

*2.3. EL DISCURSO SOBRE EL CUERPO
(LEIB)*

2.3. El discurso sobre el cuerpo

INTRODUCCIÓN: LA DESCOMPOSICIÓN DE LA CONSCIENCIA (“TRIEB”, “INSTINKT”, “AM LEITFADEN DES LEIBES”)

El ámbito de experiencia o vivencia, a partir del cual toma forma el pensamiento de Nietzsche, descubre en el cuerpo un dato inmediato que, a lo largo de los cuadernos de notas de los años ochenta, va a servir de base a una determinada reflexión especulativa. Denominaremos en nuestro metalenguaje crítico “discurso sobre el cuerpo” a dicha orientación teórica del pensamiento de Nietzsche que consiste, en última instancia, en la descomposición de los contenidos conscientes en una “multiplicidad orgánica”. Hemos situado a lo largo de la exposición de este capítulo, de manera un tanto convencional, este intento de tematización de la multiplicidad del cuerpo en el período que separa la redacción de *Aurora* de la de *Más allá del bien y del mal*. Para ello hemos tomado como referencia el uso del término “Trieb” en *Aurora* en relación a la anulación de la consciencia. Las anotaciones póstumas del período de 1879 a 1886 inciden en la descripción del proceso de invalidación de los contenidos conscientes como irrupción de la multiplicidad (“Vielheit”, el cuerpo) en la unidad (“Einheit”, la consciencia). El vocablo “Trieb” constituye a lo largo de estas anotaciones uno de los términos con los que se designa la multiplicidad del cuerpo y, aunque el léxico empleado por Nietzsche para tratar esta cuestión resulte bastante complejo (junto a “Trieb” utiliza, en algunos casos indiferenciadamente, los sustantivos “Instinkt”, “Affekt”, “Antrieb”, “Impuls”, “Begierde”, etc.) podemos hacer coincidir, desde un punto de vista expositivo, lo que nosotros hemos denominado discurso sobre el cuerpo (la descomposición de la consciencia en una pluralidad de impulsos) con el uso marcado de “Trieb” en los cuadernos de notas de los años ochenta. Por otra parte, el predominio de “Instinkt” sobre “Trieb” – hecho que acaece en la obra posterior a *Más allá del bien y del mal*, tanto en los textos publicados como en las anotaciones póstumas – supone un indicio del nuevo cambio de orientación en la evolución del pensamiento de Nietzsche: el discurso sobre el cuerpo es substituido entonces por la crítica de la decadencia, con la consiguiente implantación de un discurso ya dogmático (la voluntad de poder en el plano metafísico, la jerarquía en el plano moral) en vista de la realización efectiva del proyecto utópico (en la implantación de la gran política). Este proceso se consuma en los últimos libros de Nietzsche, tales como *El crepúsculo de los ídolos o Ecce homo*, en los que “Instinkt” aparece de manera repetida en detrimento de “Trieb” y dentro de un contexto ajeno ya en cierta medida al que caracterizaba el discurso sobre el cuerpo. Este nuevo cambio de orientación en el pensamiento de Nietzsche es ya constatable en la exposición de *Más allá del bien y del mal* en donde la temática de la pluralidad del cuerpo se transfiere a la cuestión de la voluntad de poder, la cual adopta en dicho libro la forma de principio metafísico.

Esta fijación del período de elaboración del discurso sobre el cuerpo (entre la redacción de *Aurora* y la de *Más allá del bien y del mal*) sólo pretende tener una validez *expositiva*. La forma de escritura nietzscheana produce una repetición constante de los temas; de manera que, en un contexto determinado de notas, puede aparecer de forma aislada una anotación que no constituya sino una alusión o repetición de algún tema anterior; quizás incluso de una serie de notas escritas unos años antes (recuérdese lo que comentamos sobre la fragmentariedad de la obra en *I.I.Werk*). Nuestra datación del discurso sobre el cuerpo no puede, pues, ser en ningún caso definitiva. El análisis terminológico constata ciertas tendencias en el léxico empleado por Nietzsche en los escritos de los años ochenta: un predominio de “Trieb”, en el sentido específico de denominación de la multiplicidad del cuerpo, en los textos anteriores a *Más allá del bien y del mal*; y otro de “Instinkt” con posterioridad a dicha obra. Ello no significa sin embargo que en los apuntes del período de 1887 a 1889 (K.G.W. VIII 2 y VIII 3) no se encuentre ninguna mención de “Trieb” en referencia a la descomposición de la consciencia, o que dicho tema no haya sido tratado con anterioridad a la redacción de *Aurora*. Como hemos comentado, la escritura de Nietzsche no establece una partición definitiva en los temas que trata, éstos son re-adaptados, reelaborados o simplemente reproducidos en contextos diferentes. La delimitación del discurso sobre el cuerpo al período de 1879-1886 (del volumen V 1 al VIII 1 de la Edición Crítica) es así de carácter orientativo: en esta etapa de la obra pasa a un primer plano un “intento de tematización de la multiplicidad del cuerpo” que acabará sirviendo de base a la postulación

del principio de voluntad de poder, como “tendencia sistemática” dentro de nuestra interpretación global del pensamiento como inconsistencia del discurso⁴²⁹.

Los límites en los que se encuadra el intento de tematización, es decir, en los que es posible el discurso sobre el cuerpo, son el ascetismo, como respuesta inmediata, corporal, a la multiplicidad, y la proyección simbólica representada en *Así habló Zaratustra* por la noción de “das Selbst” (libro 1º, (4) “De los despreciadores del cuerpo”, **K.G.W. VI 1**, pp.35-37). El discurso sobre el cuerpo trata de substituir la concepción lingüística del sujeto (que como hemos visto en *2.1.Sprache* y *2.2.Wahrheit* queda reducido al mero uso gramatical del pronombre “yo”) por la noción del sujeto como articulación de una *lucha*, manifestación de un estado básico de dominio y sometimiento. En *Más allá del bien y del mal* esta relación de dominio de los impulsos sirve de modelo para la descripción (o interpretación) de la relación fundamental del mandar y el obedecer. Así, la tematización del cuerpo, la irrupción de la multiplicidad, termina en la última etapa de la obra subsumida en el discurso metafísico de la voluntad de poder (*2.4.Wille zur Macht*). El discurso sobre el cuerpo se plantea en cambio, antes de quedar supeditado a la voluntad de poder, como un “experimentar”, con la carga semántica específica que Nietzsche atorga a los verbos “versuchen” o “experimentieren” en relación a la superación (*Überwindung*) de la moral. Se trata, pues, dentro de la interpretación de la inconsistencia del discurso, de una manifestación del nivel de vivencia (*1.2.Utopie*). Como veremos en la exposición de este capítulo, “Trieb” aparece ya en *Aurora* en conexión a los distintos tipos de valoración (*Schätzung, Wertschätzung*) de la moral. El experimentar nietzscheano plantea entonces una exploración de la profundidad del cuerpo en oposición a la superficialidad de la consciencia. La consciencia se presenta en esta perspectiva como un fenómeno de superficie, una simplificación en relación a la multiplicidad, la lucha, de los impulsos.

Nietzsche designa el método introspectivo que substituye la unidad de la consciencia por la pluralidad del cuerpo mediante la máxima “am Leitfaden des Leibes” (“al hilo conductor del cuerpo”⁴³⁰). El análisis del uso de esta expresión muestra el alcance, y también las limitaciones, del proceso de anulación y reconstrucción del pensamiento nietzscheano. La lucha de los impulsos aparece, siguiendo el hilo conductor del cuerpo, como el fenómeno originario: el punto de partida de una nueva concepción de lo real:

K.G.W. VII 3: 36[35], p.289: “Am *Leitfaden des Leibes* (...) Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werden wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheuer unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die «Seele»”

(Al *hilo conductor del cuerpo* (...) El cuerpo humano, en el que el pasado más próximo y el más lejano de todo el devenir orgánico vuelve a tomar cuerpo y a cobrar vida, en el que a través, sobre, fuera y dentro de él parece fluir una enorme corriente imperceptible: el cuerpo es un pensamiento mucho más sorprendente que el «alma».)

Como muestra este fragmento, la expresión “am Leitfaden des Leibes” se convierte en una divisa con la que designa la orientación de la reflexión hacia el fenómeno originario del cuerpo⁴³¹. Como tal aparece en repetidas ocasiones en las anotaciones póstumas del verano y

⁴²⁹ Hablamos de “uso marcado” o, en un sentido amplio, de “tecnicismo” o “término técnico”, aunque de hecho no existen “términos técnicos” en la obra de Nietzsche, ni siquiera «*Wille zur Macht*» constituye un auténtico término técnico. Con “intento de tematización” nos referimos a una cierta “tendencia sistemática” en el pensamiento de Nietzsche que, en parte, lleva al fracaso de la tematización (simbolismo y ascetismo como formas no discursivas), y que se halla también en el origen de la voluntad de poder.

⁴³⁰ Nietzsche utiliza preferentemente “Leib”, aunque también puede encontrarse en mucha menor medida “Körper”. Véase, por ej. **K.G.W. V 2:** 11[132], p.388.

⁴³¹ La substitución de la consciencia por el cuerpo constituye también un rasgo característico del pensamiento de Schopenhauer. En la metafísica schopenhaueriana el cuerpo constituye la manifestación inmediata de la voluntad, mientras que la consciencia (y el intelecto) no son más que una realidad derivada: Véase Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (II), Kap. 19, “Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein”, pp.228-229: “Diese Betrachtung macht deutlich, daß der *Wille* in allen thierischen Wesen das Primäre und Substantiale ist, der *Intellekt* hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja, ein

otoño de 1884 al otoño de 1886⁴³². En su carácter de máxima se contrapone en cierta medida al “an dem Leitfaden der Kausalität” (al hilo conductor de la causalidad) con el que se designaba en *El nacimiento de la tragedia* el optimismo socrático, la ilusoria pretensión, que aparece por primera vez en la figura de Sócrates, de que el pensamiento no sólo “está en condiciones de conocer el ser, sino también de corregirlo”⁴³³ (2.2. *Wahrheit*). Lo que propiamente tiene lugar en el discurso sobre el cuerpo, en la aplicación del método de seguir su hilo conductor, es el descubrimiento de la pluralidad de fuerzas e impulsos que habitan en el interior del hombre.

K.G.W. VII 2: 27[27], p.282: “Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils mit einander kämpfen, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen. Unter diesen lebenden Wesen giebt es solche, welche in höheren Maaße Herrschende als Gehorchende sind, und unter diesen giebt es wieder Kampf und Sieg. / Die Gesamtheit des Menschen hat alle jene Eigenschaften des Organischen, die uns zum Theil unbewußt bleiben <zum Theil> in der Gestalt von *Trieben* bewußt werden.”

(Al hilo conductor del cuerpo conocemos al hombre como multiplicidad de seres animados, los cuales en parte luchan entre ellos, y, en parte se encuentran entre ellos ordenados y subordinados; en la afirmación de su ser particular, afirman involuntariamente la totalidad. Entre estos seres vivos los hay que son en gran medida dominadores, y los hay que obedecen, y entre ellos vuelve a darse la lucha y la victoria. / Todos los hombres poseen aquella propiedad de lo orgánico que, en parte, permanece inconsciente y en parte se vuelve consciente en la forma de *impulsos*.)

En el fragmento citado podemos comprobar cómo la caracterización de la pluralidad del cuerpo sirve de base a la especulación metafísica de la voluntad de poder. El intento de tematización de la multiplicidad descubre una relación de dominio (la estructura de poder del cuerpo como límite inmanente del discurso): una relación esencial de sometimiento y subordinación en un proceso continuo de lucha. En nuestro metalenguaje crítico, hablamos aquí de ámbito del ascetismo en la medida en que a esta estructura de dominio le es inherente asimismo una determinada respuesta corporal. La tendencia ascética del pensamiento de Nietzsche, que analizaremos posteriormente en el capítulo 3.1. *Askese*, conduce finalmente a la búsqueda de una maximalización de las oposiciones: el hombre más completo, según el ideal ascético de Nietzsche será aquél capaz de albergar en su interior el mayor y más diverso número de fuerzas contrapuestas. La noción de “das Selbst” proyecta simbólicamente esta reelaboración del hombre como multiplicidad, dentro del proyecto utópico de transformación de la sensibilidad (1.2. *Utopie*).

En este capítulo trataremos pues de exponer el discurso sobre el cuerpo dentro de la interpretación general del pensamiento de Nietzsche como pérdida de la consistencia. El discurso sobre el cuerpo se caracteriza de esta manera por la postulación de dos momentos simultáneos: la anulación del sujeto (invalidación de la consciencia, fracaso del proceso de centralización) y la irrupción de la multiplicidad del cuerpo. Como respuesta a esta realidad, el pensamiento de Nietzsche emprende un proceso de tematización de la multiplicidad que se disuelve en los límites adiscursivos del simbolismo y el ascetismo (al proceso de anulación le sigue otro de recons-

bloßes Werkzeug zum Dienste des Ersteren, welches, nach [229] den Erfordernissen dieses Dienstes, mehr oder weniger vollkommen und complicirt ist.”

⁴³² Como ejemplos de la utilización de “am Leitfaden des Leibes”, aparte de los citados, **VII 2**, 27[27] y **VII 3**, 36[35], podemos mencionar: **VII 3**, 37[4], pp.302-305; **VII 3**, 39[13], pp.353-354; **VII 3**, 40[15], p.367, **VIII 1**, 2[68], pp.152-153; etc.

⁴³³ **K.G.W. III 1:** *G.T.*, Kap.15, pp.93-98: “(...) eine tiefsinnige *Wahnvorstellung* welche zuerst in der Person des Sokrates zur Welt kam, jener unerschütterliche Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu *corrigieren* imstande sei.” – p.95. La expresión “an dem Leitfaden der Kausalität” aparece también en la obra de Schopenhauer, cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung (II)*, p.363: “(das Thun des Menschen) (...) indem ich zeigte, wie es aus zwei Faktoren, seinem Charakter und den eintretenden Motiven, jedesmal streng, nothwendig, hervorgeht: jener ist angeboren und unveränderlich, diese werden, am Faden der Kausalität durch den streng bestimmten Weltlauf nothwendig herbeigeführt.”

trucción que acaba mostrándose a su vez como inconsistente). Nuestra interpretación de toda esta temática nietzscheana consistirá, en primer lugar, en un análisis del uso de los términos “Trieb” e “Instinkt” en referencia a la pluralidad del cuerpo. Con ello pretendemos delimitar cronológicamente el discurso sobre el cuerpo (la anulación de la consciencia y su reconstrucción en la multiplicidad de los impulsos entre los límites del ascetismo y el simbolismo). Después pasaremos a la exposición propiamente dicha del discurso sobre el cuerpo: en un primer apartado estudiaremos el tema de la anulación de la consciencia y la irrupción de la multiplicidad; luego nos ocuparemos de la estructura de dominio del cuerpo (el ascetismo como límite de la inmanencia) a partir del modelo del impulso de conocimiento (Erkenntnistrieb). Por último comentaremos el límite transcendente del simbolismo en la noción de “das Selbst” en *Así habló Zarathustra*⁴³⁴.

1. LA TERMINOLOGÍA DEL DISCURSO SOBRE EL CUERPO. ANÁLISIS DEL USO DE LOS TÉRMINOS “TRIEB” E “INSTINKT”.

Lo que hemos denominado discurso sobre el cuerpo consiste en un intento de tematización de la multiplicidad en la que se descomponen los contenidos conscientes. Es en este ámbito de reflexión en donde se puede hablar de una *teoría de los instintos* o, si se quiere, aplicando nuestra propia terminología, de una *doctrina de los impulsos*, en la filosofía de Nietzsche. El vocabulario utilizado en los cuadernos de notas de los años ochenta para dar cuenta de la multiplicidad del cuerpo no parece, en un primer momento, responder a delimitación teórica alguna. Al contrario, encontramos una profusión de términos que son ocasional e indistintamente empleados como sinónimos: “Trieb”, “Instinkt”, “Antrieb”, “Impuls” e, incluso, “Geschmack”, “Leidenschaft”, “Passion”, “Begierde”, “Appetit”, etc⁴³⁵. De ellos los más relevantes para la exposición del tema de la multiplicidad del cuerpo son “Trieb”, “Affekt” (el último posible-

⁴³⁴ Los temas del ascetismo y simbolismo son tratados aquí en relación a la problemática del cuerpo. Una exposición completa de los mismos es desarrollada en 3.1. *Askese* y 3.2. *Symbolik*. La noción de “das Selbst” se plantea desde la perspectiva del comentario de Klossowski en *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, París, 1969.

⁴³⁵ En los textos citados a lo largo de este capítulo se pueden encontrar ejemplos de los distintos usos terminológicos de Nietzsche, que incluyen casi la totalidad de los aquí mencionados. En cualquier caso se pueden consultar las siguientes referencias:

Para Affekt como concentración y tensión (Spannung) de fuerzas, véase **K.G.W. V 2**: 11[73], pp.367-368: (...) “Auch die Gesundheit taugt nichts, wenn sie nicht großen Affekten gewachsen ist, ja sie nöthig hat, große Affekte concentriren und halten die Kraft in Spannung.” (...) – p.367

Para Geschmack (gusto) en relación a Trieb y Leidenschaft – un tema tratado sobre todo en los póstumos de *F.W.* dentro del análisis de la moral como expresión de un cambio fisiológico – véase .” **K.G.W. V 2**: 11[56], pp.359-360: “Wie entsteht Trieb, Geschmack, *Leidenschaft*? Letztere *opfert sich andere Triebe*, die schwächer sind (anderes Verlangen nach Lust) - : das ist nicht unegoistische! *Ein Trieb beherrscht die anderen, auch den sogenannten Selbsterhaltungstrieb!*”

Para Antrieb, véase la siguiente anotación del verano – otoño de 1884. **K.G.W. VII 2**: 26[119], pp.179-180:“(…) vermöge des *Vergessen*, daß es nur ein perspektivisches Schätzen giebt, wimmelt alles von widersprechenden [180] Schätzungen und folglich von *widersprechenden Antrieben in Einem Menschen*. (...)” Igualmente:**K.G.W. VIII 3**: 14[219], p.186: “Starker Wille: Coordination der Antriebe.”

Para Impuls como sinónimo de Trieb: **K.G.W. VII 2**: 27[59], p.289: “Der Mensch hat, im Gegensatz zum Thier, eine *Fülle gegensätzlicher Triebe* und Impulse in sich groß gezüchtet: vermöge dieser Synthesis ist er der Herr der Erde (...)”

Y finalmente para Instinkt-Trieb-Begierde **K.G.W. VII 2**: 25[408], p.114: “Ehrfurcht vor den Instinkten, Triebe, Begierden, kurz alledem, dessen Grund man nicht völlig durchschaut! welche stärker sind als alles, was formulirt werden kann am Menschen. (...)”

mente como traducción del “affectus” de Spinoza⁴³⁶) e “Instinkt”. Nuestra interpretación asocia “Trieb”, que traduciremos sistemáticamente por “impulso”, los motivos de la traducción se aducen más adelante, con “Affekt”, como designación específica de la multiplicidad. En cambio “Instinkt” (traducido sistemáticamente por “instinto”), aunque pueda ser utilizado ocasionalmente como designación de la pluralidad, alude, desde una perspectiva global de la obra, a una temática que no es propiamente la de la anulación del sujeto en el discurso sobre el cuerpo⁴³⁷. De ahí que consideremos significativa la substitución de “Trieb” por “Instinkt” como indicio de un cambio de orientación en la perspectiva del pensamiento nietzscheano. La variación de vocabulario entre “Trieb” e “Instinkt” señala las dificultades del pensamiento de Nietzsche a la hora de tematizar la cuestión del cuerpo y su disolución final en el planteamiento dogmático de la voluntad de poder. A su vez, la adopción de la voluntad de poder como principio metafísico exigirá una determinada organización social, formulada en la noción de jerarquía (2.4. *Wille zur Macht* y 2.5. *Rangordnung*). El pensamiento de Nietzsche se orienta entonces a la creación de las condiciones que hagan posible su imposición, lo que conlleva la transformación del proyecto utópico en proyecto político (*II. Werk* y *I.2. Utopie*). El predominio de “Trieb” en los textos nietzscheanos será, según nuestra interpretación, indicativo del mantenimiento de la perspectiva del discurso sobre el cuerpo; el de “Instinkt”, en cambio, mostrará un desplazamiento temático hacia las cuestiones de la voluntad de poder y la jerarquía. El análisis que ofrecemos a continuación parte de esta interpretación disyuntiva de “Trieb” e “Instinkt”, tratando en cada caso de mostrar las distintas variaciones en el uso de ambos términos a lo largo de la obra. Antes de ello vamos a justificar la traducción respectiva de “Trieb” e “Instinkt” por “impulso” e “instinto”.

La traducción habitual tanto de “Trieb” como de “Instinkt” suele ser “instinto” (en inglés aún es posible mantener la distinción entre ambos términos mediante “drive” e “instinct” respectivamente). Esta traducción supone equiparar el significado de ambos y considerar un mero recurso estilístico la elección de uno de ellos en un determinado pasaje. En consecuencia: la determinación del concepto no varía por la utilización de un término de origen latino u otro de origen germánico⁴³⁸. Andrés Sánchez Pascual en su versión de *El nacimiento de la tragedia* opta por traducir “Trieb” por “instinto”, particularmente en el caso de la fórmula “Kunsttrieb” (instinto artístico), designación específica de las “tendencias artísticas” simbolizadas por Apolo y Dionisos; aunque puntualizando al respecto que se ha de entender “instinto” en un sentido muy amplio como “tendencia hacia”⁴³⁹. Esta traducción no es, sin embargo, sistemática a lo largo de las diferentes traducciones de obras de Nietzsche por Andrés Sánchez Pascual⁴⁴⁰. Nues-

⁴³⁶ Cf. el interesantísimo fragmento sobre Spinoza **K.G.W. V 2: 11[193]**, p.415: “Spinoza: wir werden nur durch Begierden und Affekte in unserem Handeln bestimmt, Die Erkenntniss muß Affekt sein, um Motiv zu sein. – Ich sage: sie muß *Leidenschaft* sein, um Motiv zu sein / (...)”

⁴³⁷ Como ya hemos expuesto en la nota anterior, en el fondo esto no constituye más que un artilugio interpretativo en la medida en que no es posible establecer ni para “Instinkt” ni para “Trieb” una interpretación global válida para el conjunto de la obra de Nietzsche. Por la fragmentariedad de la escritura nietzscheana (*I.I. Werk*), la definición del término se establece únicamente en el contexto determinado en que éste se menciona. Si nos referimos a grandes rasgos al significado global de “Trieb” o “Instinkt” o “Affekt”, esto se ha de entender como una abstracción, una extrapolación de tendencias en el uso de dichos términos.

⁴³⁸ Ésta es la opinión de J. Jara en *Nietzsche, un pensador póstumo (El cuerpo como centro de gravedad)*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1998. Véase en la página 204 la nota 43 como comentario de los fragmentos póstumos **K.S.A. 9**, 11[164] y **K.S.A. 11**, 25[460]: “(...) Por lo dicho en ambos textos, se podrá apreciar que no se altera la comprensión del instinto por el hecho de que en el primero use la palabra de procedencia latina *Instinkt*, y en el segundo la propiamente alemana *Trieb*. (...)”

⁴³⁹ Véase, F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*; trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1973 (reimpresión de 1996), p.259, nota a final de texto: “19. *Trieb*. Pese a los equívocos a que pudiera dar lugar, traduzco siempre *Trieb* por instinto. Nietzsche toma este término así como el de *Kunsttrieb* (instinto artístico), del vocabulario de Schopenhauer. Sin duda hay que entender instinto en un sentido muy amplio, como «tendencia hacia»”.

⁴⁴⁰ Así, por ejemplo, en la versión castellana de *Genealogía de la moral* en el apartado 13 del primer tratado Sánchez Pascual traduce “Trieb” por “pulsión”. J. Jara, *op. cit.*, critica esta traducción desde el punto de vista, antes mencionado, de la identidad “Trieb-Instinkt”, véase la nota 31 de la página 194: “Cabe consignar que la traducción de este texto hecha por A. Sánchez Pascual no es precisa en esta oca-

tra traducción por “impulso” sigue en este punto el análisis de Pierre Klossowski quien, tanto en sus ensayos como en las traducciones de Nietzsche al francés (*Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969; *Oeuvres philosophiques complètes*, V, Gallimard, Paris, 1967) ha establecido una distinción sistemática entre “Trieb” e “Instinkt”, utilizando respectivamente “impulsion” (“pulsionnel” como adjetivo) y “instinct”⁴⁴¹. Resulta curioso que, en algunas circunstancias, al ser traducido Klossowski al alemán, se haya optado por “Impuls”, en lugar de “Trieb”, como equivalente de “impulsion”⁴⁴².

A) Análisis de “Trieb”.

El uso de “Trieb” a lo largo de la obra de Nietzsche resulta sumamente complejo. La indefinición del término lo convierte en una suerte de comodín con el que Nietzsche acuña numerosos neologismos, de los que resulta prácticamente imposible extraer un patrón común aplicable a todos los casos⁴⁴³. El primer paso en nuestro análisis consistirá en establecer un esquema interpretativo que permita dilucidar qué usos y menciones de “Trieb” son relevantes en la evolución del pensamiento de Nietzsche y cuáles pueden ser obviados. Con ello pretendemos ofrecer una visión global, evidentemente no exhaustiva, de la polisemia de “Trieb” a lo largo de la obra. En esta primera selección distinguimos de forma diacrónica tres menciones fundamentales de “Trieb”: 1º “Trieb” y “Kunsttrieb” como designación de la duplicidad artística de Apolo y Dionisos en *El nacimiento de la tragedia*; 2º “Trieb zur Wahrheit”, un tema que aparece en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y es desarrollado especialmente en los escritos póstumos de 1873 a 1875⁴⁴⁴; 3º “Trieb” en asociación a “Affekt” dentro del discurso sobre el cuerpo en el período señalado entre *Aurora* y *Más allá del bien y del mal*.

sión. Donde nosotros hemos traducido *Trieb* por «instinto», como corresponde en toda la obra de Nietzsche, él ha elegido «pulsión»; y donde hemos traducido *Treiben* por «vivacidad», él lo ha hecho por «pulsionar». En el primer caso es probable que haya tenido en mente a Freud al elegir «pulsión» para *Trieb*, (...)” etc. Se ha de tener en cuenta que “pulsión” es un neologismo que traduce “Trieb” como término técnico del psicoanálisis, véase la comparación de Nietzsche y Freud en la nota al final del capítulo.

⁴⁴¹ En *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969, Klossowski traduce la anotación de verano 1883, **K.G.W. VII**: 12[25], p.422: “(...) Das «Wollen» als etwas Drittes ist eine Einbildung, überhaupt alle Triebe, Verlangen, Verabscheuen usw. sind keine «Einheiten», sondern «*anscheinende einfache Zustände*». (...)” por “(...) Le «vouloir» en tant que réalité est imaginaire. Et d’ailleurs toutes les impulsions, le désir, la répulsion, etc. ne sont pas des unités mais de simples états *apparents*. (...)” [p.60]. En cuanto a la traducción de las obras completas por Klossowski, cf., F.Nietzsche : *Oeuvres philosophiques complètes*, V, Gallimard, Paris, 1967 (Fragments posthumes), 11[5], p.314: “Notre instinct pulsionnel saisit dans chaque cas ce qui lui est immédiatement agréable; mais *non pas* ce qui lui serait utile. (...)” – Traducción de Klossowski que corresponde a **K.G.W. V 2**: 11[5], p.340 “Unser Instinkt der Triebe greift in jedem Falle nach dem nächsten ihm Angenehm: aber *nicht* nach dem Nützlichen. (...)”

⁴⁴² Para la traducción de “impulsion” por “Impuls”, véase Rudolf E. Künzli: “Nietzsche und die Semiotik: neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation” en *N.-S.* (5), 1977, p.270: “Grundlegend für Klossowskis Studie ist seine Auffassung, daß Nietzsche die Semiotik des Intellekts in eine «Semiotik» der Impulse übersetzen will, die kein Ziel und keinen Sinn kennt. Die Impulse, welche die Pluralität des Körpers konstituieren, können sich nicht in einer Zeichensprache ausdrücken. (...)”

⁴⁴³ Por ej. en una anotación de finales de 1876 – verano de 1877, **K.S.A. 8**, 23[9], p.406 (por lo tanto, anterior al “discurso sobre el cuerpo”) Nietzsche comenta sobre el significado de *Trieb*: “(...) Überhaupt ist das Wort *Trieb* nur eine Bequemlichkeit und wird überall dort angewendet, wo regelmäßige Wirkungen an Organismen noch nicht auf ihre chemischen und mechanischen Gesetze zurückgeführt sind.”

