue siempre fiel a sí mismo. No obstante, hay que entender correctamente estas declaraciones. Y sobre todo ciertos matices. Nietzsche no entra a considerar la existencia o no del supuesto *tran - sensible*. Lo que afirma es su incognoscibilidad y por tanto, lo absurdo que supone mezclarlo y entremezclarlo con el *sensible*.

Nietzsche transitará por dos claras etapas con respecto a la ciencia, y en medio de ellas, por variados y distintos pequeños matices, pero esta posición inicial de no negar un tran-sensible pero sí su cognoscibilidad y por tanto, la inconveniencia absoluta que significa tratar con él, se mantendrá idéntica a lo largo de toda su vida. Veamos dos citas de *Humano, demasiado humano* y una de *Crepúsculo de los ídolos*:

«Contra esta idea, tomando el concepto de lo metafísico exactamente por el de lo incondicionado, y *consecuentemente también de lo incondicionante*, debemos negar al contrario toda dependencia entre lo incondicionado (el mundo metafísico) y el mundo conocido por nosotros, de modo que en la apariencia no aparezca *absolutamente* la cosa en sí, y que toda conclusión de una a otra sea impugnable»<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Friedrich Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. Editorial EDAF. Madrid, 1995. p. 51

En la siguiente cita, el contenido es casi idéntico pero se hace un mayor hincapié en el hecho de que aun suponiendo la real existencia de ese mundo metafísico, dado que nos es absolutamente incognoscible, nos tiene que ser, a la práctica, indiferente:

« (...) Porque, en última término, no podríamos enunciar nada del mundo metafísico, sino que es diferente de nosotros, diferencia que nos es inaccesible, incomprensible; sería una cosa de atributos negativos. Aunque la existencia de un mundo semejante fuese de las mejor probadas, también quedaría establecido que su conocimiento es el más indiferente de todos los conocimientos; más indiferente aún de lo que es para el navegante en la tempestad el conocimiento del análisis químico del agua»<sup>123</sup>

Estas citas pertenecen al culmen de la etapa positivista de Nietzsche. Comparémoslas con otra de la madurez última de su vida lúcida, cuando ya ha realizado una severa deconstrucción de todo; incluso de lo que él había tomado como cierto:

«*Segunda tesis.* Los signos distintivos que han sido asignados al “ser verdadero” de las cosas son los signos distintivos del no – ser, de la nada, a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el “mundo verdadero”: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral*»<sup>124</sup>

Doce años han transcurrido desde las dos primeras citas a esta tercera y podemos comprobar, más allá de pequeños matices, que las tres sustentan lo mismo. Para Nietzsche, esto sí, existe una “voluntad de certeza” – *Wille zur Gewissheit* – en el hombre que se extiende a todos los ámbitos de su acción: ética, ciencia, arte, etc. Pero el hombre, en su autoengaño, sitúa el origen de esas pretendidas y deseadas certezas en un mundo de verdad; inmutable; no sujeto a cambio. Es entonces que invierte esa línea ascendente. Podría expresarse diciendo que lo “superior” sólo es posible a partir de lo “inferior”, y la metafísica toma el principio por el final; el efecto por la causa. El sujeto, al argumentar sobre sus propios principios, no puede llegar “más arriba”; no puede

---

<sup>123</sup> Idem. p. 46

<sup>124</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. Ed. Cit., p. 50

superar la esfera que los produce, y que no es otro que él mismo pero a un nivel que resulta incognoscible, porque se trata del tran – sensible de nuestra mente.

La metafísica es simplemente una forma de denominar el límite de nuestra capacidad cognoscitiva. Ese posible mundo real escapa a nuestras manos como una sombra de la cual nos estuviera negado visualizar la figura real que la produce, y sería un craso error, para superar esa ignorancia, asignar propiedades a la figura a partir de un espectro.

Sin embargo, todo intento de suprimir por completo la metafísica, ha derivado en problemas tan insolubles como el que representaba aquello que querían suprimir. El neopositivismo es un claro ejemplo, y Nietzsche, como veremos en *La gaya ciencia*, también se encontró en la misma situación. En esa obra nos anuncia a bombo y platillo que todo conocimiento es interpretación. Es una conclusión que tarde o temprano debía llegar por sí sola porque el realismo ingenuo que exhibía no casaba con su filosofía iconoclasta. Así pues, también la *representación* es interpretación. De hecho, Nietzsche ya no alude más a dicho concepto, y hasta el final de su vida lúcida, esta teoría de la interpretación será la que mantendrá. Ya no habrá cambios.

Ahora bien, una interpretación lo es de algo que es interpretado. Pero entonces, ¿qué es ese “algo” sobre el que realizamos una interpretación? ¿El mundo real? Pues tal y como veremos en *La Gaya ciencia* parece ser que sí. Es más, Nietzsche se atreverá a proponer algún que otro atributo a ese mundo real, algo que, como hemos visto, le había hecho denostar el concepto de Voluntad de la filosofía de Schopenhauer. Pero la última cita en contra de un mundo verdadero que hemos tenido ocasión de ver pertenece a *Crepúsculo de los ídolos*. Así pues, Nietzsche sigue afirmando que sólo existe un mundo pero, al mismo tiempo, que todo es interpretación. ¿Cómo superar esta contradicción? La respuesta estriba en un pequeño matiz que suele pasar desapercibido y que Nietzsche deliberadamente omite. Las alusiones a la negación de un mundo verdadero en su etapa de madurez parecen similares a las anteriores pero no lo son. Se ha operado un pequeño y sutil cambio de contenido. Comienzan, quizá, como las anteriores pero finalmente se resuelven la mayor parte de las ocasiones en un mundo verdadero desde la perspectiva moral. El texto de *Crepúsculo de los ídolos* al que pertenece la cita mencionada anteriormente es paradigmático de esta última etapa de Nietzsche. Obviamente, no es lugar éste para realizar una completa transcripción. El

texto en cuestión pertenece al último epigrama del capítulo titulado “La razón en filosofía”. Además, el siguiente capítulo, muy corto, sigue en la misma línea incluso con mejor claridad. Se titula *Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula*. Para demostrar lo afirmado, vamos a hacer una cita de la tercera tesis (consta de cuatro) del epigrama mencionado:

«Tercera tesis. Inventar fabulas de “otro” mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de “otra” vida distinta a esta, “mejor” que ésta»<sup>125</sup>

Creemos que es suficientemente revelador. Nietzsche no se mueve aquí en el terreno de la episteme sino en otro muy distinto. Y este es el matiz; la sutil diferencia. Porque Nietzsche no confiesa abiertamente un cambio de postura desde la epistemología; ni siquiera que ha hecho ciertas concesiones. Por eso leer literalmente a Nietzsche conlleva confusión. Como sostiene Colli al respecto:

«Nietzsche no se cansa de repetir que el único mundo es el que vemos en torno a nosotros, y que los cimientos ocultos, las sustancias absolutas son cuentos de los filósofos (...) Pero Nietzsche añade que todo conocimiento es mentiroso, y que las condiciones y las formas de nuestro conocer, el sujeto, la cosa, la unidad, el movimiento, y otras cosas por el estilo no son más que falsificaciones. Esta búsqueda nihilista tiene un gran mérito, lleva la *scepsis* a una radicalidad inaudita, y es extremadamente honesta porque arrastra a Nietzsche a una conclusión opuesta a la que quería llegar. En efecto, ¿qué diferencia hay en un mundo que se resuelve enteramente en mentira y un mundo considerado desde el principio como “apariencia”? Designar algo como una mentira significa contraponerlo a una verdad.»<sup>126</sup>

Colli no habla aquí de interpretación sino de mentira. Esto es deliberado porque Nietzsche, en su tendencia por las expresiones forzadas, como afirma Vainhinger,

---

<sup>125</sup> Idem. p. 50

<sup>126</sup> Giorgio Colli. *Después de Nietzsche*. Ed. Cit., p. 133

identifica muchas veces la interpretación con la mentira en busca de una mayor crudeza expositiva. Lo comprobaremos en el siguiente epígrafe *La falacia del lenguaje*.

Desde esta perspectiva, hemos de evaluar la relación que el eterno retorno puede tener con esa dualidad de Mundo aparente/ Mundo verdadero. Hay un hecho incontestable que mostraremos: La revelación del eterno retorno le llega a Nietzsche cuando la idea de que todo conocimiento es interpretación ya ha comenzado a manifestarse en su pensamiento. Así, si el eterno retorno pertenece a la esfera del conocimiento, entonces no es más que una interpretación, es decir, una mentira. Como hemos tenido oportunidad de comprobar anteriormente, en esto se han basado muchos comentaristas de su obra para calificarlo como tal. Recordemos lo expuesto sobre Safranski y Vattimo. Y hasta aquí todo cuadraría más o menos correctamente. Pero existe un problema: no todo es interpretación para Nietzsche. Existen verdades absolutas; errores absolutos. Trataremos esta cuestión con todo detalle en el epígrafe *Sobre la verdad*. Ahora sólo tengámoslo en cuenta.

## **2. El problema del lenguaje**

A lo largo de toda su obra y escritos póstumos Nietzsche se refirió muchas veces al lenguaje porque para él resultaba una cuestión muy importante. Sin embargo, en 1.873 escribió un breve ensayo titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que es, entre otras muchas cosas, un verdadero ejercicio de síntesis sobre tan vasto tema. De tal forma esto es así, que se puede afirmar que lo expuesto en esas pocas páginas es suficiente para comprender su opinión sobre el lenguaje, aunque como se ha indicado, se puedan encontrar también alusiones al respecto en cualquier otro lugar de su obra. Es por ello que este capítulo se centrará en buena medida en lo expresado en dicho ensayo.

Antes, hay que indicar que el contenido de este ensayo produce una cierta perplejidad por el momento en que está escrito. Situado entre *La filosofía en la época trágica de los griegos* y *Humano, demasiado humano*, dos obras en el que se deja sentir el positivismo de Nietzsche y en donde el único mundo es el que percibimos, *Sobre verdad y mentira*, como vamos a ver, parece que sugiere una dualidad. Leyendo toda la obra del autor, este ensayo podría pertenecer perfectamente a su etapa en donde proclama que todo conocimiento es interpretación.

Dicho esto, a modo de introducción y para encauzarnos convenientemente en el concepto que Nietzsche tiene del lenguaje, es oportuno aludir a un fragmento póstumo que nos puede resultar muy útil para entender todas las disquisiciones y matices que nos vamos a encontrar en este apartado. En él, se afirma que un filósofo no debe pensar palabras sino cosas. Ni mucho menos hemos de concluir a partir de aquí que Nietzsche tenga un concepto agustiniano del lenguaje. No dice que las palabras estén en el lugar de las cosas, sino que exhorta al filósofo a que no se deje llevar por las palabras. Las palabras no son la realidad sino lo que se dice muy lejanamente sobre la realidad. La palabra es una entidad muy diferida. Colli alude directamente a este fragmento póstumo y sostiene al respecto:

«El filósofo no debe pensar palabras, sino cosas, afirma Nietzsche [Véase KGW VI 2 pag. 313] Esto lo distingue de muchos filósofos modernos, que no saben sustraerse de la esfera de las palabras, y llegan incluso a jactarse de esta limitación como si fuera un privilegio»<sup>127</sup>

El origen de la desconfianza que debemos mantener hacia las palabras estriba en que son una metáfora. Sin embargo, el hombre tiene tendencia a creer que las palabras, o ya con mayor precisión, el lenguaje, guarda una relación isomórfica con la realidad – recordemos el paradigmático caso del joven Wittgenstein – relación que para Nietzsche, es falsa y fuente del lado perverso del lenguaje. De ahí su prescripción al filósofo de pensar “cosas”, en el sentido de pensar en lo posible lo que antecede a las palabras y no aquello que se dice sobre esto último.

Pero avancemos más lentamente: ¿Cómo se origina ese lenguaje falaz?:

« ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso»<sup>128</sup>

Partimos de impresiones sensibles y por tanto de la esfera de las sensaciones – *empfindungen* – como nombra propiamente Nietzsche. Esta palabra alemana indica lo

---

<sup>127</sup> Narcís Aragay. *El libro de nuestra crisis*. Selección de textos de *La ragione errabonda* de Giorgio Colli efectuada por Narcís Aragay. Ediciones Paidós. Barcelona. Primera edición 1.991. p. 76

<sup>128</sup> Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Cit., p. 21

que en castellano podríamos entender, además de cómo sensación y en aras de afinar más, como impresión sensible. Luz, dolor, calor, son impresiones sensibles que nos llegan, obviamente, entre otras muchas, pues las sensaciones forman un flujo constante. Así pues, utilizamos un sonido – una palabra – para aludir a esa impresión sensible. Ahora bien, ésta ya no es aquello que la ha provocado y por lo tanto se produce un primer distanciamiento. La palabra, incluso en ese estadio tan primario, ya es una metáfora. Pero la cuestión es incluso más profunda. De una masa amorfa de sensaciones, un organismo selecciona aquellas que le son importantes para la vida. Aquí ya se produce una individuación a partir de un flujo indistinto. El organismo necesita, por ejemplo, aislar el dolor para poder combatirlo. Ahora bien, esta selección e individuación es en sí un misterio en el sentido de qué es lo que la antecede. De hecho, nos situaríamos en ese tran – sensible. El organismo ha de tomar ese aislado de sensaciones como algo verdadero – *für wahr halten*. Así pues, ese aislado es, como lo denomina Nietzsche, una creencia – *das glauben*. Démonos cuenta entonces lo lejos que las palabras quedan de la realidad. Para Nietzsche, esta selección, esta individuación, entendiéndola aquí en el sentido de que se ha unificado “algo” de un conjunto mucho más vasto, se produce como consecuencia de una necesidad vital. Es decir, necesita poder aislar ciertas impresiones como “dolor” para así ser capaz de combatirlo. En la medida que sea más y más efectivo en ese ejercicio mejor será su respuesta. Lo que se sitúa en la esfera anterior a este “tener por verdad”, es inaprehensible en el sentido de que su mecanismo es incognoscible. Tanto palabras como conceptos son creaciones – *erdichten, machen* – de una fuerza inventora – *erfinderische Kraft* – Como expresa él mismo expresa:

«La “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje»<sup>129</sup>

No es deseable por la buena razón de que intentando remontarse a la “cosa en sí” para crear una palabra, justamente sería imposible crearla por la imposibilidad de acceder preciamente a la “cosa en sí”. De todas formas, recordemos siempre el estilo de Nietzsche y su gusto por la expresión forzada.

---

<sup>129</sup> Idem. p. 22



El proceso metafórico de creación de palabras es como una cadena de necesarios desaciertos. Prosigue el párrafo:

«Éste [el creador del lenguaje] se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado a una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta”. “Se podría pensar en un hombre que fuese completamente sordo y jamás hubiera tenido ninguna sensación sonora ni musical; del mismo modo que un hombre de estas características se queda atónito ante las figuras acústicas de Chladni<sup>130</sup> en la arena, descubre su causa en las vibraciones de la cuerda y jurará entonces que, en adelante, no puede ignorar lo que los hombres llaman “sonido”, así nos sucede a todos con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática X de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas»<sup>131</sup>

En última instancia, no es que Nietzsche rechace la utilidad del lenguaje. Queremos comunicar nuestras impresiones y dado que no podemos llegar a la realidad última, nos hemos, efectivamente, de conformar con este pálido subrogado de aquélla y que llamamos lenguaje. Ahora bien, lo que él demanda es que seamos conscientes de las múltiples esferas que se han tenido que saltar sin ligazón lógica alguna para llegar a construir el lenguaje. Como él mismo afirma, podemos hablar hasta la saciedad sobre

---

<sup>130</sup> Ernst Chladni (1.756 – 1.827) es el principal artífice de la acústica moderna. Inventó dos instrumentos musicales, el clavicilindro y el eufono. Pero Nietzsche lo trae a colación por sus experimentos denominados Figuras de Chladni. Esparciendo arena de cuarzo muy fina en una plancha de metal y frotando la misma con una cuerda de arco de violín, conseguía que la arena se distribuyera por las líneas de nodos que se forman al vibrar la plancha. Este efecto, tenía por consecuencia la formación de unas figuras geométricas en las zonas donde la plancha no vibraba.

<sup>131</sup> Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Cit., p. 22

los árboles; sobre sus propiedades; su actividad, etc. Todo esto nos será muy útil para ciertos propósitos; los que sean. Ahora bien, teniendo siempre en cuenta que no sabemos absolutamente nada sobre esa esencia primitiva.

El objetivo último de Nietzsche es prescriptivo y se dirige, sobre todo, al investigador y al filósofo: no dejarnos llevar por la ilusoriedad del lenguaje. El lenguaje está muy alejado de la realidad.

Un último ejemplo sobre esta cuestión de la ilusoriedad del lenguaje. La “fuerza de gravedad” es un concepto creado a partir de no se sabe qué percepción humana pero no es “esa” percepción. En efecto, pues durante muchos siglos se creyó – y se percibió – que las cosas tenían una tendencia natural a dirigirse al centro del cosmos que coincidía con La Tierra. Esta explicación era suficientemente satisfactoria para que los hombres que vivieron en el geocentrismo la aceptaran como clara y evidente. Pero éste es un concepto ajeno al de atracción. Y sin embargo, desde Newton, ya nadie percibe que los objetos se dirijan a su lugar natural sino que su movimiento responde a la fuerte atracción gravitatoria de la Tierra. Y quizá de aquí a unos siglos, esa percepción tome otra fisonomía. Entonces, el error es creer en el lenguaje y afirmar que verdaderamente “sentimos” una tendencia natural hacia el centro o una atracción gravitatoria y que por tanto éstas existe realmente. Es decir, el lenguaje es un auténtico creador de ilusiones.

Finalmente, enlazado con la utilidad del lenguaje, no sólo está la intención de comunicar, sino que, como cualquier creación del hombre, el lenguaje busca el dominio. Nietzsche utiliza la expresión “*Verführung*”, que además de “dominio” puede entenderse también como seducción, control. Es por todo ello que el lenguaje es para Nietzsche, retórica, en el sentido que esta tiene de “tecnè” para la persuasión. En realidad, identifica directamente uno con otra, y así afirma en *El libro del filósofo*<sup>132</sup> obra proyectada mientras escribía *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

---

<sup>132</sup> Friedrich Nietzsche. *El libro del filósofo*. Ediciones Taurus. Madrid, 1974. Se trata de una agrupación de dudosa conveniencia pero de correcta traducción llevada a cabo por Ambrosio Berasain. Esta edición incluye varios escritos póstumos, así como *Retórica y lenguaje*, y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

«El lenguaje es la retórica»<sup>133</sup>

El origen del lenguaje no se sitúa en la verdad, sino en la “validez” determinada social e históricamente, y el validador de esta ilusión es la utilidad, la seducción, el dominio.

Manuel Garrido, profesor de filosofía y traductor de múltiples obras, particularmente sobre lógica y lenguaje, lo explica de la siguiente manera en el prólogo a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

« (...) Nietzsche formula una doble denuncia. En primer lugar observa que son sólo razones o necesidades de utilidad social – un consenso o contrato a la manera de Rousseau, o mejor Hobbes – las que dan lugar a la codificación social del lenguaje y a que la sociedad premie la verdad y penalice la mentira. Pero esa codificación, insiste Nietzsche, es ficticia no sólo porque dimana de una convención de grupo, sino porque tiene por base el vacío, la radical falta de conexión que separa, en el origen del lenguaje y del conocimiento científico, a los estímulos físicos de las imágenes psíquicas, y a su vez a las imágenes, que son internas, de las palabras, que son externas: “entre el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, sino a lo sumo un extrapolar abusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje extraño, para lo que se necesita una fuerza mediadora”, que es nuestra fantasía»<sup>134</sup>

El siguiente paso es comprender cómo se forman los conceptos. Y en verdad ésta es una cuestión importante porque nos remite al problema de los Universales. Recordemos que sobre éstos, las soluciones en relación al origen de los conceptos eran básicamente el *realismo* y el *nominalismo*. En el primer caso, se seguía la línea platónica a partir del concepto de Idea, en donde los conceptos reflejaban sustancias unitarias que existen ciertamente en la realidad y de las cuales los individuos son los accidentes. Esta posición resolvía importantes problemas teológicos, como por ejemplo, que el pecado original afectara a todos los hombres. Destacan en la defensa de esta posición Escot Eriúgena y San Anselmo. En el segundo caso, el nominalismo, en donde los conceptos

---

<sup>133</sup> Friedrich Nietzsche. *Retórica y lenguaje en El libro del filósofo*. Ed. Cit., p. 140

<sup>134</sup> Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Cit., p. 10

son únicamente nombres que asignamos a las cosas y lo único que nos lleva a clasificar bajo un mismo concepto es la semejanza entre particulares que nuestra propia mente capta. Esta postura fue defendida por Abelardo y Roscelini pero sin duda fue Guillermo de Ockham quien la presentó con mayor acierto y concreción.

Nietzsche defiende una postura claramente nominalista, como, obviamente, no podía ser de otra manera, pues el *realismo* implica en mayor o menor grado una existencia de *esencias* que nos remiten a una metafísica. Así por ejemplo, Nietzsche utiliza el concepto de hoja, el cual se forma por equiparación de casos no idénticos pero muy semejantes. Sin embargo, el hombre olvida las notas distintivas y crea un modelo, “la hoja”, bajo el que se forman los casos particulares cuya principal propiedad es su imperfección con respecto al arquetipo. Y lo mismo ocurre con cualquier otro concepto, y puesto que para Nietzsche el problema de la naturaleza de la moral es crucial, utiliza el concepto de honestidad para completar su explicación de ese lenguaje nominalista.

«Decimos que un hombre es “honesto” (...) Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial denominada “honestidad”, pero sí de una serie de acciones particulares, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las semejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de “honestidad” »<sup>135</sup>

En particular, sobre el nominalismo de Nietzsche, se han realizado múltiples estudios, y uno de los más acertados es el de Jean Granier. Al respecto, sostiene:

«Le langage nous trompe encoré lorsqu’il procede à l’identification de réalités qui, dans leur texture intime, sont necessairement dissemblables (il n’y a nulle parte de cas absolument indentiques) il engendre, par là, l’illusion funeste selos laquelle il existerait un prototype idéal des choses, prototype placé dans un arrière – monde inteligible. Le langage est le complice du platonisme. Nous sommes tous pletoniciens, dès l’instant où nous parlons»<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> Idem. p. 24

<sup>136</sup> Jean Granier. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Éditions du Seuil. Paris, 1966. p. 99

«El lenguaje continúa engañando cuando procede a la identificación de realidades que, en su textura íntima, son necesariamente desiguales (en ninguna parte existen casos absolutamente idénticos) El lenguaje engendra, por ello, la ilusión funesta según la cual existiría un arquetipo ideal de las cosas, arquetipo colocado en un tras – mundo inteligible. El Lenguaje es el cómplice del platonismo. Somos todos platónicos desde el instante que hablamos»

El acierto de Granier es correlacionar con toda precisión el *sensible/tran – sensible* de Nietzsche con su concepto de lenguaje incluso en los conceptos más abstractos. Los conceptos, tomados como instrumentos cognoscitivos, crean el “ser” y actúan fijando lo que en realidad es un constante fluir:

«Enfin, le langage nous invite à confondre fraudulentelement la grammaire avec la strucure même de la réalité: nous projetons spontanément dans le réel les articulations grammaticales de la langue, de sorte que toutes nos spéculations sur l’Être ne sont, en dernier resort, que de simples exercices grammaticaux»<sup>137</sup>

«Por último, el lenguaje nos invita a confundir fraudulentelement a la gramática con la misma estructura de la realidad: espontáneamente pensamos que las articulaciones gramaticales de la lengua son la realidad, de modo que todas nuestras especulaciones sobre el ser no son, en última instancia, más que ejercicios gramaticales.»

Es momento de resumir y concluir. Tenemos un origen metafórico del lenguaje y un concepto nominalista del mismo. Ahora nos debemos preguntar: ¿cómo debemos leer a Nietzsche? Por supuesto y en ningún caso desde la literalidad del lenguaje. Si así lo hacemos pronto nos encontraremos perdidos. ¿Qué significa, por ejemplo, la *necesidad* de todo lo existente dentro de un concepto nominalista y metafórico del lenguaje? De entrada, otra *qualitas occulta* idéntica a la de “honestidad” y procedente de no sabemos qué impresión sensible. Como iremos viendo en este capítulo sobre los elementos clave de interpretación de Nietzsche, leerle adecuadamente, significa saber cómo traspasar ciertamente la barrera del lenguaje; cómo llegar a lo que Nietzsche nos quiere decir no desde las palabras, sino de las cosas, en el sentido que apuntábamos al comienzo.

---

<sup>137</sup> Idem. p. 99

### 3. El concepto de *verdad*.

La cuestión de la verdad es sin duda uno de las más trascendentes para cualquier filósofo. De modo que sobre esto Nietzsche no es diferente a los demás. Ahora bien, sí lo es en tanto a la elevada complejidad que esta cuestión adquiere a lo largo de toda su obra. El concepto de verdad en sí mismo y las distintas fisonomías que toma, resulta en ocasiones desconcertante. Por su extensión y complejidad y para un mejor seguimiento, dividiremos este epígrafe en subapartados.

#### 3. 1 Verdad y lenguaje

Acabamos de analizar la falacidad inherente al lenguaje como consecuencia de su origen metafórico. Sin embargo, por el lenguaje se pretende alcanzar un valor de verdad: sobre algo se dice que es verdadero o falso. Veamos ahora, pues, la postura de Nietzsche al respecto, es decir, la relación entre lenguaje y valor de verdad. Entendamos bien los dos ámbitos al respecto. Uno, es el origen del lenguaje, que por ser de carácter metafórico, es falaz. Otro, es indagar si, ya inmersos en el ámbito del uso del lenguaje, qué tipo de valor de verdad tiene este uso.

Nietzsche se pregunta retóricamente qué es la verdad, y se responde:

«Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son»<sup>138</sup>

En esta cita hay que hacer una matización para no perdernos en el argumento. Aquí, el uso que hace Nietzsche del concepto de metáfora no es aquel otro que nos permitía visualizar el paso de un impulso nervioso a una imagen y de ésta a un sonido. Ahora, su uso es para deducir unos conceptos a partir de otros, y por tanto, unas verdades a partir de otras, tal y como se puede hacer también con las metonimias y los

---

<sup>138</sup> Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Cit., p. 25

antropomorfismos. Gracias a estos recursos, se amplía el lenguaje, y por ende, el mundo. Pero el hombre no es consciente de que está utilizando estos recursos y cree verdaderamente que está descubriendo novedades. Finalmente, tanto unos como otros, son identificados como relaciones humanas. Estas, fuerzan a los hombres a crear a partir de estos recursos, también en la más absoluta inconsciencia.

Nietzsche nos ofrece algunos ejemplos de conceptos y verdades nuevas que los mencionados recursos pueden crear:

«Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: “he ahí un mamífero”, no cabe duda de que con ello he traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir, es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea “verdadero en sí”, real y universal, prescindiendo de los hombres.»<sup>139</sup>

Pero una vez planteada la esencia de la cuestión, se pregunta de nuevo Nietzsche de dónde procede el impulso hacia la verdad. O con más precisión: ¿Qué es el impulso hacia la verdad?

En una primera instancia, el hombre se ve impelido a conformar su pensamiento con el del resto de la sociedad que comparte. A utilizar las mismas metáforas, metonimias y antropomorfismos. Es algo que la sociedad le impone para aceptarlo. Es decir, el hombre se aviene a mentir en una suerte de compromiso:

«No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora sólo hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, sólo hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos»<sup>140</sup>

Pero este verse “impelido” a compartir con los demás las verdades (en realidad, las mentiras) es un proceso que el hombre vive con inconsciencia. Y es entonces que se

---

<sup>139</sup> Idem. p. 28

<sup>140</sup> Idem. p. 25

produce una situación que hace posible el surgimiento del impulso hacia la verdad: el olvido:

«Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es esta; por tanto, miente de la forma señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares – y precisamente en *virtud de esa inconsciencia*, precisamente en virtud de ese olvido, adquiere el sentimiento de verdad. A partir del sentimiento de estar comprometido a designar una cosa como “roja”, otra como “fría” y una tercera como “muda”, se despierta un movimiento moral hacia la verdad»<sup>141</sup>

Este olvido sobre el origen de la mentira es el que, paradójicamente, le produce el sentimiento de verdad y el querer estar en consonancia con el resto de su comunidad – grande o pequeña – crea este impulso hacia la verdad, o sea, la mentira compartida y por convención.

Sin embargo, así como con respecto al origen metafórico del lenguaje y su forzoso alejamiento de la realidad, la exposición resultaba magistral, ahora, si bien entendemos lo que Nietzsche nos quiere decir, el ejemplo que utiliza es demasiado forzado y poco útil. Si ante la visión de la sangre decimos que es roja, nos parece difícil aceptar que estemos mintiendo todos. Aquí debemos recordar ese estilo de Nietzsche que hemos analizado y que en ocasiones juega en su contra y no a favor. En este caso, en aras de impactar, sus ejemplos no resultan clarificadores. El mismo ejemplo de la fuerza de gravedad resultaría más útil como una posible mentira sobre la que todo el mundo esta de acuerdo. Si observáramos dos objetos de nuestro entorno acercarse el uno al otro sin ninguna causa a la vista, con toda seguridad que afirmaríamos que se trata de magia o un truco. Sin embargo, con una adecuada reeducación cognitiva desde la infancia, aceptamos que la materia se atraiga espontáneamente a través del vacío absoluto.

Hecha esta breve pero necesaria objeción, podemos proseguir. Si recordamos el capítulo primero sobre *el estado de la cuestión*, Vaihinger apostaba por el hecho de que Nietzsche llegó a comprender que dichas falsedades se utilizan conscientemente y por personas intelectualmente maduras. Leyendo la totalidad de su obra, la postura de

---

<sup>141</sup> Idem. p. 25



Vaihinger resulta completamente plausible. Evidentemente no nos estamos refiriendo aquí a la utilización de la mentira burda para la consecución de objetivos personales, sino a esas falsedades que se originan muy sutilmente y que permanecen en el núcleo más aguerrido de ideas de una sociedad. Lo que Vaihinger plantea es que Nietzsche fue consciente de que, por lo menos para un reducto de la población, dichas verdades del núcleo pueden ser percibidas con claridad pero con tal tiránico sentimiento de que se debe actuar como se hace, que ya no hay opción a la alternancia: diferir de los demás; eso queda encarcelado en un reducto de la mente. Como un sonido de fondo que sólo se percibe en extrañas circunstancias y que se puede “silenciar” más o menos voluntariamente.

### 3. 2 Verdad: ontología y lógica

Mostrado ya en su generalidad el lenguaje y todo lo que supone y presupone con relación a la verdad, es momento de particularizarlo con respecto a la lógica, y más concretamente, a la metafísica que hace posible la lógica: la ontología. Ahora bien, cuando Nietzsche analiza ésta última para correlacionarla con los principios lógicos, no se está refiriendo a “todo lo existente” en el mismo sentido que lo puede hacer cuando emite un enunciado proposicional sobre el mundo como, por ejemplo, cuando expone del eterno retorno. Ahora el objeto de análisis no es el “ser”, sino qué significa que las cosas “son” en relación a los principios lógicos.

Bajo esta perspectiva, la ontología es, por supuesto, otra consecuencia de nuestro poder creativo “ilusorio”. Como siempre, el edificio hunde sus cimientos en lo incognoscible, pero el hombre necesita otorgar realidad a aquello que no puede tenerla, en el sentido de que no la podemos conocer:

«Es necesaria la *aceptación del ente* para poder pensar e inferir: la lógica sólo maneja fórmulas para cosas estables. Por ello esa aceptación carecería de fuerza probatoria para la realidad: “el ente” forma parte de nuestra óptica.»<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Friedrich Nietzsche. *El nihilismo: escritos póstumos*. Selección y traducción de Gonçal Mayos. Península. Barcelona, 1998 p. 73 KGW VIII 9[89]

Es así, que el ámbito de la lógica trabaja con ficciones, tales como la existencia de la identidad  $A = A$ :

«Admitiendo que no existe en absoluto esa A idéntica a sí misma tal como presupone toda proposición de la lógica (también de la matemática), esa A sería ya una *apariencia*; entonces la lógica tendría como presuposición un mundo meramente *aparente*.»<sup>143</sup>

Así pues, la verdad tampoco está en la lógica. El principio de no contradicción no es la verdad sino la condición para asignar el valor de verdad. Con ello, y siguiendo con el lenguaje lógico, al criterio de evidencia metafísico sólo le correspondería la propiedad del conjunto vacío. Para Nietzsche, el principio lo que denota es una incapacidad del organismo para aplicar predicados contradictorios a un mismo sujeto. Ahora bien, esto no implica que la realidad no pueda ser conforme a la contradicción sino únicamente que no podemos comprender otra realidad que no sea la que hemos creado a partir de dicho principio por incapacidad para manejar cualquier otra. Así el imperativo no expresa lo que *es* real sino lo que *tiene* que ser considerado como realidad – *reälität*

«Fracasamos al afirmar y negar una y la misma cosa: éste es un principio empírico subjetivo en el que no se expresa ninguna “necesidad”, sino solamente una *impotencia*. Si, según Aristóteles, el *principio de contradicción* es el más cierto de todos los principios, si es el último y el más básico, al que remiten toda demostración; si en él reside el principio de todos los demás axiomas, entonces se debería sopesar con el mayor rigor qué aseveraciones presupone ya en el fondo. ¿O bien con él se asevera algo concerniente a la realidad, a lo existente, como si ya lo conociéramos por otros medios: es decir que los predicados contradictorios no pueden serle aplicados. ¿O bien, el principio significa que los predicados contradictorios no *deben* serle aplicados? En este caso, la lógica sería un imperativo, *no* para el conocimiento de lo verdadero, sino para sentar y disponer un mundo *que nosotros debemos llamar verdadero*.»<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> Idem. p. 75 KGW VIII 9[97]

<sup>144</sup> Idem. p. 74 KGW VIII 9[97]

Como evidentemente, desde la posición de Nietzsche, no conocemos ni podemos conocer por ningún medio nada de ese tran – sensible, la disyunción que él plantea se resuelve por el segundo miembro: el principio es un imperativo:

«Pero para poder afirmar lo primero se tendría que – como se ha dicho – conocer ya lo existente; cosa que en absoluto es el caso. Así pues, el principio no comporta ningún *criterio de verdad*, sino un *imperativo sobre lo que DEBE valer como verdadero.*»<sup>145</sup>

Es oportuno antes de continuar hacer unas breves reflexiones para no extraviarnos en aquello que es nuestro objetivo. Se ha examinado el origen y función del lenguaje; de su particular fisonomía que es la lógica. Si todo es una “ficción” e “ilusión”; si lo pensado es ficticio; si los axiomas lógicos no son otra cosa que un imperativo, entonces ¿qué valor de verdad podemos otorgar a una demostración? O expresado de otra forma: ¿Qué demuestra una demostración? Supongamos que “demostramos” algo, ¿qué es lo que realmente hemos hecho? Acaso estas preguntas no sean fáciles de responder pero sí podemos concluir algo muy simple y directo: la verdad de una demostración no nos dice nada de cómo es el mundo en su realidad. Como consecuencia, la dialéctica, que se sustenta en los principios lógicos, no puede ser tampoco un método para alcanzar la verdad. Esta conclusión se sigue de forma natural a partir de lo expuesto.

Sin embargo, hay algo más y que merece ponerse de manifiesto, y es la vinculación que hace Nietzsche del fenómeno de la dialéctica con la decadencia griega y, en general, con toda decadencia. Nietzsche parte de la mencionada falsedad de la dialéctica y descubre un antes y un después de Sócrates:

«Con Sócrates el gusto griego da un cambio a favor de la dialéctica (...) Ante todo, con esto queda vencido un gusto *aristocrático*; con la dialéctica la plebe se sitúa arriba. Antes de Sócrates la gente, en la buena sociedad, repudiaba los modales dialécticos: eran considerados como malos modales. Le comprometían a uno (...) Poco valioso es lo que necesita ser probado. En todo lugar en donde la autoridad sigue formando parte de las buenas costumbres, y lo que se da no son “razones” sino órdenes, el dialéctico es

---

<sup>145</sup> Idem. p. 75 KGW VIII 9[97]

una especie de payaso: la gente se ríe de él; no lo toma en serio. Sócrates fue el primer payaso que se *hizo tomar en serio*: ¿Qué ocurrió aquí propiamente?»<sup>146</sup>

No podemos aquí iniciar una investigación sobre si Nietzsche está o no acertado en estas afirmaciones. El fenómeno es muy vasto y complejo. La evolución de la dialéctica es un proceso largo y del que se tiene poco datos de su exacto origen. Lo que sí es cierto es el hecho de que Platón es el primero que crea el juego dialéctico como una forma de literatura. Como sostiene Colli:

«Pero sólo con Platón se declara el fenómeno abiertamente. Ese fue un gran acontecimiento, y no sólo en el ámbito del pensamiento griego. Platón inventó el diálogo como literatura, como un tipo particular de dialéctica escrita, de retórica escrita, que presenta en un cuadro narrativo los contenidos de discusiones imaginarias a un público indiferenciado. El propio Platón llama a ese nuevo género literario con el nombre de “filosofía” »<sup>147</sup>

Este es el origen de la dialéctica escrita en forma de diálogo y que irá evolucionando con el paso de los siglos. Hay que destacar, no obstante, que en los *tópicos* de Aristóteles, éste sitúa el origen de la dialéctica escrita en Zenón y sus célebres aporías. No tienen, empero, una forma de diálogo, y por tanto, no se las puede comparar a las obras platónicas, pero es quizá una primera manifestación escrita de un fenómeno que debía ser muy popular en la Grecia del momento. Ahora podemos incluso hacer una tímida especulación, y afirmar que ya Parménides utiliza – en un escrito – las categorías del ser y no – ser, esenciales para la labor dialéctica. Pero parece ser que a nivel discursivo oral, la dialéctica ya funcionaba plenamente en la época de Parménides e incluso bastante antes, pero aquí sí que ya nos remitimos a estudios muy especializados que exceden el objetivo de esta tesis.

Volvemos a Sócrates y la aristocracia helena. En todo este entramado, hay un dato que llama poderosamente la atención de Nietzsche: Sólo un poco antes de Parménides, Heráclito de Efeso no emplea ningún tipo de ardid dialéctico para expresar sus

---

<sup>146</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. Ed. Cit., p. 40

<sup>147</sup> Giorgio Colli. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets Editores. Barcelona. Quinta edición, 1.994. p. 93

pensamientos. Es más, los lanza lapidariamente, muchas veces en forma de enigma y utilizando conceptos opuestos. De ahí el calificativo con el que pasó a la historia: Heráclito “el oscuro”. Sabemos el respeto y admiración que Nietzsche siente por Heráclito. Y lo veremos con todo detalle cuando se analice *La Filosofía en la época trágica de los griegos*. Pero Heráclito no es más que el gran estandarte de una tradición de sabios que sentencia sin intento de demostración. Así, por ejemplo, Nietzsche dirá sobre Anaximandro de Mileto, anterior a Heráclito, lo siguiente:

« [Anaximandro] escribió tal y como debe escribir el verdadero filósofo mientras las imposiciones ajenas no le roben la imparcialidad y la ingenuidad: en un grandioso estilo lapidario»<sup>148</sup>

Y cuando Nietzsche comienza a disertar en el capítulo dedicado a Heráclito, resulta evidente que ese “estilo lapidario” e incluso enigmático en ocasiones es lo que también más aprecia del sabio de Efeso. De esta manera, Nietzsche concibe una época de la Grecia arcaica en donde, por un breve período de tiempo, la dialéctica y una forma de filosofar exenta de argumentación, corren paralelos. Pero no son dos formas alternativas. Para Nietzsche, la segunda es la de los grandes sabios; la respetada y admirada por la aristocracia griega. La primera, es la correspondiente al gusto plebeyo. Comprendemos fácilmente por qué la desprecia. Es el arma de los débiles. Una poderosa arma que logra llevar a la contradicción y la perplejidad. Por eso “la buena sociedad” desconfiaba de la dialéctica. Se la percibía falsa pero poderosa:

«Si uno es un dialéctico tiene en la mano un instrumento implacable; con el puede hacer el papel de tirano, compromete a los demás al vencerlos. El dialéctico deja a su adversario la tarea de probar que no es un idiota (...) El dialéctico vuelve impotente el intelecto de su adversario»<sup>149</sup>

Pero como al principio apuntaba Nietzsche, el gusto aristocrático fue vencido. No obstante, Nietzsche fue hábil en entender que, después de todo, la dialéctica no fue la causa sino la consecuencia de la decadencia griega:

---

<sup>148</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ed. Cit., p. 51

<sup>149</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. Ed. Cit., p. 41

«Pero Sócrates adivinó algo más. Vio lo que había *detrás* de sus aristocráticos atenienses (...) La misma especie de degeneración se estaba preparando en todas partes: la vieja Atenas caminaba hacia su final»<sup>150</sup>

Con su estilo teatral, su furia y su odio, Nietzsche intenta ridiculizar la imagen de Sócrates. Eso forma parte del “pathos” de su forma de escribir:

«Sócrates era plebe. Se sabe, incluso se ve todavía [Nietzsche se refiere a los bustos de piedra] qué feo que era (...) Un extranjero que entendía de rostros, pasando por Atenas, le dijo a Sócrates a la cara que era un *monstrum*, que escondía en su interior todos los vicios y apetitos malos. Y Sócrates se limitó a responder. “usted me conoce señor mío” (...) No sólo el desenfreno y la anarquía confesados de los instintos son un indicio de *dècadence* en Sócrates: también los son la superfetación de lo lógico y aquella *maldad de raquítrico* que lo distingue.»<sup>151</sup>

Como decíamos, más allá de todo esto, lo cierto es que Nietzsche concibió un escenario de decadencia de antiguos valores y la llegada al poder del método plebeyo de expresión. Comprobamos en la obra de Nietzsche su desprecio hacia todo tipo de dialéctica. Otra causa más para que no le importe contradecirse en muchas ocasiones. Siente nostalgia por aquellos sabios que pudieron expresarse libremente, lapidariamente, sin el yugo de la demostración. Y este rechazo hacia la dialéctica se manifiesta desde bien temprano. Ya en los escritos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia*, concretamente en *Sócrates y la tragedia*, tenemos oportunidad de observar argumentos muy similares a los que acabamos de ver pertenecientes a *Crepúsculo de los ídolos*. A partir de los estudios de Diógenes Laercio sobre la vida de los grandes filósofos, Nietzsche resalta el hecho de que a Eurípides y Sócrates se los nombraba habitualmente juntos. Recordemos que para Nietzsche, Eurípides representa plenamente la decadencia de la tragedia ya iniciada en Sófocles. En realidad, y como acabamos de ver, era el mismo fenómeno con distintas fisonomías: la decadencia general de Atenas:

---

<sup>150</sup> Idem. p. 41

<sup>151</sup> Idem. p. 39

«En la Antigüedad griega se tenía un sentimiento de la unidad de ambos nombres, Sócrates y Eurípides. En Atenas estaba muy difundida la opinión de que Sócrates le ayudaba a Eurípides a escribir sus tragedias»<sup>152</sup>

Esto es un hecho que ciertamente menciona Diógenes Laercio. Sin embargo, a partir de este punto comienza la interpretación de Nietzsche, y así afirma:

«Los partidarios de los “buenos viejos tiempos” solían pronunciar juntos los nombres de Sócrates y Eurípides como los que pervertían al pueblo.»<sup>153</sup>

Una vez unidos el nombre del principal exponente de la nueva comedia ática y Sócrates, Nietzsche pasa al análisis de la figura de éste último. Y aquí aparece ya la crítica al racionalismo de Sócrates; la prevalencia de la razón frente al instinto. Sólo es sabiduría aquello que se puede expresar y, sobre todo, que se puede argumentar sin posibilidad de refutación. Para Nietzsche, Sócrates miente doblemente porque precisamente sabe que cualquier argumento dialéctico es refutable; que la refutación de un argumento depende de la habilidad del dialéctico, y el aristócrata heleno, el griego cultivado en la tradición arcaica, no disponía de las herramientas lógicas necesarias:

« (...) porque nadie era capaz de atacar la norma misma volviéndola contra Sócrates: pues para eso se habría necesitado además aquello que en modo alguno se poseía, aquella superioridad socrática en el arte de la conversación, de la dialéctica.»<sup>154</sup>

Las alusiones al nefasto poder de la dialéctica terminan con una sarcástica frase por parte de Nietzsche:

«Los fanáticos de la lógica son insoportables, cual las avispas»<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial. Madrid. Primera edición, 1973. Decimotercera reimpresión, 1.995. p. 220

<sup>153</sup> Idem. p. 220

<sup>154</sup> Idem. p. 221

<sup>155</sup> Idem. p. 221

A partir de este punto Nietzsche entra en el análisis de cómo la dialéctica penetró en la tragedia. Los héroes trágicos ya no se caracterizaban por aquel instinto antiguo propio de una sociedad y cultura en su culmen, sino por el uso del discurso argumentado para imponer sus posiciones, propio de aquella Atenas en decadencia. El tema es sin duda apasionante pero ajeno a nuestro objetivo.