⁴⁴⁴ La caracterización del “impulso de verdad” muestra cierta similitud con el análisis posterior del “impulso de conocimiento” (Erkenntnistrieb) y puede ser desarrollado desde otra perspectiva como expresión de la crítica de la noción de verdad (2.2. *Wahrheit*). El impulso de conocimiento se constituye como modelo de la relación de dominio en la que un impulso subyuga (tiraniza) el resto de impulsos. El tipo psicológico del filósofo, cuya crítica ya se anuncia en el prólogo “Das Pathos der Wahrheit”, es en definitiva el resultado del dominio del impulso de conocimiento.

Consideraremos, desde nuestro punto de vista expositivo, irrelevantes aquellas otras menciones de “Trieb” que no se ajusten a dicho esquema interpretativo. En él hay que tener en cuenta nuestra advertencia anterior sobre la imposibilidad de reconstruir una noción unitaria de “Trieb” válida para el conjunto de la obra⁴⁴⁵. Nuestro análisis pretende poner de relieve aquellas modificaciones en el vocabulario que denoten un cambio substancial en la orientación del pensamiento de Nietzsche (como el del uso exclusivo de “Trieb” en *Aurora* substituido por el de “Instinkt” en *El Anticristo* y *Ecce homo*). Veamos, pues, en primer lugar cuáles son las características de “Trieb” en cada uno de los usos mencionados:

1º) Trieb y Kunsttrieb en *El nacimiento de la tragedia*

Ya en la presentación del tema, en el primer capítulo de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche emplea “Trieb” como una de las formas de describir la dualidad Apolo-Diónisos. El desarrollo del arte se sustenta en la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco como “las profundas doctrinas secretas de la visión griega del arte” (“die tief sinnigen Geheimlehren ihrer Kunstanschauung”, véase 2.2. *Wahrheit*). En este sentido, Apolo y Diónisos son interpretados como impulsos contrapuestos (verschiedne Triebe) que se enfrentan y reconcilian en la realidad del arte (el mundo del sueño y el de la embriaguez que se reconcilian momentáneamente en el milagro griego de la tragedia)⁴⁴⁶. “Trieb”, y su puntualización “Kunsttrieb”⁴⁴⁷, en el sentido de oposición o contraposición (Nietzsche emplea ya sólo en el primer párrafo los sustantivos “Duplizität”, “Zweiheit”, “Gegensatz” o “Zwiespalt”) constituye una de las designaciones de lo apolíneo y dionisiaco. Asociada a ella Nietzsche utiliza también a lo largo del libro las siguientes designaciones: “Prinzip” (y “Kunstprinzip”), “Zustand” (y “Kunstzustand”), “Tendenz” o “Macht”⁴⁴⁸. La falta de delimitación conceptual corresponde a la amplitud extensional de lo apolíneo y dionisiaco. El contenido semántico de “Trieb” y “Kunsttrieb” en *El nacimiento de la tragedia* es excesivamente amplio e imposible de delimitar. Nietzsche hace a este respecto hincapié sobre la distancia que nos separa (a nosotros, los modernos) de la cultura griega (1.2. *Utopie*). A su juicio, lo que los griegos son capaces de delimitar como una realidad inmediata en la figura de una divinidad, nosotros, en cambio, sólo nos lo podemos representar de una forma intelectual, abstracta, por la mediación del concepto. “Trieb” es, pues, esa representación conceptual que no cumple otra función sino la designación de la dualidad de Apolo y Diónisos. Su significado está contenido en la simbología de las divinidades griegas; de ahí su indeterminación y su intercambiabilidad por los términos mencionados arriba: “Prinzip”, “Tendenz”, etc. La especificidad de “Trieb” en *El nacimiento de la tragedia* no responde a una delimitación conceptual y, por tanto, carece de relación con el significado que después adquirirá el término en el “discurso sobre el cuerpo”.

Merece un comentario aparte la discusión sobre la procedencia de la adopción del término “Trieb” y “Kunsttrieb” en *El nacimiento de la tragedia*. La primera fuente que se ha de tener en cuenta es la obra de Schopenhauer, de cuyo léxico, para bien o para mal, Nietzsche

⁴⁴⁵ Nuestro análisis del concepto “Trieb” en la obra de Nietzsche difiere en tal caso del de Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche*, P.U.F., París, 1980, p.119 y ss. Para la exposición de la noción de “Trieb” en la obra de Nietzsche, Assoun parte del análisis de *Homer und die klassische Philologie* (la lección inaugural de Nietzsche como catedrático en Basilea, 1869, véase la nota 32 en 1.1. *Werk*) y aplica después de una manera indiscriminada dicho esquema interpretativo al resto de la obra.

⁴⁴⁶ K.G.W. III 1: *G.T.*, Kap.1, p.22: “Um uns jene beiden Triebe näherzubringen, denken wir sie uns zunächst als die getrennten Kunstwelten des *Traumes* und des *Rausches* (...)”, etc.

⁴⁴⁷ Para el uso de “Kunsttrieb” en *G.T.* véanse III 1, cap.2, p.27: “(...) um zu erkennen, in welchem Grade und bis zu welcher Höhe jene *Kunsttriebe der Natur* in ihnen entwickelt sind (...)” / cap.4, p.34: “Je mehr ich nämlich, in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe (...)” / cap.12, p.78: “(...) als den Ausdruck zweier ineinandergewobenen Kunsttriebe, des *Apollonischen* und des *Dionysischen*.”, etc.

⁴⁴⁸ Véanse, por ej.: Para “Prinzip”: cap.4, p.34: “Wenn auf diese Weise die ältere hellenische Geschichte, im Kampf jener zwei feindseligen Prinzipien, in vier grosse Kunststufen zerfällt (...)” / Para “Kunstprinzip”: cap.7, p.38: “Alle die bisher erörterten Kunstprinzipien müssen wir jetzt zu Hilfe nehmen (...)” / Para “Tendenz”: cap.14, p.90: “In dem logischen Schematismus hat sich die *apollinische* Tendenz verpuppt (...)” / Para “Kunstzustand”: cap.2, p.26: “Diesen unmittelbaren Kunstzuständen der Natur gegenüber ist jeder Künstler «Nachahmer» (...)” / Para “Macht”: cap.2, p.28: “Sehen wir aber, wie sich unter dem Drucke jenes Friedenschlusses die dionysische Macht offenbarte (...)”; etc.

suele extraer gran parte de los términos “técnicos” de su filosofía. Esto sucede incluso en períodos posteriores en los que Nietzsche ya ha abandonado, y repudiado, el sistema filosófico de Schopenhauer: así “Wille zur Macht”, la principal denominación *técnica* de Nietzsche, será el reverso del “Wille zum Leben” schopenhaueriano (2.4. *Wille zur Macht*). Es ésta la opinión de Andrés Sánchez Pascual quien explica la mención del término “Trieb” y su derivado “Kunsttrieb” (véase la nota 440) por una influencia directa de Schopenhauer, en la línea de las citas directas de *El mundo como voluntad y representación*, la referencia al velo de Maya o el uso repetido del prefijo Ur- (Urein, Urschmerz, Urleiden, Urmensch, etc). Ciertamente, “Trieb” aparece como designación de la voluntad, en tanto que “empuje ciego” (ein blinder Drang), en algún pasaje de *El mundo como voluntad y representación*⁴⁴⁹, aunque su mención es en realidad mucho menos habitual en la obra de Schopenhauer de lo que se suele presumir. También acuña Schopenhauer la forma compuesta “Kunsttrieb”, aunque su significado nada tenga que ver con el que le otorga Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. En la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer habla de “Kunsttrieb” como designación de aquellos objetos creados instintivamente por los animales, tales como el nido de los pájaros, la tela de araña, el hormiguero, etc, los cuales denotan, a su juicio, una finalidad sin consciencia⁴⁵⁰. Como puede comprobarse por estos ejemplos, el uso de “Trieb” y “Kunsttrieb” en Schopenhauer no se ajusta, ni tan siquiera desde un punto de vista meramente abstracto, al significado dado a estos términos en *El nacimiento de la tragedia*. De hecho, es posible atribuir la mención de “Kunsttrieb” a otro orden de influencias que no sea la inmediata asociación a Schopenhauer. Es el caso de P. Assoun, quien, en su estudio comparativo de Nietzsche y Freud (*Freud et Nietzsche*, P.U.F., Paris, 1980) coloca, de manera un tanto arbitraria, el uso nietzscheano de “Kunsttrieb” en la esfera estética de Schiller y Hölderlin, haciendo de ello un paradigma para la exposición del concepto de “Trieb” en la obra de Nietzsche⁴⁵¹. También podríamos señalar otra posible fuente del uso de “Kunsttrieb” en *El nacimiento de la tragedia* situada en la teoría del lenguaje de Gustav Gerber. Tal y como ya expusimos en 2.1. *Sprache*, la génesis del lenguaje es entendida en la teoría de Gerber como un inconsciente proceso creativo, del cual es en última instancia responsable el impulso artístico (Kunsttrieb)⁴⁵².

Aplicado a nuestro estudio, ninguna de estas hipótesis modifica la interpretación del uso de “Trieb” y “Kunsttrieb” en *El nacimiento de la tragedia*. El término es utilizado en la doble acepción señalada anteriormente: por un lado, como una suerte de comodín (una palabra cuyo uso no compromete, que puede ser intercambiada por otras); por el otro, constituye, sin embargo, una designación específica de un fenómeno concreto a pesar de sus aparentes ramificaciones: el de la dualidad (y en su carácter doble también unidad) de lo real según el modelo *estético*, la “metafísica del arte”, que domina este período de la producción nietzscheana (2.4. *Wille zur Macht*). Como veremos a continuación este uso del término “Trieb”, como designación de la

⁴⁴⁹ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (II), p.408: (der Wille zum Leben) “Allein bei genauerer Betrachtung werden wir auch hier finden, daß er vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivirter Trieb ist.”

⁴⁵⁰ Véase Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Kap.27 “Vom Instinkt und Kunsttrieb” , p.390 y ss. Para Schopenhauer la finalidad es anterior a la consciencia, ella constituye una manifestación primaria de la voluntad en la naturaleza, como por ej., en la finalidad de los organismos o el comportamiento instintivo de los animales. De ahí que éstos sean capaces de efectuar una acción con una finalidad determinada, careciendo en cambio de una representación de la misma (los animales son, pues, capaces de establecer una relación de causalidad, pero están incapacitados para la abstracción la cual necesita de la elaboración del concepto por medio del lenguaje: poseen entendimiento (Verstand), pero carecen de razón (Vernunft).

⁴⁵¹ Cf. P. Assoun, *op. cit.*, pp.138-140: “C’est de fait chez Schiller et Hölderlin que Nietzsche trouve les linéaments de sa théorie du Kunsttrieb. (...) C’est Hölderlin, disciple préféré de Schiller et seconde idole du jeune Nietzsche à Pforta, qui reprend cet usage dans sa théorie du «génie artistique et formateur» (...) C’est bien le double aspect du Kunsttrieb nietzschéen. La lecture d’*Hyperion* et d’*Empédocle* l’en a pré-cocement imprégné.”

⁴⁵² Para este tema nos referimos de nuevo a C. Crawford, M.T.N.F. –19, p.203: “This living language, Gerber suggests, as does Nietzsche, is an unconscious creation, an unconscious art, which results from the so called *Kunsttrieb* or art instinct.”

contraposición de Apolo y Diónisos, está limitado en la obra de Nietzsche a *El nacimiento de la tragedia*.

2º) El uso de “Trieb” en la crítica de la noción de verdad.

El término “Trieb” aparece durante el período que comprende la finalización de *El nacimiento de la tragedia* y la redacción de *Humano demasiado humano (I)* dentro del contexto de la crítica de la noción de verdad, en un sentido que anticipa ya ciertas características de su uso en el discurso sobre el cuerpo. En su intento de rebatir el carácter desinteresado que se le otorga a la noción de verdad (la pretensión de un conocimiento que sólo remitiría desinteresadamente al conocimiento mismo) Nietzsche acuña la denominación “Trieb zur Wahrheit” o “Trieb nach Wahrheit”. Con ella se pone al descubierto el interés que se oculta tras la pretensión de neutralidad del conocimiento (2.2. *Wahrheit*). El uso de “Trieb” es, por tanto, aquí independiente del de *El nacimiento de la tragedia* como designación de la dualidad Apolo / Diónisos. Analicemos con un poco más de detalle la expresión “Trieb zur Wahrheit” en el período señalado, comprendido entre *El nacimiento de la tragedia* y *Humano, demasiado humano (I)*.

La expresión “Trieb zur Wahrheit” o “Trieb nach Wahrheit” aparece de manera dispersa en los escritos posteriores a *El nacimiento de la tragedia*, tales como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, **K.G.W. III 2**, pp.370-371, o en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, **III 2**, p.303. Los cuadernos de notas de este período nos muestran la forma como Nietzsche lleva a cabo el proceso de desenmascaramiento del “impulso de verdad”. De las consecuencias de esta noción crítica de la verdad para la evolución del pensamiento de Nietzsche ya nos hemos ocupado extensamente con anterioridad (2.1. *Sprache* y 2.2. *Wahrheit*); ahora lo que nos interesa es señalar el tratamiento que Nietzsche otorga en estas anotaciones a la categoría de “Trieb” en relación a la verdad. Tomemos como ejemplo una serie de notas consecutivas del verano-otoño 1873, **K.G.W. III 4**, pp.239-244, en las que Nietzsche analiza el impulso de verdad desde el punto de vista de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Los aspectos que pretendemos poner de relieve, y que emparentan la concepción de “Trieb” en la crítica de la verdad con la del discurso sobre el cuerpo, son: el carácter compuesto, múltiple, del impulso de verdad, que es posible descomponer en otros impulsos (**III 4**, 29[15], 29[20]); y la referencia necesaria en la definición del impulso a la noción de placer (2.4. *Wille zur Macht* y 3.1. *Askese*). El impulso se manifiesta así ante todo como una satisfacción (Befriedigung) que va ligada a una sensación de placer o displacer (**III 4**, 29[16] y 29[17]). Como veremos más adelante, el impulso se asocia en *Aurora* a la satisfacción, pero a un nivel ya plenamente corporal en relación al ascetismo en tanto que método de dominio de los impulsos. De esta manera, el tema del impulso de verdad será substituido allí por el del impulso de conocimiento como exteriorización del dominio de un impulso sobre el resto de impulsos. “Der Erkenntnistrieb” no tiende al conocimiento desinteresado, puro, sin condicionamiento, de la misma manera que el impulso de verdad no estaba dirigido a la verdad en sí (2.2. *Wahrheit* y 2.1. *Sprache*).

Los apuntes a los que nos referimos a modo de ejemplo parten por tanto de la perspectiva de *Sobre verdad y mentira...* la cual niega la posibilidad de existencia de un ámbito objetivo, independiente y desinteresado, de la verdad. En este sentido el impulso de verdad no tiene como referencia la verdad misma, sino en todo caso la creencia en la verdad⁴⁵³. El análisis que plantea Nietzsche en los apuntes del verano-otoño de 1873 trata así en un primer momento de aislar el impulso de verdad de aquellos otros impulsos con los que se le suele confundir. La anotación 29[15] descubre los siguientes impulsos afines al impulso de verdad: 1 apetencia de lo nuevo; 2 impulso dialéctico del seguimiento y el juego ; 3 impulso de contradicción; 4 impulso de sumisión; 5 impulso que surge del amor⁴⁵⁴. El cuestionamiento del impulso de verdad se

⁴⁵³ Véase **K.G.W. III 4**: 29[14], p.239: “Es giebt keinen Trieb nach Erkenntniss und Wahrheit, sondern nur einen Trieb nach Glauben an die Wahrheit. Die reine Erkenntniss ist trieblos.”

⁴⁵⁴ **III 4**, 29[15], p.239: “Triebe, die mit einem Wahrheitslehre nicht verwechselt werden: / 1. *Neubegier* (...) / 2. *Dialektischer Spür- und Spieltrieb* (...) / 3. *Trieb zur Widerspruch* (...) / 4. *Trieb aus Unterthänigkeit* (...) / 5. *Trieb aus Liebe* (...)”. Cf, por ej., esta anotación con la siguiente de la primavera de 1884: **K.G.W. VII 2**: 25[179], p.58: “Der Mensch, als organisches Wesen, hat Triebe der Ernährung (Habsucht) / N.B. (Hier nur die Innere Welt ins Auge gefasst!) (Triebe der Ausscheidung (Liebe) wozu

plantea a continuación desde la perspectiva del placer. Nietzsche entiende ya aquí el impulso como una satisfacción (*Befriedigung*) que se halla ligada a una manifestación de placer o displacer. El argumento no se dirige, al contrario de lo que sucederá después en el discurso sobre el cuerpo, a la descomposición de la consciencia, sino a la crítica de la noción de verdad. Si todo impulso tiene como objetivo en última instancia el placer, ¿qué placer proporciona entonces el impulso de verdad?:

K.G.W. III 4: 29[16], p.240: “Alle Triebe mit Lust und Unlust verbunden – einen Trieb zur Wahrheit, d.h., zur völlig folgenlosen reinen affectlosen Wahrheit kann es nicht geben, denn hörte Lust und Unlust auf, und es giebt keinen Trieb, der nicht in seiner Befriedigung eine Lust ahnte. *Die Lust zu denken* weist nicht auf ein Begehren nach Wahrheit. (...) In wiefern kann aber der *Schluss, die logische Operation, Lust bereiten?*”

(Todos los impulsos vinculados al placer y displacer – no existe un impulso de verdad, es decir, de una verdad completa, libre de consecuencias, pura, sin afectos, pues en tal caso cesaría el placer y displacer y no existe impulso alguno que no presente un placer en su satisfacción. *El placer de pensar* no señala a un deseo de verdad (...) ¿En qué medida puede, sin embargo, la *conclusión, la operación lógica, proporcionar placer?*)

La respuesta a esta pregunta se enmarca dentro de una concepción de la verdad como apariencia (por tanto: en la realidad del arte, 2.2. *Wahrheit*). Sólo en el ceder a la apariencia, a las formas superficiales, a la mentira, es posible la observación desinteresada. De lo contrario se substituye la verdad por la creencia (*Glauben*); se está bajo el dominio del impulso: no se busca la verdad, sino el placer. La observación libre de impulsos y deseos (el arte y la ciencia como formas ascéticas, según nuestra interpretación) dan lugar a los tres prototipos de renovación de la cultura ya señaladas en las *Intempestivas*: el santo, el artista y el filósofo⁴⁵⁵ (1.2. *Utopie* y 3.1. *Askese*):

K.G.W. III 4: 29[17], pp.240-241: “Wie ist nur Kunst als Lüge möglich! / (...) Oberflächen Formen / (...) Kunst behandelt also den *Schein als Schein*, will also gerade *nicht* täuschen, *ist wahr*. / Das reine begierdelosen Betrachten ist nur an dem Scheine möglich, der als Scheine erkannt wird, der gar nicht zum Glauben verführen will und insofern unsern Willen gar nicht anregt. / Nur der, der die ganze Welt *als Schein* betrachten könnte, wäre im Stande, sie begierden- und trieblos anzusehen – Künstler und Philosoph. Hier hört der Trieb auf / [241] So lange man Wahrheit an der Welt sucht, steht man unter der Herrschaft des Triebes: der aber will *Lust* und nicht Wahrheit, er will den Glauben an die Wahrheit, also die Lustwirkungen dieses Glaubens. / *Die Welt als Schein* – Heiliger, Künstler, Philosoph.”

(¿De qué modo el arte es sólo posible como mentira! / (...) Superficies formas (...) El arte trata así de la *apariencia como apariencia*, no pretende pues engañar, *es verdadero*. / La observación pura, sin deseos, sólo es posible en la apariencia que se reconoce como apariencia, que no quiere seducir a la creencia, en la medida en que no afecta a nuestra voluntad. / Sólo el que puede observar el mundo entero *como apariencia* está en condiciones de la observación libre de deseos e impulsos – el artista y el filósofo. Aquí cesa el impulso. / En la medida en que el hombre busca la verdad en el mundo, se permanece bajo el dominio del impulso: éste quiere el *placer* y no la verdad, quiere la creencia en la verdad e igualmente los efectos placenteros de esta creencia. *El mundo como apariencia* – el santo, el artista, el filósofo.)

Nietzsche resume un poco más adelante, a modo de conclusión, su posición respecto al impulso de verdad en los siguientes puntos:

auch die Regeneration gehört) und im dienste der Triebe einen Apparat der Selbstregulierung (Intellekt) (dahin gehört die Assimilation der Nahrung, der Ereignisse, der Haß, u.s.w.)”

⁴⁵⁵ Para una exposición de las figuras del filósofo, el artista y el santo en la fundamentación de la cultura, cf. el capítulo 5 de *Sch.E.*, III 1, p.376: “Das sind jene wahrhaften Menschen, *jene Nicht-mehr-Thiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen*; (...)”

K.G.W. III 4: 29[20], p.241: “I Wahrheit als Deckmantel ganz anderer Regungen und Triebe. / II Das Pathos der Wahrheit bezieht sich auf der *Glauben*. / III Der Trieb zur Lüge fundamental. / IV Die Wahrheit ist unerkennbar. Alles erkennbare Schein. Bedeutung der Kunst als des wahrhaftigen Scheines.”

(I Verdad como pretexto para otros impulsos y emociones totalmente distintas / II El pathos de la verdad se refiere a la *creencia* / III El impulso de mentira fundamental / IV La verdad es incognoscible. Todo lo cognoscible apariencia. Significado del arte en cuanto apariencia verdadera.)

En estos apuntes se desarrolla una crítica del impulso de la verdad dentro del cuadro de oposición y complementariedad del arte y la ciencia, característico del período de crítica de la cultura de las *Intempestivas* en los términos ya comentados en 2.2. *Wahrheit*. En relación a esta temática, la noción de impulso (Trieb) no es del todo ajena a su desarrollo posterior en el discurso sobre el cuerpo. La definición implícita del impulso como satisfacción en relación al placer no está sin embargo vinculada a la descomposición de los contenidos de la consciencia. El análisis del impulso de verdad no es a la postre aquí más que un instrumento en la elaboración de una noción crítica de la verdad como apariencia.

3º) Mención de “Trieb” en *Aurora*. Análisis del significado de “Trieb” y “Affekt” en el discurso sobre el cuerpo.

A diferencia de la indeterminación y el sentido abstracto de “Trieb” en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche va a delimitar en *Aurora* el significado de “impulso” a un hecho concreto: la descomposición de los contenidos conscientes. La observación introspectiva de Nietzsche toma lo consciente como algo secundario, un comentario de un texto desconocido, juicios y valoraciones sobre un proceso orgánico que permanece ignorado (tal y como afirma textualmente el aforismo 119 de *Aurora*). La multiplicidad de los impulsos aparece en este texto como algo originario. Su carácter de dato inmediato la pone en relación con lo que hemos denominado en nuestro metalenguaje crítico “ascetismo”, entendido en tanto que respuesta no discursiva a la inmediatez del cuerpo, en tanto que exigencia de una respuesta corporal a la estructura de dominio de los impulsos⁴⁵⁶.

El aforismo 109 de *Aurora*, titulado *Autodominio y mesura y su último motivo (Selbstbeherrschung und Mässigung und ihr letztes Motiv, K.G.W. V 1: M., § 109, pp.94-97)* trata el tema del dominio de los impulsos como resultado de cierta “tendencia ascética” en el pensamiento de Nietzsche (3.1. *Askese*). En él se entiende por impulso una forma de satisfacción (Befriedigung), en términos semejantes a la descomposición del impulso de verdad analizada anteriormente. Dominar el impulso equivale desde este punto de vista a dominar la satisfacción de un placer determinado. El autodominio, al que se alude en el título del aforismo, se plantea en términos de control de la satisfacción del impulso. A juicio de Nietzsche, son seis los métodos por medio de los cuales se puede llegar a dominar un impulso, todos ellos relacionados con la posibilidad de modificar su satisfacción. El primer método consiste, señala Nietzsche, en buscar la debilitación del impulso, evitando su satisfacción en períodos de tiempo cada vez más prolongados. El segundo, en regular la satisfacción según un orden estricto. En el tercero, uno debe abandonarse intencionadamente a una satisfacción excesiva del impulso a fin de producir su saciedad y poder llegar, de esta forma indirecta, a dominarlo. Según el cuarto método, hay que vincular la satisfacción del impulso a un pensamiento doloroso. En el quinto, se tiene que utilizar con otro propósito la energía destinada a la satisfacción del impulso. Por último, el sexto método para dominar el impulso, el propiamente ascético, consiste en la búsqueda de una debilitación total del organismo, tanto psíquica como física, que conlleve al mismo tiempo la debilitación del impulso dominante:

K.G.W. V 1: M., § 109, p.96: “(...) Endlich sechstens: wer es aushält und vernünftig findet, seine *gesamte* leibliche und seelische Organisation zu schwächen und niederzudrü-

⁴⁵⁶ El ascetismo como tema de análisis había sido tratado extensamente en *M.A.(I)* y continuado de una manera dispersa en *M. En M.A. (I)*, §138, Nietzsche habla de “Bemeisterung eines Affektes”, véase **IV 2**, pp.131-132. Para una exposición del tema, véase 3.1. *Askese*.

cken, der erreicht natürlich das Ziel der Schwächung eines einzelnen heftigen Triebes ebenfalls damit: wie zum Beispiel der thut, welcher seine Sinnlichkeit aushungert und dabei freilich auch seine Rüstigkeit und nicht selten seinen Verstand mit aushungert und zuschanden macht, gleich dem Asketen.”

((...)) Y por último, sexto: quien mantega y encuentre razonable oprimir y debilitar toda su organización anímica y corporal, alcanzará con ello naturalmente el objetivo de debilitar al mismo tiempo un impulso particularmente vigoroso, como hace, por ejemplo, aquel que, al igual que el asceta, mata de hambre su sensualidad y, por ello, ciertamente su robustez y no en raras ocasiones llega también a dañar y matar de hambre su propio entendimiento.)

Volveremos a este punto más adelante, cuando discutamos los límites del discurso sobre el cuerpo (y asimismo en *3.1.Askese*, al examinar el análisis y crítica del ascetismo en la obra de Nietzsche). Ahora vamos a tratar de poner de relieve el status específico de “Trieb” en *Aurora* mediante la exposición detallada de los aforismos 109 y 119 que plantean la cuestión del ascetismo en los términos señalados de control y modificación de la satisfacción del impulso. La discusión teórica sobre la multiplicidad del cuerpo se asocia así a una respuesta de orden corporal.

En el comentado aforismo 109 el término “Trieb” aparece en diecisiete ocasiones. Como sinónimo de “Trieb”, sólo se menciona una vez “Affekt” y es de manera indirecta, en referencia a Napoleón y Lord Byron como personalidades que evidencian una tiranización del impulso⁴⁵⁷. En cuanto a la mención de “Appetit” que tiene lugar a continuación, constituye una mera traducción de una cita de Lord Byron, sin transcendencia alguna en el uso terminológico de Nietzsche⁴⁵⁸. Según el punto de vista de este aforismo, el placer no sólo está en juego en la satisfacción del impulso, sino también en la privación de su satisfacción. Ello se debe, por un lado, a que la distinción entre placer y displacer no constituye para Nietzsche una diferencia de grado (*2.4.Wille zur Macht* y *3.1.Askese*) y, por el otro, a que la opresión o supresión de un impulso o afecto es resultado ya del dominio efectivo de otro impulso o afecto determinado. Ésta es a la postre la función del intelecto en la lucha de impulsos. La satisfacción del impulso, el fenómeno central en el que Nietzsche sustenta aquí los métodos de autodomínio, se entiende en consecuencia como una suerte de descarga, como una forma de dilapidar (“verschwenden”, aunque el término referido aquí por Nietzsche sea el adjetivo substantivado “Verschwender”), la fuerza (Kraft). En este sentido, los impulsos compiten entre ellos: la fuerza destinada a la satisfacción de uno va en detrimento de la satisfacción de otro: como resultado de esta lucha, un impulso domina (tiraniza) el resto de impulsos:

K.G.W. V 1: M., § 109, p.96: “(...) Eben darauf läuft es auch hinaus, wenn man einen anderen Trieb zeitweilig begünstigt, ihm reiche Gelegenheit der Befriedigung giebt und ihn so zum Verschwender jener Kraft macht, über welche sonst der durch seine Heftigkeit lästig gewordene Trieb gebieten würde. Dieser oder jener versteht es wohl auch, den einzelnen Trieb, der den Gewaltherrn spielen möchte, dadurch im Zaume zu halten, dass er allen seinen ihm bekannten anderen Trieben eine zeitweilige Aufmunterung und Festzeit giebt und sie das Futter aufzehren heisst, welches der Tyrann für sich allein haben will. (...)”

((...)) Esto también ocurre precisamente cuando se favorece momentáneamente otro impulso, se le da plena ocasión para su satisfacción y se le hace así dilapidar aquella fuerza sobre la cual, en caso contrario, se hubiera hecho acreedor el impulso que se ha vuelto inoportuno por su vehemencia. También hay quien pretende poner freno a aquel impulso particular que quiera atribuirse el papel de déspota, dando a todos los impulsos que le son conocidos una reanimación y asueto pasajeros para consumir así el alimento que el tirano quería poseer sólo para él. (...))

⁴⁵⁷ **K.G.W. V 1: M.**, § 109, p.95: “Hierhin gehört es auch, wenn der Stolz des Menschen, wie zum Beispiel bei Lord Byron und Napoleon, sich aufbäumt und das Übergewicht eines einzelnen Affektes über die gesamte Haltung und die Ordnung der Vernunft als Beleidigung empfindet: woraus dann die Gewohnheit und die Lust entsteht, den Trieb zu tyrannisieren und ihn gleichsam knirschen zu machen.”

⁴⁵⁸ Aunque sí llegará a tener transcendencia en el léxico nietzscheano el término “Begierde” sinónimo de “Appetit”. **V 1; ibid.**: “(“Ich will nicht der Sklave irgendeines Appetit sein” – schrieb Byron in seinem Tagebuch.)”

El intelecto (Intellekt) no queda al margen de esta lucha, sino que él mismo se constituye en instrumento de un determinado impulso:

K.G.W. V 1: M., § 109, pp.96-97: “Vielmehr ist unser Intellekt bei diesem ganzen Vorgange ersichtlich nur das blinde Werkzeug eines *anderes Triebes*, welcher ein *Rival* dessen ist, der und durch seine Heftigkeit quält: sei es der Trieb nach Ruhe oder die Furcht vor Schande und anderen bösen Folgen oder die Liebe. Während «wir» uns also über die Heftigkeit eines Triebes zu beklagen meinen, ist es im Grunde ein Trieb, [97] *welcher über einen anderen klagt*; das heisst: die Wahrnehmung des Leidens an einer solchen *Heftigkeit* setzt voraus, dass es einen ebenso heftigen oder noch heftigeren anderen Trieb giebt, und dass ein *Kampf* bevorsteht, in welchem unser Intellekt Partei nehmen muss.”

((...)) Quizá no sea nuestro intelecto en todo este proceso más que un instrumento ciego *de algún otro impulso* que fuese un *rival* de aquel por cuya vehemencia éste se atormenta: ya sea el impulso de quietud o el temor al daño de las malas consecuencias o el amor. Mientras que «nosotros» creemos quejarnos de la vehemencia del impulso, es en el fondo un impulso el que se queja de otro: la percepción del sufrimiento por tal *vehemencia* presupone la existencia de un impulso tan o incluso más vehemente y que, en ello, se avecina una *lucha* en la que ha de tomar parte nuestro intelecto.(...))

Esta concepción del intelecto o entendimiento como instrumento⁴⁵⁹ en relación a la lucha de impulsos es fundamental en el planteamiento nietzscheano del discurso sobre el cuerpo. Integra la actividad intelectual en una perspectiva más amplia en la que, en cierta forma, se invierte la jerarquía mente-cuerpo (las consecuencias de dicha inversión son señaladas ya en el aforismo 119, del cual nos ocuparemos a continuación). El tema del carácter secundario, instrumental, del intelecto (y también en la misma medida de la consciencia) se desarrolla igualmente en los escritos póstumos correspondientes al período de redacción de *Aurora*, como por ejemplo el que citamos a continuación y que indaga en la misma línea interpretativa del texto anterior:

K.G.W. V 1: 6[130], p.559: “Der Intellekt ist das Werkzeug unserer Triebe und nichts mehr, er wird *nie frei*. Er schärft sich im Kampf der verschiedenen Triebe, und verfeinert die Thätigkeit jedes einzelnen Triebes dadurch. In unserer größten Gerechtigkeit und Redlichkeit ist der Wille nach Macht, nach Unfehlbarkeit unserer Person: Skepsis ist nur in Hinsicht auf alle Autorität, wie wollen nicht düpirt sein, auch nicht von *unseren Trieben!* Aber was eigentlich *will* denn da nicht? Ein Trieb gewiß!”

(El intelecto es el instrumento de nuestros impulsos y nada más, *nunca será libre*. Se aguza en la lucha de los diferentes impulsos, y de esta manera refina la actividad de cada impulso particular. En nuestra justicia y honradez supremas es la voluntad del poder, de la infalibilidad de nuestra persona: sólo es escepticismo respecto a toda autoridad, no queremos ser engañados, ¡ni tan siquiera por nuestros impulsos! Pero, ¿qué es lo que realmente *quiere* aquí? ¡Un impulso ciertamente!)

Esta utilización definida de “Trieb” como forma de satisfacción, que hemos visto en el aforismo 109, es completada en el 119 *Lo vivido y lo inventado* (*Erleben und Erdichten*, literalmente: *Vivir y fabular*). El punto central de su argumentación es la alimentación (Ernährung) de los impulsos. El azar de la vida cotidiana (recuérdese la intención de Nietzsche en *Humano, demasiado humano* de prestar atención a las cosas cercanas) propicia la proliferación de unos impulsos en detrimento de otros. En esta lucha se constituye la vivencia (Erlebnis) en la que, debido al azar, unos impulsos se desarrollan a costa de otros.

K.G.W. V 1: M., § 119, p.109: “Diese Ernährung wird also ein Werk des Zufalls: unsre täglichen Erlebnisse werfen bald diesem, bald jenem Triebe eine Beute zu, die er gierig erfasst, aber das ganze Kommen und Gehen dieser Ereignisse steht ausser allem vernünfti-

⁴⁵⁹ La concepción del intelecto (Intellekt) como instrumento es uno de los puntos sobre el que se articula el sistema filosófico de Schopenhauer, véase el comentario y la cita anterior en la nota 431. Ya en *U.W. L* se resaltaba el carácter secundario del intelecto en consonancia con la concepción epistemológica del conocimiento como engaño (Täuschung): “der Intellekt als Mittel zur Erhaltung”, cf. **III 2**, p.370.

gen Zusammenhang mit den Nahrungsbedürfnissen der gesamten Triebe: so dass immer zweierlei eintreten wird, das Verhungern und Verkümmern der einen und die Überfütterung der andern.”

(Esta alimentación deviene por tanto obra del azar: nuestras vivencias diarias arrojan una presa, unas veces a este impulso, otras a aquél, el cual la aferra ansiosamente; pero el total ir y venir de este suceso permanece al margen de cualquier relación razonable con las necesidades de alimentación del conjunto de los impulsos: de manera que siempre entran en juego dos cosas, la hambruna y aflicción de uno y la sobrealimentación del otro.)

“Trieb” aparece en este aforismo en catorce ocasiones con el mismo significado que en el 109 comentado anteriormente. El sentido de descarga de fuerza o satisfacción que exige el impulso se halla expuesto explícitamente, aunque Nietzsche subraye el carácter metafórico de la expresión:

K.G.W. V 1: M., §119, p.110: “(...) Deutlicher gesprochen: gesetzt, ein Trieb befindet sich in dem Punkte, wo er Befriedigung begehrt – oder Übung seiner Kraft, oder Entladung derselben, oder Sättigung einer Leere – es ist alles Bilderrede – so sieht er jedes Vorkommnis des Tages darauf an, wie er es zu seinem Zwecke brauchen kann; (...)”

((...)) Dicho más claramente: suponiendo que un impulso se halle en el punto en el que desea una satisfacción – o ejercicio de su fuerza, o descarga de la misma, o saciamiento de un vacío – todo ello es metafórico, éste observa cada acontecimiento del día en la medida en que pueda ser utilizado para su fin; (...))

La ausencia prolongada de satisfacción, como ya se adujo también en el aforismo 109, conlleva el debilitamiento y, finalmente, extinción del impulso. El sueño constituye así una de las formas de compensar tal desequilibrio en la satisfacción de los distintos impulsos. Aunque no todos ellos se conformen con una realización ficticia (Nietzsche menciona como ejemplo el impulso del hambre que no se conforma con “platos soñados”⁴⁶⁰), la fabulación suele ser un buen sustituto de la realidad, especialmente cuando se trata de los “llamados impulsos morales”:

K.G.W. V 1: M., §119, p.:“Vielleicht würde diese Grausamkeit des Zufalls noch greller in die Augen fallen, wenn alle Triebe es so gründlich nehmen wollte wie der *Hunger*, der sich nicht mit *geträumter Speise* zufrieden gibt; aber die meisten Triebe, namentlich die sogenannten moralischen, *tun gerade dies*, – wenn meine Vermutung erlaubt ist, dass unsere *Träume* eben den Wert und Sinn haben, bis zu einem gewissen Grade jenes Zufälligen Ausbleiben der «Nahrung» während des Tages zu *kompensieren*.”

(Quizás la crueldad del azar saltase mucho más claramente a la vista, si todos los impulsos se tomaran tan a la letra como el *hambre*, que no se conforma con *manjares soñados*; pero la mayoría de los impulsos, y en particular los llamados impulsos morales, *hacen precisamente eso* – si se me permite la presunción de que nuestros sueños tienen justamente el valor y el sentido de *compensar*, hasta un cierto grado, aquella ausencia fortuita de su «alimentación» durante el día.)

De esta manera se entra en el segundo ámbito propuesto por el título del aforismo, lo inventado, no sólo como contraposición sino también como continuidad, de lo vivido. El análisis de la función del sueño en la “economía de los impulsos”, con el que Nietzsche apoya aquí su argumentación, ya había sido expuesto en *Humano demasiado humano (I)* a partir del recuer-

⁴⁶⁰ El hambre como modelo de la forma de actuar de los impulsos también es mencionado esporádicamente en los escritos póstumos de los años ochenta; por ej: **K.G.W. VII 1**, 12[25], p.422: “Die innere Welt aufräumen! Da giebt es noch viele falschen Wesen! Mir genügen Empfindung und Denken. Das «Wollen» als etwas Drittes ist eine Einbildung. überhaupt alle Triebe, Verlangen, Verabscheuen u.s.w. sind keine «Einheiten», sondern *anscheinende* «einfache Zustände». Hunger: das ist Unlustgefühl und ein Wissen um das Mittel seiner Beendigung. Es kann ohne wissen sich eine Folge von Bewegungen des Organismus ausgebildet haben, welche zweckmäßig zur Beseitigung des Hungers sind: die *Anregung* dieses Mechanismus wird beim Hunger *mitgeföhlt*.”

do de un sueño de infancia ⁴⁶¹. El sueño (Traum) es así entendido como interpretación de excitaciones nerviosas (Nervenreiz) a las que se les adjudicaba una causa arbitraria ⁴⁶². El sentido y variedad del mismo viene determinado por el impulso concreto al que se pretende satisfacer ⁴⁶³. De esta manera el aforismo 119 de *Aurora* reafirma la intuición de que los impulsos no se conducen de una manera distinta en el sueño que en la vigilia. Lo que diferencia la vigilia (Wachen) del sueño, argumenta Nietzsche, es el grado de libertad de la interpretación. En el sueño cualquier causalidad es admitida con tal que satisfaga al impulso; en la vigilia la posibilidad de adjudicar causas es más limitada, está en dependencia del azar de la vivencia. Aquí llegamos a un punto esencial de la noción de impulso ya en *Aurora*: el carácter secundario de la consciencia y la concepción de los juicios morales como interpretación de procesos fisiológicos. En realidad, este mismo esquema de interpretación se da en mayor o menor grado de forma constante, ya sea durante la vigilia o durante el sueño. Los juicios morales y la misma consciencia se descubren entonces como meras formas de interpretación: comentarios de un texto que nos es desconocido:

K.G.W. V 1: M., §119, p.110: "(...) dass auch unsere moralischen Urteile und Werthschätzungen nur Bilder und Phantasien über einen uns unbekanntem physiologischen Vorgang sind, eine Art angewöhnter Sprache, gewisse Nervenreize zu bezeichnen? dass all unser sogenanntes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Kommentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text ist."
 (...) ¿que incluso nuestros juicios y valoraciones morales son sólo imágenes y fantasías sobre un proceso fisiológico que nos es desconocido, una clase de lenguaje adquirido para designar excitaciones nerviosas? que toda nuestra llamada consciencia es un comentario más o menos fantástico sobre un texto inconsciente, que quizás nos sea imposible conocer, pero que aún así sentimos.)

De esta manera se cierra el círculo entre Erleben y Erdichten. La vivencia no es sólo la satisfacción del impulso, sino también la interpretación de dicha satisfacción, o de la ausencia de satisfacción, si se trata de un impulso que ha quedado relegado. *Erdichten*, lo imaginado, es de esta manera indisoluble de *Erleben*, lo vivido ⁴⁶⁴.

Después de la exposición detallada de los aforismos 109 y 119 de *Aurora* estamos en condiciones de extraer, a partir de ellos, un esquema general del uso de "Trieb" en esta nueva temática de la descomposición de la consciencia en la multiplicidad del cuerpo. Hallamos en primer lugar un uso muy definido del término "Trieb" (no se menciona "Instinkt" y sólo aparece una vez "Affekt" como sinónimo de "Trieb") en relación a la anulación de los contenidos de la consciencia (reducida, como acabamos de ver, a una mera interpretación de un texto desconocido). El análisis de "Trieb" en este sentido fisiológico aparece ligado a la cuestión del ascetismo (3.1. *Askese*). El impulso se hace presente por su fortaleza (por su exigencia de satisfacción o alimentación), y requiere de manera inmediata una respuesta a su ansia de dominación (como sucede en los métodos de autocontrol del aforismo 109). El hombre constituye desde esta perspectiva un ser múltiple ("Polyp", V 1, p.110) en el que se establece una lucha de impulsos enfrentados. La concepción de la actividad del impulso como satisfacción o saciedad que busca

⁴⁶¹ **K. G. W. IV 2: M.A.(I)**, § 13 *Logik des Traumes*, pp.28-31: "– Im Schlafe ist fortwährend unser Nerven-system durch mannigfache innere Anlässe in Erregung (...) der Traum aber ist das *Suchen und Vorstellen der Ursachen* für jene erregten Empfindung, das heisst der vermeintlichen Ursachen." etc

⁴⁶² **V 1; M.**, §119, pp.110-111: "Diese Erdichtungen, welche unseren Trieben der Zärtlichkeit oder des Scherzes oder der Abenteuerlichkeit oder unserm Verlangen [111] nach Musik und Gebirge Spielraum und Entladung geben – und jeder wird seine schlagendere Beispiele zur Hand haben – ,sind Interpretationen unserer Nervenreize während des Schlafens, *sehr freie*, sehr willkürliche Interpretationen von Bewegungen des Blutes und der Eingeweide, vom Druck des Armes und der Decken, von den Tönen der Turmglocken, der Wetterhähne, der Nachtwärmer und anderer Dinge der Art."

⁴⁶³ **V 1; *ibid.***, p.111: "(...) das hat darin seinen Grund, dass der Souffleur dieser Vernunft heute ein anderer war, als er gestern war, – ein anderer *Trieb* wollte sich befriedigen, betätigen, erquicken, entladen, – gerade er war in seiner hohen Flut, und gestern war ein anderer darin –"

⁴⁶⁴ **V 1; *ibid.***, p.111: "– Was sind denn unsere Erlebnisse? Viel *mehr* das, was wir hineinlegen, als das, was darin liegt! Oder muss es gar heissen: an sich liegt nichts darin? Erleben ist ein Erdichten?"

su propia expansión (acaparar el máximo de fuerza, ejercer la tiranía, **V 1**, p.96) a costa del debilitamiento del resto de impulsos constituye un modelo que anticipa la noción de jerarquía en el cuerpo como expresión de la estructura de dominio, imposición de un impulso (Trieb) sobre el resto de impulsos. La realidad de la consciencia se revela en tal caso como algo secundario en relación a la lucha originaria del cuerpo. Por último, la diferencia entre el sueño y la vigilia (Erdichten und Erleben) queda relegada a una mera distinción de grado, debido a la reducción de la noción de causa a un modo de interpretación⁴⁶⁵.

Todos estos rasgos de la noción de “Trieb” en *Aurora* serán desarrollados a lo largo de los escritos póstumos de los años ochenta. Un aspecto relevante en la evolución de la noción de “Trieb” en el “discurso sobre el cuerpo” radica en que, mientras en *Aurora* el tema de la pluralidad del organismo está aún sujeto a la crítica de la moral⁴⁶⁶, en los escritos póstumos de los años ochenta la cuestión de la multiplicidad de los impulsos va adquiriendo paulatinamente cierta autonomía. Ello no significa evidentemente que Nietzsche deje de lado en referencia al dato del cuerpo la cuestión de la crítica de la moral⁴⁶⁷, pero sí que va incorporando líneas especulativas de reflexión, extraídas de su lectura de autores científicos (en especial, Wilhelm Roux y Robert Mayer), que le sirven para establecer un concepto puramente fisiológico o energético del impulso. Presentaremos tales líneas de reflexión en un apartado posterior bajo el título “espontaneidad de la acción”, a lo largo del cual completaremos la definición de “Trieb” en el discurso sobre el cuerpo como descarga de tensión; antes de ello vamos a concluir nuestro cuadro comparativo con un análisis de las variaciones de significado del término “Instinkt” en la obra de Nietzsche

B) Análisis de “Instinkt”

Al igual que en el comentario anterior sobre “Trieb”, vamos a delimitar los siguientes sentidos de “Instinkt” a lo largo de la obra de Nietzsche, teniendo en cuenta que semejante selección no puede en ningún caso ser exhaustiva: 1º) El instinto como fundamento del lenguaje (concepto de finalidad) en *Lecciones de gramática latina*; 2º) El instinto dentro de la crítica de la racionalidad; 3º) El instinto en el discurso sobre el cuerpo en relación al impulso o al afecto; 4º) El instinto como principal designación de la crítica de la decadencia (en la sustitución de “Trieb” por “Instinkt” en el último período de la obra de Nietzsche)

⁴⁶⁵ La crítica de la noción de causa es característica de la obra de Nietzsche, por ej., el mencionado aforismo de *M.A.(I)* sobre la alteración de la causalidad durante el sueño, **IV 2: M.A.(I)**, § 13, pp.28-31. Una especie de compendio de la misma (crítica de Ursächlichkeitstrieb – véase la diferencia en el uso de Trieb respecto al discurso sobre el cuerpo) se puede encontrar en **K.G.W. VI 2: G.-D.**, “Die vier grossen Irrthümer”, pp.82-91: §1 *Irrthum der Verwechslung von Ursache und Folge*, §3 *Irrthum einer falschen Ursächlichkeit*, §4 *Irrthum der imaginären Ursachen*; etc. (Recuérdese el comentario sobre el fragmento **VIII 1**, 5[9] a propósito de las categorías de lo “esotérico” y lo “exotérico” en *I.I.Werk*, nota 72).

⁴⁶⁶ Como ej. de la subordinación en el período de redacción de *M.* de la discusión sobre los impulsos (Triebe) a la cuestión de la crítica de la moral se puede mencionar la siguiente anotación. En ella se trata de la noción de jerarquía (Rangordnung) circunscrita al establecimiento de una relación de dominio entre los impulsos (de una preferencia en la satisfacción, Befriedigung). En la moral la diferencia de grado entre el placer y el displacer (*2.4.Wille zur Macht*) se convierte, según Nietzsche, en una contraposición de juicio: bueno y malo. **K.G.W. V 1: 6[204]**, p.581: “An sich sind die Triebe weder gut noch böse für die Empfindung. Aber es bildet sich doch eine Rangordnung, dadurch daß die Befriedigung einiger mit Furcht verbunden ist, und diese stehen im Gefühle *niedriger* als die Welche lustvoll sind. Dieser Gradunterschied wird im moralischen Urtheil zu einem *Gegensatz*. Wenn ein Trieb *immer* mit dem Gefühl des Verbotenen und der Angst, so entsteht eine *Aversion* vor ihm; wir halten ihn nun für böse (...)”

⁴⁶⁷ Pues éste es, como ya se indicó en *I.I.Werk*, el tema central que une las obras del período medio con la última filosofía de Nietzsche. Como ej. de la vinculación, que no dependencia, de la multiplicidad del cuerpo a la crítica de la moral se pueden mencionar las anotaciones **VII 2**, 25[460], p.131 y 27[59], p.289, citadas más adelante en el apartado dedicado a la “espontaneidad de la acción”.

1º) *La noción de instinto como fundamentación del lenguaje*

Para una exposición de “Instinkt” en los textos sobre el lenguaje durante el período docente de Basilea nos remitimos a lo comentado en *2.1.Sprache*, en donde habíamos situado el concepto dentro de la influencia de la “filosofía del inconsciente” de Eduard Hartmann.

2º) *La noción de instinto como oposición instinto / razón.*

La oposición del instinto y la razón aparece de manera esporádica en *El nacimiento de la tragedia* dentro de la denuncia del socratismo. El método dialéctico, según una opinión que reaparece en la última filosofía de Nietzsche, surge de la desconfianza del instinto. La inquisición de Sócrates tiene como objetivo revelar que sólo se actúa “por instinto” (“nur aus Instinkt”) y substituir tal forma de comportamiento por una argumentación racional⁴⁶⁸. Esta crítica de Sócrates en *El nacimiento de la tragedia* pone las bases para la confrontación entre instinto y razón desarrollada en la serie de las *Intempestivas*. Así por ejemplo, en *De la utilidad y perjuicio de la historia para la vida* el auge excesivo del elemento racional aparece como un hecho dañino para la existencia (por la debilitación de la identidad de “Kultur-Bildung-Leben”, expuesta en el capítulo 10 del libro, *1.1.Werk* y *1.2.Utopie*). La acumulación de conocimientos, resultado de la transformación de la historia por su pretensión de cientificidad, modifica el horizonte en el que le hombre, o la vida, puede apropiarse o incorporar (aneignen) la experiencia. La riqueza de conocimientos conlleva un empobrecimiento del valor de la vida. La superación de esta situación pasa, a juicio de Nietzsche, por la recuperación del instinto, de la salud, en el proceso de transformación de la cultura (*1.2.Utopie*):

K.G.W. III 1: N.N.H.L., Kap.4, p.267: “(...) Wer die Kultur eines Volkes erstreben und fördern will, der strebe und fördere Einheit und arbeite mit an der Vernichtung der modernen Gebildetheit zugunsten einer wahren Bildung, er wage es, darüber nachzudenken, wie die durch Historie gestörte Gesundheit eines Volkes wiederhergestellt werden, wie es seine Instinkte und damit seine Ehrlichkeit wiederfinden könne. (...)”

((...)) Quien pretende y quiere favorecer la cultura de un pueblo, pretende y favorece esta unidad superior⁴⁶⁹ y trabaja con ello por la eliminación de la moderna pedantería y a favor de una verdadera formación, él toma el riesgo de pensar cómo se restituye la alterada salud de un pueblo y cómo puede reencontrar su instinto y con ello su honradez. (...))

Esta formulación del instinto en oposición a la razón reaparecerá en lo escritos del último período en la crítica del fenómeno de la decadencia. Así en *El crepúsculo de los ídolos*, en el capítulo “El problema de Sócrates”, Nietzsche desarrolla de una manera casi sistemática la crítica de la dialéctica socrática en torno a la oposición razón / instinto. La polémica de Nietzsche contra el proceder de la dialéctica busca, en la misma línea de reflexión que la ya comentada de *El nacimiento de la tragedia*, substituir la ecuación enferma de Sócrates “virtud = razón = felicidad” por la restitución de la salud en la fórmula “felicidad = instinto”⁴⁷⁰. Nietzsche ve de esta manera en Sócrates un caso extremo de un hecho general, el de la decadencia de la cultura y vida griegas. La dialéctica socrática trata de oponerse a este declive y por ello busca el refugio en la razón. La superfetación de lo lógico (Superfötation des Logischen), es decir, la aplicación de la dialéctica a todos los ámbitos de la conducta, constituye el principal método curativo (Heilmittel: remedio) que Sócrates emplea para escapar de la decadencia. Él no es, sin embargo, ningún médico, sino más bien un enfermo. Su solución a la decadencia es, en realidad, sólo un caso extremo de la misma, un medio para su propagación, como puede advertirse en la moralización de la filosofía y la literatura griegas posteriores a Sócrates:

⁴⁶⁸ **K.G.W. III 1: G.T.**, Kap.13, p.85: “<Sokrates> (...) Mit Staunen erkannte er, dass alle jene Berühmtheiten selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und denselben nur aus Instinkt trieben: «Nur aus Instinkt»: mit diesem Ausdruck berühren wir Herz und Mittelpunkt der sokratischen Tendenz. (...)”

⁴⁶⁹ La unidad de estilo artístico (Einheit des künstlerischen Stiles) con la que Nietzsche define ya en la primera de las *U.B.* el concepto de cultura en oposición al de barbarie (Barbarei). (*1.2.Utopie*)

⁴⁷⁰ **K.G.W. VI 3 : G.-D.**, p.63: “Ich suche zu begreifen, aus welcher Idiosynkrasie jene sokratische Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück stammt: jene bizarrste Gleichsetzung, die es giebt und die insonderheit alle Instinkte des älteren Hellenen gegen sich hat.”

K.G.W. VI 3: *G.-D.*, p.66-67: “(...) Der Moralismus der griechischen Philosophen von Plato ab ist pathologisch bedingt; ebenso ihre Schätzung der Dialektik. Vernunft = Tugend = Glück heisst bloss: man muss es dem Sokrates nachmachen und gegen die dunklen Begehungen ein *Tageslicht* in Permanenz herstellen – das Tagelicht der Vernunft. Man muss klug, klar, hell um jeden Preis sein: jedes Nachgeben an die Instinkte, ans Unbewusste führt *hinab* ... / (...) Das grelle Tageslicht, die Vernünftigkeit um jeden Preis, das Leben hell, kalt, vorsichtig, bewusst, ohne Instinkt, im Widerstand gegen Instinkte war selbst nur eine Krankheit, eine andre Krankheit – und durchaus kein Rückweg zur «Tugend», zur «Gesundheit», zum Glück... Die Instinkte bekämpfe *müssen* – das ist die Formel für *décadence*: solange das Leben *aufsteigt*, ist Glück gleich Instinkt. –”

((...) El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón tiene unos condicionamientos patológicos; y lo mismo su aprecio de la dialéctica. Razón = virtud = felicidad significa simplemente: hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una *luz diurna* – la luz diurna de la razón. Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo*... / (...) La luz diurna más deslumbrante, la racionalidad a cualquier precio, la vida lúcida, fría, previsor, consciente, sin instinto, en oposición a los instintos, todo esto era sólo una enfermedad distinta – y en modo alguno un camino de regreso a la «virtud», a la «salud», a la felicidad... *Tener que* combatir los instintos – *ésta* es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida *asciende* es la felicidad igual a instinto.–) – trad. Andres Sánchez Pascual.

En la lectura de estos textos se pone de manifiesto la correspondencia de la noción de instinto en los últimos libros de Nietzsche y la del período de *El nacimiento de la tragedia* y la serie de las *Intempestivas*. En ambos casos la crítica parte de la oposición entre instinto y razón, tomándose para ello como punto de referencia la figura de Sócrates en tanto que inventor del método dialéctico (precursor de la aplicación de la racionalidad a todos los ámbitos de la vida)⁴⁷¹. La respuesta de Nietzsche en ambos períodos (tanto en *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* como en *El crepúsculo de los ídolos*) busca la recuperación de la salud como restablecimiento del instinto. La denuncia de la racionalidad en la obra posterior a *Más allá del bien y del mal*, en coincidencia con la sustitución de “Trieb” por “Instinkt”, muestra el desplazamiento temático del pensamiento de Nietzsche: el abandono del discurso sobre el cuerpo y la orientación hacia la crítica e incriminación de la decadencia. Este cambio léxico se analizará más adelante en el apartado 4 de este capítulo, antes vamos a discutir cuál es el uso del término “Instinkt” en relación a “Trieb” y “Affekt” en el discurso sobre el cuerpo.

3º) “Instinkt” en el discurso sobre el cuerpo.