El rechazo de la dialéctica por Nietzsche está presente en cualquier etapa de su obra. Las citas mencionadas provienen de sus primeros escritos sobre la tragedia griega y de *Crepúsculo de los ídolos*. Veamos ahora una de la etapa intermedia. Nos dice al respecto en *Aurora*:

«(...) Los filósofos, una especie en que se funden fuerzas religiosas y artísticas, pero de tal modo que junto a ellas hay todavía lugar para una tercera cosa, la dialéctica, el gusto por la demostración, han sido como los religiosos y artistas causantes de males, y además, han aburrido con su obsesión dialéctica a muchos seres humanos (...)»<sup>156</sup>

De nuevo, y como hemos advertido con anterioridad, si estas conclusiones de Nietzsche se mantuvieran, no habría ningún problema, pero no es así. Su rechazo de la lógica y la argumentación parecen absolutos, pero encontramos ejemplos que inducen a pensar que dichas conclusiones hay que dejarlas en suspenso. Es decir, su “posición oficial” es la expresada pero, al mismo tiempo y paradójicamente, mantiene como ciertos algunos argumentos que se basan en la lógica. Vamos a ver dos casos.

En *La filosofía trágica en la época de los griegos*, encontramos una descalificación sobre el concepto de causa de sí mismo – *causa sui* – como Nietzsche siempre lo expresa. Refiriéndose al inicio del movimiento que propone Anaxágoras, dice:

«En efecto, aunque todos los demás movimientos puedan pensarse como consecuencias y efectos, no obstante, quedará siempre por explicar el movimiento originario; en el caso de los movimientos mecánicos, el primero de la cadena no puede

---

<sup>156</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora*. Alba Editorial S. L. Barcelona. Primera edición 1.999. Pag. 51



de ningún modo consistir en un movimiento mecánico, pues esto sería tanto como recurrir al concepto contradictorio de *causa sui*.»<sup>157</sup>

Trece años más tarde, sigue manteniendo la misma posición. Como sostiene en *Más allá del bien y del mal*:

«La *causa sui* es la mejor autocontradicción excogitada hasta ahora, una especie de violación y acto contra natura lógico: pero el desenfrenado orgullo del hombre le ha llevado a enredarse de manera profunda y horrible justo en ese sinsentido»<sup>158</sup>

Y un poco antes, en el mismo capítulo, hallamos otra argumentación que se sostiene igualmente en los principios más básicos de la lógica. En este caso, Nietzsche lleva a cabo una demostración por reducción al absurdo que también acaba relacionada con la causa de sí mismo:

«Para cultivar la fisiología con buena conciencia hay que sostener que los órganos de los sentidos no son fenómenos en el sentido de la filosofía idealista (...) ¿Cómo?, ¿y otros llegan a decir que el mundo exterior sería obra de nuestros órganos? ¡Pero entonces, nuestro cuerpo, puesto que es un fragmento de ese mundo exterior, sería obra de nuestros órganos! ¡Pero entonces nuestros órganos mismos serían obra de nuestros órganos! Ésta es, a mi parecer, una *reductio ad absurdum* radical: suponiendo que el concepto de *causa sui* sea algo radicalmente absurdo»<sup>159</sup>

Hemos señalado dos ejemplos pero la obra de Nietzsche contiene varios argumentos de este tipo. Hemos expuesto dos ejemplos de la lógica pero los podríamos encontrar sobre cualquier otro tema. Ya lo advertimos al principio de esta tesis. Y son ejemplos demasiado evidentes. En estos casos es cuando nos parece que las teorías de Vaihinger o Klossowski dan en el blanco; y en general, toda interpretación de Nietzsche que se sustente en la alegoría o el delirio lúcido; en una filosofía de ficción. Y de nuevo, y por

---

<sup>157</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ed. Cit., p. 107

<sup>158</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Ed. Cit., p. 45

<sup>159</sup> Idem. p. 38

segunda vez, hasta aquí tampoco habría problema hermenéutico. Todo es falso, todo es una ficción y no existe la *verdad*.

### 3. 3. Verdad como verdad absoluta

Pero releendo una y otra vez toda la obra de Nietzsche, nos damos cuenta de que tampoco esto es así. Recapitulemos. De lo expresado con anterioridad a estos últimos ejemplos, se deduce que la consecución de *la verdad* no puede venir de la mano del lenguaje, ni tampoco de la lógica y la dialéctica, pero, al mismo tiempo, se afirman verdades que se sustentan en el principio de no contradicción. El reto ahora es saber qué condiciones ha de reunir un hecho para que se pueda afirmar que es verdadero porque, como bien afirma Colli, Nietzsche está obsesionado por la verdad

«Nietzsche se plantea desde excesiva altura el problema de la verdad, que literalmente, le obsesiona. Esto es fruto de su aspereza teórica, de su falta de disciplina. La solemne entonación de la palabra de Parménides y Platón, que resuena todavía en Schopenhauer, le ha extraviado. Aristóteles le habría podido iluminar sobre la verdad “vista desde abajo”, según la perspectiva natural»<sup>160</sup>

En la base de esta pequeña cita está la principal crítica que siempre Colli hace a Nietzsche: su falta de formación filosófica y su imaginación desbordante que lo aparta muchas veces del camino correcto. Creemos que Colli está acertado en todo esto y que ya se ha expuesto con suficiente claridad. Ahora vamos al objetivo del contenido de la cita: la obsesión de Nietzsche por la verdad. Que la busca con toda intensidad, se hace palmario a lo largo de todos sus escritos. Sin embargo, a partir de la etapa intermedia de su obra, particularmente en *La gaya ciencia*, cuando expone que todo conocimiento no es más que una interpretación, nos quedamos algo desorientados. Entonces, ¿es ésta la verdad? Si la respuesta es afirmativa, como hemos visto llegó a ella muy pronto. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, no se dice explícitamente pero se sigue con naturalidad del contenido de dicho ensayo. Así pues, la *verdad* es que todo es interpretación. Ya de entrada, entonces, esta aseveración es sólo una interpretación, pero más allá de la jocosidad que produce la paradoja, lo cierto es que tendríamos que

---

<sup>160</sup> Giorgio Colli. Después de Nietzsche. Ed. Cit., p. 61

tomarla como cierta. Sin embargo, leyendo la obra de Nietzsche queda claro que la cuestión no va enteramente por ahí. Si lo fuera, no tendría sentido ir a favor o en contra de nada. En sentido *estricto* y *fuerte*, queremos decir. Incluso lo más odiado por Nietzsche, como por ejemplo, las funestas consecuencias del cristianismo, sería sólo una interpretación, de la que su crítica, como mucho, se podría y tendría que reducir a una cuestión de gusto ¿Por qué es *mejor* interpretación que los fuertes gobiernen a los débiles y no al revés? ¿Qué razón hay para que una interpretación prevalezca sobre otra? Al respecto se podría aducir que, efectivamente, todo se reduce a una cuestión de “gusto” personal y el de Nietzsche era el mundo de la *transvaloración de los valores*. Sospechando que el argumento de que todo es interpretación no iba a tener suficiente fuerza, lo revistió de *verdad*; una verdad en la que ni él mismo creía. Es la teoría del *complot* de Klossowski llevada a sus últimas consecuencias. Ahora bien, esto haría de Nietzsche un embaucador, de gran nivel si se quiere, pero embaucador al fin y al cabo, y no parece una explicación satisfactoria. Sin duda para Nietzsche, hay algo que prevalece por encima de la interpretación y la ficción y eso se manifiesta subrepticamente a lo largo de su obra. Ya Heidegger, como hemos tenido ocasión de observar en el *debate actual de la cuestión*, afirma que Nietzsche cree en la verdad – *warhl* – y que para él verdad quería decir siempre aquello que es verdadero – *bestätigen*, y aunque entendemos lo que Heidegger quiere darnos a entender, lo cierto es que la explicación no es más que una reducción de un concepto a otro. Ahora, el camino es bordear este argumento de que todo es interpretación, con el que nos toparemos constantemente, y tratar de llegar a ese objetivo que estamos buscando, que no es otra cosa que un principio regulador de esa interpretación. Es decir, qué es interpretación y qué no lo es. Y aquí, la palabra “principio” se ajusta doblemente a lo que estamos buscando, porque se trata del principio irreductible; no sujeto a argumentación; no sujeto a refutación. Porque es condición de argumentación y refutación. Ya podemos intuirlo. Bordeamos, recorreremos un desfiladero, en que por un lado, se halla el argumento de la interpretación pero, por el otro, se sitúa el tran-sensible. Ya hemos visto que Nietzsche nunca ha negado su existencia, sino sólo la capacidad de aplicarle predicados. Pero también sabe, y ha ido siendo cada vez más consciente, que cualquier aseveración en última instancia descansa en lo incongnoscible. Que el juego es siempre el mismo.

Al respecto Nietzsche es cauto a lo largo de toda su obra. Quien lo ha leído teniendo en cuenta lo presente, percibe la tensión de ese temor a dar un paso en falso. De aquí

proviene también muchas de sus contradicciones; muchos de sus rodeos. Y sólo al final de su vida lúcida se decide a comunicarnos explícitamente que él está en posesión de la *verdad*. Y leyendo sus últimos escritos y fragmentos póstumos nos damos cuenta de que no se refiere a una verdad sobre esto o aquello sino a la verdad en sentido total, en el sentido que sólo puede referirse un filósofo.

Pero ya, sin más rodeos tampoco por nuestra parte, hemos de decir que Nietzsche posee *la verdad* por intuición. Parece que no hayamos dicho mucho, pero es todo lo que se puede decir. Su gran particularidad es su capacidad para captar de forma no mediada; para percibir sin errores. Así, de esta manera, se contempla a sí mismo. Y para no ir en su contra, utiliza una metáfora:

«Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir – en oler – la mentira como mentira... Mi genio está en mi nariz»<sup>161</sup>

Resulta evidente que aquí ya no nos movemos en el terreno de la interpretación, sino en el de la verdad, y por oposición, en el de la mentira. En su etapa de madurez, el recurso metafórico del “olfato” para captar la verdad, se manifiesta en toda su importancia. Aparece también en algunos fragmentos póstumos a partir de 1.886:

«Nuestra nariz, de la que nunca ningún filósofo – que yo sepa – ha hablado con respeto, es por de pronto el más delicado instrumento físico que hay: incluso permite constatar oscilaciones ante las cuales el mismo espectroscopio es impotente»<sup>162</sup>

También la decadencia es una verdad y no una interpretación:

«Para captar los signos de elevación y de decadencia poseo un olfato más fino que le que hombre alguno haya tenido jamás, en este asunto yo soy el maestro *par excellence* [por excelencia]»<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Cit., p. 124

<sup>162</sup> Friedrich Nietzsche. *El nihilismo: escritos póstumos*. Ed. Cit., p. 136 KGW VIII 14[134]

<sup>163</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Cit., p. 21

La primera y tercera citas son de *Ecce homo* y la segunda es un fragmento póstumo un poco anterior. Nunca antes Nietzsche había hablado de sí mismo en términos tan directos. Un lector no avezado sobre él, suele ver en sus últimas obras, que ni él mismo llegó a ver publicadas, una arrogancia innecesaria sino una incipiente megalomanía; en particular respecto a *Ecce homo*. Ahora bien, dieciséis años antes, de lo mismo lo había acusado ya su maestro Ritschl a raíz de una carta que le dirigió Nietzsche a tenor del silencio de su maestro ante la publicación de *El nacimiento de la tragedia*<sup>164</sup> Es por ello por lo que se puede afirmar que el estilo fue siempre más o menos el mismo y sólo al final observamos simplemente un recrudescimiento. Preguntándonos sobre la causa de éste último, parece que Nietzsche entró en una fase en donde se sentía terriblemente apremiado. Constantemente cambia de planes con respecto a sus obras. Esto es algo bien conocido pero esa tensión a la que estaba sometido quizá no lo sea tanto. Al respecto Mazzino Montinari afirma:

«A partir de la primavera de 1888, o sea, desde los primeros días de su estancia en Turín, se advierte en todo cuanto escribió Nietzsche, incluso en las cartas, una tensión psíquica indescriptible que también se manifiesta como euforia. La enfermedad había comenzado su tarea devastadora y sólo por esas últimas manifestaciones podemos suponer que su dolencia influyó en su pensamiento, aunque identificar concretamente dónde y cuándo comenzó la demencia, y hasta dónde fue dueño de sus opiniones es una empresa casi desesperada»<sup>165</sup>

Está muy acertado Montinari en sugerir que establecer una clara línea de demarcación en sus últimos escritos en función de la influencia de su enfermedad, es imposible. Además, y por eso se ha aludido al comentario de Ritschl, Nietzsche siempre fue sospechoso de cierta enajenación mental. Quizá esa tensión que, efectivamente, se puede comprobar incluso en sus últimas cartas, pudiera tener su origen en que Nietzsche fuera de alguna manera consciente de un final próximo. Esto nadie lo puede afirmar con certeza pero sí es innegable que fue víctima de un apremio exacerbado. En sus últimos planes de trabajo y escritos, da la sensación de que lo quiere decir todo; lo dicho

---

<sup>164</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. Ed. Cit., p. 15

<sup>165</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 157

anteriormente y lo que le quedaba por decir. Y es justamente por esa causa por la que muy probablemente se decidió a hacer explícito – con exceso de arrogancia incluido – el hecho de que existe *la verdad*, y que él la conoce.

Llegados a este punto, Nietzsche no es parco en todo tipo de detalles. Nos ofrece una detallada explicación de su peculiar fisiología – recordemos que todo proviene de ahí – que se basa en una armonía de unión de contrarios – ¡Heráclito! – entre la salud y la enfermedad y que tiene como consecuencia una multiplicidad de estados internos contradictorios que han posibilitado un juicio sobre el mundo como nadie antes había tenido capacidad para llevarlo a cabo.

Nietzsche se califica a sí mismo como un *decadent* y como todo lo contrario de éste. Su continuo estado enfermizo; sus dolores y aflicciones, lo sitúan ciertamente como un *decadent*. Sin embargo, al mismo tiempo, esa constante lucha, ese mantenerse firme por negativa y desesperada que fuera la situación, lo catapultan a todo lo contrario. De forma reiterada, manifiesta lo mucho que debe a su enfermedad. No el carecer de obstáculos, sino la superación a ultranza de los mismos, es lo que lo coloca en una posición en la que puede evaluar con total “limpieza” la filosofía. Haber sido en verdad un enfermo, le ha permitido captar qué siente el *decadent* respecto al mundo; para conocer el lado más oscuro de la existencia, se tiene que haber pertenecido a él; por el contrario, mantenerse firme y vencer, implica una naturaleza excelsa y le reporta la visión de ese mundo para un hombre que triunfa ante la adversidad. Esta doble visión de la vida es lo que, según él, le ha permitido desenmascarar el complicado ovillo de la verdad.

En *Ecce homo* nos habla de su salud, o mejor dicho, de la carencia de ésta última. De todos los males y pesares que por su ausencia ha tenido que superar. Nos los relata todos, pero lo principal es la confesión del enorme sufrimiento que ha tenido que arrostrar:

«Recobrar la salud significa en mí una serie larga, demasiado larga de años – también significa a la vez, por desgracia, recaída, hundimiento, periodicidad de una

especie de *décadence*. Después de todo esto necesito, ¿necesito decir que yo soy *experto* en cuestiones de *décadence*? La he delectado hacia delante y hacia atrás.»<sup>166</sup>

Pero conjuntamente, nos expone que es un ejemplo de salud, en el sentido de que sabe curarse a sí mismo; sabe elegir el clima; la comida; la compañía; el ejercicio en su punto justo (sus constantes y largos paseos) Y así, contiguo al período de enfermedad, surgía la salud desbordante.

«Descontado pues que soy un *decadent*, soy también su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras, que siempre he elegido instintivamente los remedios justos contra los estados malos; en cambio, el *decadent*, en sí elige siempre los medios que le perjudican. Como *summa summarum* (conjunto) yo estaba sano; como ángulo, como especialidad, yo era *décadent*»<sup>167</sup>

Esta es su singular fisiología que le permite lo que a nadie antes le había estado permitido. Ha visto y evaluado el mundo como un enfermo. Ha podido hacer lo mismo como un hombre sano, y así nos lanza su aseveración:

«Desde la óptica del enfermo, elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos*, y luego, a la inversa, desde la plenitud y la autoseguridad de la vida *rica*, bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence*, este fue mi más largo ejercicio, mi auténtica experiencia, si en algo, fue en esto en lo que yo llegué a ser maestro. Ahora lo tengo en la mano, poseo mano para *dar la vuelta a las perspectivas*: primera razón por la cual acaso únicamente a mí le sea posible en absoluto una “transvaloración de los valores»<sup>168</sup>

Pero no se nos pierda la esencia del argumento con estas últimas palabras. No se trata de un cambio de perspectivas o de valores en función de una simple interpretación. El cambio responde a la corrección de un error; y eso sólo es posible porque se conoce la verdad.

---

<sup>166</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Cit., p. 23

<sup>167</sup> Idem. p. 23

<sup>168</sup> Idem. p. 23

Y esta evaluación de la verdad como absoluta es extensiva a todos los ámbitos. Si algo caracteriza su pensamiento, es la íntima relación que todo guarda con todo. La unidad de todo lo existente. No existen compartimentos estancos. A parte de lo que podamos encontrar en su obra – y lo iremos viendo – un importante fragmento póstumo atestigua lo afirmado:

«Nada de lo que sucede puede ser en sí condenable: *pues no se podría haber dejado de quererlo*, pues todo está tan relacionado con todo, que querer excluir cualquier cosa es excluirlo todo.»<sup>169</sup>

Pero ahora, inevitablemente, surge una pregunta: ¿Cómo saber cuándo nos movemos en el terreno de la interpretación y cuándo en el de la verdad/falsedad? Si esta pregunta pretende ser respondida mediante el enunciado de un criterio de verdad que establezca una línea de demarcación entre qué cosas pertenecen al ámbito de la verdad y cuáles al de la interpretación, hay que responder que lamentablemente no existe en Nietzsche este apetecible criterio. Un filósofo sistemático es fácil de *seguir* en este aspecto. Partirá de unos principios a los cuales sumará datos empíricos a los que aplicará unas inferencias que llevarán a una serie de conclusiones. Podemos aseverar, dudar o refutar, los principios, los datos empíricos, las inferencias aplicadas y cualquier otra cosa más que tengamos a bien señalar. Pero por lo menos, sabemos siempre dónde estamos. En este sentido Nietzsche es un profundo pantano en el que hemos de olvidarnos de tratar de hacer pie firme. Su mencionado estilo, que conlleva la contradicción casi constante, sus explosivas diatribas, su sentido escénico, su amor por las sentencias enigmáticas y lapidarias, y tantas otras cosas que hemos mencionado, impiden una serena lectura que a modo de un viaje bien planificado, comienza en un punto y termina en otro. Ese es el estilo de Nietzsche; se puede amar u odiar pero es imposible reconvertir el contenido en un sistema. Ni siquiera un análisis a fondo de su obra puede ofrecer las respuestas que buscamos si, el propio lector, no está dispuesto a renunciar en buena medida a la deducción a favor de la intuición. Y el propio Nietzsche parece advertirnos. Y así, sobre los sistemáticos, se pronuncia de la siguiente manera:

---

<sup>169</sup> Friedrich Nietzsche. *El nihilismo: escritos póstumos*. Ed. Cit. p. 122 KGW VIII 14[31]



«Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad»<sup>170</sup>

Así pues, Nietzsche conoce la verdad. Y no sólo podemos concluir esto porque nos lo dice explícitamente como hemos visto o porque nos parecería un embaucador, sino porque hay conceptos en su filosofía, ideas, que tienen un rango superior. Se mantienen firmes a lo largo de toda su obra. Sin ponerse en duda ni por un momento. Lo afirmábamos al inicio de este trabajo cuando aludíamos al estilo contradictorio de Nietzsche. Así, por ejemplo, la *necesidad* de todo lo existente y la negación del libre arbitrio. Nietzsche, desde sus primeros trabajos, siempre sostuvo estas premisas. ¿Qué deberíamos decir entonces? ¿Qué mintió sistemáticamente desde el principio? No parece convincente. Es verdad que Nietzsche se contradice casi continuamente, pero con respecto a unos pocos conceptos, no lo hace. Esto merece ser tenido también en cuenta. De entre estos pocos conceptos, se cuentan los que se indicaban al inicio de esta tesis, junto con la *necesidad* de todo lo existente. Por eso es conveniente repasar la obra de Nietzsche en busca de la estabilidad de esos conceptos, que ya podemos afirmar que son convicciones. Y esto es precisamente lo que haremos más adelante.

Y con respecto al eterno retorno, se trata de una verdad que se le revela a Nietzsche en uno de sus paseos por Sils – Maria. En este aspecto estamos plenamente de acuerdo con Heidegger en el sentido de que el eterno retorno es un tener por verdadero – *halten als wahr*. A partir del *Zarathustra*, Nietzsche presentará el eterno retorno siempre asociado a la contradicción que supondría creer en una eternidad incompleta; comprobaremos que en esto se basa la repetición de la circularidad. Esta imposibilidad de una eternidad incompleta es como la *causa sui* o la demostración por reducción al absurdo de que los sentidos no son fenómenos en el sentido de la filosofía idealista. Un argumento lógico en el que Nietzsche, cree. No es que la lógica exprese la verdad (o la falsedad) sino que algunas verdades tienen una forma lógica; otras, no. Y ya hemos visto que Nietzsche detesta ser sistemático. En realidad, como será nuestra propuesta, una serie de convicciones le llevarán a la revelación de Sils Maria.

---

<sup>170</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. Ed. Cit., p. 33

#### 4. La Voluntad de poder

Teniendo claro ahora la naturaleza de la voluntad, pasamos a la cuestión de la Voluntad de poder, pero para entender bien este concepto debemos conocer que Nietzsche, en la etapa que comenzó a tomar cuerpo con claridad esta idea, estaba muy influido por el concepto de fuerza de su tiempo. Es una vieja dialéctica; materia o energía. Nietzsche, progresivamente, se fue acercando más y más a la idea de reducir la materia a la energía.

Un primer contacto con este concepto lo obtuvo de la obra del jesuita Ruggiero Giuseppe Boscovich (1711 – 1787) en su etapa como profesor en Basilea. Concretamente, en marzo de 1.873 y en abril y noviembre de 1.874, tomó prestada de la biblioteca de la universidad de Basilea la obra de Boscovich, *Philosophiae naturalis theoria redacta ad inicam legem virium in natura existentium* (Viena, 1.759) –*Teoría de filosofía natural retomando la fuerza como la naturaleza de las cosas existentes* – Boscovich hizo gala de un saber integral. Destacó en todos los ámbitos del conocimiento científico y filosófico. Durante veinte años impartió matemáticas y ciencias naturales en colegios de su Orden. Basándose en la mecánica newtoniana, trató de explicar la gravedad inspirándose en la monadología de Leibniz. El concepto de Mónada en Boscovich se reinterpreta como unos “puntos de fuerza” inextensos, dotados de fuerza atractiva y repulsiva que aumenta respectivamente al disminuir o incrementar la distancia entre ellos, en proporción inversa al cuadrado de la distancia. A estos “puntos de fuerza” se deben la apariencia de extensión e impenetrabilidad que ofrecen los cuerpos. A partir de estos presupuestos, aquí muy sucintamente expresados, Boscovich propuso una única ley para dar cuenta de todos los fenómenos físicos conocidos hasta el momento: cohesión, elasticidad, color, etc.

Este concepto de “puntos de fuerza” impresionó notablemente a Nietzsche. Precisamente, también de la anteriormente mencionada obra de Gustav Vogt, *Die Kraft. Eine real monistische Weltanschauung*, Nietzsche extrajo información adicional al respecto. Vogt alude al concepto de fuerza desde una perspectiva similar a la de Boscovich. Como hemos señalado, Overbeck le envió esta obra a Nietzsche en septiembre de 1.881. Karl Schlechta y Anni Anders, en sus diversos trabajos sobre

Nietzsche, también destacan algunos fragmentos que éste subrayó de la obra de Vogt, entre los que hay uno de especial relevancia con respecto al tema que nos ocupa:

« (...) Nosotros rechazamos lo material y dejamos que este concepto, totalmente superfluo e hipotético, producto únicamente del realismo ingenuo, quede absorbido por el concepto más adecuado de fuerza»<sup>171</sup>

Podemos comprobar aquí también hasta qué punto Nietzsche admitía por completo una dualidad entre un mundo aparente y uno real o verdadero. Nuestro mundo de materia inerte y energía que actúa sobre la misma, no es otra cosa que la consecuencia de nuestra forma o quizá incapacidad para percibir que todo se trata de una única fuerza de diversos grados de densidad interna que nosotros interpretamos ora como energía ora como materia.

Finalmente, en *Más allá del bien y del mal*, lo sostiene ya abiertamente:

«Boscovich nos enseñó a abjurar de la creencia en la última cosa de la tierra que “estaba fija”, la creencia en lo “corporal”, en la “materia”, en el átomo, ese último residuo y partícula terrestre: fue éste el triunfo más grande sobre los sentidos alcanzado hasta ahora en la tierra<sup>172</sup> Pero hay que ir más allá todavía, y declarar la guerra, una despiadada guerra a cuchillo, también a la “necesidad atomista”»<sup>173</sup>

Esto es, evidentemente, a causa de ver en el atomismo el último reducto de lo existente tomado como un conjunto de puntos de materia irreductibles. Volvemos al

---

<sup>171</sup> Karl Schlechta y Anni Anders. *Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. [Friedrich Nietzsche: desde los orígenes profundos de su actividad filosófica] Forman Verlag. Stuttgart, 1.962. p. 106

<sup>172</sup> La postura de Nietzsche con respecto a los sentidos siempre induce a confusión. De hecho, es la única objeción que le pone a Heráclito en toda su obra. Leemos en *Crepúsculo de los ídolos*: “Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de Heráclito. Mientras el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y modificación, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él, - no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros hacemos de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo, la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la duración (...)”. Ed. Cit., p. 46. De fondo, quizá se entiende lo que Nietzsche pretende decirnos, pero sería de agradecer una mayor coherencia expositiva.

<sup>173</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Ed. Cit., p. 35

sentido teatral cuando estamos delante de una “guerra despiadada a cuchillo”; en este aspecto Nietzsche fue siempre a más. Pero lo relevante es este concepto de “puntos de fuerza”. Vogt emplea habitualmente *kraft*, que también se puede entender como la fuerza producto de la energía, y es precisamente así como hay que entenderlo. De esta manera hay que concebir todo organismo; como un concentrado o punto de energía con más o menos fuerza. Y esto nos acerca a la Voluntad de poder.

Debemos, en primer lugar, partir de la conclusión anterior y afirmar que la Voluntad de poder no es libre. Nadie elige tenerla o no. Nietzsche insiste largamente en este punto, y como siempre, podríamos encontrar muchos pasajes con dicho contenido pero quizá sea en la *Gaya ciencia* donde encontramos un primer esbozo de la Voluntad de poder.

« ¿Es virtuoso el que una célula se convierta en la función de una célula más fuerte? No le queda más remedio. ¿Y es malo que la célula fuerte asimile la débil? Tampoco a ella le queda más remedio; le es necesario, pues aspira a una compensación abundante y quiere regenerarse.»<sup>174</sup>

Este “le es necesario” remite tanto a la necesidad metafísica como a la más coloquial, en el sentido de que, en este caso, la primera es causa de la segunda. Es un fragmento todavía bastante simple, pero encierra toda la realidad de la Voluntad de poder y su inocencia inherente como consecuencia de la falsedad del libre arbitrio. De hecho, teniendo en cuenta lo que se ha dicho sobre la voluntad, sabiendo que es una ilusión de la razón, esta cita recoge todo lo suficiente para entender lo que es la Voluntad de poder.

Con la introducción de una necesidad en las relaciones orgánicas, en la relación de poder, queda diluido el concepto moral. Por eso el texto comienza, buscando el efecto de una inversión de valores, proponiendo la cuestión de si se es “virtuoso” sometándose al fuerte. Claramente no, porque aquí, ni el fuerte ni el débil, eligen libremente lo que desean. En ambos casos se busca más *quanta* de poder. El débil, sólo puede conseguir más poder subsumiéndose en un *quanta* más poderoso – *macht quanten* –; el fuerte, asimilando el “centro de poder” más débil.

---

<sup>174</sup> Friedrich Nietzsche. *La gaya ciencia*. Ed. Cit., p. 156

Para Nietzsche, la Voluntad de poder es irreductible; y critica a los naturalistas:

«Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza – la vida misma es voluntad de poder –: la autoconservación es tan solo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto.»<sup>175</sup>

Ya hemos visto que para Nietzsche el ser humano no está en otro rango distinto del de la naturaleza. Tanto es así que su Voluntad de poder es idéntica a cualesquiera otras. De hecho, la extiende al mundo inorgánico. Al respecto, sostiene Montinari:

«En una libreta utilizada de abril a junio de 1885, se avanza en un momento determinado la hipótesis de que la voluntad de poder también gobierna el mundo inorgánico o mejor dicho, que no existe un mundo inorgánico regido por las leyes de la mecánica, porque tales leyes, que pueden facilitar de descripción superficial del mundo externo, no consiguen eliminar la acción a distancia, que es el hecho fundamental»<sup>176</sup>

Y un fragmento póstumo de 1888 deviene como definitivo al respecto:

«Que toda fuerza motriz es voluntad de poder, que aparte de ella, no hay ninguna otra fuerza física, dinámica o psíquica. . .

En nuestra ciencia en donde el concepto de causa y efecto se reduce a la relación de ecuación, con la ambición de demostrar que a cada lado hay la misma cantidad de fuerza, *falta* la FUERZA MOTRIZ: sólo consideramos resultados, los ponemos como iguales por lo que respecta al contenido de la fuerza, nos dispensamos de la cuestión de *lo que causa una modificación.*»<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Ed. Cit., p. 36

<sup>176</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 125

<sup>177</sup> Friedrich Nietzsche. *El nihilismo: escritos póstumos*. Ed. Cit., p. 127 KGW VIII 14[121]

Este fragmento póstumo merece una explicación más allá de que todo es Voluntad de poder, lo cual resulta obvio al leerlo. Nietzsche alude a la causa de una modificación. Tomemos por ejemplo una ecuación de una reacción química. Se nos explicará – interpretará o describirá – pero finalmente, todo remitirá a un movimiento de electrones que intercambian su puesto y producen un nuevo compuesto. Ahora bien, ¿qué hace que unos electrones intercambien sus posiciones? El ejemplo de la atracción gravitatoria nos sigue siendo útil. Hasta no hace mucho se decía que ciertas partículas, los gravitones, eran los causantes de la gravedad. Pero es el mismo caso. ¿Qué hace que los gravitones se atraigan? En última instancia, una fuerza inexplicable, domina. Nietzsche está muy acertado aquí al apuntar esta precariedad científica tan arraigada.

Ya hemos señalado que la Voluntad de poder no es libre. Extendiéndola al mundo inorgánico, Nietzsche nos ofrece otra prueba de ello. En realidad, “Mundo orgánico” y “Mundo inorgánico” es una clasificación humana. Uno de los muchos antropomorfismos a los que Nietzsche alude. Desde la Voluntad de poder no existe tal distinción. El mundo es una *summa* de fuerza compuesto por diferentes puntos o centros de diversa intensidad que luchan por el dominio unos contra otros; sin aniquilación ni descompensación. Vemos cómo late de fondo el energitismo newtoniano que tuvimos oportunidad de analizar en el capítulo sobre el contexto científico. Sin embargo, ello no es una objeción para la originalidad del argumento en donde la materia es otro antropomorfismo.

A nuestro entender, uno de los mejores estudios sobre la Voluntad de poder de Nietzsche lo llevó a cabo Klossowski, el cual, partiendo de las mismas premisas que acabamos de analizar, recreó el constructo posiblemente más afín a lo que Nietzsche tenía en mente. Klossowski parte de la premisa de Nietzsche de la necesidad de todo lo existente y la consecuente carencia de sentido moral:

« (...) en primer lugar aparece una maquinaria, que Nietzsche se complace en imaginar no sin malicia; pero mucho más le tientan esas fuerzas que parecen reducir al ser humano al estado de autómatas. De ahí el sentimiento liberador: reconstruir el ser vivo conforme a esas mismas fuerzas, restituirle la espontaneidad pulsional »<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> Pierre Klossowski. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Ed. Cit., p. 76

Esta maquinaria a la que alude Klossowski es la lucha de fuerzas entre el cuerpo y el caos externo. Es un combate que se resuelve por la *necesidad* que domina las fuerzas. El autómatas como contraposición al ser moral que “elige”. Resulta en verdad sorprendente que la liberación, la restitución de la espontaneidad, proceda, paradójicamente, de la negación de la libertad. Y el apunte de Klossowski es muy acertado. Observemos un pasaje de *El Anticristo* en donde Nietzsche lo plantea exactamente tal cual. Nos habla aquí de que el hombre no representa ninguna culminación de la naturaleza; quizá antes al contrario. Bien, esto no es nuevo pero el ejemplo que utiliza para dar forma a todo el asunto resulta en extremo contundente y acorde con lo expresado por Klossowski:

« (...) En lo que se refiere a los animales, Descartes fue el primero que, con una audacia digna de respeto, osó el pensamiento de concebir al animal como una *machina*: nuestra fisiología entera se esfuerza en dar una demostración de esa tesis. Nosotros, lógicamente, no ponemos aparte tampoco al hombre, como todavía hizo Descartes (...)»<sup>179</sup>

Así pues, es en este automatismo en donde se consigue la libertad, porque es justamente en este reino de la *necesidad* donde el hombre puede sentirse liberado de las ataduras de la falsa elección moral que lo mantenían aprisionado, reducido a un ser incapaz de expresarse en toda su potencialidad.

Klossowski continúa con su acertado argumento del automatismo:

«El círculo vicioso, argumento de dominación, historiza la energía para introducir en la historia su absurdo automatismo: ya sea el triunfo de unos pocos privilegiados sobre las sociedades sojuzgadas, ya sea el triunfo de la gran mayoría de desfavorecidos sobre los privilegiados»<sup>180</sup>

Otra nueva importante apreciación. Tanto el triunfo de los privilegiados como el de los desfavorecidos es algo que ocurre por necesidad, y esto resulta vital para entender la

---

<sup>179</sup> Friedrich Nietzsche. *El Anticristo*. Alianza Editorial. Madrid, 1.979. p. 38

<sup>180</sup> Pierre Klossowski. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Ed. Cit., p. 154

Voluntad de poder. El propio Nietzsche reconocía que tanto el nihilismo como su superación pertenecían a una necesaria evolución de los acontecimientos:

«Lo que relato es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: *el advenimiento del nihilismo*. Tal historia ya puede ser relatada hoy, porque la necesidad misma está actuando aquí (...) Con tal fórmula [Nietzsche se refiere a su concepto de Voluntad de poder] se expresa un *contramovimiento* por lo que respecta al principio y a la tarea: un movimiento que en algún futuro reemplazará este consumado nihilismo, si bien lo presupone lógicamente y psicológicamente, si bien absolutamente sólo puede proceder *de él y a partir de él.*»<sup>181</sup>

Pero todos estos acontecimientos, todos estos cambios sucesivos de poder, no son otra cosa que epifenómenos de esa fuerza única no homogénea de diversa densidad interna. Klossowski identifica y clarifica excelentemente ese sustrato que produce ese mundo epifenoménico:

«Pero dado que un poder no podría de dejar querer permanentemente más poder, ¿a partir de qué y cómo tendrá que querer su aumento progresivo si no es asignándose una meta? La transgrede y le hace falta otra, hasta que todas las metas convenientes han sido alcanzadas. Ahora bien, Nietzsche señala que se llegaría entonces al equilibrio y a un estado final de inercia. Y que ningún equilibrio pueda mantenerse demuestra que ninguna meta alcanzada puede nunca representar la absorción de la masa total de la energía: una desproporción de la meta y del medio de alcanzarlo obliga a una ruptura constante del equilibrio. La energía siempre supera la meta. Si la energía supera siempre la meta, entonces la meta nunca es otra cosa que la energía misma y en el nivel máximo de poder acumulado éste sólo podría bascular en el sentido opuesto a lo que ese máximo significa»<sup>182</sup>

Este juego de tira y afloja de los puntos de fuerza es lo que interpretamos como los distintos relevos de poder en nuestro mundo aparente. Y hay algo inherente en este

---

<sup>181</sup> Friedrich Nietzsche. *El nihilismo: escritos póstumos*. Ed. Cit., p. 115 KGW VIII 11[411]

<sup>182</sup> Pierre Klossowski. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Ed. Cit., p. 154



juego: carece de finalidad. No puede tenerla, porque significaría la absorción total de la masa de la energía por un punto de fuerza y el fin del intercambio de energía entre los distintos puntos de fuerza. Y es aquí donde actúa la *verdad* de Nietzsche de la imposibilidad de una infinitud temporal incompleta: de ser este el caso, tendría que haber ocurrido ya. Puesto que no ha sido así, es que nunca podrá ser así.

«Sea cual sea la grandeza de su totalidad, esa energía permanece constantemente igual a sí misma: los medios son sus combinaciones en número limitado, y sus fines aparentes no son más que variaciones de su propio fin, el de seguir siendo siempre la misma cantidad de energía. Una vez agotadas las combinaciones, hay que reproducirlas forzosamente de nuevo y esa necesidad está escrita en su esencia. Ahora bien, esa repetición es eterna, carece de comienzo y de fin (...)»<sup>183</sup>

Para entender lo máximo posible todos estos razonamientos, hemos de ser conscientes que Nietzsche, sobre todo a partir de la revelación del eterno retorno, piensa el mundo “desde dentro”, como parte activa del mismo. Así, y en este caso, el se contempla a sí mismo como parte de las fuerzas que rompen el equilibrio a favor de los fuertes. Algo que tiene que ocurrir por necesidad así como por ésta se rompió el equilibrio a favor de los débiles. Para él, un “pensar desde fuera del todo” es un sinsentido. Este rasgo lo expondrá claramente en *Así habló Zaratustra*. Lo comprobaremos cuando analicemos el eterno retorno en los capítulos de esta obra.

Así pues, y ya más concretamente sobre el eterno retorno, éste no es otra cosa que el epifenómeno de la lucha eterna de los puntos de fuerza en su eterno intercambio. Actúa aquí otra verdad de Nietzsche: esa fuerza, por ingente que pueda ser, es finita, determinada. Y como veremos en los fragmentos póstumos a partir de *Así habló Zaratustra*, dicha fuerza es eterna. Así, por tanto, esos intercambios deben repetirse eternamente.

---

<sup>183</sup> Idem. p. 155

## CAPÍTULO V: *NECESIDAD* COMO LEY CAUSAL.

Vamos a analizar ahora con detalle tanto el concepto de *necesidad* como los otros propuestos al inicio de este trabajo. Lo haremos por medio de las obras más representativas de Nietzsche sobre este aspecto. Ello nos ayudará a conformar mejor las conclusiones finales. Sin embargo, antes es conveniente mostrar, muy sucintamente, hasta qué punto y desde muy joven, cuestiones como la dualidad *necesidad* – libre arbitrio y el eterno retorno ya aparecen de forma un tanto titubeante pero con toda claridad.

### 1. Primeros escritos de Nietzsche.

Como bien apunta Montinari <sup>184</sup> Nietzsche comenzó a reflexionar sistemáticamente sobre sí mismo a la edad de doce años. Las primeras meditaciones se circunscribían sobre todo a los estados de ánimo por los que él mismo transitaba. De hecho, su propia persona fue una cantera de grandes pensamientos, pero vamos a hacer referencia a un pequeño escrito que ya evidencia al “psicólogo sin igual”<sup>185</sup> con el que en *Ecce Homo* se identifica. A los catorce años, a raíz de la muerte de su abuela paterna, Nietzsche escribe:

«Una característica singular del corazón humano es que, si sufrimos una gran pérdida, en vez de esforzarnos por olvidar tratamos de pensar en ello lo más a menudo posible, como si en el continuo relatarnos a nosotros mismos nuestra desgracia lográsemos un verdadero consuelo para nuestro dolor» <sup>186</sup>

Esta perplejidad resulta de gran interés si tenemos en cuenta que está escrita por el hombre que años después declarará perniciosos todos los pensamientos y sentimientos que ahondan en la línea descendente de la vida.

---

<sup>184</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit. p. 28

<sup>185</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Cit., p. 62

<sup>186</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 29

Y sólo un año después, Nietzsche realiza una serie de reflexiones sobre *La vida y opiniones del caballero Tristram Shandy*, del escritor irlandés Lawrence Sterne (1.713 – 1.768) que destacó por sus escritos satíricos aunque no exentos de profundidad. Entre dichas reflexiones, cabe destacar la siguiente:

« (...) me atrae de modo extraordinario. Anoto todos los pensamientos que suscita en mí. Es la primera vez que me encuentro ante un conocimiento de las ciencias tan universal y una disección del corazón humano tan analítica»<sup>187</sup>

El interés de Nietzsche por los mecanismos sentimentales se muestra, pues, bien pronto. Será una constante en su vida.