Anteriormente, en la introducción de este capítulo, hemos señalado el predominio de “Trieb” en la terminología con la que se describe la pluralidad del cuerpo, aunque advirtiendo la diversidad del léxico nietzscheano así como la ausencia de auténticos términos técnicos en su vocabulario. Desde este punto de vista, en muchos fragmentos resulta imposible trazar cualquier delimitación conceptual entre “Instinkt” y “Trieb”, o “Affekt”. Lo que adelantamos anteriormente sobre “Trieb” en relación a la “espontaneidad de la acción” es, pues, igualmente aplicable a “Instinkt” o “Affekt”. Como muestra del status indistinto de “Instinkt” y “Trieb” en el discurso sobre el cuerpo, citamos a continuación dos anotaciones póstumas de inicio de los años ochenta. En la primera de ellas, de primavera 1881, Nietzsche define el instinto en relación a la acción. El instinto consistiría, según esta anotación, en una capacidad para actuar espontáneamente, mientras que el semiinstinto (Halbinstinkt) supondría por otra parte una pérdida de la espontaneidad,

⁴⁷¹ En este proceso de racionalización se pone de relieve una cierta “tendencia ascética” de control (la de la consciencia como medio de previsión, obsérvese el uso de los adjetivos “kalt” y “vorsichtig” en el fragmento citado de *G.-D.*, VI 3, p.67). En este mismo sentido ya se había descrito al final de *Ü.W.L.* la frialdad del hombre estoico lograda gracias al “autocontrol de los conceptos”. Otro rasgo que muestra el carácter ascético de la dialéctica es su descripción como “tiranización” (por ej., VI 3, p.66: “Wenn nöthig hat, aus der *Vernunft* einen Tyrannen zu machen, wie Sokrates es tat, so muss die Gefahr nicht klein sein, dass etwas Andres den Tyrannen macht. (...)”). Toda esta cuestión que aquí nos limitamos a señalar será desarrollada en *3.I. Askese* al estudiar la dualidad del arte y la ciencia como contraposición de un “ascetismo de intensidad” a un “ascetismo de control”.

pues sólo sería capaz de reaccionar en la presencia de una excitación (Reiz). El segundo fragmento, de la primavera-verano de 1883, introduce en su primera parte una noción del instinto dentro del examen de los condicionamientos de la acción (por tanto, dentro del análisis y crítica de la moral) en la línea de la reflexión de los aforismos 109 y 119 de *Aurora* expuestos con anterioridad. Según este apunte, la acción está condicionada por la lucha de una multiplicidad de instintos que compiten por “la utilización de la fuerza nerviosa acumulada”. En la segunda parte de la anotación Nietzsche prosigue la discusión, substituyendo “Instinkt” por “Trieb”, en una demostración de la intercambiabilidad de ambos términos:

K.G.W. V 2: 11[164], p. 403: “Ich rede von *Instinkt*, wenn irgend ein Urtheil (*Geschmack* in seiner untersten Stufe) einverleibt ist, so daß es jetzt selber spontan sich regt und nicht mehr auf Reize zu warten braucht. Es hat sein Wachstum für sich und folglich auch seinen nach außen stoßenden Thätigkeitsinn. Zwischen-Stufe: der Halbinstinkt, der nur auf Reize reagirt und sonst todt ist.”

(Hablo de instinto, cuando se ha incorporado un juicio (gusto en su grado más bajo), de tal forma que éste mismo actúa ya espontáneamente y sin necesidad de esperar a la excitación. Tiene su propio crecimiento y consecuentemente también el sentido de una actividad que le empuja hacia el exterior. Grado intermedio: el semiinstinto, que sólo reacciona a la excitación y que, si no, estaría muerto.)

K.G.W. VII 1: 7[239], pp.323-325: “(...) / Der Mensch wird durch seine Instinkte geleitet: die *Zwecke* sind nur im Dienste der *Instinkte gewählt*. *Instinkte* aber sind alte Gewohnheiten des Handelns, *Arten*, seine vorhandene *Kraft auszugeben*. / Man soll das *Resultat*, was ein Instinkt *erreicht*, nicht «Zweck» nennen! / Seinen Trieben völlig freien Lauf lassen: häufig aber *widerstreben* sie sich. Das thatsächliche Leben ist ein *Ringeln* der Instinkte, ein Wachsen der Einen, ein Abnehmen der Anderen.. / «Verbrauch der aufgespeicherten Nervenkraft.» / «Welche *Vorstellung* führt zur Aktion? Die, welche den *stärksten* Trieb erweckt. Welche ist das? Die, welche die größten Annehmlichkeiten *verspricht*, die *angenehmste*. Das ist nicht eine Regel, die Ausnahmen zuläßt, sondern ein *Gesetz*, und hierin beruht die *Abhängigkeit* des menschlichen Willens» Schneider p.75 / !! Aber der *Trieb selber rief erst diese* Vorstellung hervor! – sage ich. / Also: die *Triebe*, entscheiden über die *Verwendung* der aufgehäuften Kraft, *nicht darüber, daß überhaupt gehandelt wird*. Das wie? ist Sache der *Triebe*. / Also: wenn der Trieb ins Bewußtsein tritt, so *verspricht er Lust*. Die *versprochene Lust* als Ursache der Handlung? – Nicht des Handelns überhaupt, sondern nur der bestimmten *Richtung* des Handelnde! So auch Stendhal. / Also: wo Vorstellung folgen, welche *am meisten Lust verspricht*: der stärkste Trieb *entscheidet* über die *Wahl*. / Demnach ist die Moral zu verändern 1) es muß zuerst die *Kraftvermehrung* ins Auge gefaßt werden 2) zu zweit die *Kraft-Verwendung*, das Wie? / Der erste Gesichtspunkt bisher übersehen.”

(El ser humano es conducido por sus instintos: los *fines* sólo han sido escogidos al servicio de los instintos, *formas* de *ejercer* su *fuerza disponible*. / ¡No se ha de llamar «fin» al *resultado* que alcanza un instinto! / Dejar correr libremente los instintos, pero frecuentemente se oponen entre sí. La vida real es una *disputa* entre los instintos, un crecer de unos, un disminuir de los otros. / «Utilización de la fuerza nerviosa almacenada.» / «¿Qué *representación* conduce a la acción? Aquella que despierta el impulso *más fuerte*. ¿Cuál es ésta? Aquella que prometa la mayor comodidad, la *más placentera*. Esto no es una regla que permita excepciones, sino *una ley* y en ella descansa la *dependencia* de la voluntad humana» – Schneider p.75 / ¡¡ Pero sólo *el impulso mismo provoca esta* representación! – digo yo. / Y así: los *impulsos* deciden sobre la *utilización* de la fuerza acumulada, *no sobre el hecho de que en general se actúe*. El cómo es cosa de los impulsos. / Y así: cuando el impulso entra en la consciencia, *promete placer*. ¿El *placer prometido* como causa de la acción? – ¡No del actuar en general, sino sólo de la *dirección* determinada del que actúa! Así también Stendhal. / Por tanto: donde las representaciones conducen a la acción, allí el ser humano *tiene* que seguir las representaciones que en la *mayoría de los casos* prometan placer: el impulso más fuerte *decide* sobre la *elección*. / En consecuencia se ha de cambiar la moral 1) en primer lugar debe tener en cuenta el *aumento de fuerza* 2) en segundo lugar la *utilización de la fuerza*, el cómo. / Hasta ahora el primer punto de vista ha sido pasado por alto.)

Las dos anotaciones citadas muestran, pues, una equivalencia absoluta entre “Instinkt” y “Trieb”, equivalencia que se podría apoyar en múltiples ejemplos de entre los escritos póstumos de los años ochenta. Un fragmento de verano-otoño de 1884 confiere, sin embargo, un matiz especial a “Instinkt” en relación a la función simplificadora de la memoria. En ella los instintos se definen como formaciones de la vivencia (Erlebnis), donde “Instinkt” posee un carácter regulativo en comparación a la función generalizadora del concepto.

K.G.W. VII 2: 26[94], p.173: <Gedächtniß> “(...) es ist die Menge aller Erlebnisse alles organischen Leben, lebendig, sich ordnend, gegenseitig formend, ringend mit einander, vereinfachend, zusammendrängend und in viele Einheiten verwandelnd. Es muß einen inneren *Prozeß* geben, der sich verhält wie die *Begriffsbildung* aus vielen Einzelfällen; das Herausheben und immer neu Unterstreichen des Grundschemas und Weglassen der Neben-Züge – So lange etwas noch als einzelnes factum zurückgerufen werden kann, ist es noch nicht eingeschmolzen: die jüngsten Erlebnisse schwimmen noch auf der Oberfläche. Gefühle von Neigung und Abneigung u.s.w. sind Symptome, daß schon Einheiten gebildet sind; unser sogenannten «Instinkte» sind solche Bildungen. Gedanken sind Oberflächlichste: Werthschätzungen, die unbegreiflich kommen und da sind gehen tiefer – Lust und Unlust sind Wirkungen complizirter von Instinkten geregelter Werthschätzungen.”

((...) <La memoria> es el conjunto de todas las vivencias, de la totalidad de la vida orgánica, llena de vida, ordenándose, dándose forma mutuamente, simplificándose, recorriéndose y transformándose en múltiples unidades. Ha de existir un *proceso* interno que se comporte como lo hace la *formación de conceptos* a partir de múltiples casos particulares; el resaltar y continuo subrayar de nuevo de los esquemas fundamentales y el suprimir de los rasgos adyacentes – Mientras que algo pueda ser recordado como un hecho particular, aún no se ha fundido con el resto: las últimas vivencias nadan todavía en la superficie. Sentimientos de inclinación y repulsión etc son síntomas de que ya están formadas unidades; nuestros denominados «instintos» son tales formaciones. Los pensamientos son lo más superficial: valoraciones, que llegan incomprensiblemente y que están ahí sin saber cómo, tienen mayor profundidad – placer y displacer son efectos de valoraciones complejas reguladas por instintos.)

En virtud de esta definición del instinto dentro del análisis de la memoria que nos ofrece **VII 2**, 26[94], vamos a intentar trazar una distinción entre el uso de los términos “Instinkt” y “Trieb” con el objetivo de recomponer la unidad de la evolución del pensamiento de Nietzsche en los apuntes póstumos de los años ochenta. Nuestra argumentación en este punto es, pues, puramente especulativa, ya que no puede apoyarse en un análisis textual de los escritos de Nietzsche (donde, como hemos visto, no puede fijarse una distinción válida entre ambos términos), y únicamente pretende establecer un lazo de unión entre la temática del discurso sobre el cuerpo y la crítica de la decadencia. Veamos a continuación en qué consiste dicha distinción especulativa

En el discurso sobre el cuerpo se produce, como expondremos con mayor detalle en los apartados siguientes, en un primer término la constatación de una multiplicidad no consciente. Las “unidades” que forman dicha multiplicidad reciben la denominación de “Trieb” o “Affekt”. “Affekt” se refiere a un nivel plenamente inconsciente (una especie de expresión primaria de la voluntad). “Trieb” sería entonces la manifestación de esta pluralidad en la consciencia: un impulso que se manifiesta como dominio y opresión de otros impulsos (o como resistencia, lucha, desplazamiento de la estructura de dominio, refinamiento, en el caso de la intelectualización del impulso, etc.). En este sentido, el impulso necesita ser asimilado (assimiliert) o incorporado (einverleibt) por la consciencia. Un ejemplo del mecanismo de asimilación y simplificación de la consciencia lo constituiría el procedimiento de la memoria. El instinto, por su parte, no sería, si nos atenemos a esta “distinción especulativa”, una mera expresión del contenido inconsciente, sino que él formaría parte, por decirlo así, del recto funcionamiento de lo consciente. En el fondo el instinto se mostraría como un mero mecanismo de simplificación con una función análoga a la del concepto en relación a los casos particulares. Es en este punto en el que tanto el impulso como el instinto determinan la “espontaneidad de la acción”, como pluralidad inconsciente y asimilación de la pluralidad, respectivamente. Que una acción sea espontánea supone que hay un impulso que adopta una posición dominante, que dicho impulso

es asimilado, y que la asimilación produce, por mediación del instinto, una acción inmediata, es decir, espontánea. En el caso de no haber un impulso que llegase a dominar (anarquía o disgregación), no se puede hablar de acción espontánea: el instinto en tal caso o bien necesita la excitación para reaccionar (semiinstinto), o bien es absolutamente incapaz de reacción⁴⁷². Esta disgregación de los instintos constituye en tal caso un síntoma fundamental de la decadencia: un síntoma de la enfermedad “instintiva” del hombre en la que el instinto no se ajusta a una función predeterminada⁴⁷³. La desconfianza respecto del instinto provoca por otra parte la aparición de la dialéctica (como se denuncia en el capítulo “El problema de Sócrates” de *El crepúsculo de los ídolos*). La incapacidad para actuar espontáneamente lleva a una argumentación sobre el actuar: a substituir el instinto por la razón. Y ésta es la auténtica función del método dialéctico, de la ecuación enferma de Sócrates de “virtud = razón = felicidad”. Como respuesta a la decadencia, tal y como hemos visto anteriormente, Nietzsche propone la restitución de la salud en la fórmula “felicidad = instinto”. (Recuérdese lo que comentamos al final de *I.2.Utopie* sobre el ideal de salud como realización del proyecto utópico de Nietzsche).

4º) El instinto como designación del fenómeno de la decadencia. Predominio de “Instinkt” en los textos posteriores a *Más allá del bien y del mal*.

La tendencia general en las anotaciones anteriores a *Más allá del bien y del mal* es de un predominio de “Trieb” (como hemos podido comprobar en el apartado anterior). Con posterioridad es, sin embargo, “Instinkt” el término predominante. Tal preponderancia es constatable en la lectura de los últimos libros de Nietzsche. Comprobemos, pues, esta substitución terminológica (y temática) de “Trieb” por “Instinkt” en *El Anticristo* y *Ecce homo*. Comenzaremos con un breve repaso de las menciones de “Instinkt” en las primeras páginas de *El Anticristo*:

K.G.W. VI 3: A., §5, 6, 7 y 8, pp.169-172:§5, p.169: <das Christentum> “(...) es hat alle Grundinstinkte dieses Typus in Bann gethan, es hat aus diesen Instinkten das Böse, den Bösen herausdestilliert: (...)”

((...)<el cristianismo> ha desterrado todos los instintos fundamentales de este tipo, ha destilado, de este instinto, la maldad, *el malo*: (...))

§6, p.170: “Ich nenne ein Thier, eine Gattung, ein Individuum verdorben, wenn es seine Instinkte verliert (...) Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachstum, für Häufung von Kräften, für *Macht* (...)”

(Llamo un animal, una especie, un individuo corrompidos, cuando pierden sus instintos. (...) La vida misma es considerada por mí como instinto de crecimiento, amontonamiento de fuerzas, *poder*. (...))

§7, p.171: “(...) Nochmals gesagt: dieser depressive und contagiöse Instinkt kreuzt jene Instinkte, welche auf Erhaltung und Wert-Erhöhung des Lebens aus sind (...) Vom Instinkte des Lebens aus müßte man in der That nach einem Mittel suchen, einer solchen krankhaften und gefährlichen Häufung des Mitleides, wie ih der Fall Schopenhauers (und leider auch unsrer gesamten literarischen und artistischen *décadence* von St. Petersburg bis Paris, von Tostoi bis Wagner) darstellt, eine Stich zu versetzen; (...)”

((...)) Dicho aún de nuevo: este instinto depresivo y contagioso se opone a todo instinto tendente a la conservación y potenciación de la vida. (...) Desde el punto de vista del instinto de la vida debiera, en efecto, buscarse un medio para punzar tal acumulación morbosa y peligrosa de la compasión como la representa el caso Schopenhauer (y, desgraciadamente, toda nuestra *décadence* literaria y artística, desde San Petersburgo hasta París, desde Tolstoi hasta Wagner); (...))

⁴⁷² Véase el citado **V 2**, 11[164]. El erudito (Gelehrter) es consecuentemente también un decadente; pues únicamente es capaz de reaccionar a un estímulo (excitación – Reiz) exterior: la lectura. Para la crítica del pensamiento como reacción a la lectura, véase **K.G.W. VI 3: E.H.**, p.291. : “(...) <Der Gelehrte> Wälzt er nicht, so denkt er nicht. *Er antwortet auf einen Reiz* (-einen gelesenen Gedanken), wenn er denkt, – er reagiert zuletzt bloss noch. (...) Der Gelehrte – ein *décadent*.”

⁴⁷³ Como en la siguiente anotación del verano-otoño de 1884: **K.G.W. VII 2**: 26[119], pp.179-180: “(...) Dies ist der *Ausdruck der Erkrankung am Menschen*, im Gegensatz zum Thiere, wo alle vorhandenen Instinkte ganz bestimmten Aufgaben begnügen (...)”

§8 p.172: "(...) Jene Vergiftung reicht viel weiter als man denkt: ich fand den Theologen-Instinkt des «Hochmuths» überall wieder, wo man sich heute als «Idealist» fühlt (...)"
 (...) Aquel envenenamiento alcanza mucho más lejos de lo que se piensa: hallé de nuevo el instinto del «orgullo» donde hoy se siente como «idealista» (...))
 etc

Así pues, encontramos en estas primeras páginas de *El Anticristo*, en contraposición a la variedad terminológica de los escritos póstumos de inicio de los años ochenta, un predominio absoluto de "Instinkt". En los textos mencionados sólo aparece una vez "Affekt"⁴⁷⁴ y en ningún caso se utiliza "Trieb". El cambio de léxico también corresponde a un cambio de contenido: "Instinkt" ya no hace referencia a la irrupción de la multiplicidad en la consciencia, sino que constituye una suerte de condensación de la crítica a la decadencia (en cualquiera de sus denominaciones: "décadence", "Verfall", "Entartung" o, incluso, "Degenerescenz", véase 2.5. *Rangordnung*). En los textos citados de *El Anticristo* esta crítica se dirige específicamente al cristianismo, el nihilismo y la compasión (Mitleid, Mitleiden). Podemos observar el mismo predominio absoluto de "Instinkt" en la última obra de Nietzsche, *Ecce homo*, en la cual sólo se menciona una vez "Trieb" en referencia al egoísmo- autodisciplina (Selbstsucht-Selbstzucht) como medio de superación (3.1. *Askese*)⁴⁷⁵. En cambio, son numerosas las menciones de "Instinkt", en una gran variedad de formas, pero siempre en el sentido de crítica de la decadencia: "Instinkt-Abirrung", "Instinkt-Feinheit", "Instinkt der Grausamkeit", "Instinkt-Unsaubarkeit", "Instinkt-Verlogenheit", "Instinkt der Selbsterhaltung", "Instinkt der Selbstverteidigung", etc⁴⁷⁶. Esta preeminencia absoluta de "Instinkt" señala la subjeción del pensamiento de Nietzsche a la crítica de la decadencia.

2. LA ESPONTANEIDAD DE LA ACCIÓN: EL IMPULSO Y LA EXCITACIÓN.

Después del análisis pormenorizado de la terminología de Nietzsche y antes de pasar a la exposición de lo que hemos denominado "discurso sobre el cuerpo" como irrupción de la multiplicidad en la consciencia, vamos a completar la definición del impulso iniciada en el apartado anterior. Para ello comprobaremos cómo Nietzsche introduce paulatinamente nuevas líneas de especulación teórica, resultado de las lecturas de textos científicos⁴⁷⁷, de entre las que

⁴⁷⁴ VI 3, A., § 7: "Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühl erhöht: es wirkt depressiv. (...)"

⁴⁷⁵ K.G.W. VI 3: E.H., p.292: "Dies ist der Ausnahmefall, in welchem ich, gegen meine Regel und Überzeugung, die Partei der «selbstlosen» Triebe nehme: sie arbeiten hier im Dienste der *Selbstsucht*, *Selbstzucht*. (...) Lauter Gefahren, dass der Instinkt zu früh versteht."

⁴⁷⁶ K.G.W. VI 3: E.H.: passim., Instinkt-Sicherheit, p.271; Instinkt-Abirrung, p.280; Instinkt-Klugheit (Instinkt als Toleranz), p.282; Instinkt der Selbsterhaltung, p.290; Selbstverteidigung-Instinkt, p.290; der entartende Instinkt, p.209, etc.

⁴⁷⁷ Nietzsche siempre mostró interés por la literatura científica, recuérdese su proyecto de tesis doctoral sobre la concepción de la finalidad (2.2. *Wahrheit*), y estuvo siempre dispuesto a buscar una corroboración de su especulación filosófica en el ámbito de la ciencia positiva (por ej., una confirmación científica de la voluntad de poder). No entra en el marco de nuestro estudio ocuparnos de la influencia de dichas lecturas científicas en el pensamiento de Nietzsche (véase a este respecto lo que comentamos en *I.I.Werk*, a lo que se puede añadir a modo de ejemplo el apunte sobre *Die Erhaltung der Energie* de B. Steward del verano de 1875, K.S.A. 8: 9[2], pp.181-185). En cualquier caso las lecturas científicas de Nietzsche tienen una importancia decisiva en el establecimiento de la voluntad de poder como principio energético (2.4. *Wille zur Macht*). En cuanto a la diversidad y dispersión de las lecturas nietzscheanas Colli comenta en *Después de Nietzsche*, trad. Carmen Artal, Anagrama, 1978, "La literatura como vicio", § Un cerebro infatigable, p.107: "En su madurez, Nietzsche no suele leer a los clásicos latinos y griegos, como tampoco a los ingleses y alemanes. (...) En cambio hojea y lee toda clase de libros del siglo XIX, o sea contemporáneos, muchos de los cuales son obras de erudición. Busca nuevo material: a ello le

destacan las de Wilhelm Roux y Robert Mayer⁴⁷⁸. Sobre la aplicación de la termodinámica del segundo de ellos, podemos mencionar el siguiente fragmento póstumo del período de *La gaya ciencia* en el que Nietzsche, en referencia a la obra recopilatoria de Mayer *Mecánica del calor*⁴⁷⁹, reconoce la necesidad de la dilapidación (*Verschwendung*) en la naturaleza. La argumentación de Nietzsche se dirige en última instancia al problema de la moral: el reconocimiento de la dilapidación en los procesos naturales conlleva a asumir su falta de finalidad. De ahí que se descarte el concepto de utilidad (*Nütlichkeit*) tanto en la naturaleza como en el hombre, pues ello supondría de nuevo la introducción de los esquemas de interpretación de la moral⁴⁸⁰.

K.G.W. V 2: 11[24], p.349: “N.B. «Der chemise Prozeß ist stets größer als der Nutzeffekt» Mayer. «Durch gute Dämpfe machinen wird ungefähr 1/20, durch Geschütze 1/10, durch Säugethieren 1/5 der Verbrennungswärme in mechanischen Effekt umgesetzt.» Zur Verschwendung der Natur! Dann die Sonnenwärme bei Proctor! Der Staat im Verhältniß zu seinem Nutzen! Der große Geist! Unsere intellektuelle Arbeit im Verhältniß zu dem Nutzen, den die Triebe davon haben! Also keine falsche «Nütlichkeit als Norm» / Verschwendung ist ohne Weiteres kein Tadel: Sie ist vielleicht *nothwendig*. *Auch die Heftigkeit der Triebe gehört hierher!*”

(N.B. «El proceso químico es siempre más grande que su efecto utilitario» Mayer «El calor desprendido por la combustión se convierte en efecto mecánico, alrededor del 1/20 en buenas máquinas de vapor, 1/10 en las armas de fuego, 1/5 en los mamíferos». ¡Para la dilapidación de la naturaleza! ¡Después el calor solar de Proctor! ¡El estado en relación a su aprovechamiento! ¡El gran genio! ¡Nuestro trabajo intelectual en relación al provecho que nuestros impulsos hacen de él! Así pues ninguna falsa «utilidad como norma» / La dilapidación no es un reparo sin más: Quizás es *necesaria*. ¡También surge de ella el vigor de los impulsos!)

impulsa su oficio de literato. Hasta el cerebro más productivo tiene vacíos: y en tal caso Nietzsche, con tal de poder obtener juicios, lo estimula de este modo. La calidad de las reflexiones que surgen en él a través de este mecanismo no puede ser sublime, y él lo sabe”.

⁴⁷⁸La influencia de W. Roux en las concepciones fisiológicas de Nietzsche como anticipación de la noción de voluntad de poder ha sido analizada por W. Müller-Lauter en “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”, *N.-S.* (7), 1978 (“Nietzsches Verständnis des Organismus als einer Vielheit von miteinander kämpfenden Willen zur Macht ist durch seine Roux-Lektüre vorbereitet worden” –p.193). La aplicación de la termodinámica de R. Mayer recae sobre todo en la concepción de la descarga de fuerza en lo que hemos denominado “espontaneidad de la acción”. El concepto de “Auslösung” en Nietzsche recoge la influencia de la lectura del ensayo *Über Auslösung* (1873) de Mayer. A propósito de esto Müller-Lauter en el ensayo citado anteriormente comenta lo siguiente: (nota a pie de página) “Nietzsches Verständnis von Kraftauslassung bedürfte hinsichtlich des Begriffes der «Auslösung» einer ausführlich Erörterung. Sie muß hier beiseite gelassen werden, da seine Verwendung durch Nietzsche nicht auf den Einfluß Roux?, sondern auf den J.R. Mayers zurückzuführen ist. (...) Nietzsche gebraucht Begriffe wie (Kraft-) *Auslösung* und *Explosion* seit 1881 immer wieder. Was er damit meint, wird zureichend nur verständlich, wenn man auf seine Lektüre des Mayerschen Aufsatzes *Über Auslösung* (1873) rekurriert, den er in dem Exemplar *Mechanik der Wärme* (1873) eingebunden fand. An P. Gast schreibt er am 16.4.1881 in einem Nachsatz: “«Über Auslösung» ist für mich das Wesentlichste und Nützlichste in Mayers Buche.” –*N.-S.* (7), p.210.

⁴⁷⁹ Aparte de las fuentes ofrecidas por Müller-Lauter y comentadas en la nota anterior, la traducción francesa indica para el fragmento citado, **V 2**, 11[24], las siguientes referencias sobre Mayer y Proctor: *Oeuvres philosophiques complètes*, V, nota p.657: “Cf. J.R. Mayer: *Mechanik der Wärme*, Stuttgart 1874. C’est à l’instigation de P. Gast que Nietzsche a lu ce livre. Cf. également: R.A. Proctor: *Unser Standpunkt in Weltall*, Heilbronn, 1877, p.29 in B.N. Cf. les lettres de Nietzsche à P. Gast du 10 et 16/4/1881 et du 20/3/1882.”

⁴⁸⁰ La crítica del concepto de utilidad en relación a las acciones e impulsos es recurrente en el cuaderno de notas al que nos estamos refiriendo (**V 2**, 11 = Frühjahr – Herbst 1881); como, por ej., 11[5], p.340: La introducción de una finalidad (*Zweck*) en la naturaleza lleva consigo encontrar un propósito (intención; *Absicht*) en la misma y, en consecuencia, otorgarle un sentido moral. Cf. también **V 2**, 11[7], pp.340-341: (...) “Alles was in uns vorgeht, ist an sich etwas *Anderes*, was wir nicht wissen: wir legen die *Absicht* und die *Hintergehung* und die *Moral* erst in die *Natur* hinein. (...)” – p.341

Esta nueva línea de especulación en el pensamiento nietzscheano lleva a una reorientación de la noción de excitación (Reiz) como base del impulso. Por excitación se entiende, en referencia a la teoría del lenguaje de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2.1. *Sprache*), una especie de unidad fisiológica en la que se puede descomponer el impulso. Éste, por su parte, adquiere su sentido pleno en la dilapidación de la “espontaneidad de la acción”. En el análisis de Nietzsche la acción (*Handeln*, actuar – *Handlung*, acción – o incluso *Tun*, hacer u obrar) se interpreta como una descarga (*Entladung*, *Auslösung*) ya sea de fuerza (*Kraft*) o de tensión (*Spannung*). Que el proceso de la acción sea espontáneo quiere decir que éste se produce de dentro afuera. No se trata de una acumulación pasiva seguida de una nivelación, sino más bien de un proceso activo en el que tiene lugar una expansión y dilapidación de fuerzas. Los condicionamientos de la acción surgen en el interior y, a resultas de ello, ella se dirige hacia el exterior como un ejercicio espontáneo de fuerza. (Precisamente, el fenómeno de la “interiorización”, “*Verinnerlichung*”, descrito en *La genealogía de la moral*, y que expondremos con más detalle en 2.4. *Wille zur Macht*, constituye desde este punto de vista una inversión de la espontaneidad de la acción). Una anotación de la primavera-verano de 1882 nos puede servir de punto de partida para la exposición de esta nueva reorientación de la noción de impulso en el discurso sobre el cuerpo. En ella encontramos aspectos ya tratados en los textos citados de *Aurora*: como el uso exclusivo de “*Trieb*”, o la interpretación de la actividad del impulso como un satisfacerse (*sich befriedigen*) en competencia con otros impulsos en relación directa al placer y displacer. (Para un análisis detallado del placer y el displacer, véase 2.4. *Wille zur Macht*).

K.G.W. VII 1: 7[263], pp.329-330: “Die *Vorstellung* eines freudigen nützlichen *Resultats* der Handlung wirkt freudig, anregend, das Blut strömt lebhafter. Insofern hat der *Zweck* einer Thätigkeit noch eine anregende, lusterregende Kraft *während* des Handelns. // Also: die *Thätigkeit* des Triebes ist mit Lust verknüpft. Das *Ziel* der Thätigkeit wird vorgestellt und wirkt ebenfalls Lust, auch Vermehrung der Thätigkeit (Das *Ziel* ist die *Thätigkeit* eines **anderes** Triebes). Aber der Trieb selber will nicht ein Resultat seines Thuns. Unser *Verstandes-Trieb* freilich hat im *Setzen des Zwecks* seine Lust – das ist seine Thätigkeit; ebenfalls in dem Ausdenken der Mittel – *logische Lust* in allem Handeln. // *In jeder Handlung sind viele Triebe thätig.* / Mindestens / 1) der im Thun sich befriedigt / 2) der im Setzen von Zweck und Mittel sich befriedigt. / Der Trieb *befriedigt sich* d.h. er ist *thätig*, indem er sich der Reize *bemächtigt* und sie *umbildet*. Um sich ihrer zu bemächtigen, muß er kämpfen: d.h. einen anderen Trieb *zurückhalten*, dämpfen. In Wahrheit *besteht er immer als Thätiger*: aber seine Ernährung bringt *größere* Kraftmengen mit sich, so daß auch seine Kraftleistung verschieden sein muß. Der Trieb selber ist nicht Anderes als *ein bestimmtes Thätig sein*: eine Personification.”