Pero centrándonos más en lo que es objetivo de esta tesis, vamos a ver algunas reflexiones al respecto. En 1.858 Nietzsche, con apenas catorce años, ingresa en la escuela de Pforta. Siempre hablará bien de ésta última; incluso en *Ecce Homo*. Un año después, en 1.859, junto con anotaciones muy precisas de su vida estudiantil, ya aparecen algunas de muy marcada melancolía y de temática muy representativas en relación a su pensamiento posterior. Muy triste por la llegada del invierno, escribe:

«No puedo soportarlo. El sol ya no envía sus cálidos rayos; los campos están desoladamente desiertos y los pájaros hambrientos hacen su provisión invernal (...) Naturaleza, has rodeado mi corazón de amargo dolor. ¡Última rosa, llorando, te veo florecer y perecer, contigo vivo y perezco, y contigo un día resurgiré! ¡El sueño suave de esta vida no puede hundirse para siempre; un día me reconfortaré de nuevo en el aliento de la primavera, en su fuente espumeante!»<sup>188</sup>

Estas líneas, si no estuvieran escritas por Nietzsche, podrían pasar por las románticas reflexiones de la adolescencia de un futuro escritor en ciernes. Pero escritas por quien va a tener la gran revelación de Sils Maria, tienen que tener otro sentido. Antes de que surja cualquier condición metafísica para barruntar una posible tesis cosmológica

---

<sup>187</sup> Idem. p. 29

<sup>188</sup> Idem. p. 35

basada en el eterno retorno de lo idéntico, esta idea, aunque imprecisa, ya aparece en el joven Nietzsche de forma espontánea.

Pero justamente, tres años después, ya vemos aparecer, balbuceantes, esas primeras condiciones metafísicas. En 1.862 Nietzsche escribe dos ensayos de sorprendente premonición: *Destino e historia* y *Libertad de la voluntad y destino*. El título de estos escritos se halla en total relación con el contenido de los mismos. Por supuesto, son pensamientos muy poco madurados y trabajados pero resulta evidente que la problemática *necesidad* – voluntad libre comenzaba a formarse en su mente como un asunto de primer orden. Veamos un pequeño fragmento de *Libertad de la voluntad y destino*:

«El destino es la infinta fuerza de resistencia contra la voluntad libre; sin el destino la voluntad libre es impensable (...) la libertad absoluta de la voluntad sin destino haría del hombre un dios; el principio fatalista lo reduciría a un autómeta.»<sup>189</sup>

Podemos observar aquí ya, aunque con otra nomenclatura, la mencionada problemática de la *necesidad* y el libre arbitrio que como hemos visto y veremos seguidamente de forma más específica, formará parte del pensamiento de Nietzsche hasta el final de sus días lúcidos.

## **2. Etapa positivista y lectura de los presocráticos desde esa perspectiva: *La filosofía en la época trágica de los griegos.***

Saltamos unos años adelante y entramos de lleno en este período en donde se suele asignar a Nietzsche una etapa *cientificista*. Ahora bien, la extensión y características de la misma es algo un tanto confuso. Por eso, antes de entrar en ella, es conveniente realizar ciertas apreciaciones que nos resultarán útiles.

En su ensayo *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche parece estar entusiasmado con el saber científico. Escribió este ensayo en la primavera de 1.873 pero el curso que impartía en la universidad de Basilea y del que surgió este ensayo es de

---

<sup>189</sup> Idem. p. 38

1.871. Cuando en abril de 1873 Nietzsche quiere presentar su escrito a su por entonces idolatrado (más tarde denostado) Richard Wagner y un reducido grupo de amigos de éste último, organiza una reunión y escribe a Carl Von Gerdoff:

«A Bayreuth llevo un manuscrito, *la filosofía en la época trágica de los griegos*, para leérselo allí a los amigos (...) Me vuelvo cada día más exigente conmigo mismo (...) me he visto obligado a emprender los más diversos estudios con este fin; incluso las matemáticas han asomado en el horizonte, y sin infundir temor alguno, también la mecánica, la teoría atómica, química, etc.»<sup>190</sup>

Sin embargo, ese mismo año, dicta precisamente a Gerdoff *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ya hemos visto el carácter de su contenido con respecto al lenguaje. Recordemos el origen metafórico del mismo y la valoración del conocimiento de las cosas como un antropomorfismo; un intento de reducir lo exterior a una forma comprensible que creemos isomórfica a la nuestra. En este pequeño ensayo encontramos severas críticas al intento de aprehensión de verdad por parte de la ciencia. Ésta última descansa en supuestos que en ningún caso podemos aseverar:

«Pero todo lo maravilloso, lo que precisamente nos asombra de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría introducir en nosotros la desconfianza respecto al idealismo, reside única y exclusivamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y tiempo. Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela»<sup>191</sup>

Y un poco después, Nietzsche enlaza explícitamente lenguaje y ciencia:

«Como hemos visto, en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el lenguaje; más tarde la ciencia. Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja

---

<sup>190</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ed. Cit., p. 9

<sup>191</sup> Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Cit., p. 32

inconteniblemente en ese gran columbarium de los conceptos, necrópolis de las intuiciones (...)»<sup>192</sup>

O bien nos decantamos por otra fulgurante y súbita revelación sobre el lenguaje y la ciencia o bien hemos de admitir que el contenido de *Sobre verdad y mentira* ha llevado su tiempo de gestación y maduración. Pero aunque éste último no sea más que una cuestión de meses, o incluso semanas, entonces resulta que mientras estudiaba y analizaba matemáticas, física atómica y química, al mismo tiempo creía que eso no era más que lo que acabamos de leer en el ensayo sobre el lenguaje.

Pero, por si esto no es suficiente, tres años después, en 1.876, Nietzsche comienza la redacción de *Humano, demasiado humano* que se publicará en 1.878 y que es considerada como el punto álgido de su etapa positivista: la ciencia como conocimiento verdadero.

Si no se conoce a fondo al autor, sorprenden sus idas y venidas. Sin embargo, esto forma parte de su contradicción; su cambio constante. Sin duda que no vamos a cuestionar el hecho de que, según él, se entregó a la ciencia del momento para una mejor comprensión de los presocráticos. Pero muy probablemente aquí hay más de estilo teatral que de riguroso estudio a fondo. Para empezar, su preparación filológica le hacía imposible penetrar en cuestiones de matemática y física profundas. No hay en toda la obra de Nietzsche un ejemplo de conocimiento científico avanzado. Y con respecto a *Humano, demasiado humano*, lo cierto es que sólo el determinismo es lo que respira como científico ese libro. Es decir, que Nietzsche adoptó de la ciencia sólo aquello que le convenía. Inveterado defensor de la *necesidad*, el determinismo lo sedujo y se prestó a abrazarlo apasionadamente hasta que, tal como llegó, desapareció.

Aquí, por acertada e incisiva, queremos destacar la opinión de Dolores Castrillo Mirat, traductora de algunas obras de Nietzsche, en particular, *Humano, demasiado humano*. Después de exponer que Nietzsche quiere mostrar que el rigor científico es el único para acceder al conocimiento, seguidamente nos dice:

---

<sup>192</sup> Idem. p. 33

«Sin embargo, esta apología de la ciencia no debe inducirnos a error. El disfraz de científico que adopta aquí Nietzsche es sólo una de sus máscaras pasajeras, a través de la cual declara la guerra abierta al idealismo metafísico tradicional. En ningún momento desarrolla una temática científica positiva; es más, resulta sorprendente el sentido tan vago con el que Nietzsche habla aquí siempre de la ciencia.»<sup>193</sup>

Efectivamente; y por eso este período científicista de Nietzsche debería ser matizado en extremo. Veremos como en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche alaba constantemente la ciencia pero en ningún momento pretende profundizar sobre algún contenido de la misma. De hecho, se podría afirmar simplemente que Nietzsche se interesó por las divulgaciones científicas del momento y que se hizo abierto defensor del determinismo durante unos años porque estaba acorde con su creencia en la *necesidad* que ya había expresado anteriormente. Lo más probable es que Nietzsche se sintiera seducido por el rigor científico y defendiera la ciencia en general únicamente por la expresión rigurosa que implica. En todo lo que se quiera decir de más al respecto, se corre un riesgo no pequeño de tropezar.

Por otro lado, con *Humano, demasiado humano* termina su romance con el determinismo. Ya en *El viajero y su sombra* se deja notar un distanciamiento con respecto a la ley causal que se acentúa en *Aurora* y pasa a ser totalmente explícito en *La Gaya Ciencia*. A partir de aquí sí entramos en una estabilidad con respecto a su concepto de la ciencia. Nietzsche mantendrá la misma postura hasta el final.

Pero vayamos ya al ensayo en sí mismo. En 1.869, Nietzsche fue nombrado catedrático de filología de Basilea. Como pilar básico de su actividad docente, se propuso, entre otras cosas, acercar a sus alumnos las figuras de los primeros filósofos griegos, por los que sentía una enorme admiración y respeto. Con ello se podría decir que intentó unificar su profesión con su vocación: la filología con la filosofía. Así lo hizo desde 1.872 hasta 1.876. Fruto de sus lecciones, en 1.873 vio la luz el ensayo titulado *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en el que Nietzsche se propuso destacar los principales rasgos del pensamiento de cada uno de aquellos sabios, desde Tales de Mileto, hasta Anaxágoras de Clazómenes. Asimismo, sus lecciones

---

<sup>193</sup> Friedrich Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. Ed. Cit., p. 13

continuaron con Empédocles llegando incluso hasta la figura de Sócrates. Sin embargo, aquéllas no llegaron a tomar cuerpo de un ensayo, y se reducen a los manuscritos utilizados para sus clases. Ello no les resta validez con respecto a su contenido, pues es bien conocida la rigurosidad de Nietzsche como profesor, pero sí se percibe en su lectura, una serie de carencias formales que *La filosofía en la época trágica de los griegos*, no tiene.

La realidad es que en este momento de su vida intelectual, Nietzsche se sentía más fascinado que nunca por el mundo griego. Proyectaba una gran obra sobre éste último – *Los filósofos griegos* – que finalmente no llegó a materializarse, pero sí están los múltiples manuscritos y el ensayo en cuestión, que dan fe del enorme conocimiento y admiración que el joven catedrático sentía hacia la Antigüedad clásica. También todos estos escritos manifiestan ya una clara línea de pensamiento: Sócrates como punto de inflexión dentro de la sabiduría griega; el comienzo del mito de la razón como una forma de decadencia. De hecho, puesto que Sócrates estaba incluido en los cursos, Nietzsche los anunció con el nombre de *Los filósofos preplatónicos*, “*Die vorplatonische Philosophen*”, y el contenido de los manuscritos dedicados a Sócrates, ya denotan una evidente negatividad con respecto a éste último, y es que, como hemos visto en el apartado sobre ontología y dialéctica, para Nietzsche, la auténtica sabiduría se extingue con los sabios presocráticos. Platón ya se sitúa en el declive.

«Con Platón comienza algo completamente nuevo o, por decirlo de otro modo con idéntica justicia, a partir de Platón les falta a los filósofos algo esencial si los comparamos con aquella “república de pensadores geniales” que se extiende de Tales a Sócrates. . . Más justo y más imparcial sería caracterizar a estos últimos [los filósofos a partir de Platón] de caracteres filosóficos híbridos y a los primeros [los preplatónicos] de tipos filosóficos puros»<sup>194</sup>

Nietzsche concibe la filosofía a partir de Platón como una mezcla de elementos anteriores combinados con mayor o menor fortuna. De la misma forma, la vida de estos hombres muestra esa falta de unidad a la hora de la acción. Es probable que Nietzsche tuviera en mente al escribir estas líneas, la azarosa y en ocasiones patética vida a la que

---

<sup>194</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ed. Cit., p. 40



Platón se vio abocado debido a sus contradictorios afectos que lo traicionaron más de una vez.

Entrando ahora ya en la relación del contenido de estos cursos con el objetivo de esta tesis, hay que destacar lo que Nietzsche percibe como especialmente relevante dentro de la sabiduría preplatónica. Esto no resulta difícil con respecto a *La filosofía en la época trágica de los griegos*, pues a la hora de preparar los cursos en cuestión, Nietzsche se propuso, como principal objetivo, realzar, de cada filosofía, aquellos rasgos más definitorios de la misma y que, además, se correspondieran con la personalidad del autor. Esto es así porque para Nietzsche, entre el sabio y su concepto del mundo, entre el autor y su obra, no puede existir una fractura. La grandeza de esos hombres, residía en el hecho de que, entre su vida y lo que ellos decían de *la vida*, existía una *correspondencia*. Conocer la vida de un sabio es conocer su obra y viceversa. Sombría relación en el caso de Nietzsche y que él mismo se encargaría de autoafirmar:

« (...) a quien goza frecuentando a los grandes hombres, también le regocijará el contacto con aquellos sistemas [se refiere Nietzsche a los sistemas filosóficos de esos grandes hombres] por muy erróneos que sean: y es que éstos poseen un punto en sí absolutamente irrefutable, un tono personal, un color, merced al cual podemos reconstruir la figura del filósofo. . . Narraré de forma muy sencilla la historia de aquellos filósofos: sólo quiero extraer de cada sistema ese punto que constituye un fragmento de *personalidad*.»<sup>195</sup>

En efecto, y por ello tanto el ensayo como los manuscritos sobre los filósofos preplatónicos, resultan enormemente reveladores, pues ese punto que Nietzsche desea destacar no es otro, como es lógico, que aquél con el cual él se siente más identificado. Su apasionamiento le hace tomar partido por aquellos sabios con los que más afinidad siente. Dentro de un incuestionable respeto general por todos estos filósofos, Nietzsche no duda en ensalzar algunos grandes hombres sobre otros. No hay lugar aquí para la asepsia explicativa ni la neutralidad, de ahí la gran utilidad de estos escritos, pues resultan como un embrión de su filosofía. Los principales rasgos de ésta última se hayan ya en ellos, y sobre todo, los que más relación guardan con el objetivo de este trabajo.

---

<sup>195</sup> Idem. p. 30

Se puede afirmar sin temor a exagerar, que Nietzsche se leyó él mismo en los presocráticos; tanto para decir “sí” como para decir “no”.

Pero vayamos a por el ensayo en sí mismo y a observar qué destaca Nietzsche de esos *sistemas* y de los hombres que los crearon. Este último aspecto debe quedar muy claro: se trata de analizar la interpretación de Nietzsche respecto a los filósofos presocráticos, no a éstos últimos en sí mismos. No es necesario ser exhaustivos y hacer un recorrido por todos y cada uno de los sabios que Nietzsche hace mención. Basta con seleccionar aquellos que más y mejor nos pueden orientar sobre lo que es objetivo de esta tesis.

## **2. 1 La sabiduría de los milesios**

Nietzsche comienza su ensayo presentando a Tales de Mileto. Sin duda, una interpretación de Tales es inherentemente complicada dado que, si efectivamente escribió algo, lamentablemente no nos ha llegado nada. Todo lo que tenemos son alusiones de filósofos posteriores como Aristóteles o historiadores y compiladores de la filosofía como Herodoto, Simplicio o Diógenes Laercio principalmente. De Tales fascinó a Nietzsche el giro que introduce en la historia del pensamiento occidental. Dice de él que, con su afirmación de que el agua es el origen y matriz de todas las cosas, ya introduce una unidad en todo lo existente y un principio de naturaleza física. Si hasta el momento, todo intento de explicación del mundo se había llevado a cabo mediante una mitología, Tales es el primer pensador que se aparta de ese camino y se propone encontrar el origen de todas las cosas sin acudir a imágenes ni fábulas. Éste es verdaderamente un paso de gigante en la historia del pensamiento. De esta manera, en el monismo de Tales, se manifiesta ya un serio intento de traspasar la esfera de la experiencia más inmediata.

Para Nietzsche, la intuición del milesio, muestra de forma clara, el manejo inconsciente de categorías como la analogía, la semejanza y la necesidad, aplicadas a una epistemología de carácter no mítico. Tales analiza el mundo, y lanza una audaz y osada conjetura sobre la naturaleza del mismo.

Ante una retórica pregunta respecto a la valía de todo lo expresado por el milesio, Nietzsche reafirma esa validez:

«Sí, y por tres razones: la primera, porque la tesis enuncia algo acerca del origen de las cosas; la segunda, porque lo enuncia sin imagen ni fabulación alguna; y, finalmente, la tercera razón, porque en ella se incluye aunque sólo en estado de crisálida, el pensamiento “todo es uno” »<sup>196</sup>

Aquí nos debemos detener. Podríamos aceptar las dos primeras razones pero la tercera no es tan evidente. Sobre esta cuestión sólo disponemos virtualmente del testimonio de Aristóteles en *De caelo* y *Metafísica*. En la primera obra, Aristóteles afirma que Tales creía que *la tierra descansa sobre el agua*<sup>197</sup> pero en la segunda es en donde se hace mención del agua como *arjé*<sup>198</sup>

Ahora bien, Nietzsche no se vale prácticamente de la palabra *Arjé*, lo cual muestra que no realizó una interpretación aristotélica de Tales, o por lo menos, no esencialmente, pues, en efecto, es Aristóteles quien denomina *arjé* al concepto de principio que manejan los milesios, y a quien, de hecho, se debe la mayor parte de la terminología recogida por la tradición doxográfica. Sin embargo, el *arjé* aristotélico, sobre todo aplicado a Tales, indica estrictamente un origen a partir del cual se generan todas las cosas, pero de ahí no se puede concluir el “todo es uno”. Este pensamiento indica que el agua es para Tales – en opinión de Nietzsche – algo más que un *arjé*.

Para intentar clarificar un poco el asunto, podemos acudir a Werner Jaeger, cuyos importantes trabajos filológicos sobre la cultura griega más antigua son bien conocidos. Sobre este principio de Tales, Jaeger afirma que muy probablemente el milesio tuviera en mente el concepto de *fisis*. Tal palabra, después del período épico, significaba el origen de las cosas, y era sinónimo de *génesis*. Pero además, al igual que su sinónimo, *fisis* tenía otra connotación más profunda. Dice Jaeger:

« (...) Pero la palabra abarca también la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan y merced a lo cual se renueva constantemente su

---

<sup>196</sup> Idem. p. 44

<sup>197</sup> Aristóteles. *De Caelo*. Libro II 294 a 30

<sup>198</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Libro I 983 b 20

desarrollo; en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia»  
199

Parece evidente que Nietzsche, filólogo como Jaeger, interpretara el agua como *fisis* antes que como *arjé*. Ahora bien, esta interpretación nos acerca a una dualidad del mundo. Jaeger, al respecto, sostiene:

«Pues si bien su teoría [se refiere Jaeger a la de Tales] parece ser puramente física, evidentemente la piensa como teniendo también lo que podemos llamar un carácter metafísico»<sup>200</sup>

Efectivamente, y el propio Nietzsche así lo admite:

«Lo que allí residía era un axioma metafísico cuyo origen se remonta a una intuición mística, la misma que encontramos en todos los sistemas filosóficos, compilaciones de los intentos siempre renovados de expresar mejor un enunciado: “Todo es uno”»<sup>201</sup>

Al mismo tiempo, Nietzsche sostiene que este primer balbuceo de la razón que quiere escapar de explicaciones míticas, es inseguro y frágil. En su deseo de traspasar la esfera de la experiencia empírica más directa; en su búsqueda de un principio subyacente para superar la primera impresión de multiplicidad y diversidad, cae inevitablemente en un mundo metafísico indemostrable. Nietzsche aquí no es crítico, sino benevolente. Admira de Tales esa búsqueda de la unidad y “comprende” la caída en laberínticos razonamientos a los que esa tierna razón está expuesta.

«(...) en el caso de Tales, ese filosofar que no se atiende a demostraciones conserva todavía un valor; aunque el filósofo destruya todos los apoyos, todas las bases al sobrepasar la lógica y la rigidez de la experiencia empírica con la afirmación “todas las cosas son agua”, todavía subsiste un escombros sobrante tras el desmoronamiento del

---

<sup>199</sup> Werner Jaeger. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de cultura económica de España, Madrid, 2004. p. 26

<sup>200</sup> Idem. p. 27

<sup>201</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ed. Cit., p. 45

edificio científico, y es justamente en esos escombros restantes donde reside una enorme fuerza propulsora, y, al mismo tiempo, la esperanza de una futura fecundidad»<sup>202</sup>

Leyendo todo el ensayo sobre Tales, resulta obvio que lo más importante que desea comunicar Nietzsche, es la intuición del milesio sobre la unidad de todo lo existente. Ahora bien, ni en la Antigüedad ni en posteriores interpretaciones de Tales, se puede encontrar una plena relación entre el agua y esa unidad de todo lo existente en el sentido tan amplio que Nietzsche la entiende. Recordemos que niega la voluntad libre por entender que se trata de una invención; que dentro de un “todo lo existente” regido por la *necesidad* no tiene cabida un compartimento estanco de libre arbitrio. Es obvio que no podemos saber si Tales estaría conforme al respecto, pero quede también algo claro: no se trata de afirmar si Nietzsche está o no errado, sino de que ése fue el rasgo más importante que creyó observar en Tales.

«Tales intuyó la unidad absoluta de ser, y cuando la quiso comunicar, ¡habló del agua!»<sup>203</sup>

Mientras que Tales es contemplado como el primer balbuceo de una nueva forma de pensamiento, Anaximandro es evaluado como el primer sabio que se plantea las mismas incógnitas que en adelante serán la base del pensamiento occidental. Ya tuvimos ocasión de señalar que Nietzsche opina de él que escribe con “grandioso estilo lapidario”.

De entrada, Nietzsche ofrece al lector el único texto que, aunque recogido por Simplicio y procedente de Teofrasto, se considera una cita directa de Anaximandro. En él, se juzga la propia existencia:

«De donde se generan las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; pues esas cosas tienen que expiar sus culpas y ser juzgadas por sus iniquidades en conformidad al orden del tiempo»<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> Idem. p. 46

<sup>203</sup> Idem. p. 51

Obviamente la cita de Nietzsche es anterior a la gran compilación efectuada por Diels y Kranz, la cual, sobre este texto de Anaximandro, es algo diferente. Las dos primeras frases, desde “De donde” hasta “destrucción” se consideran de Simplicio y son algo distintas. No obstante, como el sentido general se conserva perfectamente, no merece la pena entrar aquí en disquisiciones filológicas.

A continuación, se pregunta Nietzsche:

«Misteriosa sentencia de un verdadero pesimista, fórmula oracular esculpida en el albor de la filosofía griega, ¿cómo te interpretaremos?»<sup>205</sup>

Y para mostrar la absoluta inactualidad de Anaximandro, para probar que sus planteamientos no obedecen a un período de la historia del pensamiento sino que son la matriz de donde se conforma la propia historia del mismo, Nietzsche acude a Schopenhauer, concretamente a *Parerga y Paralipómena*, en donde se valora la iniquidad que cualquier hombre representa por el solo hecho de haber nacido:

«El único moralista serio de nuestro siglo nos llega al corazón en los *Parerga*, con una consideración similar: *El criterio adecuado para juzgar a uno de estos hombres es, precisamente, el de que es un ser que no debería existir, pero que expía su existencia con toda suerte de visicitudes y con la muerte: ¿qué puede esperarse de alguien como él? ¿Acaso no somos todos nosotros sino pecadores condenados a muerte? Todos expiamos el hecho de haber nacido. Primero con la vida, luego con la muerte*»<sup>206</sup>

Tengamos muy en cuenta la puntualización de Nietzsche sobre la cita de *Parerga*: es una “consideración similar” a la de Anaximandro. Y recordemos: no se trata de valorar lo que dice, en este caso, Anaximandro, sino lo que dice Nietzsche que dice Anaximandro. Y lo que aquí tenemos ocasión de comprobar es que Nietzsche identifica lo expresado por Anaximandro con el pesimismo metafísico de Schopenhauer.

---

<sup>204</sup> Idem. p. 51

<sup>205</sup> Idem. p. 51

<sup>206</sup> Idem. p. 51

“¿Cómo te interpretaremos?” se pregunta Nietzsche. En la respuesta a esta pregunta, y en general, en lo que expone Nietzsche sobre Anaximandro, subyace la resistencia del primero a aceptar todo pesimismo basado en la culpa, en lucha con el respeto que el segundo, gran filósofo, le inspira. Esta es la línea general sobre el ensayo de Anaximandro.

Como Tales, Anaximandro busca un origen de todas las cosas, pero ya enmarcado en un proceso metafísico mucho más acusado. Al observar el mundo, contempla el carácter perecedero de todo lo existente, y esta destrucción, como una forma de expiación universal. Para Anaximandro, toda vida, la de cualquier ser, se caracteriza por su perversidad hacia todos los otros demás seres, iniquidad que debe pagar con su destrucción. Todo lo existente, prospera a expensas de otro, y estos papeles se intercambian de tal manera que nada escapa de ser verdugo y víctima. Hay que tener en cuenta que Anaximandro no se está refiriendo sólo al hombre. La extensión de su aserto moral alcanza todo lo existente, de ahí que sea el primero en introducir un sentido moral en el mundo, tal y como lo hace Schopenhauer.

Todo ser, cualquiera, ha nacido y está condenado a la destrucción. Aquello de donde proceden los seres, no puede ser, por tanto, un ser como los demás, pues tendría que haber nacido, y por ende, se hallaría sometido por lo mismo a la necesaria destrucción. En tal caso, aquello de donde procede todo origen, no puede ser un ser en sí mismo. Para Anaximandro, esto sólo puede tener una explicación: el origen, tiene que ser carente de determinación alguna, pues una determinación implica, al menos, una propiedad que lo define, y por tanto, estamos ya ante la presencia de un ser.

¿Cuál es pues el origen de todo? El *apeiron*, o “lo indeterminado” como lo interpreta Nietzsche. Ahora bien, esta interpretación puede resultar algo controvertida. Burnet y Jaeger, por ejemplo, sostienen, que “*el apeiron*” indica inequívocamente lo que es ilimitado; otros, como Cornford, mantienen que el término, en el sentido que lo quiere dar a entender Anaximandro, refiere a una indistinción, una indefinición. Nietzsche, pues, estaría conforme con éstos últimos y, de hecho, ante la posible interpretación de “lo indeterminado” como fuente inagotable e infinita de creación, advierte sobre esta errónea interpretación:

«La inmortalidad y eternidad de tal ser primigenio no descansa en una infinitud y en una inagotabilidad –como una y otra vez manifiestan los comentaristas de Anaximandro –, sino en que se ve libre de tales cualidades determinadas, las cuales conducen a la muerte y la desaparición»<sup>207</sup>

Nietzsche se refiere con toda seguridad, entre otros, a Aristóteles, quien, con respecto a “el apeiron” y Anaximandro, dice:

«La creencia de que existe algo infinito les avendría a los que consideren la cuestión; además, porque sólo si es infinito aquello de donde se deriva todo lo que llega a ser, no desaparece la generación y la destrucción»<sup>208</sup>

Al margen de quién está acertado o no en esta controversia, podemos rastrear en el pensamiento de Nietzsche para intentar averiguar por qué él se decanta por ese indeterminado:

«Esta unidad última en aquel “indeterminado”, el regazo o matriz de todas las cosas, sólo puede definirse, evidentemente, de forma negativa en tanto algo a lo que no puede atribuírsele ningún predicado del mundo inmediato del devenir, por lo que podría ser considerado como el equivalente a la “cosa en sí” de Kant.»<sup>209</sup>

Hay otra posible causa por la cual Nietzsche se decantara por lo indeterminado y es su rechazo hacia todo tipo de cardinalidad infinita. Es algo que comienza a mostrarse en este ensayo sobre los presocráticos y que alcanzará plena fuerza en su etapa de madurez. Lo veremos inmediatamente.

De la misma forma que Tales, al sostener que el agua se hallaba en todas las cosas, afirmaba implícitamente una *unidad* en todo lo existente, en opinión de Nietzsche, también Anaximandro, al hacer surgir todo lo determinado a partir del *apeiron*,

---

<sup>207</sup> Idem. p. 53

<sup>208</sup> Aristóteles. *Física*. Libro III 203 b 15.

<sup>209</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ed. Cit., p. 53



introduce una *unidad* dentro de la multiplicidad y diversidad aparentes de los seres, y hace hincapié en ello en varias ocasiones, lo que demuestra la importancia que le otorga:

«Anaximandro camina aventajándolo [Nietzsche se refiere a Tales] con dos pasos de diferencia. Éste se pregunta en primer lugar: “¿Cómo es posible la multiplicidad si sólo existe la unidad eterna?”. Y obtiene la respuesta del propio carácter contradictorio y autodestructivo de esa multiplicidad, devoradora y negadora de sí misma»<sup>210</sup>

Pero una vez comprendido el sentido general que Nietzsche tiene del pensamiento del milesio, lo más relevante de este ensayo sobre Anaximandro tiene que ver precisamente con el eterno retorno. Nietzsche ve en él al primer pensador que introduce, un tanto vagamente todavía, el primer modelo de cosmos basado en un eterno proceso de nacimiento y destrucción del mismo. No hay ningún texto sobre Anaximandro en donde se explicita un *eterno retorno* y mucho menos *de lo idéntico*, pero justo por ello resulta muy reveladora la interpretación que hace Nietzsche de la obra del milesio mencionada por posteriores comentaristas.

Y es en este punto que conviene señalar también un rasgo del ensayo que ya hemos podido vislumbrar un poco y que se mantendrá estable a lo largo del mismo. Como si se tratara de un ventrílocuo, Nietzsche se expresa en muchas ocasiones utilizando la figura del filósofo que analiza. Lo hace afirmar, negar, exponer, preguntarse a sí mismo, etc. En definitiva, aquella teatralidad, aquel sentido escénico aludido anteriormente, se plasma con total evidencia aquí. Incluso crea confrontaciones entre dos diacrónicos representantes de una tesis sometida a análisis. Y es precisamente en el curso de algunas de estas recreaciones en donde Nietzsche hace decir al presocrático lo que él propiamente cree. Y así, hablando por boca de Anaximandro, le hace afirmar:

« (...) Mirad como vuestra tierra se marchita; se vacían y secan los mares; los fósiles que encontráis en lo alto de los montes os enseñan que ya cuánto tiempo se secaron; ahora mismo, ya el fuego destruye vuestro mundo y al final se consumirá entre el vapor

---

<sup>210</sup> Idem. p. 55

y el humo. Pero una y otra vez habrá de surgir otro mundo como éste, uno donde sólo existe lo efímero. ¿Quién será capaz de liberarnos de la maldición del devenir?»<sup>211</sup>

Estas líneas casi podrían pertenecer al Zaratustra. Lo interesante radica en el hecho de que no son más que una paráfrasis que hace Nietzsche sobre varios textos de compiladores y comentaristas antiguos sobre la obra de Anaximandro, en los que no se puede concluir de ningún modo un eterno retorno de las mismas cosas.

Por lo que nos ha llegado de los comentaristas de la obra de Anaximandro, es probable que éste afirmara la existencia de infinitos mundos, pero resulta imposible saber con certeza si se refería a un único mundo naciendo y pereciendo indefinidamente, o bien a múltiples mundos coexistiendo en el tiempo, aunque también sujetos al nacimiento y destrucción. Ninguno de los dos casos implica necesariamente una repetición indefinida del mismo o los mismos mundos. Veamos, por ejemplo, una cita de Simplicio:

«Pues los que supusieron que los mundos eran infinitos en número, como los seguidores de Anaximandro, Leucipo y Demócrito y, después de ellos, los de Epicuro, supusieron que nacían y perecían durante un tiempo infinito, naciendo siempre unos y pereciendo otros; y afirmaban que el movimiento era eterno»<sup>212</sup>

Observamos que en el texto no se hace referencia ni siquiera a Anaximandro, sino al conjunto de sus epígonos. Estudios especializados sobre el pensamiento de Anaximandro, como los de Jaeger, E. Zeller, J. Burnet o F.M. Cornford, no han podido tampoco concluir nada con certeza al respecto.

Así, la paráfrasis de Nietzsche por medio de la cual pone en boca de Anaximandro un eterno retorno no está justificada. Todo indica que Nietzsche se está expresando por medio del sabio milesio, lo cual resulta, por supuesto, muy indicativo con respecto a lo que ya barrunta en relación a su futuro *eterno retorno de lo idéntico*.

---

<sup>211</sup> Idem. p. 54

<sup>212</sup> G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Ed. Cit., p. 186

Y es entonces que al final del ensayo se le ocurren a Anaximandro – según Nietzsche – dos importantes preguntas. Tales había contemplado la multiplicidad como una ilusión, una fisonomía de la única cualidad existente: el agua. Pero Anaximandro, menos dado a la reducción fisonomística, se pregunta por la realidad de ese misterio. Y así Nietzsche, hablando por boca del sabio milesio, hace que se pregunte:

« “¿Cómo es posible la multiplicidad si sólo existe la unidad eterna?” Y obtiene la respuesta del propio carácter contradictorio y autodestructivo de esa multiplicidad, devoradora y negadora de sí misma. La existencia, según ese carácter, se convierte para él en un fenómeno moral, no es legítima, sino algo que se expía mediante la desaparición, la muerte»<sup>213</sup>

Obviamente, algunas preguntas y respuestas de Nietzsche todavía están muy influenciadas por la presencia de la filosofía de Schopenhauer. Pero en el mismo párrafo, la siguiente pregunta que hace formular a Anaximandro tiene mucha más importancia para lo que es el objetivo de esta tesis:

«Pero luego se le ocurre a Anaximandro la segunda pregunta: “¿Por qué no hace ya tiempo que pereció todo lo existente si es que ha transcurrido ya una eternidad? ¿De dónde proviene esa afluencia constantemente renovada del devenir? Con el fin de salvarse de tal pregunta, sólo se le ocurre remitirse a posibilidades míticas (...)»<sup>214</sup>

Efectivamente, Nietzsche desiste de encontrar una respuesta en el plano de la argumentación y sitúa aquella en la esfera mítica.

Resulta obvio que esta exégesis de Anaximandro es totalmente personal. De nuevo Zaratustra habla bastantes años antes de nacer. Nos parece estar delante del pórtico *Eternidad*. Ya tenemos delante el argumento contradictorio que supone una eternidad o infinitud temporal incompleta, y que por tanto, todo tiene que haber sucedido ya. No obstante, es una pregunta poco madurada. Le falta la forma final del Zaratustra. No obstante la esencia está ahí.

---

<sup>213</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ed. Cit., p. 55

<sup>214</sup> Idem. p. 56

Al mismo tiempo, hemos de darnos cuenta que este argumento presupone necesariamente otro al que hacíamos mención anteriormente: la cardinalidad de todo aquello que conforma todo lo existente, tiene que ser finita. En efecto, porque si dicha cardinalidad fuera infinita, no podrían haberse completado todos los acontecimientos. La infinitud temporal correría paralela a la infinitud espacial, entendiendo el espacio como parte de ese “todo lo existente”. En el capítulo VII tendremos ocasión de examinar todo esto con más detalle.

## 2. 2 Heráclito

Pero ni Tales ni Anaximandro, ni ningún otro pensador de la Antigüedad, llegó a calar tan hondo en Nietzsche ni a sentirse tan identificado con él, como el caso de Heráclito. El enorme respeto y reconocimiento que siente por el sabio de Éfeso se encuentra atestiguado en toda su obra; su veneración hacia él se mantendrá en todo momento, cosa ésta bastante excepcional si tenemos en cuenta la férrea labor deconstructiva – y casi se podría denominar que destructiva – llevada a cabo en su última etapa intelectual antes del hundimiento mental de enero de 1889. Pensemos que incluso filósofos que él mismo había ensalzado vehementemente, como por ejemplo, el caso de Spinoza, en su etapa final se encarga de denostarlos sin contemplaciones; “tísico eremita” calificará con desprecio a Spinoza en el curso de una diatriba contra él, por la forma axiomática – y por tanto sistemática – de esponder su pensamiento en la *Ética*.

En su ensayo sobre los presocráticos, Nietzsche ya nos presenta a Heráclito con toda grandeza:

«En medio de esta noche mística que envuelve el problema del devenir suscitado por Anaximandro aparece Heráclito de Éfeso, iluminándola con un relámpago divino»<sup>31</sup>

Sin duda Nietzsche hace referencia al conocido fragmento de Heráclito:

«El rayo gobierna todas las cosas»<sup>215</sup>

---

<sup>215</sup> G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Ed. Cit., p. 289

Resulta fascinante observar el tono de la prosa de Nietzsche al exponer las ideas de Heráclito: ardiente, entusiástico e irrimediablemente apasionado. Se ha encontrado a sí mismo, total e íntegramente, en el seno del pensamiento de un sabio de la Antigüedad. Recrea las imágenes de los aforismos de su alma gemela tan atrás en el tiempo de forma verdaderamente sugestiva. El pensador jonio, se va a encargar, pues, de arrojar luz a esa oscuridad que representaba el pesimismo de Anaximandro.

Hemos podido observar anteriormente por medio de unos fragmentos póstumos la crítica que Nietzsche había hecho de la filosofía de Schopenhauer. Esos fragmentos van de otoño de 1.867 a primavera de 1.868. Es decir, bastante antes incluso de que comenzara sus cursos sobre los sabios presocráticos. Hemos dicho que Nietzsche había casi literalmente partido en dos *El mundo como voluntad y representación* desechando la parte de la *voluntad* y quedándose con la de la *representación* en un ejercicio un tanto burdo de eclecticismo. Como hemos podido observar anteriormente, ha utilizado *Parerga y Paralipómena* para comentar el sentido moral de Anaximandro. En breve vamos a tener ocasión de comprobar la utilización de *El mundo como voluntad y representación* en el curso de algunas exégesis de Heráclito.

Tal y como ocurría con Anaximandro, Nietzsche presta su voz como medio de expresión para el pensador jonio. Por otra parte, no se detiene a analizar los textos de Heráclito sino que los va incorporando como paráfrasis a medida que avanza su explicación.

Lo primero que Nietzsche quiere resaltar de Heráclito es su distanciamiento de Anaximandro con respecto al pesimismo que éste último exhibe ante el dolor que representa la vida. El devenir es un fluir eterno en donde la injusticia es sólo aparente. Una justicia superior se encarga de neutralizar cualquier ventaja. Para explicar este complejo entramado, Nietzsche utiliza la justicia de Zeus – Dike – y sus servidoras, las Erynias, a las que Heráclito alude ciertamente en un fragmento. Entonces, hace que el propio Heráclito se pregunte retóricamente a sí mismo cómo es posible que bajo el mando de Dike pueda existir la injusticia. El mundo es uno y Dike gobierna en él. No hay lugar pues para la condenación sino justamente para una total justificación del devenir. Y a partir de este punto, Nietzsche extrae dos importantes conclusiones: por un lado, la negación de dos mundos que Anaximandro se había visto obligado a admitir;

por otro, el concepto de todo lo existente como un fluir eterno. Para fundamentar todavía más esto último, saca a colación, siempre por boca de Heráclito, su propio ejemplo de la imposibilidad de bañarse dos veces en el mismo río.

Este uso continuo de la idolopeya como figura retórica para que los sabios se expresen por su propia voz resulta enormemente sugestivo y Nietzsche se revela como un maestro de la misma. De nuevo su estilo se impone por encima de cualquier otra consideración. Veamos un breve ejemplo de lo comentado:

«Contemplo el devenir – exclama – [hace exclamar Nietzsche a Heráclito] y nadie ha observado con tanta atención como yo ese fluir eterno y ese ritmo incesante de las cosas (...) y tras todas las violaciones de la ley, Erynias justicieras (...) Lo que observo no es la condena de las criaturas, la condena de todo aquello que deviene, sino la justificación del devenir»<sup>216</sup>

Pero más allá del estilo, aquí Nietzsche se hace, retóricamente, una reflexión de capital importancia:

« ¿Cuándo se ha manifestado el crimen, la caída, en formas inviolables, en leyes divinas que se reverencian piadosamente? Donde reina la injusticia existe arbitrariedad, desorden, carencia de reglas, contradicción; en cambio, donde sólo reina la ley y la hija de Zeus, Diké, tal y como sucede en este mundo, ¿cómo es que puede ser, además, el ámbito de la culpa, de la expiación, del castigo y, hasta diré más, el patíbulo de todos los condenados?»<sup>217</sup>

Efectivamente, según la Teogonía de Hesíodo, Diké, hija de Zeus y Temis, era la personificación de la justicia en el mundo de los hombres. Entonces, ¿cómo en un mundo gobernado en última instancia por Zeus puede existir un poder que rivalice con el de éste último? Pues así tendría que ser para que existiera la desobediencia y la injusticia. El planteamiento es mitológico pero evidentemente el sentido último trasciende. ¿Cómo en un mundo que es Uno, tal y como lo manifiestan Tales y

---

<sup>216</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ed. Cit., p. 56

<sup>217</sup> Idem. p. 57

Anaximandro, puede existir la rotura de esa unidad? Es como afirmar que algo es anti natural dentro de la propia naturaleza. Para Nietzsche, este argumento es un absoluto dislate. Recordemos lo expresado en el anterior capítulo, en el apartado sobre la voluntad.

Y de hecho, el texto citado continúa justamente en esa línea:

«De esta intuición extrae Heráclito dos negaciones estrechamente ligadas que sólo salen a la luz mediante la comparación con las tesis de su antecesor. En primer lugar, niega la existencia dual de dos mundos completamente distintos, idea que Anaximandro se vio obligado a aceptar; Heráclito desiste de separar un mundo físico de otro metafísico, un reino de cualidades determinadas de un reino de indeterminación indefinible»<sup>218</sup>

Esta primera negación se sigue con naturalidad de la premisa anterior en la que Diké gobierna el mundo en su totalidad. La explicación mitológica no es más que la expresión de una realidad: la unidad suprema de todo lo existente no puede contener dos mundos.

La siguiente negación que Nietzsche asigna a Heráclito es la negación del ser. La cita continúa con las siguientes palabras:

«Y de ahí que ahora, una vez dado ese primer paso, no pudo ya abstenerse de una mayor intrepidez en la negación: negó el ser en general. En efecto, este mundo único que él conservaba – este mundo protegido por leyes eternas y no escritas, animado por el flujo y reflujo, inmerso en la férrea cadencia del ritmo – no revela nunca una permanencia, algo indestructible, un baluarte en la corriente. Más enérgicamente que Anaximandro, exclama Heráclito: “No veo más que devenir. ¡No os dejéis engañar! Depende de la cortedad de vuestra vista y no de la esencia de las cosas que creáis ver tierra firme en medio del mar del devenir y el perecer. Usáis los nombres de las cosas

---

<sup>218</sup> Idem. p. 57

como si estas gozaran de duración permanente: pero incluso la corriente en que os bañáis por segunda vez ya no es la misma que os bañasteis la vez anterior» »<sup>219</sup>

El párrafo termina haciendo referencia a la célebre sentencia de Heráclito sobre el hecho de que no es posible bañarse dos veces en el mismo río.