(La *representación* de un resultado feliz, provechoso produce un efecto <igualmente> feliz, sugestivo, el sangre corre con mayor vivacidad. Ello en la medida en que la *finalidad* de una actividad, durante la acción, posea aún una fuerza sugestiva, que origine placer. // Por tanto: la *actividad* del impulso está asociada al placer. Se representa el *fin* de la actividad y éste ocasiona igualmente placer, también aumento de la actividad (el *fin* es la *actividad* de **otro** impulso). Pero el mismo impulso no es el resultado de su hacer. Nuestro *impulso del entendimiento* obtiene evidentemente su placer en la *disposición de la finalidad*; igualmente en el discurrir de los medios – *placer lógico* en todo actuar. // *En toda acción están activos múltiples impulsos.* / Al menos / 1) el que se satisface en el hacer / 2) el que se satisface en la disposición de la finalidad y los medios / 3) el que se satisface en la anticipación del éxito / El impulso *se satisface*, es decir, está activo, mientras se *apodera* de las excitaciones y las *transforma*. Para apoderarse de ellas tiene que luchar: es decir, *reprimir* otros impulsos, amortecerlos. En realidad *continúa existiendo en la medida en que está activo*: pero su alimentación conlleva cantidades más grandes de fuerza, de manera que la fuerza puesta a su disposición tiene que ser también diferente. El impulso mismo no es otra cosa que *un determinado estar activo*: una personificación.)

Es evidente que este texto es una continuación de la línea especulativa de los dos aforismos de *Aurora* comentados anteriormente. Aquí encontramos de nuevo la definición de “*Trieb*” como forma satisfacción ligada al placer y displacer. Asimismo se constata una lucha en la que los impulsos compiten entre ellos, análoga a la noción de “alimentación” (*Ernährung*) de los impulsos como fundamento de la vivencia en el §119 de *Aurora*. La función del impulso en

el desencadenamiento de la acción ya había sido también apuntada al final de este aforismo. Nuestra acción, concluía allí Nietzsche, tiene lugar espontáneamente en dependencia del impulso que tome eventualmente el mando. Si conociéramos sin embargo de antemano lo que nos iba a ocurrir, nuestros impulsos tendrían tiempo de actuar en la imaginación (combatirían entre ellos con anterioridad al acontecimiento) y en el momento de actuar habrían perdido su carácter espontáneo, pudiendo llegar incluso a la supresión de la acción⁴⁸¹. De una noción meramente intuitiva de “Trieb” en *Aurora*, hemos pasado en cambio en esta anotación de 1883 a un planteamiento teórico, que define la satisfacción como la capacidad del impulso de apoderarse y transformar las excitaciones. Para completar esta descripción del impulso y la excitación como componentes de la espontaneidad de la acción ofrecemos la siguiente selección de fragmentos:

K.G.W. VII 1: 7[77], pp.276-278: “Ein überströmendes geladenes Kraftgefühl ist da: das vorgestellte Ziel der Handlung giebt eine *Vorwegnahme* der Ausspannung und *reizt dadurch noch mehr zur Entladung*; die folgende Handlung giebt die eigentliche Ausspannung. / (...)”

(Un sentimiento sobreabundantemente cargado está aquí <presente>. El fin representado de la acción ofrece una *anticipación* de la liberación de la tensión y *excita con ello aún más la descarga*, la siguiente acción da la auténtica liberación de tensión)

K.G.W. VII 1: 7[211], pp.315-316: “Es bilden sich auf Grund der Triebe *höhere* Organe aus und diese Organe *kämpfen* mit einander um die Nahrung, die Reize --- / [316] Die Hand des Klavierspielers, die Leitung dorthin und ein Bezirk des Gehirns bilden zusammen ein Organ (welches sich *abschließen* muß, um sich contrahiren zu können). *Getrennte Theile des Körpers telegraphisch verbunden – d.h. Trieb*. / Schopenhauer hat noch den unbewußten Zweck dazu gebracht.”

(Sobre el fundamento de los impulsos se forman *órganos superiores* y estos *órganos luchan* entre ellos por el alimento, las excitaciones --- / La mano del pianista, la dirección y una zona del cerebro configuran un *órgano* (que tiene que aislarse para poder contraerse más fuertemente). *Partes separadas del cuerpo unidas telegráficamente – es decir, impulso*. / ¡Schopenhauer ha aducido aún, por ello, una finalidad desconocida!)

K.G.W. VIII 3: 22[20], p.400: “Falsche Konsequenzen des Glauben an «*ego*» / der Mensch strebt nach *Glück*: aber in diesem Sinne giebt es keine Einheit «*welche strebt*»... / und wonach alle Einheiten streben, das ist durchaus nicht *Glück* – Glück ist eine Begleiterscheinung – beim *Auslösen ihre Kraft*: was Handeln mache ist nicht das Bedürfniß, sondern die *Fülle*, welche auf einen Reiz hin sich entladet / nicht die «*Unlust*» Voraussetzung der Thätigkeit, jene Spannung ist ein großer Reiz... / gegen die *pessimistische* Theorie als ob alles Handeln auf Los-werden-wollen einer *Unbefreidigung* hinaus ginge, als ob Lust an sich Ziel ergend welchen Handeln wäre...”

(Falsa consecuencia de la creencia en el «*ego*» / el hombre se esfuerza por la *felicidad*: pero en este sentido no existe ninguna unidad «*que se esfuerce*»... y tras lo que se esfuerzan todas las unidades no es en absoluto la *felicidad* – la felicidad es un fenómeno concomitante – junto al *desencadenamiento de su fuerza*: lo que desencadena la acción no es la penuria, sino la *plenitud* que se descarga sobre una excitación / no <es> el *displacer* condición de la actividad, aquella tensión es una gran excitación... / contra la teoría *pesimista*, como si todas las acciones resultasen del querer librarse de una *insatisfacción*, como si el placer en sí fuera el fin de algún acto...)

⁴⁸¹ Véase el ej. citado de en §119 de *M.*, a partir de la anécdota del desmayo de un hombre al que Nietzsche ayudó a incorporarse. El desmayo, nos cuenta Nietzsche, tuvo lugar de manera imprevista, lo que no impidió una actuación inmediata por su parte. Sin embargo, si alguien le hubiera anunciado la noche anterior que tal acontecimiento iba a producirse, se hubieran disparado ya a partir de ese momento los mecanismos que conducen a la acción (la disputa entre varios impulsos) y su reacción habría sido muy diferente a la que de hecho fue: **V 1**, p.111: “(...) Gesetzt, man hätte mir tags vorher angekündigt, dass morgen um elf Uhr jemand neben mir in dieser Weise niederstürzen werde, – ich hätte Qualen aller Art vorher gelitten, die Nacht nicht geschlafen und wäre vielleicht im entscheidenden Augenblick dem Manne gleich geworden, anstatt ihm zu helfen.(...)”

Este tipo de anotaciones, especialmente abundantes en el volumen **VII 1**, 1882-1884, justifica que otorguemos un status específico a “Trieb” dentro del discurso sobre el cuerpo en relación a “Reiz” y lo que hemos denominado “espontaneidad de la acción”. La influencia antes comentada de Wilhelm Roux es evidente en estos apuntes. Como por ejemplo en el fragmento que referimos a continuación, en el que, tras citar en las dos anotaciones anteriores páginas concretas de la obra Roux⁴⁸², Nietzsche describe la relación de los impulsos en comparación a la estructura celular. Con ello la noción de “Trieb” se sitúa en un plano plenamente fisiológico, aunque sin perder sin embargo la referencia al tema de la valoración moral⁴⁸³.

K.G.W. VII 1: 7[94], p.282: “Wie Zelle neben Zelle physiologisch steht, so Trieb neben Trieb. Das allgemeinste Bild unseres Wesens ist *eine Vergesellschaftung von Trieben*, mit fortwährender Rivalität und Einzelbündnissen unter einander. Der Intellekt Objekt des Wettbewerbes.”

(Como las células se hallan fisiológicamente unas al lado de las otras, así se hallan los impulsos unos al lado de los otros. La figura más general de nuestro ser es una *socialización de los impulsos*, con una continua rivalidad y alianza individual entre ellos. El intelecto, objeto de la competencia.)

Después de analizar el uso de “Trieb” en los escritos póstumos de los años ochenta, en su vinculación a “Reiz” en la concepción de la acción como descarga (lo que se ha denominado “espontaneidad de la acción”), ofrecemos, como resumen y conclusión de lo expuesto, el siguiente cuadro de la evolución del contenido de la noción del impulso en el “discurso sobre el cuerpo”:

- 1) La noción de impulso aparece en *Aurora* dentro del proyecto de crítica de la moral al analizar Nietzsche los procesos de valoración de la moral. En ellos la consciencia juega un papel muy secundario (en realidad, la consciencia se desarrolla muy tardíamente, no es más que una especie de añadido). Lo que auténticamente decide en el proceso de valoración es, pues, otra cosa ajena a la consciencia: el impulso. (El juicio moral se reduce así a una cuestión de gusto, “Geschmack”, siendo su origen de orden fisiológico).
- 2) El contenido del impulso constituye un dato inmediato que substituye la fabulación consciente. Dicho contenido es la expresión de una lucha, la relación entre los impulsos es pues básicamente la de dominio y subordinación, que en su carácter de inmediatez pertenece al ámbito del ascetismo.
- 3) El desarrollo de la noción de impulso adquiere entonces una cierta independencia con respecto a la cuestión de la valoración moral. Para ello Nietzsche aplica una concepción científica de la excitación, estímulo (Reiz) como motivación de la acción. La acción es, desde esta perspectiva, resultado de una descarga en la que el impulso se apodera de distintas excitaciones y las transforma.

3. EL CUERPO Y LA INVALIDACIÓN DEL SUJETO. QUIEBRA DEL PROCESO DE CENTRALIZACIÓN.

El análisis del uso de “Trieb” e “Instinkt” y de lo que hemos denominado “espontaneidad de la acción” nos ha permitido delimitar el discurso sobre el cuerpo en la evolución del pensamiento

⁴⁸² **VII 1**, 7[92]: “Relative Selbständigkeit der Theile selbst in den höchsten Organismen Roux p.65” y 7[93]: “Über die thatsächliche vorhandene Ungleichheit Roux. 69.”; etc. Sobre este tema consúltese el artículo ya mencionado, en la nota 478, de Müller-Lauter “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”.

⁴⁸³ Véase por ej., **VII 1**, 7[98], pp.283-284: “Es entstehen Prozesse, wo der Reiz nothwendig wird, zum *Lebensreiz wird*: sonst tritt Schwinden und Verfall ein. / (...) Unzählige *Ansätze* zu moralischen Werthschätzungen müssen gemacht worden sein, je nach der Ausbildung einzelner starken *Grundgefühlen*. (...)” etc.

de Nietzsche, en especial a lo largo de los escritos póstumos de los años ochenta. La adopción de un punto de vista *científico* – influencia de W. Roux y otros – en referencia a las nociones de fuerza y excitación – de la acción como descarga (espontaneidad de la acción) – habían condicionado el desarrollo del discurso nietzscheano. En último lugar habíamos señalado el desplazamiento temático que tenía lugar en la obra de Nietzsche posterior a *Más allá del bien y del mal* con la evolución hacia un pensamiento dogmático en torno de las nociones de voluntad de poder y jerarquía. El síntoma de este cambio de orientación lo constituiría el predominio de “Instinkt” en detrimento de “Trieb” en los últimos escritos de Nietzsche (*El Anticristo, Ecce homo*). A continuación plantearemos en este apartado la exposición del discurso sobre el cuerpo de una manera global. Nuestra intención es integrar el redescubrimiento del cuerpo en una interpretación general del pensamiento de Nietzsche como “inconsistencia del discurso”. Para ello vamos a reconstruir el discurso sobre el cuerpo según las etapas del siguiente esquema: 1 anulación del sujeto; 2 desplazamiento de la consciencia (el cuerpo como multiplicidad); 3 constatación de la imposibilidad de una reconstrucción discursiva del nuevo centro de la multiplicidad orgánica (ascetismo y simbolismo).

Lo que hemos denominado en nuestra exposición “discurso sobre el cuerpo” se establece, según la interpretación de la inconsistencia del discurso, entre dos límites: el de la inmediatez que se da en la descomposición de la consciencia como multiplicidad (ámbito de la inmanencia) y el de la proyección simbólica (ámbito de la transcendencia) del cuerpo en la categoría de “das Selbst” (tal como ésta se expone en el capítulo *De los despreciadores del cuerpo, Von den Verächtern des Leibes*, del libro primero de *Así habló Zarathustra*). La pérdida del referente simbólico (transcendencia) y ascético (la inmanencia del cuerpo) propicia la dogmatización del discurso sobre el cuerpo en la metafísica de la voluntad de poder. La adopción de la noción de la voluntad de poder no resuelve, sin embargo, las contradicciones del planteamiento nietzscheano, por lo que éste acaba de nuevo abocando a la inconsistencia de la discursividad (al silencio como medio de expresión del eterno retorno, 3.2.*Symbolik*). De aquí al final del capítulo expondremos la constitución del pensamiento de Nietzsche sobre la multiplicidad del cuerpo en esos tres niveles que lo configuran: el intento de una descripción discursiva del proceso de la descomposición de los contenidos de la consciencia (el desplazamiento del centro psíquico de la consciencia al cuerpo) y los dos límites adiscursivos del ascetismo (la constatación de la estructura de dominio del cuerpo como ámbito de la inmanencia) y del simbolismo (la proyección de la realidad del cuerpo en el ámbito superior de “das Selbst”). Para ello dividiremos el resto del capítulo en tres nuevos apartados. En el que ahora nos ocupa trataremos de la irrupción de la multiplicidad del cuerpo como consecuencia de la anulación del sujeto. En el siguiente, estudiaremos la “inmediatez” (la adiscursividad inmanente) de la “estructura de dominio del cuerpo”. Por último, analizaremos la concepción simbólica de “das Selbst” en *Así habló Zarathustra* como lo que en nuestro metalenguaje hemos denominado “adiscursividad transcendente”. Los “límites” de “inmanencia” (el ascetismo como constatación de la estructura de dominio del cuerpo) y de “transcendencia” (la proyección del símbolo) serán objeto de una exposición general en los capítulos 3.1.*Askese* y 3.2.*Symbolik*. En cuanto al intento de tematización de la multiplicidad del cuerpo a partir de la anulación del sujeto, ella dará lugar, en el proceso de dogmatización del pensamiento de Nietzsche, a la postulación de la noción de voluntad de poder (2.4.*Wille zur Macht*). Comencemos, pues, nuestra exposición por un examen del descubrimiento del hecho del cuerpo en la invalidación de la consciencia.

El punto de partida del discurso sobre el cuerpo (la anulación del sujeto como anulación de los contenidos de la consciencia) parte del reconocimiento de una disociación. El sentimiento orgánico de unidad no es reducible a la noción del yo⁴⁸⁴. Ésta es quizás la principal premisa con la que Nietzsche plantea la cuestión de la descomposición de la consciencia en los póstumos de *La gaya ciencia*. El siguiente apunte, extraído de los cuadernos de notas de dicho período, muestra la amplitud del enfoque nietzscheano. La anulación del sujeto descubre una realidad originaria que ha de dar lugar a una transformación del individuo (el cual se descubre como “una unidad ficticia que no se sostiene”) y que no obstante, a su vez, haga posible la reintegración al “auténtico sistema vital que en realidad somos”. El cuerpo se proyecta así simbólicamente

⁴⁸⁴ K.G.W. V 2: 11[14], p.344: “Das Ich – nicht zu verwechselt mit dem organischen Einheitsgefühl.”

mente hacia un “sentimiento cósmico”, una reconciliación con la naturaleza parecida al sentimiento dionisiaco del sátiro (el desgarramiento de la individualidad con la consiguiente supresión de la cultura)⁴⁸⁵.

K.G.W. V 2: 11[7], pp. 340-341: “*Hauptgedanke!* Nicht die Natur täuscht uns die Individuen und fördert ihre Zwecke durch unsre Hintergehung: sondern die Individuen legen sich alles Dasein nach individuellen d.h. falschen Maaßen zurecht; wir wollen damit Recht haben und folglich muß «die Natur» als Betrügerin erscheinen. In Wahrheit giebt keine *individuellen Wahrheiten*, sondern lauter individuelle *Irrthümer* – das *Indivi-*[34]*duum* selber ist ein *Irrthum*. Alles was in uns vorgeht, ist an sich etwas *Anderes*, was wir nicht wissen: wir legen die Absicht und die Hintergehung und die Moral erst in die Natur hinein, – Ich unterschiebe aber: die eingebilddete Individuen und die wahren «Leben-Systeme» deren jeder von uns ist – man wirft beides in eins während «das Individuum» nur eine Summe von bewußten Empfindungen und Urtheilen und Irrthümer ist, ein *Glaube*, ein Stückchen vom wahren Lebenssystem oder viele Stückchen zusammengedacht und zusammengabelt, eine «Einheit», die nicht Stand hält. Wir sind Knospen an einem Baume – was wissen wir von dem, was im Interesse des Baumes aus uns werden kann! Aber wir haben ein Bewußtsein, als ob wir *Alles* sein wollten und sollten, eine Phantasterei von «Ich» und allem «Nicht-Ich». *Aufhören, sich als solches fantastisches ego zu fühlen!* Schrittweise lernen, das *vermeintliche Individuum abzuwerfen!* Die Irrthümer des ego entdecken! *Den Egoismus als Irrthum* einsehen! Als Gegensatz ja nicht Altruismus zu verstehen! Das wäre die Liebe zu den *anderen vermeintlichen Individuen!* Nein! Über «*mich*» und «*dich*» **hinaus! kosmisch empfinden!**”

(*¡Pensamiento capital!* No es la naturaleza la que nos engaña, a nosotros, los individuos y favorece sus propios fines por medio de nuestro engaño: sino que los individuos disponen toda su existencia según medidas individuales, es decir, falsas, creemos tener derecho a ello y consecuentemente «la naturaleza» ha de parecernos una embaucadora. En realidad no existe ninguna *verdad individual*, sino meros *errores* individuales. El individuo mismo es un error. Todo lo que nos ocurre es en sí alguna *otra cosa* que desconocemos: nos limitamos a introducir la intención y el engaño en la naturaleza. Distingo, sin embargo: los individuos figurados y los verdaderos «sistemas vitales» de los cuales todos formamos parte – se proyecta ambos en uno mientras que el individuo sólo es una suma de juicios, errores y sensaciones conscientes, una *creencia*, un pedazo del verdadero sistema vital o múltiples pedazos que se han pensado en conjunto y que en conjunto se han bifurcado, una «unidad» que no se sostiene. Somos brotes de un árbol – ¡qué sabemos de lo que puede ser de nosotros en interés del árbol! Pero poseemos una consciencia como si quisiéramos y debiéramos serlo *todo*, una fantasía del «yo» y de todo lo que «no es yo». *¡Dejar de sentirse como tal ego fantástico!* ¡Poco a poco aprender a desestimar el *supuesto individuo!* ¡Descubrir los errores del ego! ¡Examinar el egoísmo como error! ¡Entenderlo no como lo opuesto al altruismo! ¡Esto sería el amor a los *otros* supuestos individuos! ¡No! ¡Por **encima** de «*ti*» y de «*mí*»! **¡Sentir cósmicamente!**)

El error, inherente a nuestra forma de vida, consiste en tomar el individuo, el sujeto, como algo real y no como un mero modo de interpretación⁴⁸⁶. El sujeto sólo manifiesta, en última instancia, una “semiótica”, no una entidad real (2.2. *Wahrheit*). Otra anotación de agosto-septiembre de 1885 nos ofrece un ejemplo de la crítica de la noción de sujeto en Nietzsche. En ella se concibe la evolución de la filosofía a partir de Kant como la expresión de una crítica, abierta o soterrada, del fundamento del cristianismo, es decir: una crítica de la existencia del concepto de alma, del “yo” como sujeto:

⁴⁸⁵ Ya hemos comentado este tema en 1.2. *Utopie* y 2.2. *Wahrheit*, en todo caso cf. III 1: *G.T.*, Cap.8, pp.53-60.

⁴⁸⁶ Para una exposición sobre la noción de sujeto como modo de interpretación nos remitimos a lo comentado en 2.1. *Sprache* y 2.2. *Wahrheit*, en todo caso consúltese, por ej., K.G.W. VIII 1: 2[83], pp.99-100 y 2[84], pp.101-102. Para la “mitología del concepto de yo, reducido a creencia en la gramática: VIII 1, 7[1], p.258 “(...) Hier sufflirt immer die «Ich-Vorstellung»: alles Geschehn ist als *Thun* ausgelegt worden: mit der Mythologie ein dem «Ich» entsprechendes Wesen – – –”

K.G.W. VII 3: 40[16], pp.367-368: “Was thut denn im Grunde die ganze neuere Philosophie? sie macht, versteckt oder offen, ein Attentat auf den alten Seelen-Begriff – das heißt auf die Grundlage des Christenthums, auf das «Ich» sie ist antichristliche im feinsten Sinne. Ehemals glaubte man unbedingt an die Grammatik: man sagte: «Ich» ist Bedingung, «denke» ist Prädikat. Man vernichte, mit einer bewunde-[368]rungswürdige Zähigkeit, ob man nicht aus diesem Netze heraus könne – ob nicht vielleicht das Umgekehrte wahr sei: «Denken» Bedingung – und «Ich» bedingt, als eine Synthese, welche das Denken vornimmt. Kant wollte im Grunde beweisen, daß von Subjekt nicht bewiesen werden könne, das Objekt auch nicht. Die Möglichkeit einer *Schein-Existenz* des «Subjekts» dämmert: ein Gedanke, welcher, wie in der Vedanta-Philosophie schon einmal auf Erden dagewesen ist. Will man einen neuen wenngleich sehr vorläufigen Ausdruck dafür, so lese man *Die Geburt der Tragödie*.”

(¿Qué hace en el fondo toda nueva filosofía? Perpetra, ya sea de forma escondida o abierta, un atentado al viejo concepto de alma – es decir, al principio fundamental del cristianismo, al «yo»: es anticristiana en el sentido más sutil. Antaño se creía incondicionalmente en la gramática: se decía «yo» es condición, «pienso» es predicado. Se intentó con una tenacidad admirable, si tal vez no se pudiese escapar de esta red⁴⁸⁷ – si no sería, quizás, cierto lo contrario: «pensar» condición – y «yo» condicionado, como una síntesis que efectúa el pensamiento. Kant pretendía en el fondo probar que el sujeto no puede ser demostrado a partir del sujeto, como así tampoco el objeto. Declina la posibilidad de una *existencia aparente* del «sujeto»: un pensamiento que, como en la filosofía vedanta, ya existió una vez en la tierra. Quiere alguien una nueva aunque provisional expresión de ella, léase entonces *El nacimiento de la tragedia*.)⁴⁸⁸

La anulación del sujeto trae consigo la descomposición de la consciencia. Nietzsche entiende la consciencia como una unidad (Einheit) aparente, tras la cual se esconde, gracias a un proceso de simplificación, una multiplicidad (Vielheit) de impulsos, instintos, afectos, etc, en el sentido apuntado en el anterior examen terminológico⁴⁸⁹. El discurso sobre el cuerpo plantea

⁴⁸⁷ Nietzsche ya había utilizado la imagen de la red para describir la relación entre el filósofo y las palabras, véanse en *2.1. Sprache* los fragmentos **K.G.W. III 3:** 19[135], p. 51 y **K.S.A. 8:** 6[39], p.113.

⁴⁸⁸ Aunque hemos preferido citar aquí el apunte del cuaderno de notas de Nietzsche, este tema también es expuesto en *J.G.B.* El aforismo 54 desarrolla esta misma idea: **K.G.W. VI 2:** *J.G.B.*, §54, p.71: “Was thut denn im Grunde die ganze neue Philosophie? Seit Descartes – und zwar mehr aus Trotz gegen ihn als auf Grund seines Vorgangs – macht man seitens aller Philosophen ein Attentat auf den alten Seelen-Begriff, unter dem Anschein einer Kritik des Subjekt- und Prädikat-Begriffs – das heisst: ein Attentat auf die Grundvoraussetzung der christliche Lehre. (...) Ehemals nämlich glaubte man an «die Seele», wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte: man sagte, «Ich» ist Bedingung, «denke» ist Prädikat und bedingt – Denken ist eine Thätigkeit, zu der ein Subjekt als Ursache gedacht werden *muss*. Nun versuchte man (...) aus diesem Netze herauskönnen – ob nicht vielleicht das Umgekehrte wahr sei: «denke» Bedingung, «Ich » bedingt; «Ich» also erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst *gemacht* wird. Kant wollte im Grunde beweisen, dass vom Subjekt aus das Subjekt nicht bewiesen werden könne, (...)” etc. Igualmente en este mismo libro pueden consultarse a este respecto los aforismos 16 (en las que se critican las supersticiones de Descartes y Schopenhauer sobre el sujeto, respectivamente “yo pienso” y “yo quiero”) y 17: **K.G.W. VI 2:** *J.G.B.*, §16, p.18: “Es giebt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es «unmittelbaren Gewissheiten» gebe, zum Beispiel «ich denke», oder, wie es der Aberglaube Schopenhauers war «ich will» (...)” . **K.G.W. VI 2:** *J.G.B.*, §17, p.20: “(...) – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wen «er» will, und nicht wenn «ich» will; so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist zu sagen: das Subjekt «ich» ist die Bedingung des Prädikats «denke». *Es «denkt»:* aber dass dies «es» gerade jenes alte berühmte «Ich» sei, ist milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine «unmittelbare Gewissheiten.»” Para una exposición detallada del carácter gramatical (resultado de una doble interpretación) de la noción de sujeto, véase *2.1.Sprache*.

⁴⁸⁹ Para la contraposición de “Einheit” (la unidad de la consciencia) a “Vielheit” (la multiplicidad de los impulsos) véase, por ej, la siguiente anotación del verano 1886-otoño 1887: **K.G.W. VIII 1:** 5[56], p.209: “Alles, was als «Einheit» ins Bewußtsein tritt, ist bereits ungeheuer complizirt: wir haben immer nur einen *Anschein von Einheit*. / (...)” Como ejemplo del uso del término “Vielheit” en relación a los impulsos, puede verse el mencionado **VII 2,** 27[27], fragmento del verano-otoño 1884, o la anotación anterior: **K.G.W. VII 2:** 27[26], p. 282: “Die Vielheit der Triebe – wir müssen einen *Herrn* annehmen, aber der ist *nicht* im Bewußtsein, sondern das Bewußtsein ist ein Organ, wie der Magen.” (La

entonces un análisis de la descomposición de los contenidos conscientes que podemos exponer como un proceso inverso al que años después desarrollaría Husserl por medio del método fenomenológico⁴⁹⁰. La observación de los contenidos de la consciencia no lleva a la simplificación, sino a un aumento ilimitado de la complejidad y a una autoanulación de los mismos (no existe una esencialidad simple de los contenidos conscientes, sino una apariencia múltiple y compleja). La relación entre esta unidad (la consciencia) y la multiplicidad (el cuerpo) es descrita como una relación entre superficie y profundidad⁴⁹¹. Entre la consciencia y el cuerpo no se establece un vínculo causal. La introspección nietzscheana, al seguir el hilo conductor del cuerpo, interpreta los contenidos de la consciencia como el resultado superficial de una modificación profunda. La consciencia⁴⁹² tiene en sí únicamente un carácter instrumental, secundario, como simplificación de la multiplicidad de los impulsos del cuerpo. La constatación de la disociación de los contenidos conscientes, la irrupción de la multiplicidad en la unidad (del cuerpo en la consciencia) pone de manifiesto el fracaso del proceso de centralización. La tarea que se impone entonces el pensamiento de Nietzsche es la reconstrucción de esta descentralización: en suma, rehacer el discurso a partir del nuevo centro del psiquismo.

Vamos a apoyar la exposición del tema de la anulación de la consciencia con una amplia selección de textos correspondientes a los cuadernos de notas de los años ochenta (recuérdese también a este respecto la vinculación entre consciencia y lenguaje ya comentada al final de *2.1. Sprache*). Los escritos no necesitan mayor comentario y en ellos se puede apreciar las principales características de la inversión de la propuesta nietzscheana sobre el cuerpo. Así

comparación de la consciencia al estómago es una imagen típica de Nietzsche en sus escritos póstumos de los años 80: la función de ambos es la asimilación, la incorporación)

⁴⁹⁰ El método fenomenológico de Husserl plantea un estudio “de las cosas mismas” (resumido en la divisa fenomenológica de “zu den Sachen selbst”). En él se entiende por cosas o fenómenos aquello sobre lo que la consciencia se dirige intencionalmente. La investigación de los fenómenos (die Untersuchung der Phänomene) se convierte así en una investigación de la consciencia (eine Untersuchung des Bewußtseins). Tomando como punto de referencia la introducción al método fenomenológico que Husserl expuso en una serie de conferencias en Göttingen en 1907 (recogidas en el libro *Die Idee der Phänomenologie*, Stuttgart, 1973) podemos distinguir las siguientes fases en la investigación de los contenidos de la consciencia del método fenomenológico. En primer lugar, un evitar en la descripción de los fenómenos cualquier juicio sobre su “realidad factual”, “Gegebenheit” (este primer paso recibe el nombre de “Epoché” y consiste, pues, en una “retención del juicio”, “Zurückhalten des Urteils”). Después hay que reducir el contenido del fenómeno a su esencia (phänomenologische Reduktion). Y por último, se tiene que tratar de analizar y explicar dicha esencia (phänomenologische Analyse). El análisis de la consciencia de Husserl es, pues, absolutamente contrapuesto al de Nietzsche. Mientras que el primero plantea una esencialización y simplificación de los contenidos, el segundo descompone la consciencia en una multiplicidad “fisiológica”. Esta contraposición resulta, por ej., evidente si tomamos como punto de referencia la filosofía de Descartes. Mientras que Nietzsche, como acabamos de ver, critica la “superstición del sujeto” de Descartes; Husserl lo toma como interlocutor para la fenomenología: la “epoché” correspondería a una nueva versión de la duda metódica de la filosofía cartesiana. (Cf. *op. cit.*, p.30: “(...) / Und nun erinnern wir uns an die Cartesianische Zweifelsbetrachtung. (...) Descartes hat diese Erwägung zu anderen Zwecken an gestellt; passend modifiziert können wir sie hier aber gebrauchen. / (...)” etc.). La filosofía de Husserl plantea así una clarificación y purificación de la consciencia en donde los fenómenos se convierten en “datos absolutos”. (Para esta posición metodológica de Husserl, cf., por ej., *op. cit.*, p.31: “(...) / Jedes intellektive Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt, indem es vollzogen wird, kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesem Schauen ist es absolute Gegebenheit. (...)”). Tal concepción sería de orden totalmente opuesto a la irrupción de la multiplicidad de los impulsos del “discurso sobre el cuerpo” de Nietzsche.

⁴⁹¹ Por ej. la siguiente anotación del otoño-primavera 1886 en donde los fenómenos de la consciencia son descritos como superficiales en comparación a la lucha <profunda> de los impulsos: **K.G.W. VIII 1: 1[20]**, p.11: “– Alle unsere bewußten Motive sind Oberflächen- Phänomene: hinter ihnen steht der Kampf unserer Triebe und Zustände, der Kampf um die Gewalt.” (La lucha se plantea así, como veremos en el siguiente apartado, como el descubrimiento de una estructura de dominio: la noción de cuerpo, en tanto que límite discursivo de la inmanencia: ascetismo)

⁴⁹² En este párrafo, al igual que en todo el capítulo, nos estamos refiriendo obviamente a “Bewußtsein” y no a “Gewissen”, aunque Nietzsche llega también a formular un origen común a ambas en *G.M. (1.1.Werk, 2.4 Wille zur Macht y 2.5.Rangordnung)*

la anotación de la primavera de 1881 **V 2**, 11[12] insiste sobre ese “texto desconocido” (al que ya se aludía en el aforismo 119 de *Aurora*) que se esconde tras los movimientos conscientes. Nuestras nociones del mismo, como puede ser “la lucha de los afectos” (**V 2**, 11[128]), sólo son en última instancia interpretaciones del intelecto. Por ello, la razón no supone ninguna superioridad con respecto al cuerpo. La mayor parte de la acción se desarrolla en cambio a nivel inconsciente. La razón sólo supondría entonces, en comparación al papel que juega el inconsciente, una autorregulación a posteriori (algo superfluo, reciente, que se añade en el último momento, como interpretación, con respecto a la actividad principal, **V 2**, 11[316]). El mismo intelecto, como ya se apuntó en la exposición del aforismo 119 de *Aurora*, se desvela en tal caso como un impulso que ha de competir por el dominio con el resto de impulsos (**V 2**, 11[243]) De hecho, como se afirma en **V 2**, 12[35] sólo “somos una multiplicidad que se ha imaginado una unidad”. Ante este fracaso del proceso de centralización de la razón (**V 2**, 11[132]), o de la consciencia (**VIII 1**, 5[56]) se impone para Nietzsche la tarea de invertir la jerarquía (Rangordnung) de la consciencia (Bewußtsein) sobre el cuerpo. Tal inversión supondría, según la anotación de la primavera-verano de 1883 **VII 1**, 7[126], un cambio esencial de la valoración moral en la que lo espiritual aparecería en definitiva como un “lenguaje de signos del cuerpo” (Zeichensprache des Leibes). En este sentido, frente a la “complejidad indecible del cuerpo”, el pensamiento lógico de la consciencia supone un mero mecanismo simplificador (**VII 3**, 34[46] y 34[124]) que refleja el estado general del establecimiento de poder de los diversos impulsos o afectos (**VIII 1**, 1[61]). En esta simplificación los fenómenos de la consciencia, en tanto que modificaciones de una superficie, no son más que signos de la multiplicidad de los impulsos. De esta manera, en el último período de la obra, el discurso sobre el cuerpo abre la posibilidad de una semiótica de la anulación del sujeto, tal como ya expusimos en 2.2. *Wahrheit*.

K.G.W. V 2: 11[12], p.343 : “Eine Unzahl von einzelnen Bewegungen werden vollzogen, von denen wir vorher gar nichts wissen, und die Klugheit der Zunge, z.B. ist viel größer als die *Klugheit unseres Bewußtseins* überhaupt. Ich leugne, daß diese Bewegungen durch unseren Willen hervorgebracht werden; sie spielen sich ab, und *blieben uns unbekannt* – auch ihren Prozeß vermögen wir nur in Symbolen (des Tastsinns Hörens Sehens von Farben) und in einzelnen Stücken und Momenten zu fassen – sein Wesen, eben so wie der fortdauernde *Verlauf* bleiben uns fremd. (...)”

(Se ejecutan un sinnúmero de movimientos particulares, de los que previamente nosotros no sabemos nada, y la sagacidad de la lengua, por ej, es, después de todo, mucho mayor que la *sagacidad de nuestra consciencia*. Niego que dichos movimientos sean producidos por nuestra voluntad, ellos se desarrollan y *permanecen desconocidos para nosotros* - asimismo sólo podemos aprehender su proceso por medio de símbolos (del sentido del tacto, del oído, de la vista, de colores) y en pedazos y momentos aislados – su esencia, así como su continuo transcurrir, nos son ajenos (...))

K.G.W. V 2: 11[128], p.385: “Jetzt hat man den *Kampf* überall wieder entdeckt und redet vom Kampfe der Zellen, Gewebe, Organe, Organismen. Aber man *kann* sämtliche uns bewußte Affekte in ihnen wiederfinden – zuletzt, wenn dies geschehen ist, *drehen wir die Sache um* und sagen: das was wirklich vor sich geht bei der Regsamkeit unserer menschlichen Affekte sind jene physiologischen Bewegungen, und die Affekte (Kämpfe usw.) sind nur intellektuelle Ausdeutungen, dort wo die Intellekt gar nicht weiß, aber doch alles zu wissen *meint*.”

(Ahora se ha redescubierto en todas partes la *lucha* y se habla de lucha de células, tejidos, órganos, organismos. Pero en ellos se pueden reencontrar la totalidad de nuestros afectos conscientes – al final, cuando esto sucede, *volvemos la cosa del revés* y decimos: lo que realmente tiene lugar en la vivacidad de nuestros afectos humanos son aquellos movimientos fisiológicos, y los afectos (luchas, etc) sólo son interpretaciones intelectuales, allí donde el intelecto no conoce absolutamente nada, pero, aun así, *pretende* conocer.)

K.G.W. V 2: 11[132], p.388: “– Ob die Vernunft bisher im Ganzen mehr erhalten als zerstört hatt, mit ihrer Einbildung, alles zu wissen, den Körper zu kennen, zu «wollen»–? Die Centralisation ist gar keine so vollkommene und die *Einbildung der Vernunft*, dies Centrum zu *sein* ist gewiß der größte Mangel dieser Vollkommenheit.”

(¿Si la razón hasta ahora ha conservado más que ha destruido, con su pretensión de saberlo todo, de conocer el cuerpo, de «querer»? La centralización no es en absoluto tan perfecta y la *pretensión de la razón* de ser ese **centro** es ciertamente la mayor carencia de dicha perfección.)

K.G.W. V 2: 11[243], p.431: “(...) Das Handeln nach Zwecken ist aber thatsächlich nur der allergeringste Theil unserer Selbstregulirung: handelte die Menschheit wirklich nach ihrer Vernunft d.h. nach der Grundlage ihres *Meinens* und *Wissens*, so wäre sie längst zu Grunde gegangen. Die Vernunft ist ein langsam sich entwickelndes Hilfsorgan, wa ungeheure Zeiten hindurch glücklicherweise *wenig* Kraft hat, den Menschen zu bestimmen, es arbeitet im *Dienste* der organischen Triebe, und emancipirt sich langsam zur *Gleichberechtigung* mit ihnen – so daß Vernunft (Meinung und Wissen) mit den Trieben kämpft als ein eigener neuer Trieb – und spät, ganz spät zum *Übergewicht*.”

((...) El actuar según una finalidad es, de hecho, sólo una parte ínfima de nuestra autorregulación: si realmente la humanidad actuase según la razón, es decir, en base a su *opinión* y *conocimiento*, ya haría mucho que se habría extinguido. La razón es un órgano auxiliar que se ha desarrollado lentamente, que durante un tiempo inmenso ha dispuesto, por fortuna, de *poca* fuerza para determinar al hombre, trabaja al *servicio* de los impulsos orgánicos, y se emancipa lentamente para obtener respecto de ellos *la igualdad de derechos* – así que la razón (la opinión y el conocimiento) lucha con los impulsos, como un nuevo impulso propio – y tardíamente, muy tardíamente, obtiene la *superioridad*.)

K.G.W. V 2: 11[316], pp.461-462: “Die **letzten** *Organismen*, deren Bildung wir sehen (Völker Staaten Gesellschaften) müssen zur Belehrung über die ersten Organismen benutzt werden. Das Ich-bewußtsein ist das letzte, was hinzukommt, wenn ein Organismus fertig fungirt, *fast* etwas Überflüssiges: das Bewußtsein der *Einheit*, jedenfalls etwas höchst Oft-Fehlgreifendes im Vergleich zu der wirklich eingeborenen einverleibten arbeitende Einheit aller Funktionen. Unbewußt ist die große Hauptthätigkeit. Das Bewußtsein *erscheint* erst gewöhnlich, wenn das Ganze sich wieder einem höheren Ganzen unterordnen will – als Bewußtsein zunächst dieses *höheren Ganzen* des Außer-sich. Das Bewußtsein entsteht in Bezug auf das Wesen, *dem wir Funktion sein könnten* – es ist das Mittel, uns einzuverleiben. So lange es sich um Selbsterhaltung handelt, ist Bewußtsein des Ich unnöthig – So [462] wohl schon in niedersten Organismus (...) / Die Empfindungen und die Affekte des Organischen sind alle längst fertig entwickelt bevor das Einheitsgefühl des Bewußtsein entsteht / (...)”

(Los **últimos** *organismos* (pueblos estados sociedades), cuya formación vemos, han de ser utilizados para la instrucción sobre los primeros organismos. La consciencia del yo es lo último que se añade cuando un organismo está ya dispuesto a desempeñar su papel, algo *casi* superfluo: la consciencia de *unidad*, en cualquier caso, algo extremadamente incompleto y que lleva a menudo al error, en comparación a la real e innata unidad de todas las funciones que han sido incorporadas y se hallan en funcionamiento. La gran actividad principal es inconsciente. La consciencia sólo *aparece* habitualmente cuando el todo quiere de nuevo subordinarse a un todo superior – como consciencia antes de nada de este *todo superior*, del fuera de sí. La consciencia surge en relación al ser *del que hemos de ser función* – es el medio de incorporarnos. La consciencia del yo es innecesaria, en la medida en la que de lo que se trata es de la autoconservación. – Así también en los organismos inferiores (...) / La sensación y los afectos de lo orgánico ya se han desarrollado del todo, mucho antes de que se originase el sentimiento de unidad de la consciencia. (...))

K.G.W. V 2: 12[35], p. 480: “Thatsächlich sind wie eine Vielheit, *welche sich eine Einheit eingebildet hat*. Der Intellekt als Mittel der Täuschung mit seinen Zwangsformen «Substanz» «Gleichheit» «Dauer» – er erst hat die Vielheit sich aus dem Sinne geschlage.” (De hecho, somos una multiplicidad *que se ha imaginado una unidad*. Sólo el intelecto, como medio del engaño, con sus formas coercitivas «Substancia» «Igualdad» «Duración» – ha expulsado la multiplicidad de los sentidos.)

K.G.W. VII 1: 7[126], pp.292-293: “37) Wer einigermaßen sich vom Leibe eine Vorstellung geschaffen hat – wie viele Systeme da zugleich arbeiten, wie viel für einander und gegen einander gethan wird, wie viel Feinheit in der Ausgleichung usw. da ist: der wird urtheilen, daß alles Bewußtsein dagegen gerechnet Etwas Armes und Enges ist: (...) Wie

wenig wird und bewußt! Wie sehr führt dies Wenige zum Irrthum und zur Verwechslung! Das Bewußtsein ist eben ein Werkzeug: und in Anbetracht, wie viel und Großes ohne Bewußtsein geleistet wird, nicht das nöthigste, noch das bewunderungswürdigste. Im Gegentheil: vielleicht giebt es kein so schlecht entwickeltes Organ, kein so vielfach fehlerhaftes, felehrhaft arbeitendes: es ist eben das letztentstandene Organ, und also noch ein Kind – verzeihen wir ihm seine *Kindereien!* Zu diesen gehört außer vielem Anderen die *Moral*, als die Summe der bisherigen Werthurtheile über Handlungen und Gesinnung der Menschen. / Also müssen wir die Rangordnung umdrehen: alles Bewußte ist nur das *Zweit-Wichtige*: daß es uns *näher* und *intimer* ist, wäre kein Grund, wenigsten kein moralischer Grund, es anders zu taxiren. Daß wir das *Nächste* für das *Wichtigste* nehmen, ist eben das *alte Vorurtheil*. – Also *umlernen!* in der Hauptschätzung! Das Geistige ist als Zeichensprache des Leibes festzuhalten!”

(Quien se ha creado hasta cierto punto una representación del cuerpo – cuántos sistemas trabajan allí al unisono, cuánto se ha hecho a favor y en contra los unos de los otros, cuánta sutileza en la compensación, etc., aquél juzgará que, en comparación, la consciencia es algo pobre y estrecho (...) ¡Qué poco nos es consciente! ¡Cuánto conduce a este poco al error y la confusión! La consciencia no es más que un instrumento: y en consideración a ella, cuántas cosas, y de ellas cuántas grandes son llevadas a cabo sin consciencia, no lo más necesario, pero sí lo más digno de admiración. Al contrario, quizá no haya ningún órgano más mal desarrollado, ninguno tan múltiplemente defectuoso ni tan defectuosamente en funcionamiento: es justamente el último órgano que se ha formado, y por ello aún un niño – ¡perdónemosle sus chiquilleras! A ella corresponde también, entre otras muchas, la *moral*, como suma de las valoraciones habidas hasta ahora sobre las acciones y reflexiones de los seres humanos (...) / Así pues, debemos invertir la jerarquía: todo lo consciente sólo es *lo segundo en importancia*: que ello nos sea *más cercano* e *íntimo* no es ninguna razón, al menos ninguna razón moral, para tasarlo de otra manera. Que tomemos lo *más próximo* por lo *más importante*, ¡éste es el *antiguo prejuicio!* – Y por tanto, ¡desaprender!, ¡en la principal estimación! ¡Lo espiritual se ha de concretar como un lenguaje de signos del cuerpo!)

K.G.W. VII 3: 34[46], p.154: “Wenn *ich* etwas von einer Einheit in mir habe, so liegt sie gewiß nicht in dem bewußten Ich und dem Fühlen Wollen Denken, sondern wo anders: in der erhaltenden aneignenden ausschneidenden überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus von dem mein bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist. (...) *Ich leugne*, daß ein geistiges oder seelisches Phänomen direkte *Ursache* ist von einem andern geistigen oder seelischen Phänomen: ob es gleich so scheint. *Die wahre Welt der Ursachen ist uns verborgen*: sie ist unsäglich complizirter. Der Intellekt und die Sinne sind ein vor allem *vereinfachender* Apparat. Unser *falsche*, verkleinerte *logisirte* Welt der Ursachen ist aber die Welt, in welcher wir leben können. Wir sind soweit «erkennend» daß wir unsere Bedürfnisse befreidigen können. / Das Studium des Leibes giebt einen Begriff von der unsäglichem Complication. (...)”

(Si yo tengo algo como una unidad en mí, seguramente no se halla ésta en el yo consciente ni en el sentir, querer y pensar; sino en alguna otra parte: en la astucia de todo mi organismo que conserva, se apropia, separa, vigila, y de la que mi propio yo consciente no es más que un instrumento. (...) *Niego* que un fenómeno anímico o espiritual sea la *causa* de algún otro fenómeno anímico o espiritual: aunque así parezca. *El auténtico mundo de las causas permanece para nosotros oculto*; es indeciblemente más complejo. El intelecto y los sentidos son ante todo un aparato *simplificador*. Nuestro *falso* y empequeñecido mundo *lógico* de causas es, sin embargo, el mundo en el que podemos vivir. Somos «conocedores» en la medida en que podemos satisfacer nuestras necesidades. / El estudio del cuerpo da una idea de una complicación indecible. (...))

K.G.W. VII 3: 34[124], p.182: “*Die Logik unseres bewußten Denkens ist nur eine grobe und erleichterte Form jenes Denkens, welches unsrer Organismus, ja die einzelnen Organe desselben nöthig hat* (...) *Unser Causal-Gefühl* ist etwas ganz Grobes und Vereinzelt gegen die wirklichen Causal-Gefühle unseres Organismus. Namentlich ist das «Vorher» und «Nachher» eine große Naivetät. / Zulezt: wie mußten alles erst erwerben für das *Bewußtsein*, einen Zeit-Sinn, Raum-Sinn, Causal-Sinn: nachdem es ohne Bewußtsein lange schon viel reicher existirt hatte. Und zwar eine gewisse einfachste schlichteste reduzierteste Form: unser *bewußtes* Wollen, Fühlen, Denken ist im Dienste eine viel umfänglicheren

Wollens Fühlens und Denkens. – Wirklich? / Wir wachsen fortwährend noch, unser Zeit-Raumsinn usw. entwickelt sich noch.”

(*La lógica de nuestro pensamiento consciente sólo es una forma grosera y aligerada de aquel pensamiento que necesita nuestro organismo, incluso los órganos particulares del mismo.*(...) *Nuestro sentimiento causal* es algo completamente grosero, excepcional ante el auténtico sentimiento causal de nuestro organismo. Particularmente es el «antes» y el «después» una gran ingenuidad. / Por último: primero hemos debido adquirirlo todo para la *consciencia*, un sentido del tiempo, un sentido del espacio, un sentido causal, después de que todo ello haya existido durante largo tiempo, y de forma más rica, sin la consciencia,. Y ciertamente una determinada forma, la más simple, la más inmediata, la más reducida: nuestro querer, sentir, pensar *conscientes* están al servicio de un querer sentir y pensar mucho más amplio – ¿De verdad? / Seguimos creciendo aún perpetuamente, nuestro sentido del espacio y del tiempo etc. todavía continúa desarrollándose.)

K.G.W. VIII 1: 1[61], p. 22: “Unter jedem Gedanken steckt ein Affekt. *Jeder Gedanke*, jedes Gefühl, jeder Wille ist *nicht* geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein *Gesamtzustand*, eine ganze Oberfläche des ganzen Bewußtseins und resultirt aus der augenblicklichen Macht- Feststellung *aller* der uns constituirenden Triebe – also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden oder widerstrebenden. Der nächste Gedanken ist ein zeichen davon, sie sich die gesammte Macht-Lage inzwischen verschoben hat.”

(Tras cada pensamiento se esconde un afecto. *Ningún pensamiento*, ningún sentimiento, ninguna voluntad ha nacido de un impulso determinado, sino que es un *estado general*, toda una superficie entera de la consciencia, y resultado del establecimiento momentáneo de poder de *todos* los impulsos que nos constituyen – así como del mismo impulso dominante, y del que le obedece o del que se le opone. El pensamiento más cercano es un signo de cómo se ha desplazado entretanto la posición general de poder.)

K.G.W. VIII 1: 1[124], p.36: “(...) Das, was wir «Bewußtsein» und Geist nennen, ist nur ein Mittel und Werkzeug, vermögen <dessen> nicht ein Subjekt, sondern *ein Kampf sich erhalten will* (...)”

(Lo que llamamos «consciencia» y espíritu es sólo un medio e instrumento gracias al cual no un sujeto, *sino una lucha quiere conservarse.*)

K.G.W. VIII 1: 5[56], pp. 209-210: “Alles, was als «Einheit» ins Bewußtsein tritt, ist bereits ungeheuer complizirt: wir haben immer nur einen *Anschein von Einheit*. / Das Phänomen des *Leibes* ist das reichere, deutlichere, [210] faßbarere Phänomen: methodisch voranzustellen, ohne etwas auszumachen über seine letzte Bedeutung. / N.B. Wenn das *Centrum des «Bewußtseins»* auch nicht mit dem *physiologischen Centrum* zusammenfällt, so wäre doch möglich, daß dennoch das **physiologische Centrum** auch das **psychische Centrum** ist. / (...)”

(Todo lo que como «unidad» entra en la consciencia es ya enormemente complejo: en todo caso, sólo tenemos una *apariencia de unidad* / El fenómeno del *cuerpo* es el más rico, preciso comprensible: anteponerlo metódicamente, sin entrever nada de su significado último. / N.B. Si el *centro de la «consciencia»* no coincide con el *centro fisiológico*, entonces aún sería posible que, a pesar de todo, el *centro fisiológico* fuese también el centro psíquico. / (...))

Este desplazamiento del centro de la consciencia al cuerpo forma parte en última instancia de la crítica de la moral y del proyecto de “transvaloración de los valores”. La reducción a la “fisiología” de la última filosofía de Nietzsche propone de esta manera una inversión de la perspectiva moral a partir del dato esencial del cuerpo. Esta concepción fisiológica del pensamiento merece un comentario aparte como conclusión del análisis de la irrupción de la multiplicidad en la consciencia. Comencemos por mostrar cómo Nietzsche enuncia tal reducción fisiológica en el prólogo de *La gaya ciencia* y en la base del método genealógico de *La genealogía de la moral*, en donde la filosofía y la religión aparecen como una interpretación, y a la vez como un malentendido, sobre el cuerpo.

K.G.W. V 2: *F.W.*, Vor-2, p.: “(...) Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Mißverständnis* des Leibes gewesen ist. Hinter den höchsten Werturtheilen, von denen bisher die Geschichte des Gedankens geleitet wurde, liegen *Mißverständnisse* der leiblichen Beschaffenheit verborgen, sei es von Einzelnen, sei es von Ständen oder ganzen Rassen. (...)”

((...)) La filosofía sólo ha sido hasta la fecha una interpretación del cuerpo y un *equivoco* sobre el cuerpo. Tras las valoraciones supremas, que hasta ahora han dirigido la historia del pensamiento, se han escondido *equivocos* sobre las ocupaciones corporales, ya sea de individuos, ya sea de rangos o razas.(...))

K.G.W. VII 2: 25[407], p.114: “Alle unsere Religionen und Philosophien sind *Symptome* unserer leiblichen Befindens: – daß das Christenthum zum Sieg kam, war der Folge eines allgemeinen Unlust-Gefühls und einer Rassen-Vermischung (d.h. eines Durch- und Gegen-einanders im Organismus.”

(Todas nuestras religiones y filosofías son *síntomas* de nuestros estados corporales: – lo que llevó al cristianismo a la victoria fue la consecuencia de un sentimiento general de displacer y de una mezcla de razas (es decir, de una confusión y contradicción en el organismo))

K.G.W. VI 2: *G.M (I).* § 17, p.303: (nota a pie de página) “(...) / Andreerseits ist es freilich ebenso nöthig, die Theilnahme der Physiologen und Mediciner für diese Problem (vom *Werthe* der bisherigen Werthschätzungen zu gewinnen (...) In der That bedürfen alle Gütertafeln, alle «du sollst», von denen die Geschichte oder die ethnologische Forschung weiss, zunächst der *physiologischen* Beleuchtung und Ausdeutung, eher jedenfalls noch als der psychologischen, alle insgleichen warten auf eine Kritik von seiten der medicinischen Wissenschaft.”

(Por otra parte, también se requiere despertar el interés de los fisiólogos y de los médicos hacia estas cuestiones (hacia el *valor* que tienen las valoraciones que han existido hasta hoy) (...) De hecho, todas las tablas de bienes y todos los «tú debes» que ha conocido la historia o la etnología requieren, ante todo, una aclaración e interpretación *fisiológicas* antes incluso de la psicológica, todos en conjunto esperan una crítica de parte de la ciencia médica.)

La concepción de la fisiología enunciada en estos textos ha de ser entendida en conexión con el redescubrimiento del dato esencial del cuerpo como multiplicidad de impulsos. Ante la invalidación de la consciencia, el pensamiento “fisiológico” de Nietzsche propone una inversión del orden (de la jerarquía, *Rangordnung*, como en **VII 1**, 7[126], citado anteriormente). De la unidad ficticia de la consciencia se pasa así a la multiplicidad de los impulsos del cuerpo. La traducción del discurso sobre el cuerpo al plano de la crítica de la moral plantea la substitución de un concepto unitario de virtud por una multiplicidad de *virtudes* en relación a la pluralidad de los impulsos. La inversión de la consciencia en el cuerpo pone con ello las bases de las nociones de voluntad de poder y jerarquía (como por ejemplo, en la comparación de raigambre platónica entre la comunidad y el cuerpo, véase 2.5.*Rangordnung*). La multiplicidad aparece en el dato inmediato del cuerpo como una estructura de dominio derivada de la relación básica mandar-obedecer (2.4.*Wille zur Macht*). De esta manera el discurso sobre el cuerpo toca el límite del ascetismo como manifestación inmediata de la multiplicidad (tema que analizaremos en el apartado siguiente):

K.G.W. VII 3: 37[4], pp. 303-304: “*Moral und Physiologie* / (...) Das Erstaunlichere ist vielmehr der *Leib*: man kann es nicht zu Ende bewundern, wie der menschliche *Leib* möglich geworden ist: wie eine solche ungeheuerere Vereinigung von Lebenden Wesen, jedes abhängig und unterthänig und doch in gewissem Sinne wiederum befehlende und aus eignen Willen handelnd, als Ganzes leben, wachsen und eine Zeit lang bestehen kann – : und dies geschieht ersichtlich [304] nicht durch das Bewußtsein. Zu diesem «Wunder der Wunder» ist das Bewußtsein eben nur ein «Werkzeug» und nicht mehr – im gleichen Verstande, in dem der Magen ein Werkzeug dazu ist. (...) Am Leitfaden des Leibes, wie gesagt, lernen wir daß unser Leben durch ein Zusammenspiel vieler sehr ungleichwerthigen Intelligenzen und also nur durch ein beständiges tausendfältiges Gehorchen und Befehlen – moralisch geredet: durch die unausgesetzte Übung vieler *Tugenden* – möglich ist.”

(*Moral y fisiología* / (...) El *cuerpo* es quizás lo más sorprendente; uno no puede acabar de admirarse de cómo ha sido posible el cuerpo humano: cómo tal enorme asociación de seres vivos, algunos dependientes y sometidos, y aún así de nuevo en un cierto sentido capaces de actuar y de mandar según su propia voluntad, puedan vivir como un todo, crecer y subsistir durante un largo tiempo, y, manifiestamente, sin que nada de ello sea debido a la consciencia. Para esta «maravilla de las maravillas» es precisamente la consciencia un «instrumento» y nada más – de la misma manera que el estómago es un instrumento. (...) Al hilo conductor del cuerpo, como se ha dicho, aprendemos que nuestra vida sólo es posible gracias a la conjunción de múltiples e inequivalentes inteligencias y de un constante y multiforme mandar y obedecer – dicho moralmente, gracias al ininterrumpido ejercicio de múltiples *virtudes*.)