Es obligatorio aquí hacer un comentario sobre esa negación del ser. Como podemos intuir, viene determinada por el concepto del ser parmenídeo que seguidamente tendremos oportunidad de analizar. Para Nietzsche, “ser” es sinónimo de negación del movimiento en cualquier sentido; del devenir. Es importante hacer esta apreciación porque según sea el contexto, la evaluación del “ser” es una u otra. Acabamos de ver en Tales una valoración positiva al entender que el milesio había intuido la unidad absoluta del “ser”. Pero allí se trataba del “ser” en tanto que identificación con una unidad de todo lo existente; ahora, el “ser” es considerado como la inmovilidad; la carencia del devenir. Al analizar el ensayo de Parménides podremos contrastar estas diferencias.

El ensayo sobre Heráclito continúa con la armonía de la unión de contrarios, y aquí se percibe cuán claramente le atrae a Nietzsche la expresión contradictoria. Su primera reacción es traer a colación la crítica de Aristóteles al respecto. El tono general de Nietzsche es jocoso respecto al estagirita:

« (...) Aristóteles acusó a Heráclito ante el tribunal de la razón del mayor de los crímenes al haber atentado contra el principio de contradicción.»<sup>220</sup>

Pero es que justamente Nietzsche se siente tremendamente seducido por esa expresión de Heráclito que se sitúa al margen de la lógica:

«Heráclito posee como patrimonio propio y soberano una fuerza extraordinaria de representación intuitiva (...) se expresa con intrepidez, con indiferencia y casi con

---

<sup>219</sup> Idem. p. 57

<sup>220</sup> Idem. p. 58



acritud contra la razón, y parece sentir un gozo especial cuando puede contradecirla arguyendo una verdad intuitiva cualquiera»<sup>221</sup>

A raíz de esa alusión a la representación intuitiva de Heráclito, Nietzsche se presta a analizar a fondo el concepto de espacio y tiempo heraclitianos y es aquí en donde afirma la gran similitud entre Schopenhauer y el pensador jonio:

«Su modo de entender el tiempo es igual, por ejemplo, al modo de comprenderlo de Schopenhauer.»<sup>222</sup>

Y entonces Nietzsche afirma que quien tiene esa capacidad de representación intuitiva, no puede ver otra esencia en la realidad que la acción. Y es en este punto cuando echa mano de Schopenhauer para explicar, por analogía, la representación intuitiva de Heráclito:

«Eso mismo expresa Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*, I, p.10): *Solo en cuanto acción llena el espacio, llena el tiempo: su actuar sobre el objeto inmediato condiciona la intuición, que es donde únicamente existe. La consecuencia de la acción de un objeto material sobre otro objeto también material sólo será reconocida en cuanto que el último obra sobre el objeto inmediato de distinta manera que obraba antes. Causa y efecto son, por tanto, la esencia de la materia; su ser es su actuar.*»<sup>223</sup>

Como podemos comprobar, Schopenhauer no estaba filosóficamente muerto para Nietzsche. Escribió este ensayo sobre los presocráticos tres años después de rechazar la metafísica de Schopenhauer. Aplicó una decisión salomónica en *El mundo como voluntad y representación*, y se atuvo a ella durante bastantes más años de los que habitualmente se considera. Extirpó la metafísica de la obra de Schopenhauer y entendió que la *representación* era la forma correcta de evaluar el mundo aparente que, en definitiva y como ya se ha apuntado, es el único y real.

---

<sup>221</sup> Idem. p. 58

<sup>222</sup> Idem. p. 59

<sup>223</sup> Idem. p. 59

Evidentemente esto no puede ser así de sencillo. En la obra de Schopenhauer, la *voluntad y la representación* no pueden separarse de una forma tan simple. Están interconectadas. No entraremos ahora en analizar la obra de Schopenhauer; se trata sólo de exponer la problemática. Sin embargo, Nietzsche, en parte por su mencionada falta de formación filosófica y en parte por su rechazo casi visceral por toda metafísica, hizo su propia interpretación de *El mundo como voluntad y representación*. Además, en esta etapa de su vida intelectual, la causalidad de la *representación* fundamentaba totalmente su creencia en la *necesidad* de todo lo existente. Por otra parte, esta concepción de la realidad como *representación* es perfectamente compatible con el determinismo que por estos mismos años comenzaba a crecer en el interior de Nietzsche. La gran diferencia estriba en que para Schopenhauer la *representación* no es la realidad última sino sólo un reflejo de aquélla, recordemos que el intelecto se alza entre las dos, mientras que para Nietzsche, dicha *representación* es la realidad. Es un matiz de enorme importancia.

Y concretamente, con respecto a la ausencia de libertad humana, Nietzsche encuentra una forma de hacerla seguir desde Heráclito. A partir de esa unión de contrarios, de esa armonía que subyace en el mundo bajo la apariencia de la tensión, a partir, en fin, de todo lo expresado por Heráclito, Nietzsche ve en él a un artista que ha contemplado el mundo como una obra de arte. Se pregunta entonces: ¿Cómo podría introducir ese artista un imperativo moral en el mundo?

« ¿Quién podría exigirle a tal filosofía una ética con el consabido “tu debes”? ¿Quién podría reprocharle a Heráclito tal laguna? Hasta la más ínfima de sus fibras no es el hombre sino necesidad, un ser absolutamene carente de libertad (...) »<sup>224</sup>

Finalmente, también le adscribió a Heráclito una creencia en el eterno retorno. Aprovechando una discrepancia entre el pensador jonio y el de Mileto, dice Nietzsche:

«Pero mucho más importante que esta discrepancia con la doctrina de Anaximandro es otra coincidencia: como éste, Heráclito cree en una destrucción periódica del universo y en un resurgir también periódico (...) Queda aún abierta la pregunta de cómo

---

<sup>224</sup> Idem. p. 69

entendió y denominó Heráclito el impulso naciente que posibilita el nuevo nacimiento del mundo, ese retorno a las distintas formas de multiplicidad.»<sup>225</sup>

Y en otro momento de ensayo:

«Metamorfoseándose en agua y en tierra, lo mismo que un niño construye castillos de arena junto al mar, el fuego eterno construye y destruye y de época en época el juego comienza de nuevo»<sup>226</sup>

Ambas cosas, tanto la *necesidad* de todo lo existente como el eterno retorno no parece muy evidente que pertenezcan al pensamiento de Heráclito; no se siguen de ninguno de sus fragmentos.

En concreto, con respecto a la ley causal, parece que Heráclito se mantiene un tanto al margen de hacer referencia alguna al tipo de necesidad al que alude Nietzsche. Se ha de conceder a éste último que sabe apreciar la gran capacidad intuitiva y representativa del pensador jonio, así como un superior dominio – con respecto a sus antecesores – de los conceptos más abstractos y universales, pero no entra en la naturaleza concreta de la concatenación de los hechos. Su *logos*, esa verdad de la que se siente poseedor, tampoco puede interpretarse como si se tratara de algo, ni siquiera cercano, a una ley causal. La comprensión de ese *logos*, que implica la comprensión del mundo, no se sustenta en los nexos de la necesidad bajo ninguna de sus posibles fisonomías. Al respecto sostiene Giorgio Colli:

«Heráclito ha descarnado y afinado él solo sus universales: la ley de sus vínculos no le interesa, no forma parte de su *logos*. La demostración no forma parte de él, su “discurso” está hecho de relámpagos, que no precisan ser relacionados»<sup>227</sup>

Con respecto al eterno retorno, es difícil especular a partir de qué fragmento o fragmentos de Heráclito pudo Nietzsche concluir tal pensamiento. El más probable es

---

<sup>225</sup> Idem. p. 66

<sup>226</sup> Idem. p. 68

<sup>227</sup> Giorgio Colli. *Filosofía de la expresión*. Ed. Cit., p. 211

uno sobre el que los estoicos, al parecer, interpretaron como si se expusiera una conflagración cósmica en donde el fuego es eterno pero no así el mundo:

«Este cosmos (el mismo de todos) no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida»<sup>228</sup>

El texto es en sí complejo y de difícil elucidación. La locución “según medida” ha tenido varias interpretaciones a lo largo de la historia de la filosofía, la mayor parte de ellas enmarcadas en sostener que el fuego se mantiene en equilibrio, en el sentido de que cuando una determinada cantidad se extingue, otra se vuelve a encender en idéntica proporción. Lo que sí queda suficientemente claro, es que el cosmos – tomado al menos como fuego – es increado; a partir de aquí, todo son especulaciones sobre lo que quiso decir verdaderamente Heráclito, y desde luego, la mayor parte de éstas, no coinciden en una interpretación periódica. Jaeger afirma con contundencia al respecto:

«No necesitamos pararnos a discutir la interpretación más precisa de estas palabras, que encierra cierto número de dificultades; ni necesitamos engolfarnos en la enojosa cuestión de si Heráclito expuso la teoría de una conflagración universal (palabra griega) que le atribuyeron los estoicos. A mí me parece evidente que ni siquiera en los tiempos antiguos había tajantes afirmaciones heraclitianas sobre la existencia de un período de la historia del mundo en que todas las cosas quedarían destruidas por el fuego»<sup>229</sup>

Que Nietzsche había leído la interpretación estoica de Heráclito, resulta evidente por sus propias palabras en este mismo ensayo:

«Heráclito no se salvó de los “espíritus simples”; ya los estoicos lo interpretaron muy torpemente al reducir su concepción estética fundamental a otra mucho más banal (...)»<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Ed. Cit., p. 288

<sup>229</sup> Werner Jaeger. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Ed. Cit., p. 124

<sup>230</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ed. Cit., p. 71

Sin embargo, como se observa, no tenía una buena opinión sobre aquélla, y por otro lado, ni siquiera en los textos estoicos se puede concluir con seguridad un ciclo de nacimiento y destrucción. Por lo visto anteriormente con Anaximandro sobre este mismo punto, todo indica que Nietzsche continúa con su subjetiva interpretación al respecto. Los textos de Heráclito no invitan, tal como afirma Jaeger, a concluir sin duda una destrucción del cosmos; ni final ni periódica.

Tales, Anaximandro y Heráclito forman, para el joven profesor Nietzsche, el camino de ascenso en la sabiduría presocrática. Con la excepción de Demócrito, Nietzsche no vuelve a encontrar en ningún otro pensador anterior a Sócrates, este esplendor que, para él, muestran los milesios y, sobre todo, Heráclito, culmen de esa sabiduría antigua.

### **2. 3 La filosofía eleata**

Parménides ya resulta para Nietzsche una cierta corrupción del pensamiento griego. Ahora bien, “el Parménides” de Nietzsche está completamente desvirtuado como consecuencia del rechazo que siente éste último hacia todo tipo de lógica y ontología. En sentido amplio, se puede afirmar que no entendió la esencia de la filosofía eleata.

De todas formas, dado que nosotros estamos rastreando la *necesidad* de todo lo existente y, secundariamente, las alusiones al eterno retorno y los otros conceptos antes aludidos, no debemos rechazar de plano el capítulo sobre Parménides, pues en algún punto puede resultar de nuestro interés. Para Nietzsche, hasta Parménides, la sabiduría griega se caracterizaba por originarse en la naturaleza. El sabio griego, observa la naturaleza y a partir de ésta extrae sus conclusiones que son extensibles al hombre. O dicho de otro modo, el hombre es parte íntima de la naturaleza, y conociendo ésta conoce aquél. Pero a partir de Parménides se opera un cambio. Ahora el conocimiento se alcanza por medio de la poderosa abstracción de la mente humana. Los conceptos más universales, la lógica y el alba de la ontología son el camino hacia la verdad. Aquí se produce una importante escisión epistemológica. Se ha de cortar paso a todo conocimiento que provenga de los sentidos. De esta forma, comienza a formarse la distinción entre cuerpo y espíritu. Y aunque aquí Nietzsche utiliza la palabra *geist*, por el contexto deducimos que también quiere referirse a la mente como ese “inextenso” que no pertenece al orden natural. En definitiva, nos está proponiendo un origen en la

historia de la filosofía de la distinción mente – cuerpo. Ya hemos visto que Nietzsche quiere extender la *necesidad* a la voluntad humana; negar que existan “otras” realidades. Y esta primera escisión le parece completamente negativa:

«Con esto llevó a cabo la primera crítica del aparato del conocimiento, crítica de todas formas importantísima, aunque luego se revele insuficiente y fatal en sus consecuencias: con eso escindió limpiamente los sentidos de la facultad de pensar y abstraer como si se tratara de dos actividades dispares; incluso destruyó el intelecto como tal y alentó la errónea distinción entre “cuerpo” y “espíritu” que, sobre todo desde Platón, pende como una maldición sobre la filosofía»<sup>231</sup>

De esta forma, aunque en este capítulo dedicado a Parménides no encontramos una alusión explícita al libre arbitrio, sí la hay a aquello que la hace posible.

En cuanto a la *necesidad* de todo lo existente en sí misma, Nietzsche no hace tampoco hace ninguna referencia al respecto. Ello es comprensible puesto que queda muy desvirtuada al no ser más que el producto de la ausencia de movimiento; nada que ver con la *necesidad* de un devenir siempre en movimiento.

En esta misma línea de crítica es evaluado Zenón de Elea. Sus paradojas son valoradas por Nietzsche como una negación de la realidad, en el sentido de que ésta es sólo una ilusión. Así pues, si la realidad es una ilusión, entonces los sentidos nos muestran una ilusión que, gracias a la razón, podemos identificar. Resulta curioso que a Nietzsche le faltara aquí un poco de perspicacia. Él, que ya desconfiaba de la lógica y la dialéctica, tendría que haber sospechado que quizá justamente era lo contrario aquello que Zenón pretendía demostrar. No que el mundo empírico era falso sino que el problema radicaba en la propia razón. De todas formas, en descargo de Nietzsche, hay que citar a Aristóteles, que, con respecto a Zenón, no estuvo tampoco muy acertado. No entendió lo que realmente trataba de hacer el discípulo de Parménides. A este respecto resulta muy esclarecedora la opinión de Colli, que, habitualmente cerca de Aristóteles, no obstante sobre esta cuestión critica al estagirita por evaluar las paradojas de Zenón con demasiada ligereza:

---

<sup>231</sup> Idem. p. 85

«Aristóteles parece intentar una refutación; luego, como arrepintiéndose, admitirá que el argumento de Zenón sólo puede superarse “por accidente”, es decir, por medio de una referencia sobre lo que “acaece”. Pero el problema no tiene que ver con los hechos sino con la razón»<sup>232</sup>

Así pues, podemos ser perfectamente indulgentes con Nietzsche, pues incluso en la actualidad, muchos años después de su redescubrimiento, las paradojas de Zenón siguen siendo objeto de debate.

## 2. 4 El intento de unión: Anaxágoras de Clazomene

Desde la perspectiva de Nietzsche, Anaxágoras tuvo que hacer frente a la poderosa teoría de Parménides, y al rechazo que ésta produce cuando se contempla bajo el sentido común más cercano. En efecto, pues la negación del movimiento no es fácil de aceptar. Parmenides, seduce y hasta casi subyuga, dentro de un ámbito exclusivamente conceptual, pero no puede satisfacer la percepción del mundo más inmediato.

El problema reside, pues, en que, si se acepta el “ser” parmenídeo, entonces hay que ofrecer una explicación sobre el aparente movimiento; si el mundo visible no es una absoluta ilusión, entonces hay que dar cuenta de *qué* es, y esto conlleva a tener que aceptar una realidad dentro de la apariencia, y por tanto, que ésta última no es del todo una apariencia en el sentido de mera y exclusiva ilusión.

Nietzsche expone que Anaxágoras aceptó la realidad del movimiento basándose simple e inmediatamente en la indiscutible sucesión de nuestras representaciones en el pensamiento. El lenguaje, como vemos, remite claramente a Schopenhauer. A partir de estas representaciones, se trata de demostrar el movimiento del mundo empírico, pero la causa del movimiento siempre ha sido una cuestión espinosa. Dice Nietzsche al respecto:

«Entre todas las preguntas concernientes al movimiento, no hay ninguna tan molesta como la concerniente al inicio del movimiento.»<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> Giorgio Colli. *Filosofía de la expresión*. Ed. Cit., p. 229

<sup>233</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ed. Cit., p. 107

Pero cuando Nietzsche alude al *Nous* de Anaxágoras, su explicación se enrarece un poco. La caracterización de este *Nous* es correcta pero su principio de acción ya no lo es tanto. El movimiento mecánico se explica hasta cierto punto sin problemas siempre que no nos retrotraigamos al inicio del mismo. Éste, no puede ser a su vez otro movimiento mecánico pues entonces sería causa de sí mismo:

« (...) precisamente, la esencia del *Nous* se oscurece y vela lo suficiente como para suscitar la ilusión de que en el fondo, tal teoría no envuelve aquella *causa sui* prohibida.»<sup>234</sup>

Afirma entonces Nietzsche que en lo referente a toda consideración empírica, la representación no lo es de sí misma sino de un efecto del cerebro. Es aquí donde su disertación se pierde totalmente como consecuencia de su influencia de la ciencia. Así, con respecto a ese “efecto” del cerebro, dice Nietzsche:

« (...) para dicha consideración, hasta equivale a una extraordinaria extravagancia separar el “espíritu”, la creación del cerebro de su *causa*, y tras esta separación, creer todavía que puede existir a solas. Esto es lo que hace Anaxágoras; olvida el cerebro, su sorprendente complejidad, lo delicado e intrincado de sus curvas y canales y decreta el “espíritu en sí” »<sup>235</sup>

Lo cierto es que el análisis que hace Nietzsche de Anaxágoras es muy completo e incisivo, y es por ello que se echa un poco a perder en ocasiones debido a ese tipo de alusiones de contenido y forma científicas que nada aportan ni tienen razón de ser.

Finalmente, Nietzsche ya ha colocado el *Nous* en el lugar apropiado para su crítica: no está condicionado por nada pero lo condiciona todo:

---

<sup>234</sup> Idem. p. 107

<sup>235</sup> Idem. p. 108



«Este “espíritu en sí” poseía libre arbitrio, el único de entre todas las sustancias; libre arbitrio, ¡soberano descubrimiento!»<sup>236</sup>

La segunda intención de la expresión “espíritu en sí” no puede pasar por alto. A partir de este punto, el *Nous* adquiere en el resto del ensayo sobre Anaxágoras, un ligero tinte negativo que se expresa más o menos veladamente.

Para finalizar el ensayo sobre Anaxágoras, es conveniente resaltar de nuevo esa negación que Nietzsche hace del espacio infinito y que, todavía, sólo aparece formulada indirectamente. Cuando Anaxágoras expone su teoría sobre las sustancias elementales, Nietzsche se pregunta por la cantidad de las mismas y al respecto dice:

«Grandes eran las perplejidades – de las que había escapado Parménides – que aguardaban a Anaxágoras y a todos aquellos que creían en la multiplicidad de sustancias. Dichas perplejidades habían de surgir ante la pregunta: “¿Cuántas sustancias hay?” Anaxágoras se atrevió a dar el salto a ciegas y exclamó: “¡infinitas!” De esta forma evitó, al menos, la demostración increíblemente fatigosa de la existencia de un número finito de sustancias elementales. Puesto que tales sustancias infinitas no sujetas ni a aumento ni a cambio alguno tienen que existir desde la eternidad, ya estaba incluida en esta teoría la contradicción de una infinitud que deba pensarse como cerrada y conclusa»<sup>237</sup>

Sólo conociendo a fondo el pensamiento de Nietzsche y después de haber examinado con detalle sus obras de madurez y los fragmentos póstumos de esa época, podemos entender el contenido anterior. Si el espacio fuera infinito, no habría ninguna contradicción con el hecho de que albergara infinitas sustancias. La contradicción surge cuando se presupone un espacio finito como así hace tácitamente Nietzsche. Y es por ello que enuncia una de las ventajas de la teoría del ser parmenídeo: anulaba cuestiones tan molestas como el movimiento, la pluralidad o la infinitud espacial.

---

<sup>236</sup> Idem. p. 108

<sup>237</sup> Idem. p. 102

De esta forma, volvemos casi al inicio de este ensayo, en donde Anaximandro, según Nietzsche, afirmaba la contradicción que supone la consideración de una eternidad incompleta y su consecuencia inmediata: la finitud del espacio. Ahora volvemos a ver refrendado este último concepto.

### **3. Los filósofos preplatónicos.**

Como se ha mencionado al principio, el ensayo *La filosofía en la época trágica de los griegos* termina con Anaxágoras. La continuación son las lecciones manuscritas sobre los filósofos preplatónicos que contienen los trabajos sobre Empédocles, Leucipo y Demócrito, los pitagóricos y Sócrates.

De Sócrates, ya habla mucho Nietzsche a lo largo de su obra, y en particular, en *El nacimiento de la tragedia*. De estos sabios que van de Empédocles a Sócrates, sólo merece especial atención por lo que de interés tiene con respecto al objetivo de esta tesis, algunos comentarios de Nietzsche sobre Demócrito y los pitagóricos.

#### **3. 1 Demócrito**

Con respecto a Demócrito, Nietzsche parte de la taxativa afirmación de la existencia del movimiento por parte del sabio atomista. La razón de dicha afirmación, se sustenta, como en el caso de Anaxágoras, en el evidente movimiento que indica el acto de pensar. Asimismo, éste último es real; no hay aquí lugar para ilusiones de ningún tipo.

Ahora bien, prosigue Nietzsche, si existe un movimiento, debe existir un espacio vacío, pues en la plenitud total no puede darse cambio alguno. Así pues, el vacío, el no – ser, tiene tanta realidad como el ser, de modo que la afirmación “el no – ser existe” es verdadera. En definitiva, el movimiento prueba la existencia del no – ser.

Obviamente, este argumento tiene más en su origen una crítica a Parménides que una aproximación a la filosofía de Demócrito.

Siguiendo con su explicación, Nietzsche parafrasea los textos compilados principalmente por Aristóteles en los cuales se hace referencia a átomo como único

“ser” posible. Pero, en definitiva, lo más resaltable del estudio de Nietzsche sobre Demócrito es su adhesión a la *necesidad*:

«De todos los sistemas antiguos, el de Demócrito es el más consecuente. Presupone en todas las cosas la más rigurosa necesidad: no admite la existencia de interrupciones súbitas o extrañas en el curso de la Naturaleza»<sup>238</sup>

Con “súbitas o extrañas”, resulta claro que Nietzsche se refiere a una irrupción del libre arbitrio. Así pues, negar éste último es resultado de un pensar consecuente.

Finalmente, Nietzsche lleva a cabo una recreación sobre una hipotética cosmogonía de Demócrito en donde aparece la *necesidad* pero también otra cuestión que más adelante devendrá fundamental: la *necesidad* carente de finalidad.

«Así se imaginó Demócrito la formación del mundo: en un espacio infinito flotan eternamente los átomos. . .el “azar”, *conursu quodam fortuito* habría movido y engendrado el mundo. El “ciego azar” es lo que reina para los materialistas. Se trata de un modo de expresarse nada filosófico; más bien habría que decir: la causalidad carente de fin, la *ἀνάγκη* [en griego, *necesidad*] carente de propósitos e intenciones; aquí no se habla en absoluto de ningún azar, sino de la más rigurosa legalidad, sólo que no en virtud de leyes racionales»<sup>239</sup>

Sin duda que Nietzsche no era consciente de hasta qué punto en este sentido se estaba explicando a sí mismo muchos años antes. Esta *necesidad* carente de propósitos es por ahora asignada fríamente a Demócrito. Y no volverá a parecer hasta Aurora, en donde lo hace como un pensamiento claro y distinto del propio Nietzsche.

### 3. 2 El pitagorismo

Y del atomismo de Demócrito, pasamos a considerar el pitagorismo. Resulta evidente que la figura personal de Pitágoras no le pareció a Nietzsche relevante puesto

---

<sup>238</sup> Idem. p. 157

<sup>239</sup> Idem. p. 158

que apenas lo nombra. Su disertación sobre el pitagorismo es en general rigurosa, plana y exenta de apasionamiento alguno. Es comprensible esta actitud dada la propia naturaleza del pitagorismo, de impulso explicativo más bien de carácter religioso que filosófico, si entendemos por éste último lo que animaba a los anteriores pensadores examinados.

De todo lo que Nietzsche explica sobre el pitagorismo, lo más destacable por la relación que guarda con el objetivo de esta tesis, se circunscribe al concepto de cosmos. En las tesis pitagóricas sí se hallan varias referencias muy explícitas a un eterno retorno. Nietzsche no se olvidó de ellas. Y así, cuando explica el modelo pitagórico de universo, y en particular, el movimiento de los astros, dice:

« (...) Cuando los astros vuelvan a ocupar de nuevo sus posiciones iniciales, no sólo existirán otra vez las mismas personas que ya existieron, sino que también volverán a suceder los mismos hechos»<sup>240</sup>

A qué texto hace referencia aquí Nietzsche exactamente resulta difícil de saber. Varias son las alusiones que dentro del pitagorismo se encuentran con respecto al eterno retorno. Así por ejemplo, Porfirio, en *Vida de Pitágoras*, afirma:

«Lo que decía a sus compañeros nadie puede saberlo con seguridad; pues el silencio entre ellos no era el corriente. Sin embargo, todos llegaron a conocer que sostenía, primero, que el alma es inmortal, segundo, que se transformaba en otra clase de seres vivos y también que los seres retornaban cada ciertos ciclos y que nada era absolutamente nuevo. . .»<sup>241</sup>

Pero esto no es lo más importante. Lo sorprendente es que, aquí sí, Nietzsche está mencionando un eterno retorno de lo “idéntico”. Esto nos demuestra que siempre tuvo esta teoría bien presente, incluso en su aspecto más fuerte, pero que sólo en agosto de 1.881 se le presentó como una revelación que lo turbó. Por esta razón este ensayo y apuntes sobre los sabios presocráticos son tan vitales.

---

<sup>240</sup> Idem. p. 178

<sup>241</sup> G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Ed. Cit., p. 344

#### 4. Culminación del determinismo de Nietzsche. *Humano, demasiado humano*: Nietzsche parafrasea a Laplace.

Tres años después de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en 1.876, comienza a trabajar Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, que se publicará en 1.878. Lo primero que resalta de esta obra es su forma, comedida y austera. Ahora parece que Nietzsche quiere expresarse desde el rigor y la severidad. En todo caso, lejos queda la exaltación e ilusión que transmite el ensayo sobre los presocráticos; o incluso la vehemencia que se observa en *El nacimiento de la tragedia*; o el tono rudo, polemista y despectivo de las *Consideraciones intempestivas* dirigidas a David Strauss. Como bien afirma Ross:

« (...) en una época de decadencia del estilo de excesos barrocos y de desordenada fiebre de escribir, él [en alusión a Nietzsche] fijó de nuevo las normas para la expresión clara, para la forma refinada, para los conceptos sintetizados a modo de epigramas»<sup>242</sup>

Es oportuna esta indicación de Ross porque la distribución del contenido por epigramas es profusamente utilizada por Nietzsche. En muchas ocasiones, estos epigramas tienen un sentido propio tan marcado que no guardan relación con los anteriores o posteriores, y así, aunque el autor divide el libro en capítulos, cualquier epigrama podría cambiar de capítulo sin que por ello el lector apreciara claramente una asintonía.

De todas formas, el propio Nietzsche reconoce su gusto por el epigrama y que dicha inclinación surgió de sus estudios latinistas, en concreto, sobre Salustio:

«Mi sentido del estilo, del epigrama como estilo, se despertó casi de manera instantánea al contacto con Salustio»<sup>243</sup>

Parte del contenido de *Humano, demasiado humano*, es en esencia la consecuencia de aplicar el determinismo científico a todo ámbito de la conducta humana. Cuando el

---

<sup>242</sup> Werner Ross. *Friedrich Nietzsche: el águila angustiada*. Paidós Ibérica. Madrid 1.994. p. 556

<sup>243</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. Ed. Cit., p. 129

mundo es únicamente materia y causalidad, y el hombre pertenece en su totalidad a este mundo, entonces no hay lugar para el libre arbitrio y la moral. Esta extensión de la *necesidad* al ámbito de lo moral es, como se ha apuntado al inicio de este trabajo, algo que Nietzsche mantiene desde el principio de su vida intelectual, con la importante diferencia de que ahora, puede teorizar esa convicción suya.

Precisamente por esta extensión de lo científico a todo ámbito, este libro no fue bien entendido por todos aquéllos que sentían un rechazo visceral por todo tipo de *materialismo o naturalismo*. Creyeron ver en él una traición de su autor hacia sí mismo; una obra que plantea un mundo frío por lo que de mecanicista y científicista parecía tener. De hecho, no andaban del todo desencaminados quienes así lo valoraban. *Humano, demasiado humano*, pretende ser la obra de un espíritu libre, como propiamente la califica su autor, pero en su fondo, es el culmen de la extraña relación de Nietzsche con la ciencia y eso se hace notar.

Una de las cosas que evidencia este escrito es la confusión que tiene Nietzsche con respecto a la ubicación de la metafísica dentro de una teoría. Su obsesión por anular toda suposición de “otra realidad” – la “cosa en sí” – le lleva a no poder comprender con claridad los límites de una teoría sobre cualquier ámbito de la actividad humana. En concreto, no tiene clara la distinción entre física y metafísica dentro del mundo de la ciencia; es decir, entre qué es un *principio* metafísico como condición necesaria para poder crear una teoría física, y la teoría en sí al margen del *principio*. Los *principios* pertenecen a la teoría pero su veracidad se postula; no son demostrables sino únicamente condición necesaria para la demostración. En concreto, la ley causal es un *principio* metafísico que, entre otras cosas, hace posible la actividad científica, pero no es un *principio* científico. Nietzsche se dará cuenta de esta importante matización al poco de escribir *Humano, demasiado humano*, pero cuando trabaja en este libro, todavía no es consciente de todas estas apreciaciones y distinciones. Para él, en este momento, ciencia y necesidad causal se sitúan en el mismo plano.

Por esta sorprendente exaltación de la ciencia y su extensión a toda actividad humana, este escrito no fue bien recibido por aquellos que tanto esperaban de dicha obra. La reacción de Cósima Wagner, por ejemplo, resulta paradigmática con respecto a

una valoración del mundo anticientificista, y, también hay que admitirlo, estúpidamente beato. En una carta a Elisabeth Nietzsche, dice:

“El libro de tu hermano me ha producido un gran disgusto; sé que cuando escribí todas esas cosas tan insignificantes intelectualmente y tan deplorables moralmente, estaba enfermo...”<sup>244</sup>

Cósima no podía entender cómo Nietzsche podía justificar la iniquidad que el mundo parece evidenciar, a través, además, de algo tan prosaico como la ley causal. En el ensayo sobre los griegos, Nietzsche ya había expresado lo mismo por boca de Heráclito, pero había pasado desapercibido en medio de su apasionada prosa, entendiéndose además, que lo dicho había sido expresado por el sabio griego. Todo parecía muy hermoso y el contenido de *El nacimiento de la tragedia* todavía parecía entremezclarse con el ensayo de los presocráticos. Sin embargo, ahora la escritura de Nietzsche exudaba una frialdad que molestó a los amantes de sus escritos pasados.

Richard Wagner tenía otras razones para abominar del libro de Nietzsche. Con todo el dolor de su corazón pero con total convencimiento, Nietzsche ya había comenzado a distanciarse tanto de la música del compositor, como incluso de éste mismo. Las composiciones musicales de Wagner, cada vez le iban pareciendo más alejadas de aquella idea inicial de considerarlas como el resurgimiento en el siglo XIX del drama musical griego. Por otra parte, la autocomplacencia de Wagner a hacía sí mismo y su mezquino interés en convertir Bayreuth en una forma de esalación hacia su persona, le parecían a Nietzsche una actitud que rozaba lo zafio; una actitud que se puede disculpar de un espíritu mediocre, pero no de un genio, de un hombre superior. El distanciamiento de Nietzsche no le pasó desapercibido a Wagner, que aprovechó las razones de su esposa para cargar contra él.

Y si bien es cierto que en el rechazo de Wagner radicaba básicamente en lo anteriormente expresado, no menos cierto es que, al margen de ello, para todo aquél que la ciencia le produjera desdén – tal era el caso del genial compositor alemán –, el nuevo libro de Nietzsche no podía convencer, pues una y otra vez, de forma machacona, se

---

<sup>244</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 86

hace proselitismo de la ciencia como la gran liberadora del hombre respecto a falsas creencias y mendaces supersticiones. Ya hemos visto que este arrebatado científico hay que tomarlo con mucha precaución, pero que Nietzsche se tomó temporalmente en serio su cambio de estilo, él mismo lo expone tajantemente:

“Quiero declarar expresamente a los lectores de mis escritos pasados que he abandonado las opiniones metafísico artísticas que los regían; son opiniones agradables pero insostenibles”<sup>245</sup>

Pero ya entrando en el contenido de *Humano, demasiado humano*, hay que destacar un epigrama que bien podría resumir el dicho contenido. Y si queremos percibir con toda la fuerza las semblanzas que vamos a observar, podemos retroceder unas páginas y leer la cita de Laplace en el capítulo III. Una vez hecho esto, nos resultará más sorprendente la siguiente de Nietzsche, que, como hemos advertido, podría ser un resumen de *Humano, demasiado humano*. El epigrama se titula *Al borde de la cascada*, y es oportuno transcribirlo en su totalidad por lo que de relevante posee:

«Al contemplar un salto de agua, creemos ver en las innumerables ondulaciones, serpenteos y rompientes de las olas, la libertad de la voluntad y el capricho; pero todo es necesidad, cada movimiento puede calcularse matemáticamente. Lo mismo sucede con las acciones humanas; deberíamos poder calcular por anticipado cada acción si fuéramos omniscientes, y del mismo modo, cada progreso del conocimiento, cada error, cada maldad. El hombre mismo que obra está, en verdad, poseído de la ilusión del libre albedrío; si por un momento se parase la rueda del mundo y hubiese una inteligencia calculadora omnisciente para aprovechar esta pausa, podría continuar calculando el porvenir de cada ser hasta los tiempos más distantes y marcar cada uno de los puntos por donde pasaría esta rueda en lo sucesivo...»<sup>246</sup>

Si retomamos el texto de Laplace citado en el capítulo III, observaremos que la similitud no puede ser mayor. Casi como una declaración de principios. Aquí Nietzsche es determinista en el sentido más estricto de la palabra: “... cada movimiento puede

---

<sup>245</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 80

<sup>246</sup> Friedrich Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. Ed. Cit., p. 103



calcularse matemáticamente...” Desde esta posición, nada queda excluido de esta perspectiva; ni siquiera las acciones humanas, pues éstas se rigen por la relación de causalidad del mismo modo que toda la naturaleza.

Múltiples pasajes de esta obra atestiguan la idea inicial expresada sobre la relación existente entre libre albedrío y moral por un lado, y la ausencia de ésta y la *necesidad* por otro. Y la ciencia, como aquello que ha hecho posible desvelar esto con toda claridad. Resultaría inútilmente repetitivo abusar de las citas de *Humano, demasiado humano* con respecto a la cuestión de la *necesidad* relacionada con la ciencia; las hay para dar y tomar. Tomamos una suficientemente representativa:

“Todo es necesidad: así habla la ciencia nueva, y esta ciencia misma es necesaria. Todo es inocencia, y la ciencia es la vía que conduce a penetrar en esa inocencia...”<sup>247</sup>

Como acabamos de advertir, la primera consecuencia de este claro posicionamiento determinista recae en el libre arbitrio de la voluntad humana. Nietzsche trata esta cuestión a lo largo de toda su obra pero es quizá en *Humano, demasiado humano* en donde se hace un mayor hincapié al respecto y en los efectos ineludibles que tiene.

Pero vamos a expresarlo por orden. Una primera conclusión: no existe el libre arbitrio de la voluntad. Curiosamente, en principio, es una teoría que no debería ser difícil de admitir. Siguiendo el razonamiento, aceptamos por completo que la naturaleza se rige por una *necesidad*, o científicamente expresado, por una causalidad. Si los seres son parte de esa naturaleza, nos deberíamos regir por los mismos principios que ésta. Para que esto no sea así, se ha de postular que hay algo en el hombre que está al margen de la naturaleza y que Nietzsche expresamente niega. Vamos a ver ahora cuatro breves citas de *Humano, demasiado humano*, en donde se afirma con rotundidad este posicionamiento de su autor. Excepcionalmente, las vamos a exponer seguidas, sin ningún nexo que las enlace puesto que sería irrelevante y creemos que en este caso incluso contraproducente. Cuando no se tiene nada que decir es mejor no hacerlo. Las cuatro son de un contenido prácticamente similar y su forma es casi como una sentencia y las cuatro poseen un extraordinario nexo común:

---

<sup>247</sup> Idem. p. 105

«Ahora bien, dado que toda metafísica se ha ocupado principalmente de las sustancias y de la libertad de la voluntad, se la puede designar como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre (...)»<sup>248</sup>

«De este modo llegamos a reconocer que la historia de las apreciaciones morales es también la historia de un error, del error de la responsabilidad: y esto, porque descansa en el error del libre arbitrio»<sup>249</sup>

«Las malas acciones que más nos indignan hoy se basan en el error de que el hombre que las comete, por lo que a nosotros se refiere, goza de libre albedrío; que por consiguiente, dependería de su *voluntad* no cometer ese error»<sup>250</sup>

«No nos quejamos de la naturaleza como de un ser inmoral cuando nos envía una tormenta y nos moja: ¿por qué llamamos inmoral al hombre que hace daño? Porque admitimos aquí una voluntad libre que procede arbitrariamente y allí una necesidad. Pero esta distinción es un error.»<sup>251</sup>

Comprobamos lo mencionado anteriormente: introducir una suerte de compartimento estanco en donde la necesidad de todo lo existente se vería interrumpida por el libre arbitrio, resulta para Nietzsche un error. Y éste último es el importante nexo que une las cuatro citas. Recordemos ahora el capítulo IV donde hablábamos de la verdad como una verdad absoluta y reconoceremos en estas citas una verdad de este tipo: el libre arbitrio es falso. O bien, que *la necesidad* es inherente a todo lo existente, es verdadero.

Una vez aceptada esa extensión de la necesidad a la voluntad, el siguiente paso es lo absurdo de todo castigo. Efectivamente, cuando la *necesidad* lo abarca todo, las decisiones pierden su aspecto moral. Entre una piedra que rueda por una pendiente y la suposición de un cerebro tomando una decisión, no hay diferencia conceptual alguna sino sólo de grado de complejidad. En ambos casos sucede lo que tiene que suceder por *necesidad*. Pensar, es únicamente un proceso mental de una complejidad enormemente

---

<sup>248</sup> Friedrich Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. Ed. Cit., p. 54

<sup>249</sup> Idem. p. 71

<sup>250</sup> Idem. p. 98

<sup>251</sup> Idem. p. 100

más grande que en la que se da en el pedrusco que desciende forzosamente por la pendiente. Nada más. La principal consecuencia de lo anterior expresado, es que conceptos como la propia moral y los asociados a ésta: *remordimientos, responsabilidad, culpa, premio, castigo*, y otros de similar guisa, pierden, para Nietzsche, su antiguo significado, e incluso en ocasiones, quedan carentes de éste último en el sentido de que es imposible asignarles referencia alguna. Así lo sostiene:

*La justicia retributiva.* –Quien ha comprendido plenamente la teoría de la irresponsabilidad completa ya no puede colocar en la categoría de justicia lo que se llama justicia de las penas y de las recompensas, suponiendo que la justicia consista en dar a cada uno lo que le pertenece. Pues el que es castigado no merece el castigo; es utilizado simplemente como un medio de prevenir en adelante ciertos actos por el terror; del mismo modo aquel a quien se recompensa no merece la recompensa, pues no podía obrar de otro como que como obró»<sup>252</sup>

El comentario de Nietzsche al respecto de que nadie “merece” el castigo es otra forma de expresar la absoluta falta de culpa y responsabilidad en la acción en tanto que imposibilidad de acción libre. De la misma forma que no tiene sentido hablar de “culpa”, tampoco lo tiene hablar de alabanzas de ningún tipo:

*«Irresponsabilidad e inocencia.* – La completa irresponsabilidad del hombre respecto a sus actos y a su ser es la gota más marga que el investigador tiene que tragar, cuando se ha habituado a ver en la responsabilidad y el deber los títulos de nobleza de la humanidad. Todas sus apreciaciones, sus designaciones y sus inclinaciones se convierten por este hecho en falsas y sin valor: su sentimiento más profundo, el que lleva al mártir, al héroe ha adquirido su valor de un error; no tiene derecho ya a alabar ni a censurar, pues no tiene sentido alabar ni censurar a la naturaleza y a la necesidad...»<sup>253</sup>

Por si no resulta suficientemente claro y diáfano, y quizá como consecuencia de ese estilo de Nietzsche en ocasiones un tanto forzado, se rechaza la acción de juzgar. Pero,

---

<sup>252</sup> Idem. p. 103

<sup>253</sup> Idem. p. 104

sobre todo, no se nos escape el sentido en el que lo afirma: se rechaza el juzgar únicamente como acto que presupone una voluntad libre. Nietzsche no niega en ninguna parte de su obra que una sociedad necesite leyes y condenas para conservar el orden establecido; sea éste el que fuere:

«Nadie es responsable de sus actos, nadie es responsable de su ser; juzgar equivale a ser injusto. Esto es verdad cuando el individuo se juzga a sí mismo.»<sup>254</sup>

Como podemos comprobar, aquí no hay lugar para una presuposición o postulación al estilo kantiano de un reino de lo moral en donde tuviera sentido el bien o el mal. Para Nietzsche sería dar una doble tuerca al autoengaño. Postular un reino de libertad para la realización moral en donde no habría ningún tipo de libertad y por tanto las acciones seguirían estando determinadas.