K.G.W. VII 1: 4[217], pp. 174-175: “1. Die *Hervorhebung* von **Zuständen** und das Streben nach ihnen für den Leib. / (...) 3. Übeln und das Böse / Das Ausbrechen ganzer moralischen Strömungen als Correcturen des *Leibes*, / Was bedeutet Ascetismus? / Buddhismus und Mönchthum als Herstellung *gesunder Leiber* (gegen der vernichtende und schwachenden Affekte) Moral als eine Gleichnißsprache über eine unbekante Region der *leiblichen Zustände*. – Hier <ist> noch ganz von Wille und Zweck die Rede und *von gar nichts Anderem*. / 1. Die Anpassung der leiblichen Begierden an einander. / 2. Die *Anpassung* des Leibes an ein *Klima* bringt Moralen zum Anspruch. / 3. Der Leib der *herrschenden* Kaste bringt eine Moral. / 4. Der Leib für die nöthige Arbeit und Vielheit der Arbeit. / 5. Die Erhaltung des Typus bringt eine Moral hervor. Das Zu-Grunde- Gehende des Typus und die Unmoralität. / also *scheinbar* ohne *chemische* Mittel den Leib verändern – – in Wahrheit handelt es sich bei der Moral <darum> die *chemische Beschaffenheit* des Leibes zu verändern. / Ungeheurer *Umweg*. In wiefern es möglich direkter zu gehen? [175] «Gesundheits-Begriff und Ideal *abhängig* vom Ziele des Menschen»–? aber das Ziel selber ist ein Ausdruck einer bestimmten *Beschaffenheit* des Leibes und deren *Bedingungen*. / *Der Leib und die Moral*.”

(1. *La puesta de relieve* de los **estados** y la apetencia que el cuerpo tiene de ellos / (...) 3. El malestar y lo malo / La irrupción de todas las corrientes morales como corrección del cuerpo / ¿Qué significa el ascetismo? / El budismo y el monaquismo como producción de *cuerpos sanos* (contra los afectos negadores y debilitadores). La moral como un lenguaje comparativo con respecto a una región desconocida de los *estados corporales* – Aquí de lo que se trata es de la voluntad y de la finalidad y no de ninguna otra cosa. / 1. La adaptación de los deseos corporales entre sí. 2. La *adaptación* del cuerpo a un clima justifica las pretensiones de la moral / 3. El cuerpo de la casta *dominante* produce una moral / 4. El cuerpo para el trabajo necesario y la multiplicidad del trabajo. / 5. La conservación del tipo produce una moral. La extinción de los tipos y la inmoralidad. / Cambiar también *aparentemente* el cuerpo sin medios *químicos* – – en verdad, en la moral se trata de cambiar las *ocupaciones químicas* del cuerpo. Un enorme *rodeo*. ¿Hasta dónde es posible ir directamente? / ¿«Están el concepto de salud y el ideal *en dependencia* de la meta del hombre» –? Pero la misma meta es la expresión de una determinada *ocupación* del cuerpo y de sus *condiciones*. / *El cuerpo y la moral*.)

4. ASCETISMO. MULTIPLICIDAD DE LOS IMPULSOS. FORMAS DE DOMINIO.

La consecuencia del desplazamiento de la consciencia es la substitución de una noción del sujeto como unidad del yo por la constatación de una multiplicidad variable, una lucha. En la descripción de dicha pluralidad (o dicho en nuestro metalenguaje crítico: en el intento de tematización del discurso sobre el cuerpo) Nietzsche pone las bases para la postulación del principio metafísico de la voluntad de poder (2.4. *Wille zur Macht*). Lo que se constata en el dato del cuerpo es lo que hemos denominado una “estructura de dominio”: que el impulso se manifiesta esencialmente como subyugación y supresión de otros impulsos, que la relación fundamental entre los impulsos es la de mandar y obedecer. En la constatación de esta estructura de dominio del cuerpo la filosofía de Nietzsche se enfrenta al límite adiscursivo del ascetismo al

constituir la pluralidad de los impulsos una realidad inmediata, que excluye la discursividad del lenguaje (3.1.*Askese*). La inversión de la perspectiva sitúa la consciencia, en tanto que fenómeno de superficie, en una relación de dependencia en referencia al cuerpo (recuérdese lo expuesto en el apartado sobre consciencia y lenguaje en 2.1.*Sprache*). El sujeto, entendido no como unidad, sino como subordinación de una multiplicidad, es así la expresión de los impulsos (tendencias) que dominan el cuerpo. Una respuesta no discursiva (inmediata, corporal) al dato del cuerpo habría de consistir, por tanto, en otra forma de dominio. El discurso sobre el cuerpo se muestra por ello indisoluble de una cierta tendencia ascética (3.1.*Askese*). La caracterización de “Trieb” en el aforismo 109 de *Aurora*, como una forma de satisfacción que muestra la preeminencia del cuerpo respecto a la consciencia, ilustra perfectamente esta correlación entre la multiplicidad orgánica y la respuesta ascética.

En este apartado planteamos, en un adelanto de lo que desarrollaremos en 3.1.*Askese* desde el punto de vista general de la aceptación del sufrimiento, cuáles son los primeros pasos de esta respuesta “ascética”, como límite adiscursivo de la inmanencia, al dato inmediato del cuerpo. Para ello analizaremos en primer lugar la constatación de la estructura de dominio del cuerpo por medio de un análisis de la terminología de Nietzsche (utilización del término “Herrschaft” en la descripción de la multiplicidad de los impulsos). Después comentaremos lo que en la última etapa de la obra aparece como un caso privilegiado de la estructura de dominio del cuerpo: el del impulso de conocimiento (Erkenntnistrieb), cuya hegemonía sobre el resto de impulsos origina el “tipo psicológico filósofo” (como en el caso de Spinoza); sobre este punto téngase igualmente en cuenta nuestro comentario anterior sobre el “impulso de verdad” (“Trieb nach Wahrheit”) en el análisis del uso de “Trieb”. Por último, trataremos del “ideal ascético” de Nietzsche de en qué debe consistir la respuesta inmediata a la pluralidad del cuerpo, como puede ser la del superhombre en su cultivo de múltiples virtudes. Tal ideal tendría como fin último un aumento del número e intensidad de los contrastes y oposiciones (Gegensätze) que forman el ser humano. Esta concepción de Nietzsche está por otra parte en la línea de la postura ética de afirmación del sufrimiento, que analizaremos después en 3.1.*Askese*. Según el punto de vista de Nietzsche, el aumento del dolor conlleva un aumento del placer, de manera que el dolor se revela como un fenómeno substancial de la vida. Comencemos, pues, por un análisis del léxico de Nietzsche en la descripción de la estructura de dominio del cuerpo:

El término principal con el que Nietzsche describe la relación de dominio de los impulsos es el verbo “herrschen” (dominar) y su correspondiente sustantivo “Herrschaft” (dominio). En algún caso, muy raro, puede aparecer también “Oberherrschaft” (hegemonía)⁴⁹³. Ofrecemos a modo de ilustración los siguientes ejemplos de empleo de “Herrschaft” y derivados:

V 2, 11[284], p.448 – (...) “Die Funktion erhält sich in der Überwältigung und Herrschaft über noch niedrigere Funktionen – *darin wird sich von der höheren Macht unterstürzt*”

(La función se mantiene en la subyugación y dominio sobre funciones aún inferiores – *en este punto es favorecida por el poder más elevado*)

VII 3, 39[13], pp.353-354 – “(...) «Person» «Subjekt» als Täuschung. Ein beherrschtes Gemeinwesen. Am Leitfaden des Leibes. (...)”

(«Persona» «sujeto» como engaño. Una comunidad <que es> dominada. Al hilo conductor del cuerpo)

VII 3, 40[55], p.387 – “(...) – ein Kampf: vorausgesetzt, daß man dies Wort so weit und tief versteht, um auch das Verhältniß des Herrschenden zum Beherrschten noch als ein Ringen, und das Verhältniß des Gehorchenden zum Herrschenden noch als ein Widerstreben zu verstehen.”

(– una lucha: en la suposición de que se entienda esta palabra tan amplia y profundamente como para que con ella también se entienda una disputa la relación del dominador al dominado y una resistencia del que obedece con respecto al que domina.)

VII 2, 25[408], pp.114-115 – “(...) daß die höchste Kraft, als Herrschaft über *Gegensätze*, den Maaßstab abgiebt. (...)”

((...) que la fuerza suprema como dominio de las *oposiciones* dé la medida.)

⁴⁹³ (Otoño 1883) K.G.W. VII 1: 21[6], p. 638: (...) / Viele Triebe kämpfen in mir um die *Oberherrschaft*.” (...)

VII 2, 27[27], p.282 – “(...) Unter diesen lebenden Wesen giebt es solche welche in höheren Maaße Herrschende als Gehorchende sind, und unter diesen giebt es wieder Kampf und Sieg. (...)”

(Entre estos seres vivos los hay que son más dominadores que obedientes, y entre éstos vuelve a darse la lucha y la victoria.)

VIII 1, 2[87], p.102 – “Alle Einheit ist *nur* als *Organisation* und *Zusammenspiel*. Einheit: nichts anders als wie ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist: also Gegensatz der atomistischen *Anarchie*; somit ein Herrschafts-Gebilde, das Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*.”

(Toda unidad *sólo* lo es como *organización* y *concierto mutuo*. Unidad: no de otra manera a como una comunidad humana es una unidad: así pues, lo opuesto a la anarquía atómica; y por tanto una formación de dominio que *significa* uno, pero que no *es* uno.)

VIII 1, 6[26], pp. 249-251 – “*Morphologie der Affekte*. (...) / *Die organischen Funktionen* betrachtet als Ausgestaltung des Willens zur Macht / *Theorie der Herrschaftsgebilde*: / Entwicklung der Organismen (...)”

(*Morfología de los afectos* (...) / *Las funciones orgánicas* contempladas como *configuraciones* de la voluntad de poder / *Teoría de las formaciones de dominio*: / Desarrollo de los organismos (...))

etc.

Junto a “Herrschaft” otro término destacado en el léxico de Nietzsche es “Souveränität”, aunque éste aparezca comparativamente en menor medida⁴⁹⁴. El uso del adjetivo “souverän” aplicado a “Trieb” es igualmente ocasional, pero significativo dentro del pensamiento de Nietzsche⁴⁹⁵. La expresión de la estructura de dominio viene definida, como hemos venido diciendo, por que un impulso se imponga al resto. Esto sucede porque un impulso dilapida la fuerza destinada a la satisfacción de otro (tal y como se expuso anteriormente en el comentario del aforismo 109 de *Aurora*). La actividad del impulso dominante (der herrschende Trieb) es designada por Nietzsche como “tyrannisieren” (tiranizar), “beseitigen” (suprimir – **VII 1**, 7[11], p.249), “schwächen” (debilitar – **VII 2**, 27[59], p.289), “befehlen” (ordenar) y, naturalmente, “herrschen” (dominar). La relación de dominio entre los impulsos queda ejemplificada por la forma de actividad del impulso de conocimiento (Erkenntnistrieb). La tiranía de este impulso está en el origen del tipo psicológico del filósofo⁴⁹⁶. En esta misma línea de reflexión, una anotación anterior, de la primavera –verano de 1883, **VII 1**, 7[62], discute sobre la idiosincrasia del filósofo en relación al impulso dominante, denominado aquí “impulso soberano”. El filósofo aparece descrito en este fragmento como “una especie de oportunidad y ocasión de que *un impulso llegue alguna vez a expresarse*”. Un poco más adelante añade Nietzsche que “cada sistema cerrado de un filósofo demuestra que en él existe *un único impulso regente* que establece una jerarquía sólida”. Es entonces precisamente a ello a lo que se denomina: *verdad*. (Obsérvese el parecido de la argumentación de Nietzsche sobre este tema con el expuesto en el apartado de “Trieb” a propósito del supuesto carácter desinteresado de la verdad y el impulso de verdad, “Trieb nach Wahrheit”. En cuanto a la comparación del filósofo con el sol como un dilapi-

⁴⁹⁴ Bataille emplea “souveraineté” como *tecnicismo* en referencia al pensamiento de Nietzsche. Igualmente, Klossowski traduce en ocasiones “Herrschaft” o “herrschend” por “souveraineté” o “souverain”.

⁴⁹⁵ Por ej., aparte de **VII 1**, 7[62], que citamos a continuación, se puede mencionar **VIII 1**, 8[1], p.333: “(...) / Jeder *souveräne Instinkt* hat die anderen zu seinen Werkzeugen, Hofstaat, Schmeichlern: (...) / Jeder *nach Herrschaft strebende*, aber unter einem Joch befindliche Instinkt, braucht für sich, zur Unterstützung seines Selbstgefühls, zur Stärkung, alle schönen Namen und *anerkannte Werthe* (...)” etc.

⁴⁹⁶ Tal como se pone de relieve en la crítica del impulso de conocimiento (Trieb zur Erkenntnis) en las primeras páginas de *J.G.B.*: **K.G.W. VI 2**, *J.G.B.*, § 6, p.14 : “Ich glaube demgemäss nicht, dass ein «Trieb zur Erkenntnis» der Vater der Philosophie ist, dass sich ein anderer Trieb, hier wie sonst, der Erkenntnis (und der Verkenntnis!) nur wie eines Werkzeugs bedient hat. Wer aber die Grundtriebe des Menschen daraufhin ansieht, wieweit sie gerade hier als *inspierende Genien* (oder Dämonen und Koboled –) ihr Spiel getrieben haben mögen, wir finden, dass sie alle schon einmal Philosophie getrieben haben, – und dass jeder einzelne von ihnen gerade *sich* gar zu gerne als letzten Zweck des Daseins und als gerechtigten *Herrn* aller übrigen Triebe darstellen möchte. Denn jeder Trieb ist herrsüchtig: und als *solcher* versucht er zu philosophieren (...)”

dador de las verdades, véase el comentario sobre la identidad del sol y Zarathustra en 3.2.Sym-bolik).

K.G.W. VII 1: 7[62], pp. 270-272: “Der Philosoph ist nur eine Art Gelegenheit und Ermöglichung dafür, daß *der Trieb einmal zum Reden kommt*. (...) er ist ein Vergeuder mit seinem «Wahrheiten» wie die Sonne es mit ihrem Lichte ist. (...) Es giebt Ansichten, da empfindet der Mensch «das ist *allein wahr und richtig* und wahrhaft menschlich; [271] wer anders denkt, irrt» – das nennt man religiöse und sittliche Ansichten. Es ist klar, daß *hier der souveräne Trieb redet*, der stärker ist als der Mensch. Jedesmal glaubt hier der Trieb, *die Wahrheit und den höchsten Begriff «Mensch»* zu haben. Es giebt wohl viele <Menschen>, in denen ein Trieb *nicht souverän* geworden ist: in denen giebt es keine Überzeugungen. Dies ist also das erste Characteristicum: Jedes geschlossene System eines Philosophen beweist, daß in ihm *Ein Trieb Regent* ist, daß *eine feste Rangordnung besteht*. Das heißt sich dann: «*Wahrheit*». – Die Empfindung ist dabei: mit dieser Wahrheit bin ich auf der Höhe «Mensch»: der Andere *ist niedrigerer Art als ich*, mindesten als Erkennender. (...)”

(El filósofo es sólo una clase de oportunidad y ocasión para que *un impulso pueda llegar alguna vez a expresarse* (...) él es un derrochador con sus verdades, como el sol con su luz. (...) Hay opiniones en las que el hombre siente que «*sólo esto es verdadero y justo* y auténticamente humano; quien piensa de otra manera se equivoca» – A esto se les llama opiniones religiosas y morales. Es evidente que *aquí habla un impulso soberano* que es más fuerte que el hombre. Aquí el impulso siempre cree estar en posesión *de la verdad y del más alto concepto «hombre»*. Hay seguramente muchos hombres en los que ningún impulso ha llegado a ser soberano: en ellos no se halla convencimiento alguno. Esto es, así pues, lo característico: Cada sistema cerrado de un filósofo demuestra que en él hay *un impulso regente que sostiene una jerarquía sólida*. A esto se le llama: «verdad» – El sentimiento es, no obstante: con esta verdad estoy a la altura del «hombre», el otro es una clase *más baja que yo*, al menos como conocedor.)

Esta misma definición de la figura del filósofo se halla en el origen de la crítica de Spinoza <y Kant> en **VII 1**, 7[4]. La actitud de Spinoza es calificada en dicho fragmento de “idiotismo psicológico”. Lo que hace interesante el pensamiento de Spinoza es, según la mencionada anotación, su minuciosidad lógica (Pedanterie eines Logikers), el endiosamiento de su impulso dominante. El impulso de conocimiento constituye para Spinoza, en el análisis fisiológico y psicológico de Nietzsche, el mayor sentimiento de poder (das *größte* Gefühl von Macht). Lo que sucede en el “tipo filósofo”, y que ejemplifica el sistema filosófico de Spinoza, es que el impulso de conocimiento ha sometido (überwältigt) y extinguido (ausgelöscht) el resto de impulsos⁴⁹⁷.

La construcción de una filosofía responde, como Nietzsche arguye en el caso de Spinoza, o de manera general en el citado **VII 1**, 7[62], al condicionamiento de los impulsos. Desde la perspectiva del ascetismo (de los medios de control de la satisfacción del impulso ya enumerados en el aforismo 109 de *Aurora*) un sistema filosófico constituye una manera de dominar la estructura de dominio del cuerpo. La filosofía es desde este punto de vista en última instancia una mera justificación de la imposición del impulso de conocimiento. Ella implica lo que en nuestro metalenguaje hemos denominado “respuesta ascética” como “límite adiscursivo de inmanencia”, es decir, una réplica inmediata, corporal, a la inmediatez del dato del cuerpo (a la multiplicidad de los impulsos). El ejercicio de dominio del impulso de conocimiento supone

⁴⁹⁷ **K.G.W. VIII 1:** 7[4], pp.267-278: “(...) Spinozas psychologischer Hintergrund: Spärlich. (...) vollkommene Abwesenheit des «Künstlers») Höchste und kömische. Pedanterie eines Logikers, *der seinen Trieb vergöttert* / Spinoza glaubt, Alles absolut erkannt zu haben./ Dabei hat er das *größte* Gefühl von Macht. Der Trieb dazu hat alle anderen Triebe überwältigt und ausgelöscht (...)” A propósito de Spinoza y la interpretación de la razón y el intelecto como un afecto más dentro de la estructura de dominio del cuerpo es interesante el fragmento **V 2**, 11[193], p.415: “Spinoza: wir werden nur durch Begierden und Affekte in unserem Handeln bestimmt. Die Erkenntniß muß Affekt sein, um Motiv zu sein – Ich sage: sie muß *Leidenschaft* sein, um Motiv zu sein. / (...) Unsere Vernunft ist unsere größte Macht. Sie ist unter allen Gütern das Einzige, das alle gleichmäßig erfreut, das keiner dem anderen beneidet, das jeder dem Anderen wünscht und um so mehr wünscht als er selbst davon hat. (...)”

una supresión del resto de los impulsos. En este punto radica el principal argumento de Nietzsche en contra del “tipo filósofo”, como veremos más adelante de nuevo en la crítica de los “transmundanos” de *Así habló Zaratustra* o en la contraposición entre los filósofos actuales y los filósofos del porvenir de *Más allá del bien y del mal (3.1.Askese)*. De ahí también la enemistad del filósofo respecto al cuerpo y la sensualidad, su huida hacia una idealidad del ser. La “respuesta ascética” que Nietzsche propugna al descubrimiento de la multiplicidad de impulsos del cuerpo es, en cambio, de orden diametralmente opuesto a la supresión del dominio del impulso de conocimiento. En lugar de la subyugación y atrofiamiento de los impulsos y afectos a un único impulso, el pensamiento de Nietzsche (la inversión de la jerarquía de la consciencia y el cuerpo) busca producir y tener bajo control el mayor número de oposiciones. (Sobre este aspecto, véase la exposición del arte como “ascetismo de intensidad” en *3.1.Askese*).

K.G.W. VII 2: 25[408], pp. 114-115: “Ehrfurcht vor den Instinkten, Triebe, Begierden, kurz alledem, dessen Grund man nicht völlig durchschaut! welche stärker sind als alles, was formuliert werden kann am Menschen. Aber ebenso **Furcht** und **Mißtrauen** gegen dies Alles, [115] weil es das Erbe *sehr* verschiedenwertiger Zeiten und Menschen ist, das wir da in uns *herumschleppen* – daß die höchste Kraft, als Herrschaft über *Gegensätze*, den Maaßstab abgibt: – der menschliche Leib ist ein viel vollkommenes Gebilde als je ein Gedanken- und Gefühlssystem, ja *viel höherer als ein Kunstwerk.*”

(¡Deferencia con respecto de los instintos, impulsos, deseos, en definitiva todo aquello de lo que no se llega totalmente a percibir su fundamento!, que son más fuertes que todo lo que se puede formular del hombre. Pero en la misma medida **miedo** y **desconfianza** contra todo ello, porque es la herencia de *épocas* y hombres de valores muy diferentes lo que aquí *arrastramos* con nosotros – que la fuerza más elevada, como dominio sobre las *oposiciones*, dé la norma – el cuerpo humano es una formación mucho más perfecta que cualquier sistema de pensamientos y sentimientos, *mucho más elevado que una obra de arte.*)

5. “DAS SELBST.” CONCEPCIÓN SIMBÓLICA DEL CUERPO.

Como conclusión del presente capítulo dedicado al descubrimiento del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche vamos a comentar brevemente el sentido del símbolo de “das Selbst” en *Así habló Zaratustra* (comentario al que luego añadiremos una nota aclaratoria sobre la interpretación de Klossowski). Según nuestra perspectiva, la noción de “das Selbst” señala ese límite adiscursivo del simbolismo, en el que el pensamiento de Nietzsche se proyecta hacia aquel “significado cósmico” que anunciaba el fragmento **V 2**, 11[7]. En este sentido, lo que comentamos ahora sobre “das Selbst” ha de verse en conexión con la exposición del pensamiento del eterno retorno en *3.2.Symbolik*.

Nietzsche elabora el símbolo de “das Selbst” (“el sí mismo”) como expresión de la realidad múltiple del cuerpo en el capítulo *De los despreciadores del cuerpo (Von den Verächtern des Leibes)* de la primera parte de *Así habló Zaratustra*. El título del capítulo hace referencia al “tipo filósofo o sacerdote” que, en la defensa de una falsa transcendencia, desprecia tanto los sentidos como la inmanencia del cuerpo y la tierra⁴⁹⁸. El tema constituye una continuación del capítulo anterior, *De los transmudanos (Von den Hinterweltlern)*⁴⁹⁹, en el que

⁴⁹⁸ Cf., por ej., **K.G.W. VI 3:** *G.-D.*, “Die Vernunft in der Philosophie” §1, p.69 donde Nietzsche critica la idiosincrasia de los filósofos: su falta de sentido histórico (Ihr Mangel an historischen Sinne), su enemistad con los sentidos y con el cuerpo: “– Und weg vor Allem mit dem *Leibe*, dieser erbarmungswürdigen *idée fixe* der Sinne! behaftet mit allen Fehlern der Logik, die es gibt, widerlegt, unmöglich sogar, ob er schon frech genug ist, sich als wirklich zu gebärden!”

⁴⁹⁹ **K.G.W. VI 1:** *Z.*, (1) § 3. “Von den Hinterweltlern”, pp.31-34: “Und dies redlichste Sein, das Ich – das redet vom Leibe, und es will noch den Leib, selbst wenn es dichtet und schwärmt und mit zerbrochenen Flügeln flattert. / Immer redlicher lernt es reden, das Ich: und je mehr es lernt, um so mehr findet es Worte und Ehren für Leib und Erde.”

Nietzsche trata de refutar la transcendencia por medio de la afirmación del cuerpo. El cuerpo se erige entonces en lo que Zarathustra llama la gran razón (die große Vernunft) en oposición a la pequeña razón, el espíritu, que sólo es en realidad un instrumento del cuerpo⁵⁰⁰:

K.G.W. VI 1: Z. (1) § 4. “Von den Verächtern des Leibes”, p.35: “Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt. / Werkzeug deines Leibes ist auch deine keine Vernunft, mein Bruder, die du «Geist» nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft.”

(El cuerpo es una gran razón, una multiplicidad con un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. / También tu pequeña razón, a la que llamas «espíritu», es instrumento de tu cuerpo, hermano mío, un pequeño instrumento y juguete de tu gran razón.)

La razón del cuerpo se plantea aquí como oposición al espíritu (Geist)⁵⁰¹. El léxico nietzscheano tampoco define una separación estricta entre “Seele” o “Geist” y en ocasiones concede también al primero de los términos un carácter positivo. Un poco más adelante se pasa de la oposición a la noción de espíritu a la del yo. La perspectiva es parecida al del fragmento, **V 2**, 11[7], citado anteriormente, en el que se ponía de manifiesto el error del individuo (la falsa concepción del yo). Éste había de ser substituido por el auténtico sistema vital, el *sentimiento cósmico* que anida tras la aparente unidad del sujeto. “Das Selbst” (el “sí mismo” en la traducción de Sánchez Pascual, “le Soi” en la de Klossowski) es esa realidad superior que habita en el yo. Para la gran razón, el yo sólo es una palabra. En realidad, continúa Nietzsche, es el cuerpo el que “no dice yo, pero hace <lo que es el> yo”. Das Selbst “habita en el cuerpo, es el cuerpo”, domina (es herrscht) y es el dominador del yo (des Ichs Beherrscher). El placer (Lust) y el dolor (Schmerz) supera la esfera del yo, tienen su origen en la realidad superior de “das Selbst”. (Para la descomposición de los sentimientos de placer y dolor, a la que también se hace alusión en este pasaje del *Zarathustra*, véase 2.4. *Wille zur Macht*):

VI 1, p.35: “«Ich» sagst du und bist stolz auf dies Wort. Aber das Größere ist – woran du nicht glauben willst – dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich (...) Werk und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes. / Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ichs Beherrscher. / Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er. / Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiß denn, wozu dein Leib gerade diene beste Weisheit nötig hat? / Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. (...) / Das Selbst sagt zum Ich: «hier fühle Schmerz!». Und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide – und dazu eben *soll* es denken. / Das Selbst sagt zum Ich: «hier fühle Lust!» Da freut er sich und denkt nach, wie es noch so oft sich freue – und dazu eben *soll* es denken.”

(«Yo» dices tú y estás orgulloso de esta palabra. Pero lo más grande es – aquello en lo que no quieres creer – tu cuerpo y tu gran razón: ella no dice yo, pero hace yo. (...) Obra y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos anida aún el sí mismo. El sí mismo también busca con los ojos de los sentidos, y escucha con los oídos del espíritu. / Siempre busca y

⁵⁰⁰ En los cuadernos de notas de Nietzsche encontramos apuntes preparatorios de este capítulo de Z. de noviembre 1882 a febrero de 1883: **K.G.W. VII 1:** 4[58] p. 129: “(...) «Du» ist älter als «ich» und auch im *Ich noch* fortlebend. / «Ich» – das ist eine Hilfs-Hypothese zum Zweck der Denkbarkeit der Welt – ganz wie Stoff und Atom.” **K.G.W. VII 1:** 4[240], p. 181: “Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe als in deiner Vernunft. Und auch das, was du deine Weisheit nennst, – wer weiß wozu dein Leib gerade diese Weisheit nötig hat.” etc.

⁵⁰¹ Para la utilización de Geist en la oposición Leib / Bewußtsein puede verse por ej. la siguiente anotación del verano de 1883: **K.G.W. VII 1:** 16[21], p.424: “Wo wir Leben haben, da setzen wir «Geist» voraus: aber der uns bekannte Geist ist völlig unvermögend, irgend etwas zu thun. Wie armselig ist jedes Bewußtseins-Bild. (...)” (Texto también citado por Klossowski en *Nietzsche et le cercle vicieux.*, p.61) o el siguiente del agosto-septiembre de 1885: **K.G.W. VII 3:** 40[15], p.367: “(...) Wesentlich, vom Leibe ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt. Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt als der Glaube an den Geist.” etc.

escucha el sí mismo: compara, fuerza, conquista, destruye. Domina y es también el dominador del yo. / Tras tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se halla un poderoso soberano, un sabio desconocido – que se llama sí mismo. En tu cuerpo habita, él es tu cuerpo. / Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita justamente tu cuerpo tu mejor sabiduría? / Tu sí mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. (...) / El sí mismo dice al yo: «¡siente aquí dolor!». Y allí sufre y reflexiona cómo dejar de sufrir – y justo para ello *debe* pensar. / El sí mismo dice al yo: «¡siente aquí placer!». Y allí goza y reflexiona cómo podría seguir gozando – y justo para ello *debe* pensar.)