Finalmente, hay que hacer una serie de consideraciones sobre *Humano, demasiado humano* que se sitúan al margen de lo mencionado hasta el momento. Es en este libro para espíritus libres donde se produce la mayor confusión metafísica de Nietzsche. Al tomar la causalidad (la fisonomía que toma aquí la *necesidad*) un carácter científico y si esa causalidad nos lleva a la inocencia, en cierta manera se podría afirmar que gracias a la ciencia hemos descubierto la irresponsabilidad humana. Esto llevará, como apunta Montinari, a un callejón sin salida a Nietzsche:

“El origen del libro para los espíritus libres, es, por tanto, una postura de crítica radical que nunca desapareció del todo del ánimo de Nietzsche, pero que alcanzó una catastrófica maduración cuando el filósofo sintió que había llegado a un callejón sin salida.”<sup>255</sup>

De hecho, este callejón sin salida al que alude Montinari, se evidencia en el propio *Humano, demasiado humano*, en donde podemos hallar alguna reminiscencia aislada de *Sobre verdad y mentira* y premoniciones de la muy cercana y definitiva ruptura con la ciencia que se manifestará plenamente en la *Gaya ciencia*. No se trata más que de algún

---

<sup>254</sup> Idem. p. 72

<sup>255</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 80

párrafo aislado, pero denota aquella contradicción constante que parece un sello identificativo de Nietzsche. Veamos uno de estos pasajes:

“El descubrimiento de las leyes del número se hizo basándose en el error, ya reinante en su origen, de que había muchas cosas idénticas (aunque de hecho no hay nada idéntico) por lo menos de que existirían cosas (aunque no hay “cosas”) Sólo la noción de pluralidad supone que ya hay algo que se presenta varias veces; pero aquí es donde precisamente reina ya el error, porque ya nos imaginamos unidades, seres, que no tiene existencia. Nuestras sensaciones de tiempo y espacio son falsas porque conducen, si las examinamos consecuentemente, contradicciones lógicas. En todas las afirmaciones científicas, contamos inevitablemente siempre con algunas dimensiones falsas”<sup>256</sup>

Este párrafo resulta curioso por el escepticismo epistemológico que supone. El primer error al que alude, la existencia de cosas idénticas, ya lo hemos visto en el apartado sobre ontología y lógica, en donde Nietzsche negaba el principio de identidad y que corresponde a un fragmento póstumo del período postdeterminista. Con respecto a las “cosas”, también vimos en el apartado sobre la voluntad de poder, como Nietzsche niega lo material, por entender que se trata de un realismo ingenuo. Recordemos que se siente plenamente identificado con Boscovich y su concepto del mundo como una fuerza de diversa densidad: los centros de fuerza. Lo material no es otra cosa que la forma que tiene el hombre de percibir esa densidad.

Las contradicciones lógicas que suponen nuestras sensaciones de espacio y tiempo es una cuestión algo más difícil de identificar. Por ejemplo, en *La gaya ciencia* nos dirá que operamos con cosas que no existen, como puntos, rectas, planos, etc. Lo más probable es que Nietzsche se refiera a las paradojas que supone creer como reales estos conceptos. Desde la creación, allá por el 300 a. C. del tratado de geometría *Los elementos de Euclides*, dichas paradojas han ocupado la mente de varios matemáticos a lo largo de la historia. De entrada, la propia definición del tratado de Euclides sobre el punto en geometría resulta problemático. Por necesidad instrumental, es preciso que un punto sea una entidad sin magnitud. Pensemos en el caos que supondría lo contrario. Al tomar un punto para un ejercicio geométrico, ¿qué parte del mismo sería en la que nos

---

<sup>256</sup> Friedrich Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. Ed. Cit., p. 55

ubicamos? Así, en el tratado de Euclides, el punto se define como aquello que no tiene partes. Ahora bien, ¿qué tipo de entidad es una entidad que no tiene partes? Volvemos a la paradoja de la infinita divisibilidad o indivisibilidad de la materia. Supongamos que algo tiene magnitud, por pequeña que sea, entonces se puede partir, tiene partes. Por el contrario, si no las tiene, entonces no tiene magnitud de ningún tipo. ¿Qué tipo de entidad, precisamente geométrica, es ésta que no tiene magnitud? ¿Cómo se puede ubicar en el espacio algo que no ocupa lugar alguno en dicho espacio? Pero surgían más problemas. Una recta tiene extensión; pero una recta es un conjunto de puntos dispuesto en un orden estricto. Pero si los puntos no tienen magnitud, ¿cómo pueden formar una entidad extensa? Así pues, los elementos básicos de la geometría producen algún tipo de paradoja incluso a nivel puramente conceptual; pero si además hacemos el salto de trasladarlos al mundo físico, la cuestión se agrava. Sin ir más lejos, coetáneo de Nietzsche, hallamos al gran matemático Richard Dedekind, especialista en análisis matemático y teoría de conjuntos. En su obra *¿Qué son y para qué sirven los números?* encontramos alusiones a las contradicciones que se generan a raíz de trabajar con los elementos básicos de la geometría y la teoría de números. Dedekind señala, por ejemplo, la contradicción que supone dividir por un punto la recta real. Si el punto tiene magnitud, ¿por qué lugar exacto estamos efectuando dicha división? Pero, si no la tiene, ¿entonces de qué naturaleza es esta división?

Dado que Nietzsche se interesó por la ciencia de su tiempo, es muy probable que se topara con este tipo de razonamientos. No era ni mucho menos un secreto. Con respecto al tiempo, podríamos hallar razonamientos similares a partir del concepto del instante y la duración del mismo.

Pero volviendo a la cita que ha generado este pequeño discurso sobre geometría, reanudamos el argumento de que podría pertenecer perfectamente a *La Gaya ciencia* y su concepto de ciencia y conocimiento en general como interpretación. Lo podremos comprobar en breve. Además, para un pensador como Nietzsche, tan cercano al estilo visceral, la contención y frialdad de *Humano, demasiado humano*, no casan con él. Visto en su conjunto, este libro para *espíritus libres*, parece más bien una nota discordante que no podía tener otro efecto que el mencionado callejón sin salida.

No obstante, dejando al margen estas incongruencias de fondo, ya vamos viendo que típicas y constantes en Nietzsche, la influencia determinista es clara y absoluta. La ciencia da respaldo a la inveterada creencia de Nietzsche en la *necesidad*, y ésta toma la fisonomía de la ley causal.

## Capítulo VI: *NECESIDAD SIN LEY CAUSAL*

### 1. La *necesidad* en las obras del período intermedio

Si el concepto de *necesidad* como determinismo epistemológico de *Humano, demasiado humano*, lo hubiera mantenido Nietzsche a lo largo del resto de su obra, ésta habría sido mucho más comprensible con respecto a este punto, pues dicho concepto es, al margen de su posible o no realidad, altamente intuitivo y accesible. Ahora bien, esto cambiará inmediatamente, y si bien su creencia en esa *necesidad* que todo lo gobierna no disminuirá en el más mínimo grado, la naturaleza de la misma se verá afectada por el escepticismo epistemológico que Nietzsche adoptará en adelante. Sin embargo, este cambio no es abrupto. Es un proceso que comienza tímidamente y que se extiende a lo largo de sus obras del período intermedio.

#### 1. 1 *El viajero y su sombra: primeros indicios del ocaso determinista.*

En 1.879 Nietzsche entregó a su editor un pequeño trabajo titulado *Misceláneas de opiniones y sentencias*, seguido poco después (1.880) por *El viajero y su sombra*. Cuando en 1.886 se quiso reeditar *Humano, demasiado humano*, Nietzsche autorizó a convertir ésta última en dos partes, la segunda de la cual, bajo el mismo nombre, contenía *La Miscelánea* y *El viajero y su sombra*. Sin embargo, por la riqueza de contenido, ésta última ha brillado con luz propia y suele editarse por separado.

Si bien, por la ideología general que se expresa en el contenido, *El viajero y su sombra* puede tomarse como una continuación de *Humano, demasiado humano*, no por ello deja de tener su sello propio que la hace muy distinta de ésta. Una de las causas de ello estriba, sin duda, en el hecho de que fue escrita en uno de los peores momentos de salud de la vida de su autor. En mayo de 1.879, Nietzsche había presentado su dimisión a la universidad de Basilea alegando problemas graves de salud. Le fue aceptada, y se le destinó una escueta pensión que le permitiría una total independencia aunque con gran austeridad.



Libre de la labor docente, su vida discurriría en adelante entre Italia, Francia y Suiza. A principios de verano de 1.879, Nietzsche llegó a St. Moritz y fruto de su estancia estival allí, nació *El viajero y su sombra*.

Como norma general, esta obra viene a enmarcarse habitualmente en la etapa positivista de Nietzsche, y sin embargo, hay suficientes indicios en la misma que nos indican que tal clasificación no es adecuada. Para empezar, las frecuentes alusiones de adhesión a la ciencia de *Humano, demasiado humano*, se han reducido notablemente. Las que se exponen, son mucho más concisas y menos triunfalistas. El alejamiento definitivo de la ciencia estaba a la vuelta de la esquina, y por ello quizá esa falta de explicitación con respecto a la misma.

La exaltación de la *necesidad* se mantiene como en obras anteriores pero ahora no se hace mención continua de una ciencia sustentadora de esa idea. En uno de los primeros epigramas ya alude a la ilusión de la voluntad libre, pero con este estilo un tanto alejado de la ciencia.

«*Origen de la teoría del libre albedrío*. En uno, la *necesidad* se manifiesta bajo la forma de sus pasiones; en otro, por la costumbre de escuchar y obedecer; en un tercero, por la consciencia lógica, y en un cuarto, por el capricho y el placer extravagante de leer saltándose páginas. Pero los cuatro buscan su *libre* albedrío precisamente allí donde cada uno está más encadenado. Es como si el gusano de seda quisiera hilar su libre albedrío. ¿Por qué esto? Evidentemente porque cada uno se cree libre allí donde su sentimiento de vivir es más fuerte, y, por tanto, como he dicho, tan pronto en la pasión, como en el deber, en la investigación científica o en la fantasía»<sup>257</sup>

Estas gráciles líneas no nos deben desviar del contenido último: estamos atrapados por la *necesidad*. El hombre tiene la tendencia a sentir la satisfacción de vivir – cuando la siente – como una libertad; como si no se opusieran trabas a su voluntad, de donde deduce que no las hay. Por el contrario, la desdicha – mucho más habitual, por cierto – es percibida como una superioridad por parte del destino; como una obligatoriedad que aplasta. Nietzsche es hábil en plantear la cita para que resulte evidente que tanto en un

---

<sup>257</sup> Friedrich Nietzsche. *El viajero y su sombra*. Editorial Ricour (Hacer) Barcelona, 1980. p. 14

caso como en otro el libre albedrío es inexistente, de ahí la perfecta imagen del gusano de seda cegado por la ilusión de su razón. Así por ejemplo, para el hombre gregario y temeroso, situarse bajo el mando del fuerte y dominante supone protección y seguridad, y por tanto, satisfacción. No vivirá su situación como una desdicha, antes al contrario: sentirá satisfacción en las poquísimas acciones que le estén permitidas, y se sentirá libre.

Echando mano nosotros también de una imagen, si comparamos uno a uno los epigramas de *Humano, demasiado humano* y *El viajero y su sombra*, percibiremos con toda claridad otro tipo de triunfalismo nietzscheano. La obra para espíritus libres es el final de un camino, y *El viajero y susombra*, un decidido balbuceo de alguien que, con determinación, se dispone a emprender un giro en su caminar.

Y para constatar esto último, no debemos más que avanzar dos aforismos, y nos encontramos con una refutación de la ley causal tal y como se venía exponiendo hasta el momento. Recordemos el calco que Nietzsche hace en *Humano, demasiado humano*, del texto de Laplace. Su concepto de causalidad. La causa y el efecto bien determinados y delineados, de modo que un algoritmo ideal podría calcular distintos estados futuros. Causalidad con la fisonomía de un orden discreto de números. Sin embargo, Nietzsche todavía no va a emplear la palabra “causa”. Todavía hay que leerle entre líneas:

«*El libre albedrío y el aislamiento de los hechos*. Nuestra observación, habitualmente inexacta, toma por una sola cosa un grupo de fenómenos y lo llama hecho: entre éste y otro hecho se piensa además que hay un espacio vacío *aislando* cada hecho. Pero la verdad es que nuestro entero hacer y conocer no es sucesión alguna de hechos y espacios vacíos entremedio, sino un fluir constante. Ahora bien, la creencia en la libertad de la voluntad es incompatible precisamente con la idea de un fluir constante, único en su género, indiviso e indivisible; esa creencia presupone que *cada acción singular es indivisible y aislada*; es un *atomismo* en el ámbito del querer y del conocer»<sup>258</sup>

---

<sup>258</sup> Friedrich Nietzsche. *El paseante y su sombra*. Ed. Cit., p. 18

Estos hechos, o como denomina Nietzsche, *factums*, están intercalados en el espacio vacío, y son su nueva forma de concebir la causalidad como un error epistemológico, pues lo que existe es, únicamente, un fluir necesario constante. Si volvemos atrás, podremos comprobar que el contenido de esta cita guarda cierta relación con pasajes de *Sobre verdad y mentira*.

Sin embargo, Nietzsche todavía no es capaz de expresarlo con total claridad; su nuevo concepto de *necesidad* debe madurar más. En *Aurora* y, definitivamente, en *La Gaya ciencia*, veremos todo esto expresado con mucha más perspicuidad y aparecerá un nombre para designar este nuevo concepto de *necesidad* basado en un fluir constante de reminiscencias heraclitianas: el *continuum*. Sin embargo, por ahora, no son sino unos balbuceos que denotan, a la luz de lo que tendremos oportunidad de ver en breve, una ruptura con la idea de ley causal, y en cierta manera, con la ciencia. Yerran pues quienes no ven, en este sentido, una clara diferencia entre *El viajero y su sombra* y *Humano, demasiado humano*.<sup>259</sup>

No obstante, es oportuno apuntar aquí uno de los típicos deslices de Nietzsche que, llevado por la expresión del momento, no le importa cometer. Nos dice que el libre arbitrio de la voluntad es incompatible con ese fluir constante e indiviso. No le vamos a llevar la contraria, pero sí recordar que en el punto álgido del determinismo, también la libertad de la voluntad era incompatible con la ley causal.

La belleza de *El viajero y su sombra* reside tanto en sus delicados pero decididos epigramas como en el momento en que fue escrito. Y esta distinción que nosotros hacemos aquí entre esta obra y *Humano, demasiado humano*, es refrendada por el propio Nietzsche en el ocaso de su vida lúcida, en *Ecce Homo*. Allí admite no sólo la sequía de saber filosófico que había supuesto su etapa anterior, sino la enorme cantidad de conocimientos arrinconados por una mala elección del camino a seguir. La lástima, el pesar que nos deja Nietzsche, es que el gran pensador, el gran hombre que filosofó

---

<sup>259</sup> Así por ejemplo, sostiene Gianni Vattimo: “La subdivisión de la obra de Nietzsche en tres períodos (obras juveniles; pensamiento genealógico o deconstructivo de *Humano, demasiado humano* hasta la *La gaya ciencia*; filosofía del eterno retorno, que comienza con *Zaratustra*) es sin duda sólo un esquema, y como tal no hay que sobrevalorarlo; pero de todos modos está ampliamente aceptado, de forma explícita o implícita, por los interpretes” Introducción a Nietzsche. Ed. Cit. p. 85. Lamentablemente, tiene razón Vattimo y esta subdivisión se emplea con bastante frecuencia (que le incluye a él mismo) pero existen demasiadas diferencias entre *Humano, demasiado humano* y *La gaya ciencia* como para incluirlas en el mismo período. El lector de esta tesis podrá comprobarlo sin ningún género de dudas.

con el martillo, no bajara de su pedestal hasta unos pocos meses antes de perder su lucidez para admitir su error. Y que sólo dos breves páginas nos informen de ello. Leemos en *Ecce Homo*:

«(...) Habían pasado diez años en los cuales la alimentación de mi espíritu había quedado propiamente detenida, en los que no había aprendido nada utilizable, en los que había olvidado una absurda cantidad de cosas a cambio de unos cachivaches de polvorienta erudición»<sup>260</sup>

Nietzsche se sintió engañado, y no solo con respecto a Wagner. Era todo un cúmulo de “cachivaches” que se habían ido apilando, olvidando, quizá en muchas ocasiones, cosas verdaderamente importantes. Sintió un rechazo total. Prosigue en *Ecce Homo*:

«Entonces mi instinto se decidió implacablemente a que no continuasen aquel ceder ante otros, aquel acompañar a otros, aquel confundirse a mí mismo con otros. Cualquier modo de vida, las condiciones más desfavorables, la enfermedad, la pobreza – todo me parecía preferible a aquel indigno “desinterés” en el que había caído primero por ignorancia, por *juventud*, pero al que había permanecido aferrado más tarde por pereza, por lo que se llama “sentimiento del deber”. Aquí vino en mi ayuda, de una manera que no puedo admirar bastante, y justo en el momento preciso, aquella mala herencia de mi padre, en el fondo, una predestinación a una muerte temprana. La enfermedad me sacó con lentitud de todo aquello: me ahorró toda ruptura, todo paso violento y escandaloso»<sup>261</sup>

De nuevo la enfermedad; la gran aliada de Nietzsche. Y si recordamos lo escrito por Stefan Zweig, podemos comprobar que ciertamente Nietzsche se inmoló. Sus lánguidos paseos; su vida en las fondas y pensiones de escaso nivel; su arsenal de medicamentos para hacer soportable una precaria salud; su soledad absoluta que se prolongó día tras día durante años. Ciertamente, las líneas de *Ecce Homo* no responden esta vez a un

---

<sup>260</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Cit., p. 82

<sup>261</sup> Idem. p. 83

sentido escénico. Por una vez el gran hombre baja y se dirige a nosotros de tú a tú. Terminamos esta hermosa y sincera cita de *Ecce Homo*:

«El mí – mismo más profundo, casi sepultado, casi enmudecido bajo un permanente tener – que oír a otros sí – mismos (¡y esto significa, en efecto, leer!) se despertó lentamente, tímido, dubitativo, pero al final volvió a hablar. Nunca he sido tan feliz conmigo mismo como en las épocas más enfermas y más dolorosas de mi vida: basta mirar *Aurora* o *El viajero y su sombra*, para comprender lo que significa esta “vuelta a mí mismo”: ¡una especie suprema de curación!. . . La otra no fue más que una consecuencia de ésta»<sup>262</sup>

Estas sinceras confesiones de Nietzsche nos pueden arrojar más luz a esa forma de escribir que analizábamos en el capítulo II. Sin duda que ahí está su forma contradictoria, su exaltación, su sentido teatral. Esto no se puede poner en duda; hay demasiadas evidencias que ya hemos mostrado. Pero ahora vemos que, por lo menos durante la etapa determinista, hubo algo más. Como propiamente él admite, se dejó engañar, se dejó llevar; olvidó cosas que no debiera haber olvidado. Sin duda esto último influyó en sus idas y venidas; en que apareciera *Sobre verdad y mentira* entre la obra de los presocráticos y el libro de los espíritus libres.

Por eso es de vital importancia tener en cuenta *El viajero y su sombra*. Si Nietzsche transita por dos etapas, esta obra es el primer paso de la segunda. Un primer síntoma de cambio, de ese primer paso: negación de la ley causal determinista. Todavía imprecisa, pero cierta. A partir de este momento los cambios en la epistemología de Nietzsche se precipitarán. Vamos a seguirlos.

## **1. 2 Fin explícito del determinismo de Nietzsche: *Aurora*.**

En Enero de 1.881 se publica *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Fue redactado en el invierno de 1.880, y así nos lo confirma el propio Nietzsche en *Ecce Homo*:

---

<sup>262</sup> Idem. p. 83

«En última instancia yo era ese animal marino: casi cada una de las frases de este libro esta ideada, *pescada*, en aquel caos de peñascos cercano a Génova, en el cual me encontraba solo y aún tenía secretos con el mar.»<sup>263</sup>

En efecto, Nietzsche había pasado el invierno de ese año en Génova. Su estado físico comenzaba a mejorar ligeramente después de un deprimente año 1.879 en el que tuvo que abandonar su cátedra de Basilea dada la precariedad de su salud.

*Aurora* lleva como subtítulo *Reflexiones sobre los prejuicios morales*, y si bien es cierto que, efectivamente, la mayor parte del contenido del libro versa sobre tan importante cuestión para Nietzsche, no menos lo es que también hay partes del mismo que se apartan de lo estrictamente moral para alcanzar otros ámbitos.

En verdad, el título de este libro está en conformidad absoluta con el momento intelectual de su autor. Al igual que anteriormente Nietzsche se sintió impelido a abandonar todos sus presupuestos estético metafísicos para seguir avanzando en el tortuoso camino del conocimiento por medio, en ese caso, del acercamiento a la ciencia, ahora de nuevo tiene que entrar en crisis y reinventarse como un pensador que deja atrás sus veleidades científicas para iniciar una nueva etapa libre de éstas últimas. En el prólogo escrito en 1.886 para la segunda edición de *Aurora*, nos expone el trabajo de *espeología* que ha tenido que llevar a cabo para desentrañar los orígenes más recónditos de la moral. En dicha labor, reconoce Nietzsche haber tenido que asumir muchos riesgos, obviamente, intelectuales:

«En este libro se encontrará a un “subterráneo” en acción, un perforador, un cavador, un socavador. . . En efecto, mis pacientes amigos, yo os diré lo que perseguía ahí abajo en este prólogo tardío, que fácilmente hubiera podido ser una necrológica, una oración fúnebre: porque he vuelto – y he salvado el pellejo. . . Porque quien circula por esos caminos tan singulares, no encuentra a nadie: es la característica de los “caminos singulares”. Nadie viene a ayudarlo en su empeño: ha de enfrentarse a todo lo que de peligro, accidente, maldad y mal tiempo le acaezca.»<sup>264</sup>

---

<sup>263</sup> Idem. p. 87

<sup>264</sup> Fridrich Nietzsche. *Aurora*. Ed. Cit., p. 11

Aquí, sin duda, trabaja con máxima efectividad aquel talento escénico que sabe presentarnos con triunfalismo olímpico el arduo trabajo realizado. Sin embargo, en este caso y por lo leído de *Ecce Homo* en el apartado anterior, sabemos que detrás del sentido escénico se movía un drama real. Es obvio que Nietzsche se siente como quien ha pasado por las brasas en pos de una meta que no es otra que encontrarse de nuevo a sí mismo.

Una primera lectura del libro no nos llevaría a concluir que en él se vierte un contenido muy distinto al expresado en trabajos anteriores suyos. El mundo moderno en oposición – y por debajo – del mundo Antiguo; la crítica de la moral cristiana; el origen de los prejuicios; etc. Nada de esto nos parece nuevo. *Humano, demasiado humano* se encuentra bien repleto de sentencias similares a las expresadas en *Aurora*. Y, sin embargo, ciertamente se ha operado un cambio definitivo que asomaba su cabeza en *El viajero y su sombra*. Si en *Humano, demasiado humano*, la presencia de la ciencia resultaba palmaria, en *Aurora* no quedan restos de aquélla. De hecho, lo poco que se dice de ella es en tono crítico. Ha terminado, con las reservas que ya indicamos en su momento, la etapa positivista de Nietzsche. Como quien se rearma de valor para continuar después de una crisis, Nietzsche se dispone a “cavar” y “socavar” sin la guía de la ciencia. Su único método y al mismo tiempo objetivo en sí mismo: la pasión por el conocimiento; que ninguna convicción pueda alterarlo. Cuando *Aurora* se va acercando a su final, surge una auténtica declaración de principios:

«El conocimiento se ha vuelto en nosotros pasión, que no se asusta ante ningún sacrificio y que, en el fondo, no teme nada excepto su propia extinción»<sup>265</sup>

Este será, a partir de ahora y sin cambios sustanciales, el tipo de hombre que Nietzsche más enaltecerá, por encima del conquistador incluso: el cognoscente. El hombre que no teme hacerse las preguntas más ominosas y lanzarse a los caminos más vericuetos y desagradables para poder responderlas.

Y con respecto al tono crítico hacia la ciencia, encontramos:

---

<sup>265</sup> Idem. p. 290

« (...) los pensadores y trabajadores científicos raramente perseguían efectos, y más bien se retiraban silenciosos a sus madrigueras. Así han causado poco disgusto y poco malestar, y como objeto de burla y de risa han alegrado a menudo, involuntariamente, la vida de los hombres de *vida activa* (...)»<sup>266</sup>

En este epigrama Nietzsche contrasta la vida de los hombres de acción con los contemplativos. Pero también hay mucho de burla acerada como consecuencia de cierto resentimiento. Ya hemos visto que Nietzsche “se dejó engañar” por el saber erudito y científico. Libre de su influjo, no puede evitar la rabia que en esta cita toma una extraña forma risueña. Hay que disimular el resentimiento. Nada mejor que provocando una sonrisa que lo aleje del lector.

Pero vamos ahora con uno de los epigramas más relevantes de este libro genovés:

«*Causa y efecto*. – En este espejo – y nuestro intelecto es un espejo – sucede algo que muestra regularidad, una cosa determinada sigue siempre a otra cosa determinada, - cuando queremos registrarlo y nombrarlo lo llamamos causa y efecto, ¡pobres necios! ¡Cómo si hubiéramos entendido y pudiéramos entender algo de ese fenómeno! ¡No hemos visto más que las *imágenes* de “causas y efectos”! ¡Y esa cualidad de imagen imposibilita la comprensión de una relación más esencial que la de sucesión!»<sup>267</sup>

A primera vista, lo que más destaca de estas líneas es la explícita falsedad que supone la ley causal. Con “pobres necios” Nietzsche ya lo expresa con suficiente claridad. Pero en este pasaje se limita a ser deconstructivo. Así como en *El viajero y su sombra* nos adelantaba algo sobre un fluir continuo e indiviso, aquí se limita a desprestigiar la relación causa – efecto.

Como curiosidad vale la pena destacar su planteamiento de la causalidad como un hábito en la sucesión de ciertos eventos. La reminiscencia de Hume es obvia. La crítica a Kant también lo es. Intentar comprender esa relación de sucesión es para Nietzsche un dislate. Queda bien claro, pues, el final de esa etapa determinista.

---

<sup>266</sup> Idem. p. 51

<sup>267</sup> Idem. p. 123



Pero tan importante como esto último es la identificación del intelecto con un espejo. Lo que vemos, dice Nietzsche, son imágenes de algo que denominamos causa y efecto. Así pues, lo que conocemos o mejor dicho, pretendemos conocer, son imágenes en un espejo. En sentido laxo, el espejo refleja una realidad con más o menos fidelidad pero evidentemente no es lo mismo la realidad que lo que se refleja de ella. Aquí Nietzsche, introduce un distanciamiento; el conocimiento queda diferido. Inevitablemente se produce una dualidad. Está la realidad y las imágenes de la realidad. Es verdad que esto guarda cierta relación con el concepto de lenguaje metafórico que vimos en *Sobre verdad y mentira*, pero no menos lo es que se opone frontalmente con la idea de que existe solo un mundo y que Nietzsche defiende, como pudimos comprobar en el apartado *mundo verdadero – mundo aparente*, durante su etapa determinista. De todas formas, *Sobre verdad y mentira* siempre representará una objeción a dicha etapa.

De esta manera, aunque Aurora implica tomar la relación causal como una interpretación de una realidad desconocida, no por ello Nietzsche niega la *necesidad* de todo lo existente y la voluntad libre. Veamos un ejemplo:

« ¡*Qué es querer!* Nos reímos del que sale de su habitación en el minuto en que el sol sale de la suya y dice: “Quiero que salga el sol”; y de ese que no puede parar una rueda y dice: “Quiero que ruede”; y de ese que ha sido derribado al suelo en la lucha y dice: “Aquí estoy tirado, ¡pero quiero estar así!”. Pero, a pesar de todo, ¡carcajadas! ¿Acaso actuamos de manera muy diferente a cualquiera de estos tres cuando utilizamos las palabras “Yo quiero”?»<sup>268</sup>

Este pasaje nos recuerda en cierta manera a aquel de *El viajero y su sombra* en donde la voluntad libre se comparaba a un gusano que en su inevitable tejer la hebra viera su libertad de acción.

Pero antes de perfilar la *necesidad* en *Aurora*, vamos a exponer un rasgo de la filosofía de Nietzsche que tendrá gran importancia con respecto al eterno retorno, y que surge claramente por primera vez en este libro genovés: la ausencia de fines en la existencia. Ya vimos que era algo que asignaba a Demócrito pero no es hasta *Aurora*

---

<sup>268</sup> Idem. p. 124

que lo expone como una convicción suya. A partir de este momento será una constante tanto en sus obras como en los fragmentos póstumos. Nietzsche lo introduce taimada, progresivamente:

«El que como investigador imparcial estudia la historia del ojo y de sus formas en los seres vivos inferiores y muestra el desarrollo paulatino del ojo ha de llegar a este importante resultado: que el ver no ha sido la intención en el desarrollo del ojo, sino que más bien se incorporó cuando el *azar* ya había construido el aparato. Un solo ejemplo de este tipo y los *finés* se nos caen como vendas de los ojos»<sup>269</sup>

El contenido de este párrafo es de enorme riqueza. Que un órgano surja espontáneamente y se utilice para un determinado fin es muy distinto a que un órgano surja con la finalidad de ser útil. Pero esto no es una objeción a la necesidad de todo lo existente. Ciertas condiciones siguen a otras indefectiblemente; unas combinaciones provocan otras. Algunas nada significan para nosotros; otras, son tremendamente importantes, como por ejemplo, el órgano de la vista. Pero tanto unas como otras se siguen de procesos necesarios de la naturaleza. Entendamos bien, pues, que el azar no es libre arbitrio. El razonamiento de Nietzsche es tan claro, que podemos seguirlo incluso hasta más allá de donde él lo deja en este epigrama. El hombre, en su estrechez de miras, toma por azar todo aquello en donde no ve una voluntad. Ahora bien, puesto que la voluntad – tanto lo que denominamos nuestra voluntad como una “voluntad” de la naturaleza que la lleva a crear con finalidad – es una ilusión de la razón, el azar es extensible a todo, y en cierta manera, al no ser “lo contrario de” desaparece como tal. La naturaleza, todo lo que sucede en ella, son eventos que se siguen unos de otros pero sin finalidad alguna. Es un error dividirlos entre azarosos y no azarosos.

En realidad, sólo un poco más adelante, en un agudo epigrama sobre la voluntad y los fines, Nietzsche alude ya con total claridad aunque parcamente a un “todo lo existente” carente de finalidad:

«Nos hemos acostumbrado a creer en dos reinos, el reino de los fines y la voluntad y el reino de las contingencias. En este último impera el sinsentido. Las cosas suceden sin

---

<sup>269</sup> Idem. p. 123

que nadie sepa decir ¿por qué? o ¿para qué? Sentimos miedo ante el poder de este gran desatino cósmico, porque en general lo conocemos cuando cae en el otro mundo, el de los fines y las intenciones (...)»<sup>270</sup>

Podemos constatar aquí que Nietzsche extiende su argumento mucho más allá de lo que lo hacía en la anterior cita al hacer referencia a un gran desatino cósmico. Puesto que sólo “comprendemos” a través de un “por qué” y un “para qué” circunscribimos el conocimiento a datos y contenidos en general que respondan esas preguntas.

Y es hacia el final de este mismo epigrama, cuando Nietzsche decide, en unas geniales líneas unir todo lo expresado al respecto:

«Esas manos férreas de la necesidad, que agitan el cubilete de los dados del azar, juegan su juego durante un tiempo infinito: tienen que surgir jugadas que se parecen completamente a la finalidad y a la lógica de todo grado. Quizá los actos de nuestra voluntad, nuestros fines, no son más que jugadas de ese tipo – y somos demasiado limitados y vanidosos para reconocer nuestra extrema limitación: que agitamos nosotros mismos con manos férreas el cubilete de dados, que en nuestras acciones más intencionadas no hacemos más que jugar al juego de la necesidad»<sup>271</sup>

Si hemos seguido con atención las anteriores citas al respecto, ésta última no es otra cosa que un excelente corolario con la genialidad de unir en tan poco espacio tantos e importantes conceptos que se entrelazan entre sí. Pero igualmente hay que destacar dos cuestiones. Por un lado, estas jugadas que se asemejan tanto a la finalidad y a la lógica. Para entender esto correctamente es quizá más apropiado descender a un ejemplo prosaico. Cualquier juego de azar, gobernado por la necesidad pero con unas condiciones iniciales tan imposibles de delimitar que el resultado es impredecible, experimenta desviaciones sorprendentes de la probabilidad. Tanto es así que un jugador puede creer que está siendo víctima de un engaño con el fin de impedirle ganar. Y sin embargo, la experiencia demuestra que cualquier juego de azar experimenta dichas desviaciones extremas. Esto es lo que nos quiere dar a entender Nietzsche. En este juego cósmico, la finalidad y la lógica son desviaciones extremas que si coinciden con la vida

---

<sup>270</sup> Idem. p. 128

<sup>271</sup> Idem. p. 130

humana, que no es más que un suspiro dentro de una eternidad, pueden dar toda la impresión de ser la norma, cuando en realidad son la excepción.

La otra cuestión que conviene destacar, es la identificación que hace Nietzsche de la intención con el libre arbitrio. No es que sea una novedad. No se ha cansado de decirlo en *Humano, demasiado humano*, por ejemplo, pero ahora el matiz es mucho más rico. Habitualmente concebimos la intención como una actitud totalmente al margen de lo condicionado. Bajo la sensación de tener una fuerte intención sobre algún propósito, creemos hallarnos en una libertad absoluta. Nuestro deseo parece situarse al margen de todo condicionamiento. Somos nosotros mismos gobernándonos. La paradoja que Nietzsche presenta es que la *necesidad* está actuando como siempre, sin excepción. Que la sensación de intención no es más que uno más de esos componentes que conforman la férrea cadena de dicha *necesidad*.

En este punto debemos hacer un brevísimo alto en el camino y señalar una serie de cuestiones que se han ido indicando pero que, ahora, es preciso apuntar con toda concreción. Al margen de la *necesidad*, hemos tenido ocasión de observar cómo Nietzsche destaca lo siguiente:

- 1) Una unidad de todo lo existente.
- 2) Negación de un universo infinito.
- 3) Negación de una eternidad incompleta.
- 4) Finalmente, la afirmación de una ausencia de finalidad en la naturaleza y más ampliamente, en todo lo existente.

Ésta última había aparecido fugazmente en el ensayo sobre los presocráticos pero ahora toma cuerpo como un pensamiento plenamente propio. Todas estas cuestiones se mantendrán ya idénticas a lo largo de su obra pero es en *Aurora* donde por primera vez se completan al aseverarse con firmeza la ausencia de un teleologismo en el cosmos. No olvidemos nada de esto. *Aurora* se publica en julio de 1.881. Falta muy poco para la gran revelación de agosto de 1.881.

### 1. 3 Ciencia como interpretación: *La gaya ciencia*.

En 1.882 se publica *La Gaya Ciencia* y que puede considerarse la culminación del cambio iniciado ya en *El viajero y su sombra* y *Aurora*. Pero antes de entrar en ella es preciso realizar ciertas consideraciones sobre el título. Consideraciones que, de hecho, sirven excelentemente como introducción al propio libro.

El título en sí mismo, *Die fröhliche Wissenschaft*, no ofrece dudas en principio. *Fröhliche* será *gay* o *gaya* en función del sustantivo que afecte. Tampoco *Wissenschaft* ofrece duda: ciencia. Sin embargo, Nietzsche, cuando hace referencia a otro idioma utiliza conocimiento o saber. Así, por ejemplo, dice en *Más allá del bien y del mal*:

« (...) Una última diferencia fundamental: el anhelo de libertad, el instinto de la felicidad y de las sutilezas del sentimiento de libertad forman parte de la moral y de la moralidad de esclavos con la misma necesidad con que el arte y el entusiasmo en la veneración, en la entrega, son el síntoma normal de un modo aristocrático de pensar y valorar. Ya esto nos hace entender por qué el amor como pasión, en nuestra especialidad europea, tiene que tener sencillamente una procedencia aristocrática: como es sabido, su invención es obra de los poetas – caballeros provenzales, de aquellos magníficos e ingeniosos hombres del “gai saber”, a los cuales debe Europa tantas cosas y casi su propia existencia.»<sup>272</sup>

Esta expresión de Nietzsche es en el español original. Por otra parte, la traducción que se hace al francés es *Le gai savoir*, en el convencimiento de que es la expresión que mejor se aviene con el contenido del libro e intención de su autor. Así lo tradujo Pierre Klossovski.

En español cada traductor elige el término que estima más apropiado. Por ejemplo, Luis Jimenénez Moreno, traductor para Espasa Calpe, ofrece las dos alternativas en un mismo título, *El gai saber* o *La gaya ciencia*, mientras que Charo Grego y Ger Groot, traductores para Akal, sólo ofrecen *La gaya ciencia*.

---

<sup>272</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Ed. Cit., p. 240

Esta falta de acuerdo tiene cierta razón de ser. Para empezar, el libro de Nietzsche poco tiene de contenido científico tal y como lo entendemos habitualmente. Si un neófito en la filosofía de Nietzsche se topa con *La gaya ciencia* y comienza su lectura con la predisposición de quien va a leer un libro sobre ciencia, pronto quedará perplejo: allí no se habla prácticamente de ciencia. Ni siquiera una décima parte de los aforismos guarda alguna relación con aquélla. ¿Entonces?

La respuesta que encontramos más adecuada nos la ofrece Eugene Fink, que en su obra, *La filosofía de Nietzsche*, en el apartado dedicado a *Aurora* y *La gaya ciencia*, sostiene:

«El mismo Nietzsche vive con este estilo experimental, prueba a llevar una existencia científica. Con ello mantiene ya de antemano una distancia frente a la «ciencia». No es un erudito, un investigador, pues éste, cuando no filosofa, vive inmerso en la «realización temática» de la ciencia, es prisionero de ésta; hace experimentos, por ejemplo, como físico, pero no hace experimentos con la ciencia misma. Esto es, sin embargo, cabalmente lo que Nietzsche hace. Emplea métodos que considera «científicos» para destruir la religión, la metafísica y la moral. Juega con el pathos de la «ciencia» y concreta ese pathos en la figura del «espíritu libre.»<sup>273</sup>

Efectivamente, ese nos parece el objetivo más probable de Nietzsche, por lo que “saber” o “conocimiento” parece más adecuado que “ciencia”. Así pues, todo estriba en si se quiere mantener más lealtad al título o al contenido.

Y aportando nosotros nuestro pequeño grano de arena, encontraríamos mucho más adecuada una traducción como “El saber jovial” o “El conocimiento jovial”. En efecto, pues ampliando lo que ya indica Fink, Nietzsche se mueve grácilmente por el libro, lejos ya de la pesadez y el tono apagado de *Humano, demasiado humano*. Su claro objetivo ahora es analizar el mundo jovial, risueñamente.

Pero ya, sin más dilación, vamos a ocuparnos de los contenidos más importantes de esta obra y, sobre todo, de aquellos que más nos conciernen a nosotros.

---

<sup>273</sup> Eugene Fink. *La filosofía de Nietzsche*. Ed. Cit., p. 40

Como hemos indicado, pocos son los aforismos que tratan sobre la ciencia, pero los hay. En ellos, Nietzsche se afana en afirmar que todo conocimiento y ciencia es interpretación. Como vamos a observar inmediatamente, Nietzsche cita juntos *Erkenntniss* y *Wissenschaft*. En otras ocasiones sólo cita uno de los dos. No siempre parece haber una razón exacta para utilizar uno u otro. Comenzaremos por el análisis del aforismo 112, titulado Causa y efecto, uno de los más “científicos” de todo el libro:

«Causa y efecto. “Lo llamamos “explicación”: pero es “descripción” lo que nos distingue de etapas más antiguas del conocimiento y de la ciencia. Describimos mejor – explicamos tan poco como nuestros antecesores. Hemos descubierto múltiple sucesión allí donde el hombre e investigador ingenuo de más antiguas culturas sólo comprobó dos fenómenos, denominados “causa” y “efecto”; hemos perfeccionado la imagen del devenir, pero no hemos pasado más allá de la imagen, detrás de la imagen. La serie de “causas” presétase ante nosotros, en cada caso, mucho más completa, concluimos: esto y aquello debe suceder antes para que siga tal cosa, pero no por ello hemos entendido nada»<sup>274</sup>

Como podemos comprobar, este aforismo que comienza evaluando la causa y el efecto es bastante similar al que citábamos en *Aurora*. De hecho el título es el mismo aunque en este epigrama hay otros contenidos. Fijémonos que incluso aparece el concepto de imagen, el cual, elípticamente, nos retrotrae al intelecto como espejo. Finalmente concluye de la misma manera: no hemos entendido nada sobre el fenómeno real que uno dichos eventos.

El propio Nietzsche abre un paréntesis de contenido y pasa a otro muy similar a aquel de *Humano, demasiado humano*, en donde se objetaba las sensaciones de espacio y tiempo por ser contradictorias si se llevaban a todas sus consecuencias:

«En todo devenir químico, por ejemplo, la cualidad sigue pareciendo, como antes, un “milagro”, lo mismo que todo desplazamiento; nadie ha explicado el “empuje”. ¡Y cómo sería posible explicar! Operamos exclusivamente a base de cosas que no existen, con líneas, planos, cuerpos, átomos, tiempos y espacios divisibles –, ¡cómo sería posible

---

<sup>274</sup> Friedrich Nietzsche. *La gaya ciencia*. Ed. Cit., p. 152

la explicación, si elaboramos todo antes en *imagen*, a nuestra imagen! Basta considerar la ciencia como humanización lo más fiel posible de las cosas, describiendo las cosas y su sucesión aprendemos a hacer una descripción cada vez más exacta de nosotros mismos.»<sup>275</sup>

En el apartado sobre Aurora ya dimos nuestra opinión sobre lo que muy probablemente Nietzsche tenía en mente al negar las “cosas” y mostrar la incongruencia de la geometría. Añádese aquí el “devenir químico” y el “empuje”. Sin duda, con devenir químico, Nietzsche alude a la naturaleza de las reacciones y está muy acertado en indicar que parecen un milagro. Hemos sufrido una reeducación para que, ciertamente, aceptemos las reacciones químicas pero la explicación de cómo se producen es una suerte de reducción que no explica nada. Una definición de reacción química nos dice que es un proceso por el cual una o más sustancias, llamadas reactivos, por efecto de un factor energético, se transforman en otra u otras sustancias con propiedades diferentes, llamadas productos. Este factor energético ocurre a nivel subatómico. Los electrones se intercaban entre las sustancias gracias a este factor energético. Acabamos de ofrecer una definición de reacción química totalmente correcta. ¿Hemos explicado? No, Más bien hemos descrito. No sabemos por qué los electrones hacen lo que hacen. La química habla de afinidad, compensación y otros conceptos pero no explican por qué los electrones de los reactivos “deciden” compensarse.

Pero aunque Nietzsche estuvo completamente acertado en desenmascarar las “explicaciones” de la ciencia, lo cierto es que no fue el único. Schopenhauer denunció en sus obras estas cuestiones, pero incluso el gran artífice de la Nueva ciencia, Issac Newton, tuvo que aceptar lo “milagroso” de ciertos comportamientos de la materia. Fue humilde al aceptar que no sabía dar cuenta de un fenómeno como el de la gravedad. Y más ampliamente, aceptó otros “misterios”. Y así dice en los *Principia*:

«Varias razones me inclinan a sospechar que [...] [los fenómenos de la naturaleza] pueden depender en su totalidad de ciertas fuerzas cuyas causas nos son desconocidas, y

---

<sup>275</sup> Idem. p. 153



bajo cuya acción las partículas de los cuerpos se empujan unas hacia otras para unirse en figuras regulares o bien se repelen mutuamente alejándose entre sí»<sup>276</sup>

En el fondo subyace lo que siempre ha sido el substrato de lo aparente: las condiciones para explicar no tienen explicación. La reducción de unas explicaciones a otras es *ad infinitum*. Y hay dos tipos de científico: el que sabe esto y el que no lo sabe. Después de estas consideraciones, Nietzsche vuelve a retomar la causa y el efecto:

«Causa y efecto: es probable que tal dualidad no exista nunca – en realidad estamos ante un continuum, del que aislamos unos cuantos fragmentos; así como percibimos todo movimiento tan solo como puntos aislados, esto quiere decir que en definitiva no lo vemos, sino tan solo lo inferimos. Lo repentino de muchos efectos nos induce a error; pero sólo son repentinos para nosotros. Hay una cantidad infinita de acontecimientos en este segundo repentino que se nos escapan. Un intelecto que percibiera causa y efecto como continuum, y no, según nuestra manera, como arbitraria división y fragmentación, que percibiera el flujo del acaecer – rechazaría la noción de “causa y efecto” y negaría toda determinación.»<sup>277</sup>

Vimos por primera vez en *El viajero y su sombra* este concepto de la materia – en realidad, “todo lo existente” como un *continuum* en un permanente fluir. Pero en aquel momento Nietzsche sólo introdujo la idea. Ahora, en *La gaya ciencia*, la expone con algo más de profundidad y detalle. En este concepto de *continuum* parece obvia la influencia de Heráclito. Aunque Nietzsche no lo explicita – como así lo hará en un fragmento póstumo que veremos – no podemos aceptar la existencia del vacío absoluto pues ello se opondría al concepto del *continuum*. Aceptado éste, no cabe hablar de causa – efecto, pues esta relación surge cuando el hombre percibe dos eventos separados por, digamos, un vector tiempo unido a una *qualitas* distinguible en ambos que permite establecer la relación causal. Ahora bien, justamente esta *qualitas* es el elemento antropomórfico que permite el establecimiento de la ley causal. Entre estos dos sucesos, parece no haber ningún otro – distinción – y de ahí podemos establecer dicha relación:

---

<sup>276</sup> Thomas S. Kuhn. *La revolución copernicana*. Ed. Cit., p. 331

<sup>277</sup> Friedrich Nietzsche. *La gaya ciencia*. Ed. Cit., p. 153

A poco que recordemos lo expresado sobre aquel filólogo interesado por la ciencia de su tiempo, hemos de aceptar como muy posible que Nietzsche tuviera en mente la materia – en el sentido siempre de “todo lo existente” –, como un orden denso sin hueco alguno; algo muy similar a lo que maneja el analista en el cálculo infinitesimal. La relación causa – efecto surgiría así al evaluar un orden denso desde la perspectiva de uno discreto: los dos eventos separados. Causa y efecto como un error de evaluación por imposibilidad de acceder a la serie infinita que es el *continuum*. Se podría rechazar así la determinación de un evento futuro como resultado de un cálculo matemático, puesto que dados cualesquiera dos eventos que nos puedan producir la ilusión de causa – efecto, existen infinitos acontecimientos intermedios que impiden cualquier cálculo algorítmico lo que no implica que dicho evento – efecto no se tenga que dar por *necesidad*. Y esto último debe quedar bien claro: la negación de la ley causal no es la negación de la *necesidad* de todo lo existente. Es sólo la descripción que hace el hombre al evaluar la *necesidad* del *continuum*:

«El carácter del mundo en su conjunto, empero, es un eterno caos, no en el sentido de la falta de necesidad, sino en el de la falta de orden. . . Cuidado con afirmar que hay leyes en la naturaleza. No hay más que necesidades: aquí no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda (...)»<sup>278</sup>

Vemos claramente aquí como Nietzsche quiere distinguir a toda cosa las leyes y la *necesidad*. Las leyes son la interpretación que el hombre hace de la *necesidad*. Justo aquí hemos introducido otra expresión que Nietzsche utiliza bastante junto con la de descripción: el conocimiento y la ciencia como interpretación. De hecho, en los fragmentos póstumos a partir de 1.882, se utiliza incluso más que el de descripción. Veamos dos ejemplos:

« (...) Interpretación, *no* explicación. No hay ningún estado de hecho, todo es fluido, inaprensible, huidizo; lo más duradero todavía son nuestras opiniones»<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> Idem. p. 148

<sup>279</sup> Friedrich Nietzsche. *El nihilismo: escritos póstumos*. Ed. Cit., p. 27 KGW VIII 2 [82]

«¿Qué es lo que únicamente puede ser el conocimiento? “Interpretación”, no “explicación” »<sup>280</sup>

Y un fragmento póstumo de 1.887 destaca que la crítica no es contra la ciencia sino contra el método:

«No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza nuestro siglo XIX sino la victoria del método científico sobre la ciencia.»<sup>281</sup>

Sin embargo, Nietzsche vuelve a su contumaz confusión expositiva. Si el conocimiento y la ciencia no son más que descripción e interpretación, si no pueden ser otra cosa, entonces, estos nuevos conceptos que nos ofrece, el *continuum*, la ausencia de finalidad en la naturaleza y otros que hemos visto y veremos, ¿qué son? ¿Otra descripción? ¿Otra interpretación? *Humano, demasiado humano* sería una interpretación del mundo y *La gaya ciencia*, otra. Volvemos a una situación similar al apartado donde analizábamos la verdad. Y sólo yendo más allá de lo que se dice literalmente en cada parte, podemos entender mejor el conjunto.

Es obvio que Nietzsche cree que el camino iniciado en *El viajero y su sombra* es un paso adelante en el conocimiento. Ahora hay que entender por qué. Ya en *Sobre verdad y mentira* y más tarde en *Aurora*, Nietzsche habla de que la comprensión es siempre una comprensión finalista: “para qué”. Insiste en ello también en los fragmentos póstumos a partir de *La gaya ciencia*:

«La pregunta “por qué” es siempre la pregunta por la *causa finalis*, la pregunta por un ¿para qué?»<sup>282</sup>

El hombre utiliza su percepción y aparato categorial para protegerse o para dominar. El objetivo último es conformar un exterior al que nos sea posible acceder; tomarlo para

---

<sup>280</sup> Idem. p. 28 KGW VIII 2[86]

<sup>281</sup> Idem. p. 155 KGW VIII 15 [51]

<sup>282</sup> Friedrich Nietzsche. *Fragmentos póstumos*. Ed. Cit., p. 101 NF 8 – 1 2[83]

que juegue a nuestro favor. En este acto olvidamos una capacidad de comprensión más auténtica.

En efecto, nunca lograremos la explicación en sí misma. Tal cuestión queda más allá de nuestras humanas posibilidades. Sin embargo, si somos capaces de situarnos libres de toda condición, podemos llegar a una mejor comprensión del todo existente que nos rodea y al cual pertenecemos. Esta es la enseñanza de *La gaya ciencia*, en la que se une todo lo que comenzó en el cambio de paradigma iniciado en *El viajero y su sombra*. Nietzsche lo expresa excelentemente al final del aforismo 109. Después de exponernos algunos errores de comprensión de la naturaleza como consecuencia de lo indicado anteriormente, se pregunta a sí mismo cuándo podremos superar este techo que nos hemos impuesto. Citaremos el texto en el alemán original y a continuación nuestra traducción producto de las correcciones de la edición que estamos utilizando de esta obra de Nietzsche y que aparece en las notas. Las traducciones al español que hemos encontrado adolecen de excesiva lealtad a la literalidad del alemán y algunas expresiones y tiempos verbales generan confusión. Al margen, la utilización por Nietzsche de los signos de exclamación e interrogación en este texto sugiere leerlo en voz alta. El juego entre exclamación e interrogación es muy sutil:

«Aber wann werden wir am Ende mit unserer Vorsicht und Obhut sein! Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben<sup>283</sup>! Wann werden wir anfangen dürfen<sup>284</sup>, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen.»<sup>285</sup>

«Pero, ¡cuándo llegaremos al término de nuestra precaución y vigilancia! ¿Cuándo ya no nos oscurecerán todas esas sombras de Dios? ¡Cuándo hayamos desdivinizado por completo a la Naturaleza! ¡Cuando podamos comenzar a *naturalizarnos* con la Naturaleza pura, redescubierta, redimida!»

---

<sup>283</sup> Hemos preferido pasar al subjuntivo la perífrasis verbal: “Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben”, en aras de una mejor coherencia con el español.

<sup>284</sup> De idéntica manera hemos procedido con: “Wann werden wir anfangen dürfen”

<sup>285</sup> Die fröhliche wissenschaft. Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882. Sección 5ª, volumen 2º Ed. Cit., p. 147

Nietzsche subsume en Dios todas las interpretaciones teleológicas. Su prescripción es simple: redescubrir; redimir. *Gaya ciencia* significa el rechazo del método científico finalista.

Finalmente, un apunte referente al azar y el concepto finalista del mundo. Adelantábamos por nuestra cuenta en *Aurora* que el azar era la interpretación de los eventos en los que el hombre no veía una voluntad detrás, y que si negábamos ésta última también quedaba negado el azar. Ahora, en *La gaya ciencia*, Nietzsche lo hace explícito aludiendo al finalismo:

«Si sabéis que no hay fines, sabéis también que no hay azar: pues la palabra “azar” sólo tiene sentido con referencia a un mundo de fines»<sup>286</sup>

Ahora tenemos que analizar la otra gran temática de *La gaya ciencia* y que aparece por primera vez como una idea propia de Nietzsche: el eterno retorno. En primer lugar, Nietzsche nos ofrece lo que podría ser una antropomórfica imagen de todo lo existente y del error que ello supone. Es un párrafo bien conocido pero su genialidad hace preciso traerlo a colación:

«Cuidado con creer que el mundo es un ser viviente. ¿Hacia dónde se ensancharía? ¿Con qué se alimentaría? ¿Cómo crecería y se reproduciría?»<sup>287</sup>

Es el célebre comienzo del epigrama 109. Si lo analizamos con detenimiento, observaremos la gran relación que guarda con lo expresado sobre la ciencia del siglo XIX. “¿Hacia dónde se ensancharía?”, se pregunta retóricamente Nietzsche. Recordemos ahora el debate que surgió a partir del concepto de entropía introducido por Clausius. Es decir: ¿qué ocurriría si el universo fuera finito? ¿Cómo sería un universo sin “exterior”? ¿Cómo funcionarían las leyes de la termodinámica sin ese “exterior”? ¿De dónde extraería la energía para mantener su funcionamiento? Nietzsche reúne estas cuestiones que cabalgan entre la ciencia y la especulación y crea esta imagen alegórica

---

<sup>286</sup> Friedrich Nietzsche. *La gaya ciencia*. Ed. Cit., p. 148

<sup>287</sup> Idem. p. 147

en forma de ser vivo. Acto seguido, y para demostrar el absurdo de la finalidad cósmica, recurre ahora a la imagen de una ingente máquina:

«Cuidado con creer siquiera que el universo es una máquina; a buen seguro no está construido con vistas a un fin determinado y denominándole “máquina” le dispensamos un honor demasiado elevado»<sup>288</sup>

Lo que es aplicable a un organismo en tanto mantenimiento también procede para una máquina, pero aquí el propósito de Nietzsche es dar a entender que una máquina tiene un objetivo; una máquina siempre es un medio para alcanzar un fin externo a ella misma. Pero, ¿qué fin puede tener una máquina que es ella misma todo lo que existe? Aquí parece que, de surgir una propuesta explícita sobre el eterno retorno, ésta tendría que seguirse de una gran exposición y sin embargo, ésta no llegará nunca. Lo más cercano a esto se halla en algunos pasajes de *Así habló Zaratustra*. En *La gaya ciencia*, sólo tenemos el conocido aforismo 341 titulado *El peso más pesado*, en donde indirectamente se expresa como una propuesta extraña en boca de un *daemon*<sup>289</sup>:

«Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: “Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igualmente este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es volteado una y otra vez, y a la par suya tú, polvito del polvo” ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? O has experimentado alguna vez un instante tremendo en que le contestarías: “¡eres un dios y jamás he oído algo tan divino!” Si esa noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría tal y como eres. ¡La pregunta ante todas las cosas: “¿quieres esto otra vez y aun infinitas veces?” pesaría como el peso más pesado sobre tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte

---

<sup>288</sup> Idem. p. 147

<sup>289</sup> Sorprendentemente, en las traducciones citadas en esta tesis de *La gaya ciencia*, la palabra que utiliza Nietzsche, *Dämon*, es traducida como *demonio*, lo que estaría totalmente acorde si Nietzsche utilizara *Teufel*. Es obvio que Nietzsche se está refiriendo al *dämon* que podemos encontrar en la Iliada o incluso en *El banquete* de Platón.

a ti mismo y a la vida, para no desear nada más que esta última y eterna confirmación y ratificación?»<sup>290</sup>

Como hemos observado, esta es la primera vez que Nietzsche expone el eterno retorno como una idea propia. Una primera lectura sin haber profundizado en la filosofía de Nietzsche no nos plantearía grandes incógnitas. Pero después de todo lo que hemos podido analizar sobre la *necesidad* de todo lo existente hay que realizar unas pocas observaciones de enorme trascendencia. Hemos visto en el estado de la cuestión que algunos comentaristas de la obra de Nietzsche se decantan por tomar el eterno retorno como una suerte de imperativo de conducta en el que se exhortaría a vivir como si esta vida se repitiera eternamente. Es decir, cómo nos gustaría que fuera nuestra vida para desear su repetición eterna. Claro está, esto implicaría una libertad de elección.

Como hemos dicho, tras una primera lectura parece que el contenido del texto se aviene con esta idea. Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla. Leamos el aforismo tantas veces como sea necesario y veremos como Nietzsche se guarda muy mucho de exhortarnos a un cambio de vida. El sentido literal del contenido de este aforismo nos habla de algo ya dado; algo ya fijado. Si analizamos nuestra vida, la que hayamos vivido hasta que el agudo *daimon* nos interroga, ¿cómo nos sentiríamos si supiéramos que se repetirá eternamente? ¿Nos nublaría la desesperación o un sí gozoso saldría de nuestro interior? No negamos que una primera reacción puede ser tomarlo como un acicate para cambiar el resto de nuestra vida de tal manera que el día que nuestros ojos se cierran pudiéramos decir: “Sí, deseo la repetición eterna de lo que he llevado a cabo”. Sin embargo, no es eso lo que dice Nietzsche. Repetimos de nuevo: él habla de algo ya fijado tanto en el pasado como en el porvenir. Por otro lado, Nietzsche es muy cuidadoso en fijar la totalidad que nos envuelve y la férrea *necesidad* que la anima. Incluso la insignificante araña, que volverá a aparecer en el Zaratustra, se hallará en el mismo lugar; en el mismo tiempo; o como dice el *daimon*, en el mismo orden de sucesión. Veremos en breve como, tanto en *Así habló Zaratustra* como en *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche hace muchas veces hincapié en que ninguna cosa se puede desligar del todo existente. Todo está entrelazado por la *necesidad*. Para que esa insignificante araña no estuviera de nuevo exactamente donde está, todo el universo

---

<sup>290</sup> Friedrich Nietzsche. La gaya ciencia. Ed. Cit., p. 250

tendría que haber sido diferente. Si fuera en verdad posible que un hombre cambiara libremente el contenido de su próxima decisión, ni la araña, ni el claro de luna, ni todas las cosas grandes y pequeñas serían las mismas. Quizá ni el hombre volvería a aparecer en la Tierra; quizá ni el sistema solar se formara. Parece una exageración más propia de un lenguaje poético, pero en el sentido que Nietzsche concibe la *necesidad* y unidad de todo lo existente, es así como tiene que ser pensado.

Antes de dar por terminado este análisis de *La gaya ciencia*, es preciso hacer mención que también aquí, justo en el aforismo siguiente, aparece por primera vez la figura de Zaratustra. De hecho, el primer epigrama de *Así habló Zaratustra* es el 342 de *La gaya ciencia*.

## **2. El concepto de *necesidad* en las obras de madurez de Nietzsche.**

El período intermedio de la obra de Nietzsche que culmina con *La gaya ciencia*, significa el fin de la inestabilidad de su filosofía. No es que su estilo deje de ser el expuesto en el capítulo II, sino que el contenido deja de experimentar variaciones sustanciales.

Así, a partir de *La gaya ciencia*, y salvo en *Más allá del bien y del mal*, en las obras de Nietzsche hay muchas menos páginas dedicadas a todo lo referente a la epistemología. En realidad, la mayor parte de las obras de Nietzsche no caen en la especialización y resulta obvio que en esta etapa de madurez da por sabidas muchas cosas; elude explicaciones o alusiones reiteradas a cuestiones que caen de pleno en el terreno de la episteme.

Cronológicamente, deberíamos empezar por *Así habló Zaratustra* pero por su forma totalmente alegórica y por el hecho de que en ella figura la exposición más profunda del eterno retorno, le dedicaremos un capítulo a parte.

### **2.1. Un compendio de la labor deconstructiva: Más allá del bien y del mal**

Pasamos así a analizar *Más allá del bien y del mal*, que con el subtítulo *Preludio de una filosofía del futuro*, fue redactada a partir de múltiples anotaciones que el autor



realizó mientras trabajaba en el Zarathustra. El propio Nietzsche reconoce esto en un primer prólogo que luego descartó a favor del que conocemos. Esta vinculación al Zarathustra la admite de nuevo en *Ecce Homo*. Andrés Sánchez Pascual nos propone, sin embargo, una datación anterior de algunos pasajes que se remontaría al singular verano de 1.881<sup>291</sup>

En cualquier caso, como hemos puntualizado, *Más allá del bien y de mal* es el último libro en donde Nietzsche vuelve a centrarse en el tema de la teoría del conocimiento de forma explícita, dedicando, cosa extraña en él, un capítulo entero a tal menester. En adelante, todo serán breves expresiones al respecto o simples alusiones. El contenido de este capítulo viene a ser la apoteosis de lo ya expresado en *la Gaya ciencia*, sumando el hecho de que Nietzsche recrudece mucho más su expresión y sus ataques son más furibundos. Quizá es su obra más agresiva. Incluso en *Ecce Homo*, donde se bordea el exceso en más de un sentido – sólo hay que leer el título de los capítulos que lo conforman – se respira cierta benevolencia.

El paradigmático y deconstructivo capítulo lleva por título *De los prejuicios de los filósofos*, en donde se retoma todo lo ya expresado en las obras del período intermedio, particularmente *La Gaya ciencia*, pero el tono aquí es de un soberano y teatral rapapolvo que aplica, en este caso sí, a un público indiferenciado de “sorprendidísimos” lectores:

«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 una aclaración del mundo»<sup>292</sup>

También aquí retoma de nuevo su crítica al concepto de causalidad como una forma de interpretación de la *necesidad*:

«No debemos *cosificar* equivocadamente “causa” y “efecto” como hacen los investigadores de la naturaleza (...) en conformidad con el dominante cretinismo

---

<sup>291</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Ed. Cit., p. 7

<sup>292</sup> Idem. p. 37

mecanicista, el cual deja que la causa presione y empuje hasta que “produce el efecto”; debemos servirnos de precisamente de la “causa” y “efecto” nada más que como de *conceptos* puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero *no* de aclaración.»<sup>293</sup>

El libre arbitrio es rechazado en varios pasajes centrándose en el concepto de voluntad libre y aunque esto ya tuvimos ocasión de analizarlo cuando se trató la cuestión de la voluntad, no está de más recordarlo brevemente:

« (...) No es ciertamente el atractivo menor de una teoría el que resulte refutable: justo por ello atrae a las cabezas más sutiles. Parece que la cien veces refutada teoría de la “voluntad libre” debe su perduración tan sólo a ese atractivo: una y otra vez llega alguien y se siente lo bastante fuerte como para refutarla»<sup>294</sup>

En esta obra, quizá más que en ninguna otra, Nietzsche insiste en entrecruzar la voluntad con la otra gran ficción indispensable para el libre arbitrio: el “yo”. Todo ello, además bajo la perspectiva de la falacia que supone el lenguaje. Aludimos a este epigrama cuando analizábamos la relación entre lenguaje y verdad. Vamos ahora a ampliar su contenido:

«Sigue habiendo cándido observadores de sí mismos que creen que existen “certezas inmediatas”, por ejemplo “yo pienso (...) Pero que “certeza inmediata” y también “conocimiento absoluto” y “cosa en sí” encierran una *contradictio in adjecto* [contradicción en el adjetivo], eso lo repetiré yo cien veces: ¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras! Aunque el pueblo crea que conocer es un conocer – hasta – el – final, el filósofo tiene que decirse: “cuando yo analizo el proceso expresado en proposición “yo pienso” obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, – por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar en una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que existe un “yo” y,

---

<sup>293</sup> Idem. p. 45

<sup>294</sup> Idem. p. 41

finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra “pensar”, que yo sé qué es pensar (...) ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos?»<sup>295</sup>

Ésta es una destrucción del “yo” a todos los niveles. Nietzsche lo trae a colación a partir de la proposición de Descartes pero es un simple punto de partida. Vemos de nuevo cómo el lenguaje es el causante de muchos equívocos. Se crea una palabra para comunicar una impresión o percepción y luego se cree firmemente que la palabra guarda un fiel isomorfismo con aquella percepción o impresión. De un uso pragmático pasamos, sin fundamento, a un conocimiento absoluto. Para Nietzsche el “yo” es una representación. Una más de la ingente cantidad que el hombre es capaz de tener. Como ya hemos visto en más de una ocasión, lo anterior, la “cosa en sí”, es y tiene que ser incognoscible si antecede la representación. Por tanto, el “yo” no es la realidad última. Pero el “yo” provoca a su vez la falsa percepción de un ente que elige, que decide libremente. Así, el “yo” como representación, ni es condición de conocimiento ni posee libre arbitrio ni antecede a la voluntad.

Sin embargo, en *Más allá del bien y del mal*, el eje argumentativo para llevar a cabo su principal crítica epistemológica, gira en torno a Kant y los juicios sintéticos a priori. Ve en ellos el claro establecimiento de la finalidad como base de la ciencia. De entrada, la crítica comienza por los juicios en general:

«La falsedad de un juicio ya no es para nosotros una objeción contra él; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos a priori) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico a – sí – mismo, si no falsease permanentemente el mundo

---

<sup>295</sup> Idem. p. 39

mediante el número; que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida»<sup>296</sup>

Bien, nada de esto es nuevo. La diferencia estriba en la enorme contundencia que toma ahora. El ataque a los juicios sintéticos a priori, viene dado, claro está, por la intención de Kant de fundamentar el conocimiento y la ciencia. Para Nietzsche, Kant no busca en realidad cómo son posibles los juicios sintéticos a priori sino cómo hacer que sean necesarios:

« (...) y ha llegado por fin la hora de sustituir la pregunta kantiana “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”, por una pregunta distinta, “¿por qué es necesaria la creencia en tales juicios?” – es decir, la hora de comprender que, para la finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que creer que tales juicios son verdaderos; ¡por lo que, naturalmente, podrían ser incluso *falsos*! O dicho de modo más claro y más rudo y más radical: los juicios sintéticos a priori no deberán “ser posibles” en absoluto: nosotros no tenemos ningún derecho a ellos, en nuestra boca son nada más que juicios falsos. Sólo que, de todos modos, la creencia en su verdad es necesaria, como una creencia superficial y una apariencia visible pertenecientes a la óptica perspectivista de la vida»<sup>297</sup>

Sin embargo, este ataque a la filosofía de Kant, es únicamente el estandarte. Si recordamos el capítulo dedicado al contexto filosófico de Nietzsche, ya tuvimos ocasión de comprobar el rechazo generalizado que siente por toda la filosofía anterior por ver en ella el efecto de una cobardía. El título de este deconstructivo capítulo es suficientemente claro al respecto.

Finalmente, resulta algo sorprendente que *Más allá del bien y del mal*, siendo una obra que se nutre básicamente de las anotaciones realizadas durante la redacción de *Así habló Zaratustra*, no contenga ninguna explicación sobre el eterno retorno. Ni siquiera al final, con un épodo titulado *Desde las altas montañas*, se permite Nietzsche una mención alegórica al respecto.

---

<sup>296</sup> Idem. p. 25

<sup>297</sup> Idem. p. 34

## 2. 2 Un pequeño gran resumen de su autor: Crepúsculo de los ídolos

Como vimos en el capítulo sobre el estilo de escribir de Nietzsche, de la proyectada *La voluntad de poder* surgió lo que él propiamente denominó en *Ecce Homo*, un breve compendio de su filosofía: *Crepúsculo de los ídolos*. En ella, vuelve a tomar los puntos clave de su pensamiento: Sócrates, la decadencia griega y la dialéctica; la dualidad mundo verdadero – mundo aparente; la decadencia de la cultura occidental; la moral del resentimiento; etc. Incluso en la forma surge la variación, con una serie de bellos y agudos aforismos que alcanzan todos los ámbitos.

En su introducción<sup>298</sup>, Andrés Sánchez Pascual apunta que el propio Nietzsche admite en una carta a Peter Gast que el título del libro es una ironía contra Wagner y su *Crepúsculo de los dioses*. Wagner ya había muerto pero sus seguidores eran legión. Al margen del contenido, es quizá en esta obra donde el estilo de Nietzsche llega al máximo de madurez. Contundente, bello; sin la extrema agresividad de *Más allá del bien y del mal* y sin llegar al exceso de *Ecce Homo*.

El libro se divide en once capítulos o apartados, y comienza con una crítica generalizada a todos los filósofos aunque mencionando explícitamente sólo a Sócrates y Platón:

«A mí mismo esta irreverencia de pensar que los grandes sabios son tipos decadents se me ocurrió por vez primera justo en un caso en que a ella se opone del modo más enérgico el prejuicio docto e indocto: yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos»<sup>299</sup>

El propio Nietzsche hace referencia, por supuesto, a *El nacimiento de la tragedia* como el momento en donde se le ocurrió por primera vez este pensamiento. Pero un poco más adelante, salva al único filósofo que de veras veneró sin sombra: Heráclito:

---

<sup>298</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. Ed. Cit., p. 21

<sup>299</sup> Idem. p. 38

“Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de Heráclito”<sup>300</sup>

Su constante rechazo del concepto de causa de sí mismo [causa sui] por lo que tiene de contradictorio, vuelve a aparecer. En este caso, vinculado al concepto que todos los filósofos han tenido sobre los valores supremos. Dado que, según ellos, era evidente que no podían proceder del mismo lugar del que surgían los demás, tenían que surgir de sí mismos: puros, limpios; sin la mácula de un origen “plebeyo”:

«El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto, ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*»<sup>301</sup>

Para Nietzsche, el status de cualquier concepto viene determinado por el tiempo que permanece vivo en una sociedad. El comienzo siempre es imperfecto, una objeción. Sólo el paso del tiempo lo fija como algo venerable. Los valores supremos no lo fueron en un inicio. Sólo su permanencia a largo plazo les otorga la prestancia. Pero más allá del origen del status de los valores, lo importante aquí es la forma de identificar el error de los filósofos al respecto: la causa sui. La gran contradicción que Nietzsche refuta allá donde la encuentra.

Crepúsculo de los ídolos se caracteriza por la brevedad de los temas tratados. Sus pocas páginas hacen imposible que su autor les dedique una gran extensión. Pero justamente lo que maravilla de este pequeño libro es la profundidad con que se abordan cada una de las cuestiones expuestas a pesar de su brevedad. En un solo y corto epigrama Nietzsche desgaja argumentaciones que en otras obras precisaba tomar y retomar:

«Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. *Ese*

---

<sup>300</sup> Idem. p. 46

<sup>301</sup> Idem. p. 47

*fetichismo*. Ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el “yo”, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la sustancia - yo – así es como crea el concepto “cosa”...El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto yo es del que se sigue, como derivado, el concepto “ser”... Al comienzo está ese grande y funesto error de que la voluntad es algo que produce efectos – de que la voluntad es una *facultad*...Hoy sabemos que no es más que una palabra»<sup>302</sup>

Vimos un argumento similar en *Más allá del bien y del mal*. Pero ahora Nietzsche es más contundente e incluye cuestiones ontológicas en el argumento. Y no sólo eso. En su afán por destruir la validez del lenguaje, lleva el argumento hasta la burla:

«(...) La “razón” en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática»<sup>303</sup>

En el sexto capítulo, titulado *Los cuatro grandes errores*, Nietzsche trata de exponer aquellos grandes errores filosóficos pero de índole también psicológica y que han hecho suerte en lugar de sus verdaderos, es decir, sus contrarios. Los errores son: el error de la confusión de la causa con la consecuencia; el error de la causalidad falsa; el error de las causas imaginarias y el error de la voluntad libre. Así, nos centraremos ahora en la crítica de la voluntad libre:

«La doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de *querer encontrar* culpables (...) 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 conciencia (con lo cual el *más radical* fraude *in psychologicis* [cuestiones psicológicas] quedó convertido en psicología misma.)»<sup>304</sup>

---

<sup>302</sup> Idem. p. 48

<sup>303</sup> Idem. p. 49

<sup>304</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. Ed. Cit., p. 68

Obviamente, para Nietzsche resulta claro de donde procede ese interés en querer castigar:

«Hoy ya no tenemos compasión alguna con el concepto de “voluntad libre”: sabemos demasiado bien lo que es – la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer “responsable” a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a *hacerla dependiente de ellos*»<sup>305</sup>

En *Crepúsculo de los ídolos* se expresa con toda claridad como consecuencia de qué pudo surgir la falsedad del libre arbitrio. Por un lado, el lenguaje, que por su origen metafórico, tan diferido de la realidad sea la que fuere, no puede expresarla con fidelidad absoluta. Pero es que además, las propias palabras se engarzan unas con otras y crean conceptos que ni siquiera formaban parte del propósito inicial del lenguaje. De esta manera, se han creado unos nuevos conceptos que no son mejores o peores referencias a una posible realidad muy diferida sino que realmente no refieren a nada. O de otra manera expresado, las palabras crean unos conceptos que parecen pertenecer a aquella realidad que dio origen al lenguaje pero ni siquiera es así.

Por otra parte, hubo un interés en dominar moralmente al hombre. Para ello se le tuvo que hacer creer que en su mano – voluntad – estaba una facultad – libre arbitrio – para poder actuar de otra manera de cómo lo hizo. Así pues, toda decisión había sido “querida” y por tanto, podría no haberla tomado. A partir de aquí se creó la responsabilidad, la mala conciencia, la culpa... Una serie de artificios falsos destinados a socavar los instintos de vida del hombre, convirtiéndolo en un ser moralmente enfermizo y martirizado por ficciones. Y en la base de toda esta artimaña, el teólogo, hábil en el manejo del lenguaje de cara a sus propósitos.

Y a diferencia de otras obras, como la anterior analizada, *Más allá del bien y del mal*, *Crepúsculo de los ídolos* sí tiene importantes y muy significativas referencias al eterno retorno. Son pocas y breves, pero ya hemos indicado que en este libro Nietzsche se ocupa de muchos temas y que por tanto, no podía extenderse. Sin embargo, la riqueza

---

<sup>305</sup> Idem. p. 68



del contenido es muy grande. Vamos a ver dos breves citas cuyo contenido es resumen de muchas cuestiones vistas hasta el momento:

«El individuo es, de arriba abajo, un fragmento de *fatum* [hado], una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decirle “modificate” significa demandar que se modifiquen todas las cosas, incluso las pasadas»<sup>306</sup>

Y un poco más adelante:

«La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será (...) se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo, no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo, *¡pero no hay nada fuera del todo!*»<sup>307</sup>

En primer lugar, en este punto debemos detenernos un instante y recordar lo expuesto en el ensayo sobre los presocráticos y recordar cómo Nietzsche trataba de resaltar a toda costa la unidad de todo lo existente que él creía ver como evidentemente expresada en algunos sabios de la Antigüedad. Como podemos observar, en *Crepúsculo de los ídolos* se expresa y afirma con total rotundidad. Aquí, unidad de todo lo existente y *necesidad* se combinan solidariamente, casi podríamos afirmar que como una sola propiedad.

Y en segundo lugar, debemos también volver atrás y recordar la exposición del eterno retorno del aforismo 341 de *La gaya ciencia*. Decíamos allí que cualquier cambio, en lo más pequeño y lo más grande, tenía consecuencias que abarcaban todo lo existente. Comprobamos ahora aquella aseveración. Estas dos citas, aun sin explicitar el eterno retorno, lo contienen con una presencia absoluta. Nada, por insignificante que sea, puede cambiar permaneciendo todo lo demás igual.

---

<sup>306</sup> Idem. p. 58

<sup>307</sup> Idem. p. 69

## CAPÍTULO VII: EL ETERNO RETORNO EN *ASÍ HABLÓ ZARATUSTR*A Y EN LOS FRAGMENTOS PÓSTUMOS.

### 1. Expresión del eterno retorno como un enigma: *Así habló Zaratustra*.

Como hemos visto, en la *Gaya ciencia* aparece por vez primera el eterno retorno. Sin embargo, al margen de lo que podamos encontrar en algunos fragmentos póstumos, es en *Así hablo Zaratustra* donde este concepto se expone con mayor detalle. Propiamente, así lo indica Nietzsche en *Ecce Homo*:

«Voy a contar ahora la historia del Zaratustra. La concepción fundamental de la obra, el pensamiento del eterno retorno (...)»<sup>308</sup>

Lamentablemente en este caso, con respecto al Zaratustra, Nietzsche cae bajo su propio exceso en *Ecce Homo*, y sólo nos puede ser útil para aclarar algún pequeño detalle. Comprobémoslo:

«Esta obra ocupa un lugar absolutamente aparte. Dejemos de lado a los poetas: acaso nunca se haya hecho nada desde una sobreabundancia igual de fuerzas. Mi concepto de lo “dionisiaco” se volvió aquí acción suprema; medido por ella, todo el resto del obrar humano aparece pobre y condicionado. Decir que un Goethe, un Shakespeare no podrían respirar un solo instante en esta pasión y esta altura gigantescas, decir que Dante, comparado con Zaratustra, es meramente un creyente y no alguien que crea por primera vez la verdad, un espíritu que gobierna el mundo, un destino; decir que los poetas del Veda son sacerdotes y ni siquiera dignos de desatar las sandalias de Zaratustra (...)»<sup>309</sup>

Así como en el mismo *Ecce Homo*, Nietzsche nos abrió su corazón con respecto a los años desperdiciados hasta llegar a *El viajero y su sombra*, y nos daba la impresión de hallarnos delante de un genio que nos hablaba con franqueza y ecuanimidad sobre sí

---

<sup>308</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Cit., p. 93

<sup>309</sup> Idem. p. 101

mismo, ahora la impresión es la contraria y poco creemos que vamos a conseguir preguntándole a él sobre el Zaratustra.

Lo que sí es cierto es que el estilo del Zaratustra es novedoso dentro del recorrido de las obras de Nietzsche. Veamos dos opiniones al respecto y que están muy enlazadas con lo que Nietzsche expone en *Ecce Homo*:

«Esta obra representa, de por sí, una revolución estilística en los escritos de Nietzsche: no tiene, en efecto, la forma de ensayo, de tratado, de colección de aforismos, es decir, las formas que Nietzsche había cultivado hasta entonces; no es tampoco poesía en sentido estricto; es una especie de largo poema en prosa, cuyo modelo más evidente es el Nuevo Testamento, con la típica estructura de versículos que los usos didácticos y de culto han sedimentado en el texto»<sup>310</sup>

La exposición de Vattimo es muy útil porque nos resume en muy pocas líneas el carácter general de la forma del Zaratustra, sobre todo con esas continuas alusiones bíblicas que tratan siempre de ser el contrapunto, cuando no la mofa sutil, del Nuevo Testamento.

Sin embargo, entrando más a fondo en esa forma, para cualquier lector que ha disfrutado con la agilidad de los escritos de Nietzsche; con sus invectivas relampagueantes y sus diatribas cortas y contundentes, como es nuestro caso, queda inevitablemente sorprendido cuando empieza a leer el Zaratustra. Todo aquello parece haber perdido su energía a favor de una forzada genialidad que no resulta tan óptima como cree su autor.

Giorgio Colli, en una disquisición sobre el interés de Nietzsche por todo lo griego y en particular por la escritura en forma de enigmas, destaca a Hölderlin como el poeta alemán que más se acercó con su *Empédocles* a la forma griega. Y es en este discurso cuando dice que Nietzsche está muy lejos de todo aquello:

---

<sup>310</sup> Gianni Vattimo. *Introducción a Nietzsche*. Ed. Cit., p. 87

« (...) Su alejamiento [de Hölderlin] de la Grecia apolínea de Winckelmann – Goethe, Schiller. Hölderlin llega inexplicablemente a esta comprensión directa [de la Grecia apolínea] prescindiendo de la filología. En ello se diferencia de Nietzsche (...) Hölderlin escribe como Homero, Píndaro, Empédocles, Platón, no por imitación, sino porque siente lo que sentían ellos y consigue expresarlo»<sup>311</sup>

Y es entonces cuando Colli se refiere al Zaratustra y lo evalúa como una obra bien alejada del estilo griego:

«El Zaratustra quiere serlo tal vez, pero su forma es cualquier cosa menos griega (barroca, bíblica, oriental, etc.)»<sup>312</sup>

Pero una crítica más dura la realiza Montinari. No se centra tanto en lo referente a la forma griega sino en el intento de Nietzsche de alcanzar una escritura más allá de lo racional; intentar la realización del mito. Y según Montinari, «éste es el verdadero problema de la “expresión” en Zaratustra»<sup>313</sup>

Recordemos el capítulo I sobre *el estado de la cuestión* en donde Montinari calificaba el estilo alemán de Nietzsche como uno de los más bellos de los que él había tenido ocasión de analizar. Por eso no nos encontramos ante un crítico de Nietzsche sino ante un crítico del Zaratustra. Montinari lo resume así:

«La búsqueda obsesiva de la antítesis, la expresión sobrecargada de símbolos, el exceso de similitudes y además su monotonía, que deriva de esquemas retóricos casi iguales, el martilleo de los superlativos, la incapacidad de Zaratustra para “calentar el corazón” (K. Löwitz, 1956, p. 191) de su lector, la ausencia total de alegría a pesar de la “danza” y la “risa” de Zaratustra, el juego desenfrenado de palabras: todo esto hace de *Así habló Zaratustra* el grandioso antípoda de una creación poética»<sup>314</sup>

---

<sup>311</sup> Narcís Aragay. *El libro de nuestra crisis*. Ed. Cit., p 86

<sup>312</sup> Idem. p. 87

<sup>313</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*. Ed. Cit., p. 117

<sup>314</sup> Idem. p. 117

Creemos acertada esta opinión. Así como, por ejemplo, *Crepúsculo de los ídolos* es, como muy apropiadamente califica su autor, “un demonio que ríe”<sup>315</sup>, ágil, malévol, simpático, el Zaratustra, en comparación, aparece apagado y abigarrado.

Una última cuestión a tener en cuenta antes de afrontar este libro: el interés de Nietzsche por el enigma. El título del primer capítulo donde se expone el eterno retorno, ya nos indica la intención del autor: *De la visión y el enigma*. La acción transcurre en un barco, en donde se halla Zaratustra rodeado de marineros. Es, obviamente, una imagen, y todo parece indicar que se trata del mar del conocimiento y los marineros, los intrépidos hombres que no han temido embarcarse en tan peligroso viaje. A ellos se dirige Zaratustra:

«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 que, allí donde podéis *adivinar*, odiais el *deducir* (...)»<sup>316</sup>

El rechazo a la argumentación, la dialéctica y la demostración es claro. Nietzsche nos va a presentar el eterno retorno como un enigma. Y él lo entiende como aquello que no se deduce siguiendo un hilo argumental; el enigma es exactamente lo contrario de un silogismo. Ya hemos hecho referencia suficientes veces al rechazo de la lógica y la dialéctica por parte de Nietzsche. Los componenetes que concurren pues para la resolución de un enigma tienen que basarse en otros presupuestos. La intuición, la simple tentativa al azar, incluso el juego.

En el texto citado, observamos que Zaratustra alude a los buscadores e indagadores que se sienten irresistiblemente atraídos – la fuerza inextricable de la música de la flauta – a los abismos laberínticos. Sabiendo la fascinación que producía en Nietzsche la sabiduría presocrática, la lírica más antigua y la figura de Dioniso y su exhaustivo conocimiento que tenía al respecto, no podemos dejar de lado la gran probabilidad de

---

<sup>315</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Cit., p. 111

<sup>316</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Ed. Cit., p. 223

que Nietzsche se refiera al mito cretense del Laberinto del Minotauro. En la mitología griega, Dédalo era un ateniense que destacó por su capacidad inventora y artística. Asentado en Creta, realizó varios trabajos para el rey Minos. En concreto, construyó una vaca hueca de madera para Pasifae, esposa de Minos, que se había enamorado de un hermoso toro blanco sagrado, a fin de poder aparearse con éste último y dejarla embarazada. Esta relación dio como fruto al Minotauro, mitad toro mitad hombre. Minos quedó de tal manera avergonzado, que mandó a Dédalo construir un complejo laberinto de imposible escape en el que anidaba el Minotauro, el cual se alimentaba de carne humana procedente de los sacrificios.

En líneas muy generales éste es el mito. Sin embargo, como tal, tiene su significado ulterior y menos próximo. La creación del Laberinto responde tanto a una “tecné” como a un perverso ejercicio de la razón. La forma geométrica del laberinto, su complejidad y su fatalidad, refieren a la razón humana. Así como el Laberinto representa un peligro mortal para quien se adentre, también la razón es un peligro mortal para quien intente desentrañarla. Esta es la relación del “logos” con el Laberinto. De éste no se sale intentando averiguar cuál es el camino correcto. Cuando Teseo mató al Minotauro gracias a la ayuda de Ariadna y Dédalo, Minos encerró a éste y a su hijo Ícaro en el Laberinto. Puesto que era el constructor, Dédalo sabía perfectamente la imposibilidad de escape del Laberinto. Ahora el peligro no era el Minotauro, sino el vagar hasta la muerte por los enloquecedores e intrincados pasadizos. Para escapar, Dédalo diseñó dos pares de alas compuestas de plumas y cera de abejas con las que pudo huir con su hijo. Así, para escapar de la razón mortal, no hay que seguir los intrincados y complejos pasadizos de la deducción, sino echar mano de un ardid, una artimaña que nos permita sobrepasar la razón. Nietzsche, que con toda seguridad no ignora el mito, propone el enigma, que sólo puede ser superado con un ardid, es decir, con la adivinación.

A riesgo de extendernos pero necesario para comprender lo que hay detrás del capítulo *De la visión y el enigma*, hemos de formular también un segundo aspecto del enigma que aparece también en la Grecia arcaica, cuando comienza el uso de la dialéctica. Centrados ya más en el “logos” que en el mito, el enigma comienza a tomar en muchas ocasiones la forma de una argumentación que induce a confusión por la

concatenación aparentemente contradictoria de las frases. Precisamente Heráclito <sup>317</sup> recoge una popular y antiquísima leyenda griega sobre la muerte de Homero como consecuencia de no saber desentrañar un enigma que le habían planteado unos jóvenes. Encontramos recogida también y con más extensión esta popular leyenda en Pseudo – Plutarco <sup>318</sup>. El relato en cuestión parte de unos jóvenes pescadores que estaban despiojándose en la orilla ante la falta de pesca. Homero les preguntó por ésta última y los pescadores le respondieron que lo que habían cogido, lo habían tirado y lo que no habían cogido, lo traían. Los pescadores se referían a los piojos, pero Homero, no dándose cuenta del juego verbal de los jóvenes y siendo incapaz de resolver el enigma, murió de desesperación.

Ahora estamos más preparados para abordar la forma del enigma que Zaratustra nos va a proponer. Resulta un tanto extraño, no obstante, que desde un punto de vista cuantitativo, de entre todas las obras que Nietzsche publicó en vida o dejó listas para tal objetivo, el concepto del *eterno retorno* apenas ocupa un breve espacio si se lo busca en forma explícita. Nietzsche afirma en *Ecce Homo* que el contenido esencial de *Así habló Zaratustra* es el pensamiento del *eterno retorno*, y no vamos a objetar esta afirmación puesto que dicho pensamiento revolotea, ciertamente, por todo el libro. Pero la realidad es que sólo aparece formulado explícitamente y con cierto rigor en algunos capítulos de la tercera parte. Es oportuno mantener lo de *cierto rigor*, pues en un escrito de carácter eminentemente aforístico y pretendidamente poético como lo es el *Zaratustra*, resulta obvio no esperar una presentación detallada y bien argumentada. Así pues, explícitamente, sólo tenemos sobre tan importante concepto un pasaje de *La gaja ciencia*, como se ha apuntado en su momento, esto comentado de *Así habló Zaratustra*, y algunos fragmentos póstumos. El resto no son más que sugerencias, alusiones o consecuencias implícitas, que impregnan su pensamiento a partir del verano de 1.881, tal y como hemos tenido ocasión de comprobar, por ejemplo anteriormente, en *Crepúsculo de los ídolos* en donde pasado y futuro parecían formularse como la misma cosa.

---

<sup>317</sup> H. Diels. W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 10 (56)

<sup>318</sup> Pseudo Plutarco. *Sobre la vida y los poemas de Homero*. Editorial Gredos. Madrid, 1.989. p. 41

De hecho, incluso el pasaje de *La Gaya ciencia*, tomado de forma aislada, podría pasar desapercibido con respecto a tan importante cuestión dentro de la filosofía de Nietzsche.

Como consecuencia de esto, la imaginación ha tenido que volar alto para suplir esa ausencia expositiva. Así pues, los comentaristas de la obra de Nietzsche, han reaccionado en función de sus propios presupuestos filosóficos a la hora de llevar a cabo el análisis del *eterno retorno*. Que esto es así en mayor o menor grado sea cual sea el autor sobre el que se ofrece una exégesis, es cierto, pero en el caso de Nietzsche y el *eterno retorno*, esta característica es muy acusada.

Dicho esto, pasamos a examinar estos pasajes de la obra quizá más apreciada por Nietzsche. Por lo menos, al final de su lucidez, en *Ecce Homo*, se percibe con toda claridad ese lugar especial que el autor le otorga de entre todos sus libros. Estos pasajes son suficientemente conocidos y han sido objeto de múltiples estudios por lo que sólo haremos mención de aquellos fragmentos de ineludible cita para no perder de vista nuestro objetivo.

La explícita formulación del eterno retorno, aparece en el capítulo titulado *De la visión y el enigma*. En este apartado, se combinan con gran belleza los conceptos de *eternidad y necesidad*. Sin entrar en demasiados detalles, es conveniente, no obstante, introducir sucintamente la acción que transcurre. Ascende Zaratustra por un sendero muy empinado. Mientras avanza dificultosamente, percibe cómo el espíritu de la pesadez, como él propiamente lo define, actúa como rémora para su ascenso. Estamos, por supuesto, en una metáfora, y ese espíritu de la pesadez es una personificación de todos los prejuicios que dificultan que el hombre de conocimiento se eleve hasta alturas ignotas para el resto de los mortales. Es descrito por Zaratustra como un enano que, montado en su hombro, hace arduo el ascenso. Ahora sí, veamos una serie de fragmentos de este importante pasaje, en el que Zaratustra narra en primera persona y se dirige al enano:

«¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos: - ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ese – no podrías soportarlo!»



Entonces ocurrió algo que me dejó más ligero: ¡pues el enano saltó de mi hombro, el curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra delante de mí. Cabalmente allí donde nos habíamos detenido había un portón.

“¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta el final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante – es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos, chocan derechamente de cabeza: - y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: “Instante”.

Pero si alguien recorriese uno de ellos – cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?”

“Todas las cosas derechas mientes, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo un círculo”

“Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, ¡cojitranco! – ¡y yo te he subido hasta aquí! ¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad.

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

Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que – haber existido ya?

¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿Por tanto. . . incluso a sí mismo?

Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esa calle *hacia delante* – *tiene que* volver a correr una vez más!

Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y tú y yo, cuchicheando ambos juntos a este portón, cuchicheando de cosas eternas – ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya? – y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia delante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle, - ¿no tenemos que retornar eternamente?»<sup>319</sup>

---

<sup>319</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Ed. Cit., p. 225

Este es el enigma que nos propone Zaratustra. Vemos que, ciertamente, se cumplen algunas de las condiciones anteriormente citadas cuando analizábamos el enigma y la mitología.

En un principio, Zaratustra visualiza dos caminos, ambos eternos, que “chocan derechamente de cabeza” en el portal Instante. Entendemos que nos hallamos en un punto del tiempo que divide pasado y futuro. Pero es entonces que Zaratustra le propone la cuestión al enano sobre si cree que esos caminos se contradecirán eternamente; es decir, si son por siempre opuestos. Tal es lo que sucedería en un concepto lineal de tiempo.

Sin embargo, a pesar de que el enano, con su visión simplista, da por hecho que no, “Todas las cosas derechas mienten (...) Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo”, Zaratustra protesta. Su exposición es más compleja. Se pregunta retóricamente si todo lo que puede ocurrir no tendrá ya que haber ocurrido; y al mismo tiempo, si todo lo acaecido no tendrá que suceder de nuevo. Nietzsche quiere exponer explícitamente que el pasado está delante y el futuro detrás. Este juego verbal lo hemos visto ya en el ejemplo de Homero.

Por otra parte, es evidente el intento de exponer el enigma como un desafío mortal; una caída al laberinto de la razón. Y por eso Zaratustra le dice al enano que no podría soportar su pensamiento abismal. Sin embargo, dada la súbita curiosidad del enano, Zaratustra accede a contarle.

Sin embargo, el enigma propuesto por Nietzsche, adolece de buena parte de las objeciones que Montinari hace al Zaratustra y que hemos visto un poco antes. Recordémoslo:

«(...) La búsqueda obsesiva de la antítesis, la expresión sobrecargada de símbolos, el exceso de similitudes y además su monotonía, que deriva de esquemas retóricos casi iguales (...)»

En sólo una página, Zaratustra hace la pregunta clave exactamente seis veces: ¿no tendrá que haber ocurrido todo ya? La pregunta presenta distintas fisonomías pero es la misma. Echamos en falta aquellos aforismos enigmáticos de Nietzsche. Cortos y

precisos. Que nos pueden hacer pensar y pensar. Veamos uno de ellos; únicamente para poder establecer la comparación. Aparece en *Más allá del bien y del mal*:

«Consejo en forma de enigma. “Para que el lazo no se rompa, es preciso que primero lo muerdas” »<sup>320</sup>

Cumple con el juego verbal de opuestos. Dadas las conocidas consecuencias que tiene toda mordedura, para que un nudo persista, primero hay que dañarlo, deteriorarlo. Es, además, un claro desafío a la razón. El ardid para desentrañarlo, la adivinación, corre enteramente por parte del lector; o del oyente. Es brillante, simple y corto. No explica. No ofrece pistas para su comprensión.

Todo lo contrario ocurre con *De la visión y el enigma*. Parece que Nietzsche está realmente intranquilo ante la posibilidad de que se nos escape la esencia del enigma. Nos apunta constantemente la explicación básica.

Dicho esto, vamos ahora a analizar esa pregunta básica que Nietzsche se obstina en repetirnos: ¿no tendrá que haber sucedido todo ya? Efectivamente, el presupuesto que supone la pregunta es lo que sustenta todo el entramado que propone Zaratustra.

De entrada, hemos de dejar claro que esta pregunta no se fragua en la creación del Zaratustra. Vimos cómo Nietzsche, en el ensayo sobre los presocráticos, al final del apartado sobre los milesios, hace decir a Anaximandro algo muy similar. Lo traemos a colación de nuevo para que el lector evite desplazarse páginas atrás en un momento tan crucial:

« ¿Por qué no hace ya tiempo que pereció todo lo existente si es que ha transcurrido una ya una eternidad? »

La pregunta, aunque con una fisonomía menos madurada, es la misma que aparece en el texto del Zaratustra.

---

<sup>320</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del Bien y del mal*. Ed. Cit., p. 113

Pero volviendo a la obra en cuestión, vamos a realizar una serie de consideraciones. Aunque Nietzsche quiere presentar un enigma, resulta evidente por su parte un intento de explicación razonada – aun por boca de personajes alegóricos – del porqué del *eterno retorno*. En esencia, el sentido del pasaje resulta bastante claro, así como el presupuesto lógico –cosmológico que lo sustenta: una antinomia de la razón que, concretamente, Kant ya había expuesto y analizado con en su *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*. El argumento es relativamente sencillo: El cosmos es creado de la nada o increado. Nietzsche, obviamente, no toma en consideración la primera posibilidad. Así pues el cosmos ha existido siempre. Entonces, si suponemos que no hay un origen en el tiempo, nos encontramos ante dos posibilidades:

A) un tiempo lineal con futuro abierto, del cual nosotros ahora mismo podríamos ser parte desde la perspectiva de un pasado cualquiera. Ahora bien, aceptar esto, es llegar a una antinomia de la razón que se manifiesta de la siguiente manera: hasta nosotros ha marchado un tiempo infinito, pero incompleto, pues no nos ha alcanzado hasta ahora, de la misma forma que todavía no ha alcanzado sucesos venideros, y esta es la paradoja: ¿cómo hemos llegado hasta la actualidad, *por primera vez*, si ha transcurrido un tiempo infinito? Tengamos en cuenta que hemos de incluir como un evento que sucediera *por primera vez*, incluso un posible fin del universo (destrucción, aniquilación, muerte térmica, o como lo queramos definir)

B) Un modelo de tiempo en el que cualquier evento ya ha ocurrido. Es decir, un tiempo “completo” en el que no cabría hablar de pasado ni futuro en el sentido que éstos suelen tener, pues no existen sucesos “nuevos”. No sólo ya ha ocurrido todo lo que podía acontecer, sino que también lo que ha de ocurrir ya ha sucedido. Ahora bien, esto implica forzosamente una duración de tiempo finita merced a la cual se completan todos los eventos. O dicho de otra manera, si todos los eventos ya se han dado, es que hay un número finito de eventos que a su vez, tienen que haber precisado de un tiempo finito para completarse. Esto último se sigue de la contradicción manifiesta que se daría si se sostuviera que un número finito de eventos se han completado en un tiempo infinito. Ahora bien, si todos los eventos han sucedido ya, esto no es compatible con el hecho de que hayan sucedido un número determinado de veces, pues esto implicaría un final, que, por lo expresado anteriormente, ya tendría que haber sucedido, y que, obviamente – lo

constatamos empíricamente – no ha sido así. Por tanto, todo ha sucedido ya infinitas veces.

Recordemos lo mencionado en el ensayo de los presocráticos. La afirmación de la imposibilidad de una eternidad incompleta supone un espacio finito, o como condición mínima, una finitud de todo lo existente, aunque en realidad, Nietzsche especifica directamente el espacio finito. Vamos a ver esto con mucho más detalle en el siguiente apartado sobre los fragmentos póstumos al respecto.

Este es un modelo de tiempo cosmológico de carácter circular. Infinitos círculos finitos de idénticos eventos. O más exactamente: el mismo círculo repetido infinitas veces. Y justamente esto último es de radical importancia. Si no fuera el mismo, nos hallaríamos de nuevo en la misma situación que se da en (A) En efecto, supongamos que en una repetición del círculo, se diera un evento *nuevo*; es decir, que algo ocurriera *por primera vez*. Entonces, como no hay origen en el tiempo, habría transcurrido un tiempo infinito – repetición infinita de círculos – hasta esta nueva situación, lo cual nos remitiría a la mencionada antinomia. Por consiguiente, cualquier acontecimiento, se ha repetido y repetirá eternamente. Este es, en esencia, todo el argumento.

Lo dicho hasta aquí, queda refrendado por la mayoría de los principales comentaristas de la obra de Nietzsche. Es decir, con respecto a qué subyace a nivel cosmológico en el eterno retorno tal y como se expone en *Así habló Zaratustra*, hay cierta unanimidad. Veamos algunos ejemplos. Dice Eugene Fink al respecto:

«Con otras palabras: no es posible en modo alguno un pasado infinito como una cadena infinita de acontecimientos siempre nuevos; si existe un pasado infinito, entonces todo lo que puede en absoluto suceder ha tenido que haber sucedido ya; nada puede faltar en él, estar todavía por venir, ser mero futuro; una eternidad no puede ser a la vez incompleta. Si en la profundidad del pasado el tiempo es una eternidad transcurrida, el tiempo, en cuanto tal, no puede tener ya nada fuera de sí; todo lo que puede acontecer tiene que haber acontecido ya en él.»<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> Eugene Fink. *La filosofía de Nietzsche*. Ed. Cit., p. 104

Gilles Deleuze se expresa en términos similares:

«La exposición del eterno retorno tal como Nietzsche la 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 es posible. Pero, ¿por qué el equilibrio, es estado terminal, debería ser alcanzado si fuera posible? En virtud de lo que Nietzsche llama la infinitud del tiempo pasado. La infinitud del tiempo pasado significa solamente esto: que el devenir no ha podido comenzar como devenir, que no es algo devenido. Y, al no ser algo devenido, tampoco es un devenir de algo. Al no haber devenido, sería ya lo que deviene, si deviniera algo. Es decir: por ser infinito el tiempo pasado, el devenir habría alcanzado su estado final, si lo tuviera. Si el devenir deviene algo, ¿por qué no ha acabado de devenir desde hace mucho tiempo? Si es algo devenido, ¿cómo ha podido empezar a devenir? »<sup>322</sup>

Observamos un argumento similar al anterior, en el sentido de que infinitud y completud van unidos; tienen que ir unidos. Martín Heidegger, desde una interpretación esencialmente ontológica como cabía esperar de él, no renunció por ello a una argumentación en la misma línea:

«Ahora bien, el devenir del mundo transcurre en un tiempo sin fin (infinito), tanto hacia delante como hacia atrás, tiempo que tiene un carácter real. Si el devenir finito que transcurre en ese tiempo infinito hubiera podido alcanzar una situación de equilibrio, en el sentido de una situación de estabilidad y quietud, ya la tendría que haber alcanzado hace mucho, pues las posibilidades del ente, finitas por su número y su tipo, tienen necesariamente que acabarse y que haberse acabado ya en un tiempo infinito. Puesto que no existe una situación de equilibrio tal en forma de un estado de quietud, esa situación no ha sido alcanzada nunca; es decir, aquí: no puede existir en absoluto. Por lo tanto, el devenir del mundo, al ser finito y al mismo tiempo volver sobre sí, es un devenir *constante*, es decir, eterno. Pero puesto que este devenir del mundo, en cuanto devenir finito, acontece constantemente en un tiempo infinito, y

---

<sup>322</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2000 p. 70

puesto que no acaba una vez que ha agotado sus posibilidades finitas, desde entonces ya tiene que haberse repetido, más aún, tiene que haberse repetido una infinidad de veces y seguirse repitiendo del mismo modo en el futuro.»<sup>323</sup>

Falta una aclaración. El concepto de círculo, se ha de tomar como lo que es: una herramienta para poder visualizar un continuo retorno de los eventos acaecidos. De todas formas, resulta totalmente lícita la utilización de dicho concepto, pues el propio Nietzsche hará uso de él en el apartado titulado *El Convaleciente*. Lo veremos en seguida.

Ahora hemos de analizar un aspecto del eterno retorno que Nietzsche remarca con enorme énfasis: La *necesidad*. Recordemos:

«¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿Por tanto. . . incluso a sí mismo?»

Vemos aquí cómo Nietzsche vincula la *necesidad* con el eterno retorno. No hay que buscar significados subyacentes; está expresado con suficiente claridad. Todos los instantes, todos los eventos, están “anudados con fuerza” de tal manera que cada instante, cada evento, “arrastra” los siguientes. Aquí se hace explícita una concatenación férrea de todos los acontecimientos.

Este “instante” que se propone, puede ser tomado en buena medida como el “ahora” aristotélico. No es necesario aquí entrar en profundidad en el tema, y argumentar sobre las dificultades y consecuencias de la posible duración de ese “instante”, pues la naturaleza de lo que se está considerando no lo precisa. Ahora bien, el hecho de que un instante cualquiera, no importa cual, “arrastre” como dice Nietzsche todas las cosas venideras, nos puede dar pie a considerarlo como un determinado estado del universo desde la perspectiva del tiempo, como, por ejemplo, ese en que Zaratustra y el enano *cuchichean* delante del portón Instante. Así, cada estado en particular propiciaría uno siguiente, y así sucesivamente hasta llegar al inicial, que, por supuesto, no diferiría de cualquier otro. Es por ello que Nietzsche afirma que el Instante en cuestión se arrastrará

---

<sup>323</sup> Martín Heidegger. *Nietzsche*. Ed. Cit., Vol. I. p. 300

a sí mismo. Pero recordemos que estamos empleando recursos geométricos o conceptuales para una mayor comprensión. Tanto Nietzsche en el Zarathustra como nosotros ahora. Recordemos de nuevo que en aquel continuum no cabía pensar en estados del universo como un *factum* real.

Para ver con mayor claridad incluso hasta qué punto esa concatenación es de veras absoluta, veamos ahora un pasaje de *El convaleciente*:

«Hablarias sin temblar, antes bien dando un aliviador suspiro de bienaventuranza: ¡pues una gran pesadez y un gran sofoco se te quitarían de encima a ti el más paciente de todos los hombres! “Ahora muero y desaparezco, dirías, y dentro de un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos.

Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, - ¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno.

Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente – no a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante:

vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas»<sup>324</sup>

Nótese aquí el fortísimo énfasis que Nietzsche pone para dejar bien claro que lo que retorna no es algo semejante, similar, sino que es exactamente lo mismo; lo idéntico. Sin la más mínima distinción posible. Además, este pasaje contiene una de las claves para entender el auténtico eterno retorno de Nietzsche: “Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno”; “vendré otra vez. . . para enseñar de nuevo el eterno retorno”. Con estas palabras, se enfatiza el hecho de que uno mismo es parte de esa concatenación. Aludiendo de nuevo a aquellos pasajes de *Crepúsculo de los ídolos*, lo que uno es, es parte de lo que ha sido y será. No hay lugar aquí para *nuevos acontecimientos*. Y recordemos en este punto lo anunciado en el apartado sobre la voluntad de poder. Nietzsche se siente y se piensa a sí mismo como “dentro” del anillo eterno.

---

<sup>324</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zarathustra*. Ed. Cit., p. 303



Por otra parte, y al hilo de lo mencionado anteriormente, ahora Nietzsche vuelve a utilizar el ya denostado concepto de causalidad para dar cuenta de la *necesidad*. El término utilizado no plantea dudas al respecto: *Ursache*. Ya hemos dicho que también Nietzsche utiliza en el Zarathustra elementos obsoletos de su filosofía si con ellos logra una mejor comprensión. En descargo, podríamos aceptar, además, que dentro de un contexto aforístico y alegórico, la expresión “nudo de las causas” resulta más vivo y expresivo que perderse en conceptos derivados del *continuum* y el *fluir necesario* de La *Gaya ciencia*.

En cualquier caso, esta imposibilidad de nuevos acontecimientos, es un punto de extrema importancia pues ha generado parte de las múltiples confusiones que se han creado sobre el eterno retorno. Se ha entendido éste en ocasiones como una praxis de vida, como un imperativo: vive de modo que desearas repetir eternamente esta vida que has elegido. Es entonces, como vimos al principio de este trabajo, que al intentar conciliar el sentido fatalista del eterno retorno con la idea de superación del superhombre, muchos comentaristas de la obra de Nietzsche, se decantan por no considerar la tesis del eterno retorno en su sentido *fuerte*, es decir, como una teoría cosmológica. Pero ahora vemos que esto no puede ser así. Si ante cualquier evento, el más nimio, un hombre tomara una decisión distinta a la tomada desde siempre, se rompería todo el armazón teórico del eterno retorno. Pero para Nietzsche esto no es una objeción. Él concibe el retorno de las mismas cosas desde la falsedad de la voluntad libre. Si un hombre contempla su existencia, y se dice a sí mismo: “a partir de ahora voy a hacer de cada acto de mi vida un acto del que siempre querría una repetición eterna del mismo”, no quiere decir por ello que no lo haya hecho infinitas veces antes y repetido infinitas veces después. En efecto, no se puede cambiar el “anillo del ser”. Nada hay nuevo. Infinitas veces antes llegó a esa decisión e infinitas veces ésta última tendrá por consecuencias las que ha tenido hasta entonces. En el eterno retorno, las circunstancias que lo llevan a tomar esa decisión, son exactamente las mismas que ya se han dado y darán, y una e infinitas veces se dirá: “a partir de ahora...”.

## 2. Reformulación de la teoría del eterno retorno en los Fragmentos Póstumos.

En los Fragmentos Póstumos encontramos reformulaciones del eterno retorno de contenido básicamente idéntico a la del Zaratustra pero con alguna expresión que, en la opinión de muchos comentadores de Nietzsche, parece querer revestir científicamente la argumentación.

Sin embargo, antes vamos dejar claro algo que hemos ido sosteniendo a lo largo de este trabajo y que Nietzsche iba sugiriéndolo indirectamente o bien se deducía inevitablemente de alguno de sus argumentos o preguntas. Recordemos de nuevo el texto de Anaximandro que citábamos de nuevo en el apartado anterior. Veamos ahora un fragmento póstumo de 1.885:

«No es lícito pensar el mundo, como fuerza, ilimitado, porque no puede ser pensado así. Nos prohibimos el concepto de una fuerza infinita como incompatible con el concepto “fuerza”. Por consiguiente, al mundo le falta también la facultad de una renovación eterna»<sup>325</sup>

En este caso ni Nietzsche sugiere ni hace falta deducir. La cuestión es clara. Esa fuerza que es todo lo que existe, es limitada. “Fuerza infinita” y “fuerza” son conceptos contradictorios. Vemos que Nietzsche es taxativo al respecto. Y no encontraremos en ningún lugar de su obra una afirmación contraria al respecto.

Por renovación – *erneuerung* – hemos de entender aquí acontecimientos nuevos como consecuencia de esa finitud. Como Nietzsche siempre creyó en ella, queda descartado que lo introdujera como argumento *ad hoc* para el eterno retorno. No obstante, sorprende un poco una afirmación tan dogmática porque en este nivel totalmente especulativo, no hay nada que limite forzosamente la cardinalidad de las fuerzas. En cualquier caso, era su *verdad*.

---

<sup>325</sup> Friedrich Nietzsche. *Fragmentos póstumos*. Editorial Tecnos. Madrid, 2010 p. 799 NF 36 [15] junio – julio 1.885

No obstante, nosotros no estamos limitados por ninguna afirmación dogmática y podemos tratar de entrever que ocurriría con una fuerza infinita.

Si fuera éste el caso, entonces no se podría concluir únicamente una repetición eterna de idénticas combinaciones. En efecto; si esa fuerza fuera infinita en el tiempo y también en la cantidad de aquello de lo que esté constituido – y por tanto ocupando también un espacio infinito, entonces, incluso aceptando que no tuviera origen en el tiempo y la consiguiente antinomia de la razón, resulta paradójico concluir la imposibilidad de eventos nuevos, pues, ¿cómo sería posible que la recombinación de una cantidad infinita de fuerza se completara en series finitas? Es decir, aceptando esta última premisa, lo menos que se puede decir es que se crea una nueva antinomia tan poderosa como la anterior.

Pasemos ahora a recoger algunos fragmentos póstumos que pueden ser de interés para una mejor comprensión de nuestro objetivo que ya se acerca al final:

«El mundo de las fuerzas no disminuye; de lo contrario se habría debilitado y habría perecido en el tiempo infinito. El mundo de las fuerzas no se detiene; de lo contrario habría llegado al estancamiento y el reloj de la existencia se habría detenido (...) Sea cual sea el estado que este mundo *puede* alcanzar, tiene que haberlo alcanzado ya, y no una vez sino infinitas veces. Por ejemplo, este instante: estaba ya aquí la vez anterior y muchas otras veces y regresará otras tantas, con todas las fuerzas distribuidas exactamente como ahora; lo mismo ocurre con el instante que generó éste y con el que será hijo del instante actual»<sup>326</sup>

En este fragmento observamos unos argumentos similares a los que aparecen en el Zaratustra y que acabamos de ver. Léamoslo con atención y concluiremos que la pregunta ¿no tendría que haber sucedido todo ya?, es la que persiste de fondo. Si el mundo de las fuerzas disminuyera, ya habría sido aniquilado. Las fuerzas, al irse debilitando en un tiempo infinito, se habrían reducido a la nada. Asimismo, si el mundo de las fuerzas hubiera tendido al reposo, en un tiempo infinito ya lo habría hecho.

Veamos ahora un fragmento de 1.888

---

<sup>326</sup> Friedrich Nietzsche. Fragmentos póstumos. Abada Editores. Ed. Cit., p. 86 NF 11[148] 1.881

«Si el mundo puede ser pensado como cantidad determinada de fuerza y como número determinado de centros de fuerza – y toda otra representación permanece indeterminada y por tanto inutilizable – se sigue de ahí que el mundo ha pasado por un número calculable de combinaciones, es el gran juego de dados de la existencia. En un tiempo infinito cada posible combinación sería alcanzada alguna vez; más aún, sería alcanzada infinitas veces. Y como entre cada combinación y su próximo retorno tendrían que haber transcurrido todas las demás posibles combinaciones, y cada una de estas combinaciones condiciona la sucesión entera de combinaciones en la misma serie, quedaría demostrado con ello una circulación de series absolutamente idénticas: el mundo como círculo que se ha repetido ya infinitamente, y que juega su juego de infinitud»<sup>327</sup>

En primer lugar, señalar la anteriormente citada impronta que tiene Boscovich en el pensamiento de Nietzsche. Recordemos que en su momento se ha mostrado cómo éste último adoptó para sí el concepto de “centros de fuerza” que mantenía el primero. Aquí se identifica claramente todo lo existente, la cantidad determinada de fuerza, como un conjunto de centros de fuerza. Esto nos lleva a concebir esa fuerza como compuesta de distintas densidades. No casa con el concepto que Nietzsche tiene de esa fuerza el hecho de que existiera densidad nula dentro de esa fuerza. Ello representaría el vacío absoluto en el seno de la misma. Recordemos el *continuum*; el flujo constante de *La gaya ciencia*. Así pues, hay mayor o menor densidad de fuerza que produce esos centros de fuerza.

Con respecto al revestimiento científico de estos argumentos, podemos observar que aun siendo muy sencillo, ahí están las referencias a la entropía, muerte térmica o conceptos similares y que ya vimos como formaban parte de las especulaciones y debates a raíz de las conclusiones científicas rigurosas. No obstante, sigue prevaleciendo con mucho la antinomia de la infinitud temporal incompleta, es decir, que los argumentos siguen siendo de carácter lógico, tal y como aparecen en el Zaratustra.

---

<sup>327</sup> Friedrich Nietzsche. *Fragmentos póstumos*. Editorial Tecnos. Ed. Cit. p. 604 NF 14 [188] primavera 1.888

La característica más destacable pero también más compleja de este segundo fragmento póstumo es la introducción de las combinaciones. En un principio todo parece relativamente claro. Dado que la fuerza es finita, el número de combinaciones distintas que puedan darse en su interior tiene que ser necesariamente finito. Por tanto, en un tiempo infinito volverán a repetirse, no una, sino, claro está, infinitas veces. Sin embargo, Nietzsche añade que “cada una de estas combinaciones condiciona la sucesión entera de combinaciones en la misma serie, quedaría demostrado con ello una circulación de series absolutamente idénticas: el mundo como círculo que se ha repetido ya infinitamente, y que juega su juego de infinitud”

Esta segunda parte del fragmento, precisa de ciertas aclaraciones. En primer lugar, el concepto de combinación hay que matizarlo. Visualicemos esa fuerza finita con su distinta densidad – centros de fuerza. Visualicemos el constante movimiento interno, que ni decrece ni se detiene, como hemos visto. Ahora recordemos la *necesidad* de todo lo existente que impide el libre arbitrio. Echemos mano ahora de un pequeño artificio que nos ayudará en la comprensión. Tomemos un segmento de tiempo de esa fuerza. No importa la duración del mismo. En virtud de la *necesidad*, ese segmento condiciona cualquier otro que comience donde el primero terminó. Así, este segundo segmento es consecuencia necesaria del primero. Ahora bien, esta es una característica que necesariamente ha de repetirse. Dado cualquier segmento de tiempo, será consecuencia de uno anterior y causa del siguiente. Ahora bien, la fuerza es finita y por tanto, en un tiempo finito llegaremos a un segmento que será el anterior al primero por el que hemos comenzado. Este es el eterno retorno de lo idéntico fraguado en las manos de la *necesidad* tal y como lo convive Nietzsche. No pertoca aquí entrar en una paradoja zenoniana sobre la infinita divisibilidad de los segmentos y por tanto, como Aquiles y la tortuga, el primero no puede atrapar jamás a la segunda. Nos hemos servido de un artificio para explicar un concepto que por medio de las combinaciones – *kombinationen* – era mucho más difícil de visualizar.

Pero hay otro fragmento póstumo de relevancia crucial para entender esa voluntad de poder como una unidad. De hecho, al leerlo, no se puede evitar visualizar lo que Nietzsche tiene en mente. Por su importancia y porque resume totalmente lo que es la Voluntad de poder, lo transcribimos en su totalidad:

« ¿Queréis saber lo que es para mí el “mundo”? ¿Queréis que os lo muestre en mi espejo? Este mundo es una inmensidad de fuerza, sin principio, sin fin, una magnitud fija, de fuerza férrea, que no aumenta y menos aún disminuye, que no se consume sino que sólo se transforma, como totalidad e inmutablemente de la misma magnitud, un balance sin gastos ni pérdidas, pero también sin incrementos, sin ingresos, encerrada en la “nada” como en su límite, nada evanescente o disipado o extendido hacia el infinito, insertado como una fuerza bien determinada en un espacio determinado, y no en un espacio con partes “vacías” sino como fuerza omnipresente, como juego de fuerzas y de ondas energéticas, uno y “mucho” al mismo tiempo que por un lado se acumula y por el otro disminuye, un mar de fuerzas en sí mismas tempestuosas y fluctuantes, en eterna transformación, en eterno recorrido, con incontables años de retorno, con flujo y reflujo de sus formas, empujándolas violentamente de la simplicidad a la multiplicidad más variada, de la quietud y de la fijeza y la frialdad máximas a la incandescencia, al desenfreno más salvaje, a la máxima contracción, para después regresar del exceso a la simplicidad, del juego de las contracciones hacia atrás, hasta el placer de lo unísono, en continua afirmación de sí mismo incluso en esa identidad de sus años orbitales, y bendiciéndose a sí mismo como lo que eternamente no puede no retornar, como un devenir que no conoce la saciedad, el hastío, el cansancio. Este es mi mundo *dionisiaco* de eterna autocreación, de eterna autodestrucción, este mundo misterioso de deleites dobles, este es mí más allá del bien y del mal, sin meta, a menos que en la felicidad del círculo no haya una meta, sin voluntad, a menos que un anillo no tenga la buena voluntad de sí mismo. ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos sus enigmas? ¿Una *luz* incluso para vosotros, que sois los más ocultos, los más fuertes, los más intrépidos, los más nocturnos? ¡Este mundo es la voluntad de poder y nada más! ¡Y vosotros mismos sois esa voluntad de poder y nada más!”»<sup>328</sup>

La importancia de este fragmento reside en el hecho de que en unas pocas líneas, Nietzsche es capaz de resumir no sólo la Voluntad de poder sino casi toda su filosofía. Por otra parte, la claridad expositiva y la fuerza de la prosa hacen posible para el lector, no sólo comprender, sino como hemos indicado, visualizar, lo cual es ya mucho más difícil de conseguir.

---

<sup>328</sup> Friedrich Nietzsche. *Fragments póstumos*. Editorial Tecnos. Ed. Cit., p. 831 NF 38[12] junio – julio 1.885

Lo cierto es que comentar un texto que habla tanto y tan bien sobre sí mismo, da la impresión de resultar fútil. Sin embargo, vamos a intentar recoger aquellos puntos que guardan más relación con el objetivo de esta tesis y que hemos ido viendo a lo largo de la misma.

De entrada, Nietzsche nos remite a *Aurora*, cuando en el epigrama “Causa y efecto” identifica el intelecto con un espejo. Como comentábamos allí, esta identificación ya supone una dualidad en la percepción. El conocimiento es un acto diferido. El intelecto refleja una realidad con mayor o menor acierto, y la realidad que este intelecto refleja es la de una fuerza única e indivisa. Es una fuerza de “magnitud fija” lo cual nos impone que nunca es más ni menos. Y aquí Nietzsche se permite un guiño a la termodinámica: “no se consume sino que sólo se transforma”. Y esa fuerza está bien delimitada, no sólo conceptualmente sino físicamente. Y cuando Nietzsche comienza a definir ciertos rasgos de esta fuerza, sorprendentemente nos aparece el “ser” de Parménides. Dice Nietzsche sobre los límites de esta fuerza que está «encerrada en la “nada” como en su límite». Y ahora veamos que dice Parménides sobre el Ente: « (...) Igual a sí mismo y en el mismo lugar está por sí mismo y así quedará firme donde está; pues la poderosa Necesidad lo mantiene dentro de las cadenas de un límite que por todas partes lo aprisiona»<sup>329</sup>. Aquí, en ambos casos, se mantiene el concepto intuitivo de que todo lo existente es finito y no puede hallarse en ningún otro lugar que donde se halla porque él mismo lo es todo. En esta línea, prosigue Nietzsche y nos dice que es “una fuerza bien determinada en un espacio determinado”. Y a continuación nos hace una importante apreciación sobre este espacio: «y no en un espacio con partes “vacías” sino como fuerza omnipresente» Aquí podemos recordar su concepto del *coninum*; de aquel *fluir* constante y que lo es todo.

Esta fuerza se caracteriza además, por un constante movimiento interno. La mejor forma en que podríamos describir esto es aludiendo al concepto de densidad. Una densidad interna que varía de unas posiciones a otras en un eterno *fluir*. Recordemos el concepto de Boscovich sobre los centros de fuerza que tanto sedujo a Nietzsche. Aquí los tenemos. Puntos de fuerza intercambiando eternamente cantidades de ese *quantum* de fuerza. Nunca un centro de fuerza la tendrá toda; nunca se quedará sin nada. No se

---

<sup>329</sup> G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Ed. Cit., p. 362

llega a un equilibrio. Esa misma fuerza también bascula “de la quietud y de la fijeza y la frialdad máximas a la incandescencia, al desenfreno más salvaje”. Así pues, esta fuerza posee una gran violencia interna.

Después de estas descripciones, aparece lo que es inevitable que suceda en una fuerza inagotable y en continuo movimiento interno: “lo que eternamente no puede no retornar”.

Finalmente, aparece la característica más inherente al eterno retorno de lo idéntico: la ausencia de finalidad y la inocencia del devenir, que se sitúa más allá del bien y del mal: “este es mí más allá del bien y del mal, sin meta”. Y por supuesto, el rechazo de la voluntad: “sin voluntad, a menos que un anillo no tenga la buena voluntad de sí mismo”

Para terminar este apartado sobre los fragmentos póstumos, hemos visto que algunos comentaristas señalaban textos en los que Nietzsche parecía dudar de la veracidad del eterno retorno. Esta es una conclusión asimismo dudosa. Es cierto que Nietzsche se muestra ambiguo en ocasiones al respecto, pero esto obedece más a otras razones. Siendo consciente de la gran dificultad para resultar creíble, es posible que se contentara con intentar convencer sólo por las beneficiosas consecuencias que el eterno retorno podía tener. Pero hay algo más a tener muy en cuenta a la hora de analizar el conjunto de los fragmentos póstumos. Si la obra publicada por Nietzsche es ya un galimatías, sus fragmentos póstumos y epistolario lo son aún más. Concluir algo sólo a partir de éstos últimos es una temeridad.

Vamos a poner un ejemplo. Al poco de anunciar a su círculo más estrecho de amistades la gran revelación de Sils – Maria, Nietzsche comenzó a expresarles su intención de formarse como científico para probar la realidad del eterno retorno. Sus planes incluían fijar su residencia en París o Viena y comenzar allí unos estudios universitarios de todas las ramas de la ciencia. Incluso calculó aproximadamente el tiempo que esto le llevaría: unos diez años. Durante ese tiempo, no escribiría nada para centrar todas sus energías en tan complejos y arduos estudios. Hay varias cartas que atestiguan esta idea. Así, por ejemplo, el 15 de julio de 1.882, casi un año después de la gran revelación, le dice a su amigo Rodhe:



«A Erwin Rohde en Tubinga

Turingia, 15 de julio de 1.882

Mi querido y viejo amigo:

Debo prepararte hoy para algo inevitable, un nuevo libro mío [Nietzsche se refiere a la inminente publicación de *La gaya ciencia*] que recibirás todo lo más tarde dentro de cuatro semanas. Tal es el plazo que, por lo tanto, te queda de tranquilidad. Como circunstancia atenuante te diré que éste será el último que escriba en muchos años, pues en otoño marcharé a la Universidad de Viena para empezar allí una nueva vida de estudiante que espero me dé mejor resultado que la antigua, echada a perder por haberme dedicado en ella demasiado exclusivamente a la filología. Ahora tengo un plan de estudios propio, detrás del cual se esconden secretos propósitos a cuya realización quiero en adelante consagrar mi vida.»<sup>330</sup>

Pero más explícitas y relevantes son las descripciones que Lou Salomé hace al respecto:

«Son inolvidables los instantes en que me confió por primera vez este pensamiento como un secreto, o sea, algo cuya verificación y constatación le producían horror (...) En esa época la idea del “Eterno retorno” todavía no había adquirido la fuerza de una convicción para Nietzsche. Su intención era que la divulgación dependiera de la manera en que fuera susceptible de fundamentarla científicamente. Intercambiamos una serie de cartas sobre el tema, y en todo lo que expresaba aparecía la errónea idea de poder encontrar una base científica irreductible para su idea mediante estudios de física y teoría de los átomos. Fue en ese momento cuando resolvió ir a estudiar exclusivamente ciencias a la universidad de Viena o a la de París. Después, y sólo al término de muchos años de silencio absoluto, en el caso de que se lograra el éxito, quería regresar entre los hombres como el maestro del Eterno retorno.»<sup>331</sup>

---

<sup>330</sup> Jacobo Muñoz. Epistolario. Ed. Cit., p. 173

<sup>331</sup> Pierre Klossovski. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Ed. Cit., p. 132

Ahora analicemos esto con seriedad. Nietzsche, con casi cuarenta años, con el convencimiento de que la ciencia es sólo interpretación, planea comenzar una etapa como estudiante de ciencias para, después de muchos años de intensos estudios, regresar con una prueba científica del eterno retorno sólo para convencer a los incrédulos, pues para él, la ciencia tradicional es falsa y no prueba nada. Diez años estudiando falsedades para ser convincente.

Obviamente, Nietzsche ni comenzó dicho periplo, aunque insistió a sus amigos durante casi dos años en que se iba a embarcar en dicha empresa. Todo apunta a lo expresado en el apartado de esta tesis en donde se analiza el estilo de Nietzsche y, en particular, su teatralidad y sentido escénico.

Pero desafortunadamente, se ha hecho demasiado caso de esas divagaciones con las consiguientes absurdas conclusiones. El contenido de lo expresado por Lou es enormemente interesante justo por lo que tienen de incomprensibles para la propia Lou las intenciones de Nietzsche. Ello indica el desconcierto que provocaba incluso entre su reducido grupo de amistades. De hecho, Franz Overbeck estaba estupefacto ante la revelación del eterno retorno y Pau Reé pensó que se trataba de la consecuencia del estado mental de Nietzsche.

No negamos que Nietzsche estimara conveniente una demostración científica del eterno retorno. Siendo consciente de la dificultad intrínseca que una idea como ésta tenía para ser convincente, el apoyo de la ciencia podía ser de gran ayuda, aunque fuera una ciencia falsa. Pero de ahí, a embarcarse seriamente en una vida de estudiante e investigador de una ciencia falsa en pos de un objetivo que la propia Lou, con veinte años de edad, ya califica de erróneo, hay un gran trecho.

Y con respecto a las propias dudas sobre el eterno retorno, se deben a una mala comprensión tanto de sus fragmentos póstumos como de la interpretación que su círculo íntimo de amistades hacían sobre comentarios del propio Nietzsche sobre la mencionada dificultad para resultar convincente. Vemos como Lou afirma que al principio el eterno retorno “todavía” no tenía el rango de absoluta convicción. Es decir, que finalmente lo tuvo. Pero el problema es de otra índole. Como hemos afirmado, Nietzsche era consciente de la debilidad intrínseca de sus argumentos si estos eran tratados

rigurosamente. Al jugar con la ciencia para intentar ser convincente produjo la sensación de que él mismo tenía dudas. Ya advertimos también al inicio de este trabajo, que el contenido de los fragmentos póstumos había que tomarlo con mucha precaución. Ahora vemos el porqué ejemplificado en un caso. Los escritos póstumos sólo pueden tener valor si se correlacionan con lo expuesto en las obras publicadas. Pueden servir de corroboración. Pero nunca deben ser tomados por sí mismos como prueba de algo. En la obra publicada por Nietzsche no hay duda alguna sobre la creencia en el eterno retorno ni un intento de demostración científica rigurosa. Esto es lo que debe pesar más.

## **CAPÍTULO VIII: Conclusiones y apuntes finales: la verdadera naturaleza del eterno retorno.**

En la introducción indicamos que el objetivo de esta tesis era tratar de hallar la verdadera naturaleza del eterno retorno de lo idéntico de Nietzsche. Para su consecución estimamos oportuno dividir la investigación en dos líneas:

1) El eterno retorno de lo idéntico tal y como Nietzsche lo presenta supone una teoría cosmológica que implica una contradicción entre la *necesidad* de todo lo existente y el libre arbitrio de la voluntad humana. Los dos miembros de la conjunción no pueden coexistir. Así pues, había que dilucidar esta cuestión. Podemos reformularla como una pregunta: ¿cómo valora Nietzsche esta incompatibilidad?

2) Nietzsche tuvo bien pronto conocimiento del eterno retorno como consecuencia de su formación académica. Sin embargo, no es hasta agosto de 1.881 que aparece la gran revelación de Sils Maria. A partir de ese momento, se convierte en el centro de gravedad de toda su filosofía como propiamente él lo expresa. La pregunta es obvia: ¿qué percibe Nietzsche como nuevo o diferente en el eterno retorno para que provoque un cambio tan radical en su valoración?

Vamos ahora a resaltar las conclusiones que hemos ido alcanzando en los distintos capítulos y apartados para, finalmente, responder las dos preguntas formuladas.

### Capítulo I.

Con respecto al debate sobre el eterno retorno, propusimos centrarnos en los comentaristas más significativos con respecto a una línea de interpretación y encontramos dos claras tendencias:

1) Una interpretación *fuerte* del eterno retorno, en donde es evaluado como una tesis cosmológica, un enunciado de cómo es el mundo. En esta interpretación, Nietzsche cree en la veracidad de su pensamiento más *grave*. Aquí se expresa con toda contundencia la contradicción entre *necesidad* y libre arbitrio.

2) Una interpretación *laxa*, en donde encontramos las siguientes tendencias:

a) Nietzsche no cree en la veracidad del eterno retorno pero sí en las importantes consecuencias si se creyera como cierto.

b) El eterno retorno es una revelación esotérica o mística de Nietzsche. Posiblemente creyera en él y lo sintiera realmente como el centro de gravedad de su filosofía, pero carece de sentido demandar rigidez en las consecuencias ante una experiencia de estas características.

En un caso u otro, dado que en esta interpretación no se contempla la posibilidad de una tesis cosmológica en sentido estricto, se tiende a restar importancia a la contradicción *necesidad* – libre arbitrio.

Con respecto al ámbito de la ciencia actual, hemos podido comprobar que el tiempo lineal que la teoría del Big Bang representa, tropieza con una serie de escollos que han provocado hipótesis alternativas en donde se contempla un tiempo cíclico en el que el eterno retorno forma parte de las posibles consecuencias de dichas hipótesis.

## Capítulo II

El estilo de escritura de Nietzsche dificulta enormemente su comprensión. Las razones básicas de ello son dos:

1) Su exaltación y sentido escénico, expresados en muchas ocasiones por medio de invectivas y diatribas de tremenda agudeza, emocionan al lector pero restan objetividad al contenido.

2) Sus habituales contradicciones, inconstancia en la expresión de algunas ideas y huída de toda sistematicidad, producen en ocasiones confusión cuando no perplejidad. A Nietzsche le gustaría expresarse al estilo de los sabios más antiguos, por medio de enigmas y sentencias lapidarias. Por eso ve en Heráclito el culmen de la sabiduría presocrática. Pero se siente atrapado por la modernidad, que le obliga a la

argumentación y la demostración que desprecia, pero de las que no puede deshacerse totalmente.

### Capítulo III

A la hora de ubicar a Nietzsche en el contexto filosófico de su tiempo, Kant y Schopenhauer son sin duda las influencias más contundentes. Veamos qué rasgos de cada uno de ellos influyeron más en Nietzsche:

1) De Kant, la distinción entre cosa en sí y fenómeno, todo lo referente a la causalidad, y el postulado de una ley moral *a priori* vehiculada por el Imperativo categórico que podía separarnos del condicionamiento de la naturaleza y garantizar un reino de libertad.

2) De Schopenhauer, la distinción entre voluntad y representación, y la propiedad que asigna a la voluntad: un “querer” ciego y continuo causante del dolor de la existencia como consecuencia de no poder ser satisfecho constantemente.

La recepción de Nietzsche fue de rechazo hacia lo siguiente:

1) Mantenimiento de un mundo real y otro aparente como consecuencia de la distorsión del intelecto. Dado que la cosa en sí es la condición de conocimiento, entonces no puede ser conocida y por tanto, mantenerla, carece de sentido. Lo mismo es aplicable a la dualidad de Schopenhauer.

2) El postulado moral de Kant vehiculado por el imperativo categórico

3) La valoración negativa de la existencia que tiene Schopenhauer como consecuencia del dolor inherente a la misma.

Sin embargo, a causa de su falta de formación filosófica, le resultó problemático moldear adecuadamente aquel rechazo.

Cómo influyó en Nietzsche el contexto científico de su tiempo es bastante más complicado de determinar. Aquí hay unas claras conclusiones pero también una duda.

1) El determinismo típico de la ciencia de mediados del siglo XIX le influyó totalmente y marca su etapa positivista.

2) *Humano, demasiado humano*, publicado en 1.878, es el culmen y final de esta etapa. A partir de ese momento, su postura hacia la ciencia tradicional es siempre crítica.

3) La introducción del concepto de entropía por parte de Clausius en 1.865 imposibilita – científicamente – el eterno retorno, pero la revelación de Sils Maria surge cuando Nietzsche ya no cree en la ciencia tradicional.

5) Las disquisiciones pseudocientíficas a raíz de plantear las consecuencias de la entropía en un espacio finito posibilitaban un eterno retorno, alternativa cosmológica que se hizo muy popular a partir de ese momento. Hemos podido comprobar que Nietzsche sí conoció estos debates pero justamente a partir de septiembre de 1.881. Sin embargo, no hay ninguna prueba consistente que indique un conocimiento de los mismos anterior al mes de agosto dicho año. Así pues, no se puede establecer una relación directa entre dichos debates y la revelación de agosto de 1.881 aunque sí modelaron algo su concepto de eterno retorno a partir de dicha fecha.

#### Capítulo IV

En este capítulo nos hemos ocupado de una serie de elementos filosóficos de gran relevancia en Nietzsche, porque se relacionan muy estrechamente con su concepto de la verdad.

1) Con respecto al concepto *mundo verdadero* – *mundo aparente*, Nietzsche se mostró siempre a favor de considerar sólo un mundo. Sin embargo, cuando la ciencia y el conocimiento se convierten en una interpretación, inevitablemente se crea también una dualidad que Nietzsche, no obstante, prefiere no aceptar explícitamente.

2) Nietzsche refuta la pretensión del lenguaje de alcanzar la verdad por su origen metafórico, y por tanto, muy alejado de la posible realidad a la que pretende hacer referencia. En ocasiones, se produce una total inversión y es el propio uso de la palabra lo que crea una realidad.

3) A continuación, la refutación de la ontología, entendiéndola como la gran falseadora al sustituir lo verdadero por lo que necesitamos que “deba” ser verdadero para un mejor desarrollo y dominio del exterior por parte de organismos como el nuestro. Realizado el enroque, aparece el principio de no contradicción y sus otros dos modos: el principio de identidad y el tercio excluso. Estos se asientan en la base de la lógica y levantan el edificio de cómo debe ser evaluada la realidad. Finalmente, la gran perversión del conocimiento: la dialéctica, animada por esta lógica, y que entrapa la razón con argumentaciones y demostraciones.

4) Nietzsche destaca que la aristocracia helena es partidaria del enigma y la sentencia lapidaria mientras que el gusto plebeyo de la Atenas que había entrado en decadencia, se decanta por la dialéctica y la demostración. Identificación de dialéctica con decadencia.

5) Ahora bien, a pesar del enredo en el que ha caído la razón, el hombre puede todavía captar la verdad. Para ello Nietzsche cree condición necesaria e indispensable una visión de conjunto producto de estilos de vida contrapuestos. Y es aquí donde él se presenta como el máximo exponente. Aquí juegan sus estados valetudinarios. Sus largos períodos enfermizos contrapuestos a épocas de gran salud. La gran debilidad y la gran fortaleza. Y es en esta situación, libre de las trampas de la razón antes mencionadas y percibiendo y sintiendo la vida en su conjunto, como un todo, que un hombre como él puede captar la verdad por una intuición directa. En este punto, Nietzsche ya habla de “el error” y “la verdad”; en sentido absoluto. Aquí ya no hay lugar para el relativismo.

6) A pesar de todo lo expuesto, en ocasiones Nietzsche acepta como verdades absolutas argumentos muy relacionados con la lógica y ontología que critica. Es decir, la lógica no puede llevar a la verdad aunque en ocasiones la verdad tiene forma lógica.



7) Nietzsche concibe todo lo existente como voluntad de poder. Se trata de una fuerza de distintas densidades – centros de fuerza – en constante movimiento y a la que le es inherente la *necesidad*. Sin duda Vogt y Boscovich le ayudaron a conformar el concepto de esta fuerza. Una de las principales características es que dicha fuerza jamás puede llegar a un equilibrio. El intercambio de densidad entre los centros de fuerza es constante y por tanto el poder que se deriva de dicho intercambio también varía, pero en ningún caso un centro de poder puede asimilar toda la fuerza y quedar en eterno equilibrio. Así pues esta fuerza carece de fin y de finalidad. Otra característica a tener muy en cuenta es que la distinción entre vida inorgánica y orgánica es una división humana. Se trata siempre de la misma fuerza. Nada carece de ella.

Dado que la *necesidad* es inherente a la voluntad de poder, todo este proceso, como bien indica Klossovski, es una suerte de automatismo. Obviamente, ello incluye también al hombre. Y paradójicamente, justo en este automatismo, el hombre encuentra su liberación de las cadenas del libre arbitrio que lo fuerzan a una moral, al sentimiento de culpa.

## Capítulo V

El ensayo *La filosofía en la época trágica de los griegos* y el manuscrito *Los filósofos preplatónicos* nos han ayudado enormemente porque el estudio de los presocráticos nos muestra casi todas las convicciones metafísicas de Nietzsche y que llevan el sello de la verdad absoluta. Unas, como la *necesidad*, ya bien definidas; otras, todavía en formación, pero que con el paso de los años se irán reafirmando. Este ensayo tiene además otra gran ventaja. Nietzsche se deja llevar por su apasionamiento y en ocasiones pierde objetividad y se manifiesta claramente él mismo por boca de algún sabio de la Antigüedad. Finalmente, nos muestra que ya conocía desde bien pronto el eterno retorno.

1) De los sabios milesios hemos extraído la afirmación de una absoluta unidad de todo lo existente y que la suposición de una eternidad incompleta es falsa. Siguiendo el argumento de ésta segunda, hemos visto que supone la afirmación de que el mundo o todo lo existente, es finito. Por otra parte, Nietzsche asigna a Anaximandro la creencia de un eterno retorno, algo que ni siquiera aparece en los textos de sus comentadores.

2) De Heráclito, también una unidad de todo lo existente y que la *necesidad*, en su fisonomía causal, es el nexo concatenador de todo lo que existe. Por consiguiente, una inocencia del devenir. Por otra parte, una creencia en el eterno retorno a partir de unos textos estoicos tampoco nada concluyentes al respecto.

3) De la filosofía eleata, el comienzo de la dicotomía entre materia y la mente como una entidad abstracta no material. El ensayo es de carácter crítico. Para Nietzsche significa el comienzo de una dualidad entre materia y espíritu, y un anticipo en el tiempo de la cosa en sí.

4) El estudio de Anaxágoras de Clazomene es el más complicado de entender porque Nietzsche se debate entre la crítica y el respeto, que en última instancia, el sabio presocrático le inspira. Critica que Anaxágoras postule el libre arbitrio de la mente humana. Por otra parte, la teoría de las infinitas substancias elementales presupone inevitablemente una infinitud cerrada y conclusa, concepto contradictorio para Nietzsche. El espacio es finito y por tanto no puede contener infinitud alguna.

Con respecto al manuscrito *Los filósofos preplatónicos*, hemos analizado solamente a Demócrito y el pitagorismo puesto que ni Empédocles ni Sócrates contenían esas convicciones que estamos buscando.

1) De Demócrito afirma Nietzsche literalmente que es el sistema más consecuente de todos los de la Antigüedad porque presupone la más absoluta *necesidad* en la naturaleza y cierra el paso explícitamente al libre arbitrio. Asimismo, destaca de la filosofía de Demócrito la acción de una causalidad sin finalidad. Y justamente sobre este punto, Nietzsche no dice nada más al respecto. Ni acepta ni rechaza esa cuestión. No será hasta en *Aurora* donde esa *necesidad* sin finalidad tome toda la importancia que tiene y Nietzsche la haga suya.

2) En lo que respecta a nuestro objetivo, el pitagorismo sólo tiene de relevante el hecho de que sí contemplaba ciertamente un eterno retorno. Es más, algunos comentaristas antiguos como Porfirio, asignan al pitagorismo una creencia en el retorno de lo idéntico, que Nietzsche se encarga de señalar convenientemente. Esto es muy

relevante porque demuestra el hecho de que conoció desde bien pronto esta teoría pero no le concedió esa capital importancia hasta diez años después.

En este ensayo sobre los presocráticos hemos tenido oportunidad de comprobar que algunas convicciones de Nietzsche guardan relación con la lógica. Las considera verdaderas porque sus contrarias le parecen contradictorias.

Vamos a enumerar estas verdades para tenerlas bien presentes. *Necesidad* y unidad de todo lo existente; imposibilidad de una eternidad incompleta; el espacio es finito. Estas convicciones se mantendrán en la etapa en donde el conocimiento es una interpretación.

Con respecto a la obra culmen del positivismo de Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, destacamos las conclusiones siguientes:

1) Como pudimos comprobar, uno de sus epigramas resulta un calco del célebre texto de Laplace en donde presenta el mundo como una férrea concatenación causal. La aportación de Nietzsche es hacer explícita la extensión de esa causalidad al ámbito de la voluntad humana y su consecuencia: la negación del libre arbitrio. Y aquí Nietzsche se encarga de calificar expresamente como un error absoluto el concepto de voluntad libre.

2) De este argumento, hace seguir una importante conclusión: si toda decisión está condicionada, si no existe una libertad de elección, entonces carece de sentido evaluar moralmente cualquier acción humana. Asimismo, nadie es moralmente reponsable de sus actos dado que no podía obrar de otro modo del que lo hizo. Afirmación explícita de que el libre arbitrio es un error creado para poder dominar moralmente al hombre.

3) Con respecto a la ciencia en sí misma, Nietzsche se muestra sorprendentemente ambiguo en este libro. En ocasiones realiza un contundente proselitismo de la ciencia como medio de conocimiento verdadero para poco después, en cualquier epigrama, mostrar cierto escepticismo al respecto. Ello obedece básicamente a dos razones. La primera se sigue de su mencionada forma de escribir y exponer sus ideas, echando mano de la contradicción y huyendo de toda sistematicidad. Pero la más importante en este

caso de la ciencia se debe a que Nietzsche se dejó arrastrar demasiado por esa aparente solidez de la actividad científica. Por un lado la acepta sin reservas y se muestra entusiasmado pero por otro vislumbra sus carencias, sus debilidades. Como afirma Montinari, *Humano, demasiado humano* se convirtió en un callejón sin salida.

## Capítulo VI

Acabada la etapa positivista, Nietzsche concibe la ciencia y el conocimiento en sentido más amplio como una descripción e interpretación aunque estas expresiones no se hacen totalmente explícitas hasta *La gaya ciencia*.

Con *El viajero y su sombra* se inicia esta etapa en donde la ley causal empieza a considerarse una interpretación. Por primera vez Nietzsche habla de la realidad como de un fluir constante exento de eventos delimitados y aislados unos de otros como es el caso de la ley causal. No obstante, se mantiene la *necesidad* de todo lo existente y la negación del libre arbitrio.

Con *Aurora* prosigue este camino iniciado en la obra anterior, pero ahora ya más abiertamente. Además, surgen ideas completamente nuevas:

1) Ley causal como una interpretación. Reiterada negación del libre arbitrio. Y aparece una imagen que a partir de este momento Nietzsche empleará en más de una ocasión: el intelecto se identifica con un espejo. Esto implica la existencia de la realidad y de un reflejo de la misma. Indirectamente, una interpretación.

2) Se contraponen la figura del hombre de ciencia con la del hombre de vida *activa* en donde el primero es presentado de forma burlesca. En realidad, es una crítica a la ciencia y su método. En toda pregunta subyace en el fondo un “para qué”. En la ciencia y conocimiento tradicional no existe un comprender en sí mismo, neutral, sino que todo remite a la dominación del exterior.

3) Por primera vez, aquí en *Aurora*, Nietzsche hace suya la idea de un cosmos gobernado totalmente por la *necesidad* pero sin finalidad alguna. El cosmos como un inmenso y eterno juego de azar sin objetivo alguno a alcanzar. Nietzsche lo hará más

explícito en *La gaya ciencia* pero aquí en *Aurora* se intuye ya con toda claridad. El hombre ha introducido la distinción entre hecho azaroso y no azaroso a raíz de una intencionalidad; de una “voluntad” que actúa en pos de un propósito. Pero si eliminamos cualquier tipo de intención, no hay ni azar ni “no – azar”. Todo es *necesidad* actuando sin objetivo, es decir, caos. Y en este punto, Nietzsche hace una interesante reflexión. En este cosmos de dimensión ingente y eterno, no es de extrañar que algunos movimientos que se producen en su seno tengan “la apariencia” de conllevar una finalidad. Se podría comparar a la desviación extrema de la probabilidad que se da en cualquier juego de azar. La evolución de la vida en nuestro planeta, que parece conllevar una finalidad, no sería otra cosa que una desviación de este tipo.

*La gaya ciencia* es la culminación de esta etapa de transición y el comienzo de la filosofía de Nietzsche animada por su pensamiento más *grave*. Extraemos las siguientes conclusiones:

1) Declaración explícita de que la ciencia y el conocimiento no son más que una descripción o interpretación con arreglo a nuestros intereses. Nueva extensión de esta declaración a la ley causal. Rechazo explícito del determinismo. Pero Nietzsche no niega la *necesidad*, sólo la interpretación humana que hacemos de la misma.

2) Vuelve a identificar la realidad de todo lo existente como un fluir constante al que la *necesidad* le es inherente y le asigna un nombre: continuum. Pero ni en este libro ni en ningún otro posterior, Nietzsche ofrecerá una explicación de cómo actúa la *necesidad* en ese fluir constante.

3) Nueva negación del teleologismo. Identificación de la creencia en Dios con esa tendencia generalizada de buscar finalidades en la naturaleza. *Gaya ciencia* es exactamente esto: desdivinización de la naturaleza y rechazo del método científico finalista.

4) De nuevo Nietzsche incide explícitamente en que el concepto de azar presupone una voluntad con una intención. Eliminada ésta, no hay distinción entre sucesos azarosos y no azarosos.

5) Error al comparar el cosmos con un organismo. Éste último da y recibe de un exterior; intercambia. Pero esto no se puede aplicar al cosmos porque éste es justamente todo lo que existe. Por su argumento, Nietzsche niega indirectamente el espacio absoluto e infinito. Aquí hemos podido rastrear ya rasgos de aquellas disquisiciones pseudocientíficas a partir del concepto de entropía.

6) Error al comparar el cosmos con una máquina. Por su propia definición, a una máquina le es inherente una finalidad, propiedad de la que carece el cosmos.

7) En *La gaya ciencia* aparece una primera formulación del eterno retorno como una idea propia de Nietzsche. Además, se recalca con precisión que es un retorno de lo idéntico, en el más mínimo de los detalles. Nada será distinto de lo que ha sido.

8) En el epigrama 342 aparece por primera vez la figura de Zarathustra. De hecho, *Así habló Zarathustra* comienza exactamente con este epigrama de *La gaya ciencia*.

A partir de *La Gaya ciencia* comienza el período de madurez de Nietzsche. De éste, y por relación a nuestro objetivo, nos hemos ocupado de *Más allá del bien y del mal* y *Crepúsculo de los ídolos*.

En contra de lo que es habitual en Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* concentra en un solo capítulo todo lo referente a la epistemología. El capítulo en cuestión, *De los prejuicios de los filósofos*, da la sensación de ser un resumen al respecto. Extraemos de él dos conclusiones:

1) Reiteración de su teoría del conocimiento como una interpretación o descripción que abarca todos los ámbitos ya tratados: ley causal; el lenguaje con sus ficciones: “yo”, “querer”, etc.

2) Resalta un especial ataque a Kant esta vez centrado en los juicios sintéticos *a priori*. Rechaza su verdad porque se sustenta en su necesidad; en el finalismo; en esconder un “para qué”.

Finalmente, su gran obra de madurez, *Crepúsculo de los ídolos*, breve en extensión pero de contenido muy rico. Extraemos de esta obra las siguientes conclusiones:

1) Negación de que los tradicionales valores supremos como el bien o la perfección tengan un origen distinto de cualquier otro. Es el tiempo y su mayor o menor utilidad lo que les ha hecho alcanzar ese rango. Todo son artimañas para subsistir o dominar.

2) Los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje se sustentan en un fetichismo: el de la razón. Así surge el “yo”, “la voluntad”, “el querer”; etc. Todos estos conceptos son ficciones creadas por el lenguaje en una razón de clara tendencia finalista. La razón está pervertida en sus fundamentos como consecuencia de esa tendencia. El concepto “sustancia” es una ficción para derivar el de “el yo” y así aplicar el de “voluntad” con otra importante “facultad”: el libre arbitrio. Una cadena de ficciones y desaciertos.

3) Nietzsche retoma aquí explícitamente lo expuesto en *Humano, demasiado humano*. Invención de la voluntad y libre arbitrio con el fin de poder castigar; de encontrar culpables. El teólogo como el aglutinador de las fuerzas de los débiles. Ante el mayor poder de las naturalezas mejor favorecidas, idea un argumento para debilitar éstas últimas: el libre arbitrio de la voluntad. Ahora toda decisión es “querida”; podría haberse tomado otra que no perjudicara al débil: culpabilidad; remordimiento de conciencia; en definitiva, la moral. Así, en la base de esta cadena de errores, el teólogo como la figura de quien realmente se beneficia de ello. Encontró por este camino su forma de dominación. Nietzsche califica esta artimaña como el mayor fraude en cuestiones psicológicas

4) Finalmente, *Crepúsculo de los ídolos* destaca por sus alusiones al eterno retorno. Consideración del hombre como siendo parte del todo lo existente. Lo que rige para éste rige para aquél. Aquí Nietzsche hace alusión a la *necesidad*. Nada puede separarse del todo. Una modificación de lo más pequeño sería una modificación de lo más grande.

## Capítulo VII

Según el propio Nietzsche el concepto fundamental de *Así habló Zaratustra* es el pensamiento del eterno retorno. Sin embargo, explícitamente, sólo aparece mencionado en unos pocos capítulos. En particular, en *De la visión y el enigma* y *El convaleciente* es de donde podemos extraer más información:

1) Nietzsche intenta comunicar el eterno retorno como un enigma pero se trata de un argumento cuyos componentes se repiten en exceso y que se sitúa más cercano a la lógica que al enigma.

2) Nietzsche presenta su pensamiento más *grave* como una tesis cosmológica sustentándola en su convicción de que una eternidad incompleta es imposible y en la *necesidad* de todo lo existente. Dicha convicción la reformula como una pregunta que se repite seis veces en menos de una página lo que aleja el tono general del pretendido enigma. Curiosamente, en una etapa en la que niega la ley causal a favor de ese fluir constante regido por la *necesidad*, vuelve a utilizar el concepto de causalidad para expresar aquélla.

3) También de forma muy repetitiva se hace hincapié en el retorno de lo idéntico hasta en el más ínfimo de los detalles.

4) El detalle más significativo que introduce Nietzsche en toda la argumentación es el concepto de que nada puede quedar al margen del todo lo existente. De hecho, y ahí está el gran detalle, el propio Zaratustra se incluye en esa concatenación. Zaratustra no concibe el cosmos “desde fuera” sino que él es parte del mismo; él es una consecuencia y una causa.

Con respecto a los fragmentos póstumos, es importante recalcar la precaución con la que han de ser valorados. No perdamos de vista que en muchas ocasiones se trata de anotaciones que su autor hacía sin objetivo concreto. Si los libros de Nietzsche ya llevan el sello de la contradicción, con los fragmentos póstumos se agrava el problema. Afortunadamente, existen anotaciones muy interesantes exentas de contradicción y que



están en plena consonancia con la obra publicada en vida de Nietzsche o que dejó lista para dicho objetivo antes de enero de 1.889. Extraemos las siguientes conclusiones:

1) El espacio es finito, y por consiguiente, esa fuerza que es todo lo existente, también. Nietzsche expresa una imagen en la que esa fuerza está delimitada por la nada.

2) Esa fuerza no experimente ninguna disminución. De ser así, en un tiempo infinito ya se habría extinguido.

3) Sea cual fuere el estado que esa fuerza puede alcanzar ya lo ha hecho y hará infinitas veces.

Como podemos comprobar 2) y 3) se sustentan más o menos directamente en el argumento de que una eternidad incompleta es imposible.

4) Ese infinito retorno de los estados alcanzados se caracteriza por la identidad absoluta.

5) Nietzsche acude al concepto de combinación para referirse a los distintos estados que puede alcanzar esa fuerza. Ahora bien, le es inherente al concepto de combinación que haya elementos combinables, es decir, elementos que se pueden delimitar, como ocurre, por ejemplo, con la causa y el efecto que Nietzsche niega en esta etapa de *necesidad* sin ley causal. Así, en un fluir constante como el continuum no se podría determinar ningún estado en concreto. Sin embargo, y en este caso, más que entrar en contradicción con sus propias tesis creemos que Nietzsche prefiere ser comprendido a costa de no ser riguroso en extremo.

6) Las posibles combinaciones están regidas por la *necesidad*. El curso del devenir es uno y el mismo. Siguiendo con el artificio de Nietzsche, cada estado es consecuencia de uno en particular y causa de otro que no puede ser distinto del que dicha causa puede producir.

7) En algunos fragmentos hay lejanas alusiones a la termodinámica y a las disquisiciones pseudocientíficas a partir del concepto de entropía dentro de un espacio finito.

8) Esta fuerza es un *plenum*. No existe el vacío en ningún lugar.

9) Esta fuerza carece de finalidad.

Es momento de dar respuesta al objetivo propuesto. Para ello volvemos al planteamiento inicial

1) Con respecto a la contradicción entre *necesidad* y libre arbitrio, los argumentos de Nietzsche son suficientemente explícitos en ese sentido. Respondemos la pregunta planteada: el libre arbitrio es falso. Se trata de una ilusión de la razón que tiene como fin último la dominación del débil sobre el fuerte. El mundo es la voluntad de poder. Dado que no se puede llegar a un estado de equilibrio, la lucha por el poder es constante. Los centros de fuerza ceden o absorben poder. Los débiles no desaparecerán ni los fuertes absorberán toda la fuerza hasta que un solo centro de fuerza lo adquiera todo y se llegue a un equilibrio. El intercambio es eterno. En el epifenómeno de esta voluntad de poder, es decir, en la vida tal y como la entendemos y percibimos, el débil arguyó la treta del libre arbitrio para debilitar al fuerte. Para ello se valió del lenguaje, la ontología, la lógica y la dialéctica. Pero hay verdades absolutas, que superan todas estas tretas mencionadas. Una de ellas es la *necesidad* de todo lo existente y que este último es uno, indivisible e indiviso. No hay aquí lugar para decisiones libres.

Podemos preguntarnos ahora qué hay sobre aquel imperativo de conducta que nos insta a cambiar nuestra vida para desear una que se repita eternamente. La respuesta es que si este imperativo se sustenta en el libre arbitrio de la voluntad, entonces es falso. La sensación, por ejemplo, de tomar libremente una gran decisión para cambiar nuestra vida, es falsa y producto de milenios de una reeducación hábilmente orquestada. Todo está condicionado.

Entendamos correctamente el concepto de libre arbitrio de Nietzsche por medio de una imagen. Una decisión producto del libre arbitrio del hombre sería como el brote

espontáneo de naranjas en un manzano. La imagen puede parecer brusca pero resulta totalmente acorde con el pensamiento de Nietzsche al respecto.

2) Nietzsche conoció desde bien pronto el eterno retorno y le pareció una atractiva teoría de cómo es el mundo. En cierta manera se sintió identificado con ella. Encajaba perfectamente con su vitalismo. Sin embargo, su afinidad hacia ella no pasó de ese mero atractivo hasta que en agosto de 1.881 irrumpe con la fuerza de una revelación que convierte el eterno retorno en el centro de gravedad de toda su filosofía. Es correcto denominarlo “revelación” porque en esta forma nos lo quiere comunicar Nietzsche. En Sils Maria, en uno de sus múltiples paseos, junto al lago de Silvaplana y desde una gran roca en forma de pirámide, nos dice que le asaltó ese pensamiento. Desde luego, tiene todo el aspecto de una revelación, salvo por el detalle que conocía el contenido de la misma desde hacía más de diez años. Así, por tanto, no es el eterno retorno lo que le asalta como pensamiento sino el hecho de que el eterno retorno es verdadero. Esta es la gran revelación. De ser simplemente una atractiva teoría de la Antigüedad pasa a ser la verdad de cómo es el cosmos o todo lo existente. Ahora nos hemos de plantear cómo llega a esa verdad. ¿Una fulgurante revelación mística? No podemos probar que esa posibilidad sea falsa pero somos de la opinión de que las razones se hallan en otro lugar. Con demasiada persistencia Nietzsche alude a la imposibilidad de una eternidad incompleta cuando nos quiere comunicar el eterno retorno. Ya vimos que en el ensayo sobre Anaximandro aparece ese argumento, pero lo expone de forma tímida, sin darle toda la fuerza que después tendrá para él. Pero en este ensayo sobre los presocráticos podemos encontrar casi todas las grandes convicciones de Nietzsche. Como tuvimos oportunidad de comprobar, el gran valor de este ensayo reside justamente en la subjetividad que Nietzsche emplea para las distintas exégesis que expone. Es exactamente lo mismo que le ocurrió con *El nacimiento de la tragedia*. Por eso fue tan criticada por la comunidad filológica del momento. La *necesidad* y unidad de todo lo existente, la imposibilidad de una eternidad incompleta y la finitud del espacio aparecen asignados a distintos sabios, en algunos casos con buen criterio pero en otros sin la debida consistencia. Pero son convicciones que no hacen más que acrecentarse con el tiempo como hemos podido comprobar tanto en su obra publicada como en el apartado sobre los fragmentos póstumos a partir de verano de 1.881.

Finalmente, en *Aurora*, publicada poco antes del verano de 1.881, aparece con toda su fuerza otra convicción: la ausencia de finalidad de todo lo existente. Ese gran desatino cósmico, ese caos provocado por la *necesidad* sin finalidad. En ese momento Nietzsche toma profunda consciencia del absurdo que representa todo lo existente. Pero esta conclusión ha podido surgir porque existían aquellas convicciones. Una a una, no llevan al eterno retorno pero todas juntas no ofrecen opción. Para Nietzsche, un cosmos con estas características tiene que repetir eternamente sus estados. Esta suma de verdades que se mantiene a pesar de si el mundo es contemplado o no como una interpretación, culmina en *Aurora* y es entonces que aparece la gran revelación de Sils Maria.

### **Apuntes finales.**

Más allá de esta tesis, más allá del eterno retorno y de si Nietzsche estuvo acertado o no y en qué cuestiones, se sitúa el debate sobre la necesidad y el libre arbitrio. A nuestro entender, es de capital importancia continuar investigando en esta dicotomía porque sus consecuencias se extienden lo suficiente como para tenerla muy en cuenta.

¿Qué significa con exactitud decidir libremente? Si la naturaleza de quien decide condiciona esa decisión, entonces no se puede hablar de libre arbitrio. Pero si verdaderamente nada condiciona esa decisión, entonces ésta última parece quedar reducida a una suerte de capricho inextricable. Nadie tampoco puede vanagloriarse de sus decisiones, sean buenas o malas; fáciles o difíciles. Parece como si necesidad y libre arbitrio, tan lejanos el uno del otro, produjeran, paradójicamente, circunstancias similares en el ámbito de la decisión. Pensemos qué consecuencias puede tener esto no solo en la moral sino en otros importantes ámbitos como, por ejemplo, el de la legislación, que se basa igualmente en la libre voluntad para actuar.

No podemos pretender llegar al conocimiento último y demostración de cuestiones como las propuestas. Caen del lado de la metafísica. Sin embargo, el postulado dogmático siempre deviene un mal camino. El debate y el intercambio de ideas son mucho más edificantes. Incluso con relación a cuestiones insolubles.



## BIBLIOGRAFÍA

Por el reconocido prestigio, se ha tomado la traducción canónica en castellano de Andrés Sánchez Pascual como totalmente fiable.

Con respecto a las obras editadas en castellano no traducidas por Andrés Sánchez Pascual, se han utilizado aquéllas que se ha considerado mejores y siempre más de una si ha existido la posibilidad. En estos casos, cuando las diferencias entre las distintas traducciones han sido evidentes y excesivas, se ha contrastado con el alemán original. Tal ha sido el caso de La Gaya ciencia (*Die fröhliche wissenschaft*), El viajero y su sombra (*Der Wanderer und sein Schatten*) y Humano, demasiado humano (*Menschliches, Allzumenschliches*). Para ello se ha utilizado la edición de las Nietzsche – werke de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín – New York, que se considera definitiva hasta el momento y que comenzó a parecer en 1.968

Con respecto a los fragmentos póstumos utilizados, se ha tomado como referencia de versión castellana, la excelente publicación de Tecnos, aunque también se han tenido en cuenta otras traducciones. En cualquier caso, y como se ha expuesto anteriormente, ante la duda se ha contrastado con el alemán original utilizando también la edición mencionada Walter de Gruyer, Berlín – New York.

### Fuentes

#### **A) Obras de Nietzsche publicadas en castellano que se han utilizado en esta tesis:**

*Así habló Zaratustra*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial. Madrid, 1980

*Aurora*. Traducción de Genoveva Dieterich. Alba Editorial. Barcelona, 1999 (Otras traducciones: German Cano. Editorial Biblioteca nueva S.L. Madrid, 2000)

*Consideraciones intempestivas*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 1988

*Crepúsculo de los ídolos.* Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial. Madrid, 1980

*Ecce Homo.* Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial. Madrid, 1979

*El anticristo.* Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial. Madrid, 1980

*El viajero y su sombra.* Traducción de Luis Cánovas. Editorial Ricour (Hacer) Barcelona, 1980 (Otras traducciones José Luis Arantegui. Editorial Siruela.)

*El libro del filósofo y otros escritos.* Traducción de Ambrosio Berasain. Taurus. Madrid, 1.974

*El nacimiento de la tragedia.* Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 1973

*Escritos sobre retórica.* Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Editorial Trotta. Madrid, 2000

*Humano, demasiado humano.* Traducción de Dolores Castrillo Mirat. Edaf editorial. Madrid, 1.979 (Otras traducciones: Enrique López Castellón. Edimat libros. Madrid, 1988)

*La filosofía en la época trágica de los griegos.* Traducción de Luis Fernando Moreno Claros. Editorial Valdemar. Madrid, 1999.

*La gaya ciencia.* Akal ediciones. Traducción Charo Grego y Ger groot. Madrid, 1998 (Otras traducciones: Luis Jiménez Moreno. Colección Austral )

*La genealogía de la moral.* Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial. Madrid, 1979

*Más allá del bien y del mal.* Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza editorial. Octava reimpresión. Madrid, 2007

*Nietzsche contra Wagner*. Traducción de José Luis Arantegui. Editorial Siruela. Madrid, 2002

*Schopenhauer como educador*. Traducción de J. B. Llinares, J. Muñoz y Andrés Sánchez Pascual. Círculo de lectores, S.A. Barcelona, 1997

*Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Traducción de Carlos Manzano. Tusquets Editores. Barcelona, 1980

*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción de Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña. Tecnos. Madrid, 1998

Nietzsche. Obras completas vol. I Traducción de Pablo Simón. Ediciones prestigio, Buenos Aires, 1.970. (Este volumen incluye: Homero y la filosofía clásica, de 1869; El estado griego, de 1.871; sobre la música y la palabra, de 1871; El certamen de homero, de 1872 y La filosofía de la época trágica de los griegos, de 1.873)

#### **B) Fuentes directas del alemán utilizadas:**

Die fröhliche wissenschaft. Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882. Sección 5ª, volumen 2º

Menschliches, Allzumenschliches. 1 Band. Nachgelassene Fragmente 1876 bis winter 1877-1878. Sección 4ª, volumen 2º

Menschliches, Allzumenschliches. 2 Band. Nachgelassene Fragmente Frühling 1878 bis November 1879. Sección 4ª, volumen 3º (*Der wanderer und sein Schatten*)

#### **C) Fragmentos póstumos publicados en castellano.**

El nihilismo: escritos póstumos. Traducción de Gonçal Mayos. Península. Barcelona, 2002



Epistolario. Traducción de Luis López Ballesteros y Jacobo Muñoz. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1999

Fragmentos póstumos. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares. Editorial Tecnos. Madrid, 2008

Fragmentos póstumos: una selección. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Abada Editores S.L. Madrid, 2004

La hora del gran desprecio: fragmentos póstumos. Traducción de José Luis López y López de Lizaga. Editorial Biblioteca Nueva S.L. Madrid, 2006

Notas de Tautenburg para Lou Von Salomé: fragmentos póstumos. Traducción de José Luis Puertas Manzano. Editorial Biblioteca Nueva S.L. Madrid, 2003

Sabiduría para pasado mañana: selección de fragmentos póstumos. Traducción de J.L. López y López de Lizaga y Sascha Pablo Koch. Editorial Tecnos. Madrid, 2002

**D) Fuentes directas del alemán utilizadas para los Fragmentos póstumos:**

Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Herbst 1872. Sección 3ª, volumen 3º

Nachgelassene Fragmente Anfang 1880 bis Frühjahr 1881 Sección 5ª, volumen 1º

Nachgelassene Fragmente Juli 1882 bis winter 1883-1884. Sección 7ª, volumen 1º

Nachgelassene Fragmente Frühjahr bis Herbst 1884 Sección 7ª, volumen 2º

Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 bis Herbst 1885. Sección 7ª, volumen 3º

Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887. Sección 8ª, volumen 1º

Nachgelessene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888. Sección 8ª, volumen 2º

Nachgelessene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889. Sección 8ª, volumen 3º

**Estudios sobre la obra de Nietzsche o relacionados con el eterno retorno:**

Blanqui, Louis Auguste. *La eternidad a través de los astros*. Siglo XXI editores. México, 2000.

Bräutigam, Bernd. “Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironisches Perspektivisimus als schriftstellerisches Verfahren”. Nietzsche – Studien, band 6. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1.977

Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Editorial Anagrama. Barcelona. Tercera Edición, abril 2000

Chassard, Pierre. *Nietzsche: Finalisme et Histoire*. Editions Copernic. Paris, 1.977

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Anagrama. Barcelona, 2.002

Díaz Genis, Andrea. *El eterno retorno de lo mismo en el Nietzsche de Heidegger* (ebook). Formato PDF – DRM Recuperado de [www. Olimon.org](http://www.Olimon.org). Editorial Trotta. Edición 2.011

Eliade, Mercia. *El mito del eterno retorno: arquetipo y repetición*. Alianza Editorial. Madrid, 2000

Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Editorial. Segunda edición en Alianza Universidad. 1.985

Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1981

Granier, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Editions du Seuil. Paris, 1966

Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Dos volúmenes. Ediciones destino. S.A. Primera edición. 2.000

Jaspers, Karl. *Nietzsche*. Editorial sudamericana. Buenos Aires, 1.963

Kaufmann, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton University Press, 1974

Klossowski, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Editorial Arena Libros. Madrid, 2004

Löwitz, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Katz Editores. Madrid, 2008.

Montinari,azzino. *Lo que dijo Nietzsche*. Ediciones Salamandra. Barcelona, 2003.

Rey, Abel. *El eterno retorno y la filosofía de la física*. M. Aguilar editor. Colección: Biblioteca de ideas y estudios contemporáneos Madrid ( sin fecha de impresión)

Ross, Werner. *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada*. Editorial Paidós. Barcelona, 1994

Safranski, Rüdiger *Nietzsche: biografía de su pensamiento*. Tusquets editores. Barcelona, 2.002

Schlechta, Karl und Anders, Anni. *Friedrich Nietzsche. Vonden verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Fromann Verlag. Stuttgart Band Cannstadt, 1.962

Sonderregger, Stefan. *Friedrich Nietzsche und die Sprache. Eine sprachwissenschaftliche Skizze*. Nietzsche – Studien. Band 2. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1.973

Hans Vaihinger. *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Editorial Tecnos. Madrid, 1.998

Vattimo, Gianni. *Diálogos con Nietzsche*. Editorial Paidós. Barcelona, 2001

Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Editorial Península. Barcelona, 1996

Vermal, Juan Luis. *La crítica de la metafísica de Nietzsche*. Editorial Arthropos. Barcelona. 1.987

Wilcox, John T. *Truth and Value in Nietzsche. A Study of his Metaethics and Epistemology*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1974

**Obras de consulta no directamente relacionadas con el tema de la tesis.**

Narcís Aragay. *El libro de nuestra crisis*. Selección de textos de la *La ragione Errabonda* de Giorgio Colli. Editorial Paidós. I.C.E. – U.A.B. Barcelona, 1.991.

Aguilar Peris, José. *Historia de la energía*. Editorial Real Academia de ciencias exactas, físicas y naturales. Madrid, 1986

Aristóteles. *Física*. Editorial Gredos. Madrid, 2002

Aristóteles. *Metafísica*. Editorial Gredos. Madrid, 1998

Aristóteles. *De caelo*. Editorial gredos. Madrid, 1.996

Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets Editores. Barcelona, quinta edición, 1.994

Colli, Giorgio. *Filosofía de la expresión*. Editorial Siruela. Madrid, 1.996

Derrida, Jacques. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós Ibérica. Barcelona, 2001

H. Diels y W. Kranz. Diels Kranz. DK. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, 1.954

Echeverri, Santiago. *La existencia del mundo exterior: un estudio sobre la refutación kantiana*. Universidad de Antioquía. Medellín (Colombia) 2.008

Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial. Madrid, 2007

Hume, David. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Alianza Editorial. Madrid, 1996

Jaeger, Werner. *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1990

Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1.977

Jou i Miravent, David. *Historia de la física en el siglo XIX*. Editorial Real Academia de Ciencia exactas, físicas y naturales. Madrid, 1988

Kepler, Johannes. *El secreto del universo*. Editorial Altaya. Barcelona, 1994.

Kirk, G.S., Raven, R.J., Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Editorial Gredos. Madrid. Segunda edición, 1.987

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Editorial Tecnos. Madrid, 2006

Kuhn, Thomas. *La revolución copernicana*. Editorial Ariel. Barcelona, 1996

Kuhn, Thomas. *¿Qué son las revoluciones científicas?* Paidós Ibérica. Barcelona, 2007

Prigogine, Ilya. *El nacimiento del tiempo*. Tusquets editores. Barcelona, 1998

Pseudo Plutarco. *Sobre la vida y los poemas de Homero*. Editorial Gredos. Madrid, 1.989

Schopenhauer, Arthur. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Editorial Gredos. Madrid, 1.998

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*.

Schopenhauer, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*. Biblioteca Edaf. Madrid, 1979.

Stewart, Ian. *De aquí al infinito*. Editorial Crítica (Grijalbo Mondadori) Barcelona, 1998

Zweig, Stefan. *La lucha contra el demonio* (Hölderlin, Kleist, Nietzsche) Editorial El acantilado. Barcelona, 2002