La concepción de “das Selbst” en *Zarathustra* constituye el otro límite que determina el discurso sobre el cuerpo. En él tiene lugar esa reconciliación de las oposiciones que conforman al ser humano, y que constituye el “ideal ascético” del pensamiento de Nietzsche en oposición al dominio del impulso de conocimiento en el filósofo. La irrupción de la multiplicidad en la consciencia se presenta entonces como aquel nivel de vivencia que, escapando a toda discursividad, se erige en fundamento del discurso nietzscheano (manifestación de la escisión entre vivencia y expresión de la que se originaba la obra de Nietzsche en *1.2.Utopie*). La reconstrucción discursiva que prosigue a la irrupción de la multiplicidad acaba mostrándose inconsistente. Tras la anulación de la noción de sujeto, ésta no puede rehabilitarse de manera discursiva, si no es en la proyección simbólica de “das Selbst”. El pensamiento de Nietzsche sólo puede limitarse a constatar una fractura, la pérdida de la unidad de la consciencia. Una rehabilitación discursiva equivaldría a una reposición del “yo” como fundamento del discurso, pero es precisamente el “yo”, el centro psíquico desplazado hacia el centro fisiológico, lo que ha quedado suprimido en la irrupción de la multiplicidad. Por este carácter adiscursivo, el restablecimiento de la unidad en la pluralidad de los impulsos sólo puede ser aludida por mediación del símbolo o en la “coincidencia de los opuestos” (véase la exposición sobre el eterno retorno en *3.2.Symbolik*). Un ejemplo de esta pérdida de consistencia del discurso es el siguiente fragmento de otoño de 1883 en el que Nietzsche describe la descomposición del alma⁵⁰² como una coincidencia de innumerables opuestos. (Citamos el fragmento del cuaderno de notas de Nietzsche. El texto se encuentra también incorporado a *Así habló Zarathustra*)⁵⁰³:

K.G.W. VII 1: 17[40], p. 579: “ihr überseht welch Ungeheures *jeder* organische Vorgang schon ist, welche Einheit von Gegensätzen. Sich wieder in die Gegensätze stürzen. nach einem trucknen Augenblick der Versöhnung. / die *umfänglichste* Seele, die sich am weiten in sich verirren kann. / der Weiseste, der sich in das Meer der Thorheit stürzt / der Nothwendigste, der sich in der Zufalle stürzt / der Seiende, der im Werden / der Habende, der *will* / sich immer annähern und immer wieder fliehen / die Seele, **der Alles spiel ist.**” (vosotros pasáis por alto la inmensidad que ya es *todo* proceso orgánico, qué unidad de oposiciones. Desplomarse de nuevo en las oposiciones, tras un instante ebrio de reconciliación. / El alma más extensa, la que más puede en sí misma extraviarse / el más sabio, el que cae en el mar de la estupidez / el más necesario, el que se precipita en el azar, / el que es, el que deviene / el que tiene, el que *quiere* / Siempre acercándose y de nuevo siempre huyendo / El alma **para la que todo es juego.**)

⁵⁰² El uso de “Seele” en este contexto constituye un sinónimo de “Leib”. Para otros ej. de este uso, cf.: el comentario sobre la nueva concepción del alma (el nuevo psicólogo), resultado del discurso sobre el cuerpo (substitución de la unidad de la consciencia por la pluralidad de los impulsos) en **K.G.W. VI 2:** *J.G.B.*, §12, p.21: “Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese steht offen: und Begriffe wie «sterbliche Seele» und «Seele als Subjekts -Vielheit» und «Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte» wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben. (...)”. Igualmente cf. la anotación póstuma de la primavera de 1884: **K.G.W. VII 2:** 25[96], p.29: “Seele als Vielheit der Affekte, mit Einem Intellekt, mit unsicheren Grenzen.”

⁵⁰³ Una versión de este pasaje se halla en el libro tercero de *Z.*, **VI 1**, “Von alten und neuen Tafeln” §19, pp.256-257: “– die umfänglichste Seele (...) in der alle Dinge ihr Strömen und Widerströmen und Ebbe und Flut haben (...)”. Este fragmento era sin duda de gran importancia para Nietzsche, pues lo vuelve a citar en *E.H.*, en el capítulo dedicado a *Z.*, §6: **VI 3**, p.342. Para una exposición sobre la *coincidentia oppositorum* en la simbología de Nietzsche, véase *3.2. Symbolik*.

Nota sobre la noción de “das Selbst” en el comentario de Klossowski: En *Nietzsche et le cercle vicieux*, Klossowski describe “das Selbst”, “le Soi”, como la extremidad prolongada del caos: el sentido profundo del cuerpo en relación a la actividad cerebral. “Le Soi reside en el seno del cuerpo y se expresa por el cuerpo”. Según Klossowski, la multiplicidad de impulsos (impulsions, velleités pulsionnelles) no es más que una forma orgánica del caos. Desde el punto de vista de la actividad cerebral, a partir de la cual surge la ilusión del yo, esta delegación del caos (el cuerpo como multiplicidad) recibe el nombre de locura. El pensamiento de Nietzsche, sin embargo, la coloca en un primer plano: ella “deviene su interlocutora.”⁵⁰⁴

“Das Selbst”, en el sentido en el que lo refiere Klossowski, aparece en la obra de Nietzsche dentro del aparato simbólico de *Zarathustra*. En los escritos póstumos no se le otorga a “das Selbst” el significado de gran razón, dominador del yo, que tiene en “De los despreciadores del cuerpo”. Así, por ejemplo, en VII 1, 12[40], fragmento citado también por Klossowski en *Nietzsche et le cercle vicieux*, se afirma que lo que nosotros conocemos de nosotros mismos (Unser Selbst von dem wir wissen) sólo es una imagen exterior (ein Bild, ein Außer-uns, Äußeres, Äußerliches)⁵⁰⁵.

El tratamiento del tema de “das Selbst” nos permite establecer la diferencia principal entre nuestro análisis del discurso sobre el cuerpo y la interpretación de Klossowski. Mientras Klossowski encuadra el tema de la pluralidad del cuerpo en un único discurso (“das Selbst”, el caos, la multiplicidad de impulsos, la locura), nosotros distinguimos una suerte de dualidad en la reflexión de Nietzsche: por un lado, una posición discursiva que tiende hacia un sistema o una tematización; por el otro, una búsqueda de formas no discursivas, el simbolismo y el ascetismo. La primera postura conduce a la especulación metafísica de la voluntad de poder; la segunda, tras la constatación de la adiscursividad, lleva a los límites del ascetismo (la estructura de dominio como dato anterior a la tematización del lenguaje) y al simbolismo (la proyección simbólica de “das Selbst”).

Esto no quiere decir que consideremos incorrecta la interpretación de Klossowski de “das Selbst”. Al contrario, el comentario de Klossowski nos parece extremadamente preciso. Así, en una nota a pie de página del texto citado, Klossowski distingue un doble sentido de “das Selbst”: por un lado, un sentido moral (expresado en die “Selbstsucht” que traduce como “l’avidité de soi”), por el otro, esa fuerza inconsciente que obedece a una razón escondida (die

⁵⁰⁴ Klossowski, Pierre: *Nietzsche et le cercle vicieux*; Mercure de France, París, 1969, pp.58-59: “Le corps étant le *Soi*, le *Soi* résidant au sein du corps et s’exprimant par le corps, voilà déjà pour Nietzsche une position capitale: tout ce que le cerveau lui refuse demeure caché dans la vie corporelle, cette plus grande intelligence que le *siège* de l’intelligence: tout le mal, toute la souffrance résultent de cette querelle entre la pluralité du corps avec ses milles velleités pulsionnelles et l’obstination interprétative du sens cérébral: c’est du corps que jaillissent les forces créatrices, les évaluations: c’est de leur *inversion cérébrale* que naissent les spectres mortels, à commencer par l’illusion d’un moi volontaire, d’un esprit «*depourvu de soi*». De même, autrui, le prochain ne sont jamais que des projections du *Soi*, à travers les inversions de l’esprit: pas plus que le *moi*, le *toi* n’a de réalité, sinon en tant que *modification du Soi*. Le *Soi* enfin n’est dans le corps, qu’une extrémité *prolongée* du *Chaos* – les impulsions, ne sont sous une forme organique et individuée [59] que déléguées par le *Chaos*. Cette délégation devient l’interlocutrice de Nietzsche. Du haut de la citadelle cérébrale, de la sorte investie, elle se nomme *folie*.”

⁵⁰⁵ Cf. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, pp. 63-64 (“Écoute-moi un petit moment, ô Zarathustra – lui dit un jour un disciple – (...) **K.G.W.** VII 1: 12[40], pp.426-427: “Höre mich eine kleine Weile, Oh Zarathustra – sagte eines Tages ein Schüler – es geht mir etwas im Kopfe herum; oder fast möchte ich glauben, mein Kopf gehe um Etwas herum, also daß er sich eim Kreise dreht./ Was ist denn das, unser Nächster? Etwas an uns, Veränderungen an uns, die uns bewußt geworden sind? / Unser Selbst von dem wir wissen: ist nicht, auch das nur ein Bild, ein Außer-uns, Äußeres, Äußerliches? Immer rühren wir nur an das Bild, und nicht an uns selber. Sind wir uns selber nicht eben so fremd und eben so nah als der Nächste? / Wahrlich, wir haben ein Bild vom Menschen – das machten wir aus uns. Und nun wenden wir’s auf uns selber an, – uns zu verstehen! Ach ja! verstehen! / Schlimm, zum Schlimmsten steht es mit unsrem Selbstverständnis! [427] / Unsre stärksten Gefühle: so weit es Gefühle sind, sind sie ein Äußeres, Äußerliches, Bildliches: Gleichnisse sind sie. Und was wir innere Welt sonst nannten; ach arm und trügerisch und hohl und dichterisch ist sie am meisten.”

große Vernunft)⁵⁰⁶. El comentario de Klossovski sobre el sentido moral de “das Selbst”, independiente de la gran razón, está presente en el desarrollo de la obra a lo largo de la década de los años ochenta. Es el caso de “Selbstsucht”, o la forma ascética “Selbstzucht” (3.1. *Askese*), pero también de la crítica de la moral despersonalizada o los impulsos desinteresados (die Entselbstung Moral, die selbstlose Triebe). Lo criticable de estas tendencias es su ausencia de “sí mismo” (Selbstlosigkeit: *depourvu de soi*, según Klossowski). La siguiente anotación anterior a la elaboración de *Zarathustra*. muestra el sentido de la crítica de Nietzsche a la falta de “Selbst”:

K.G.W. V 2: 12[12], p.476: “Wir verachten den Besitzlosen – *darum* auch den, der sich selber nicht beherrschen kann, der sich selber nicht besitzt. Er ist, nach unsere Empfindung, nicht als Egoist verächtlich, sondern als Wetterfahne von Impulsen und Mangel am Selbst.” (Despreciamos al desposeído – *porque* también aquel que no puede dominarse, que no se posee a sí mismo. Él no es, a juzgar por nuestro sentimiento, despreciable por ser egoísta, sino por ser una veleta de los impulsos y una carencia de sí mismo.)

Nota sobre la noción de “Trieb” en Nietzsche y Freud: Otro aspecto que nos queda por comentar es la semejanza entre el significado que Nietzsche otorga al vocablo “Trieb” en la descomposición de la consciencia y el uso posterior que de este término hará el psicoanálisis (tarea que ya ha sido llevada a cabo, como en el ya citado estudio comparativo de P. Assoun *Nietzsche et Freud*)⁵⁰⁷. Si recordamos nuestra anterior exposición sobre “Trieb”, la semejanza del enfoque nietzscheano y el psicoanálisis de Freud resulta evidente en algunos de los puntos tratados a propósito de la noción de impulso en el discurso sobre el cuerpo. Por ejemplo, la interpretación del sueño (Traum) por parte de Nietzsche como compensación del desequilibrio en la satisfacción de los impulsos durante la vigilia corresponde a la del análisis freudiano del sueño como realización de un deseo. Dejando de lado los casos de influencia directa de Nietzsche en la génesis del psicoanálisis de Freud, se pueden encontrar pasajes a lo largo de la obra en los que se advierte cierta coincidencia entre ambos autores, tanto en lo referente al motivo como a la orientación de la reflexión. A modo de ejemplo, véase el siguiente apunte de la primavera de 1881 en el que Nietzsche trata sobre el refinamiento (Verfeinerung) de los impulsos (un tema de especial relevancia en el caso del “refinamiento de la crueldad”, 3.1. *Askese*). El impulso sexual (Geschlechtstrieb) es capaz de una gran variedad de refinamientos; uno de los cuales, como indica Nietzsche en referencia a un pasaje de Platón, es el amor al conocimiento: la filosofía:

K.G.W. V 2: 11[124], p.384: “Wenn ein Trieb *intellektueller* wird, so bekommt er einen neuen Namen, einen neuen Reiz und neue Schätzung. Er wird dem Triebe auf der älteren Stufe oft *entgegengestellt*, wie als sein Widerspruch (Grausamkeit z. B.) – Manche Triebe z. B. der Geschlechtstrieb sind großer Verfeinerung fähig (Menschenliebe, Anbetung von Maria und Heiligen, Künstlerische Schwärmerei; Plato meint die Liebe zur Erkenntniß und Philosophie sei ein sublimierter Geschlechtstrieb) *daneben* bleibt seine alte direkte Wirkung stehen.”

(Si un impulso se *intelectualiza*, recibe entonces un nuevo nombre, una nueva excitación y estimación. A menudo éste *se opone* al impulso en el grado anterior, como su contradicción (la crueldad, por ej.) – Muchos impulsos, por ej. el sexual son, gracias al intelecto, capaces

⁵⁰⁶ Véase Klossowski, *op. cit.* p. 58, nota a pie de página: “1. Le *Selbst* pour Nietzsche est donc à double sens: d’une part, c’est moralement parlant, la *Selbstsucht* (l’avidité de soi que l’on traduit par erreur comme «egoïsme») d’autre part, c’est la force, inconsciente a la conscience cérébrale, qui obéit à une raison cachée.” (Para el comentario sobre “Selbstsucht” en relación a “Selbstzucht” véase la exposición de las “tendencias ascéticas” en la última filosofía de Nietzsche en 3.1. *Askese*).

⁵⁰⁷ Ya a lo largo de la exposición hemos hecho alguna referencia, al análisis del concepto de “Trieb” de P. Assoun dentro de un estudio comparativo de las obras de Nietzsche y Freud. En estos párrafos y en las notas correspondientes nos limitaremos a esbozar una breve semblanza del tema que, como se verá, difiere esencialmente de la ofrecida por P. Assoun.

de un gran refinamiento (la filantropía, la adoración a María y a los santos, la exaltación artística; Platón es de la opinión que el amor al conocimiento y la filosofía no sería sino un impulso sexual sublimado) *junto al mismo* permanece su antiguo efecto directo.)

Podemos extender este paralelismo en ambos autores hasta la fundamentación de la noción de “Trieb”. Como es sabido, el sustantivo “Trieb” (pulsión) es incorporado como término técnico al psicoanálisis freudiano a partir de 1905. Freud coloca su definición en un ámbito muy parecido al que, en el caso de Nietzsche, hemos denominado “espontaneidad de la acción”⁵⁰⁸: “Trieb” se define así tanto en Nietzsche como en Freud como una clase de descarga en relación a una excitación o estímulo (Reiz)⁵⁰⁹. En el caso de Freud esta función de la excitación se remonta al *Esbozo de una psicología* de 1895⁵¹⁰. Esta nueva coincidencia, ahora si cabe en un plano más profundo, entre Nietzsche y Freud, se debe a que ambos toman como referencia un mismo modelo científico a partir de ciertas tesis de las ciencias positivas de la segunda mitad del siglo XIX (fisiología, biología, etc)⁵¹¹.

Todas estas coincidencias en el planteamiento de ambos autores no deben llevar a una identificación de la noción de inconsciente en Nietzsche y Freud. Las diferencias en este punto son evidentes (resultado de una distinta orientación global de la reflexión). El pensamiento de Freud es esencialmente simplificador (entiende lo inconsciente como un mecanismo cuyo desajuste produce los desarreglos de la vida consciente: la neurosis). En Nietzsche, al contrario, la anulación de la consciencia pone de relieve un caos múltiple, una lucha incesante de una diversidad de impulsos, cuya única organización esta constituida por una relación de dominio y resistencia (el análisis de Nietzsche en lugar de simplificar y explicar de un modo causal – lo consciente por lo inconsciente – aumenta ilimitadamente la complejidad y elimina todo vínculo de causalidad – la relación causal se desenmascara como un modo de interpretación).

⁵⁰⁸ En este sentido, ya la crítica de Jung al psicoanálisis de Freud destaca el carácter *energético* del concepto de Libido en relación a la obra de Mayer. Se trata, pues, del mismo orden de influencias que destacamos cuando tratamos la espontaneidad de la acción (véase la nota 478 sobre la influencia de Roux y Mayer en la descripción de la multiplicidad del cuerpo): cf. Carl Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig, 1912, p.190: “Man kann sagen, daß dem Libidobegriff, wie er sich in den neuen Arbeiten Freuds und seiner Schule entwickelt hat, im biologischen Gebiete funktionell dieselbe Bedeutung zukommt wie dem Begriff der *Energie* auf physikalischem Gebiete seit Robert Mayer”, – citado por Bishop, Paul: *The Dionysian Self. (C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche)*, M.T.N.F. –30, 1995., p.92

⁵⁰⁹ Por ej., la definición de la pulsión en *Pulsiones y destinos* a partir de la noción de excitación, véase Freud: *Gesammelte Werke*, V, p.67, Imago Publishing Co, Londres, 1948 (citado por P.Assoun, *op. cit.*, p.158): “Bajo el término «pulsión» no podemos en principio entender otra cosa sino la representación psíquica (psychische Repräsentanz) de una fuente de excitación intrasomática que fluye de manera continua (kontinuierlich fliessenden innersomatischen Reizquelle) a diferencia de una «excitación» (Reiz) que es producida por estímulos discontinuos y exteriores (vereinzelt und von aussen kommende Erregungen).”

⁵¹⁰ *Entwurf einer Psychologie*, texto publicado por primera vez en 1950 y cuya traducción al castellano puede encontrarse en Sigmund Freud: *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*, trad. Luis López-Ballesteros y Ramón Rey, Alianza Editorial, Madrid, 1974.

⁵¹¹ P. Assoun, *op.cit.*, pasa por alto este aspecto común del planteamiento de Nietzsche y de Freud. Debido a su concepción acrítica de la noción de Trieb en la obra de Nietzsche – falta un análisis de los escritos póstumos – opone el punto de vista científico de Freud a la concepción literaria y romántica de Nietzsche (el origen de la noción de Trieb en la esfera estética de Schiller y Hölderlin que ya señalamos anteriormente en la nota 451). De esta manera se pueden leer en el libro afirmaciones arbitrarias del tipo siguiente: “Mais autant l’instinct nietzschéen est originairement créatif, autant l’instinct freudien ressemble à une sorte de sécrétion énergétique: ils s’alimentent donc à deux modèles aussi différents que le vouloir-vivre romantique et l’inertie fechnérienne, de nature foncièrement entropique.” – *op. cit.*, p.146. En realidad, en los póstumos de los años 80 Nietzsche utiliza también un modelo científico para la caracterización de Trieb. Por ej., es paradigmático, aparte de los citados en el apartado de la “espontaneidad de la acción”, para el esquema Reiz-Trieb-Lust-Tätigkeit **K.G.W. VII 1: 7[263]**, pp.329-330, etc.

*2.4. LA VOLUNTAD DE PODER COMO PRINCIPIO
METAFÍSICO
(WILLE ZUR MACHT)*

2.4. Voluntad de poder

En este capítulo se plantea un análisis del desarrollo de la postulación del principio metafísico de voluntad de poder. El punto de partida, y el de llegada, de esta evolución lo constituye la “estética” u “ontología del arte” como “filosofía de la apariencia”. En este sentido se puede establecer, con la recuperación del modelo del arte, un paralelismo entre la reflexión de *El nacimiento de la tragedia* y la formulación del pensamiento de Nietzsche en la obra posterior a *Así habló Zaratustra*. Esta etapa de madurez supone por tanto una crítica y reelaboración de la intuición original de la filosofía nietzscheana. En ella se recupera el modelo del arte del período de Basilea, si bien liberado de los elementos *románticos* que lastraban su exposición (como se puede comprobar en la denuncia de Schopenhauer y Wagner en el “Ensayo de una autocrítica” de 1886, 2.2. *Wahrheit*). De esta manera, si la filosofía de la apariencia de *El nacimiento de la tragedia* se sustentaba en la metafísica de la voluntad única de Schopenhauer, la de la obra posterior a *Así habló Zaratustra* lo hará en el de la pluralidad de voluntades de la voluntad de poder. La ontología del arte del último Nietzsche surge como una crítica de la filosofía de Schopenhauer y a la vez autocrítica de los errores de *El nacimiento de la tragedia*.

La disensión real entre la filosofía de Schopenhauer y las intuiciones de la “filosofía de la apariencia” va a manifestarse inmediatamente en los primeros escritos de Nietzsche. Uno de los temas fundamentales sobre los que gira constantemente esta crítica es el de la determinación de las nociones de placer y displacer. El desarrollo de esta cuestión atraviesa la totalidad de la obra y permite evaluar el proceso de elaboración de la metafísica de la voluntad de poder como refutación de la noción de voluntad de vida de Schopenhauer. En el período de *El nacimiento de la tragedia* la ontología del arte establece una contraposición entre apariencia (Schein) y fenómeno (Erscheinung). La primera pertenece al ámbito del arte en la correlación de Apolo y Dionisios; la segunda, al de la ciencia, en el esquema de la representación del sujeto y objeto. Según esta perspectiva inicial, la apariencia se manifiesta en el arte como una especie de *coincidentia oppositorum* de la verdad y la ilusión (2.2. *Wahrheit* y 3.2. *Symbolik*). En la dualidad de Apolo y Dionisios se refleja, para el Nietzsche de Basilea, el juego de creación y destrucción de la apariencia. En cambio, el fenómeno, del que se ocupa la ciencia, no constituiría, según este punto de vista *estético*, más que una tematización de la apariencia. En ella se substituiría la contraposición de lo apolíneo y lo dionisiaco por el esquema de la representación en la escisión del sujeto y el objeto. La ciencia surge así en la cultura griega como consecuencia de la muerte del arte (de la supresión de Dionisios que conlleva al mismo tiempo la de Apolo). Todo este esquema ontológico de *El nacimiento de la tragedia* toma como referencia la metafísica de Schopenhauer: la contraposición y complementariedad de Apolo y Dionisios se desarrolla, desde un punto de vista teórico, en la dualidad schopenhaueriana de la representación y la voluntad (2.2. *Wahrheit*). Dionisios tiene como referente el dolor primordial, la voluntad única como esencia del mundo; Apolo, en cambio, manifiesta el velo de Maya, la representación en el marco causal del espacio y el tiempo. Sin embargo, entre la filosofía de Schopenhauer y las intuiciones iniciales del pensamiento de Nietzsche se va a abrir muy pronto una brecha que provocará la invalidación de todo el proyecto de *El nacimiento de la tragedia*. Tal disensión ya es apreciable en *El nacimiento de la tragedia*, incluso en lo tocante al tema central del libro. La concepción schopenhaueriana de la tragedia (y de la música o del arte en general) como negación de la voluntad de vivir en la contemplación desinteresada⁵¹² está en franca contradicción con la afirmación del éxtasis dionisiaco en la interpretación de Nietzsche. Otra de estas disensiones aparentemente poco significativa pero que va a tener una relevancia decisiva en la evolución del pensamiento de Nietzsche, se refiere a la determinación de las nociones de placer y dolor (o displacer). Para el pesimismo de Schopenhauer el placer posee un carácter negativo en relación al dolor: es un mero fenómeno secundario en tanto que cese del displacer, como satisfacción momentánea de la voluntad. En contraposición a esta valoración, Nietzsche establece desde un principio la igualdad cualitativa entre el dolor y el placer. Su concepción del arte como afirmación global de la existencia le lleva a considerar en *El nacimiento de la tragedia* que lo dioni-

⁵¹² Cf. en *Die Welt als Wille und Vorstellung (II)* los capítulos 34 “Über das innere Wesen der Kunst”, pp.463-468 y 39 “Zur Metaphysik der Musik”, pp.511-523.

síaco es manifestación tanto del dolor primordial (Urschmerz) como del placer primordial (Urust). Esta determinación de las nociones de placer y displacer se va a mostrar finalmente incompatible con la ontología de la voluntad única de Schopenhauer. Nietzsche se va ir volviendo poco a poco consciente de esta discrepancia. Sus apuntes de esta época sobre la naturaleza del placer y el dolor van a ir así adquiriendo cada vez más un tono crítico en referencia a Schopenhauer. De ahí se pasará a una autocrítica, ya en el período de Basilea, de la ontología del arte de *El nacimiento de la tragedia* (por ejemplo, en III 3, 12[1], fragmento en el que se desmonta la interpretación metafísica de la música y los presupuestos de la introspección de Schopenhauer, pilares ambos del esquema *analógico* sobre el que se sustenta el libro). El tema de la definición del placer y el displacer se convierte de esta manera en una de las cuestiones centrales del pensamiento de Nietzsche, desarrollándose su discusión a lo largo de todos los períodos de la obra. En la recuperación de la ontología del arte en los escritos posteriores a *Así habló Zaratustra*, Nietzsche desarrolla las posibilidades de la filosofía de la apariencia que en *El nacimiento de la tragedia* había quedado estancada en la metafísica de Schopenhauer. La voluntad única de Schopenhauer es substituida en esta última etapa por la pluralidad de la voluntad de poder como descripción de un mundo del devenir (Werden). El principio de la voluntad de poder pretende situarse, como sucedía con la dualidad de Apolo y Dionisios en *El nacimiento de la tragedia*, fuera de la tematización conceptual del lenguaje. No se trata sólo de reivindicar, mediante una inversión del platonismo, un mundo de la apariencia frente al mundo del ser, sino de eliminar el mismo marco conceptual (o lingüístico o metafísico) que establece dicha diferencia. Del modo como advierte el conocido pasaje de *El crepúsculo de los ídolos*, “Cómo el mundo verdadero se convirtió en una fábula”, la supresión del mundo real conlleva la supresión del mundo aparente (*I.I. Werk*).

Para la determinación de la noción de voluntad de poder Nietzsche aplica la teoría de la pluralidad de los impulsos, elaborada sobre todo en la primera década de los años ochenta (proceso que en nuestra interpretación de la inconsistencia del discurso hemos dado la denominación de “intento de tematización del discurso sobre el cuerpo”). En esta línea especulativa cobra de nuevo gran importancia la discusión sobre la naturaleza del placer y el displacer. En la descomposición de la consciencia del discurso sobre el cuerpo, el placer y el displacer sufren igualmente un desplazamiento hacia la multiplicidad de los impulsos: pierden su categoría de hechos primarios y se convierten en lo que Nietzsche denomina ahora “fenómenos concomitantes” (Begleiterscheinungen). El placer y el displacer constituyen en esta nueva perspectiva síntomas o interpretaciones (o juicios de carácter intelectual) que denotan un hecho más profundo: respectivamente, que se ha superado o se ha tenido que ceder a una resistencia u oposición. La filosofía de los cuánta de poder del último Nietzsche tiene pues como referencia el hecho de experiencia o vivencia de la estructura de dominio del cuerpo.

Una vez determinada la noción de voluntad de poder (proceso que se puede seguir en la obra publicada en la evolución del término “Macht” o “Kraft” en *Aurora* hasta la aparición de la fórmula “Wille zur Macht” en *Así habló Zaratustra*)⁵¹³, Nietzsche la eleva en sus últimos escri-

⁵¹³ Para la primera aparición de la fórmula “Wille zur Macht” en la obra de Nietzsche, véase el capítulo *De la autosuperación (Von der Selbstüberwindung)* de la segunda parte de *Z.* en el que se tratan, desde un punto de vista simbólico, los grandes temas que se desarrollarán en la última etapa de la obra: la voluntad de verdad, la valoración, el flujo del devenir, mandar y obedecer, la vida como superación, como autoinmolación constante, etc. La voluntad de poder se enuncia ya aquí, en referencia a la voluntad de vida (Wille zum Leben) de Schopenhauer, como expresión de una relación de dominio: véase VI 1, pp.142-145: “(...) / Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen. / (...) Nicht der Fluss ist eure Gefahr und das Ende eures Guten und Bösen: dazu will ich euch noch mein Wort vom Leben sagen und vom der Art alles Lebendigen. / (...) / Wo ich lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht: und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein. / Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet er sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht entraten. / (...) / Und wo Opferung und Dienste und Liebsblicke sind: auch da ist Wille, Herr zu sein. (...) / Und auch du, Erkennender, bist nur ein Pfad und Fussstapfen meines Willens: wahrlich, mein Wille zur Macht wandelt auch auf den Füßen deines Willens zur Wahrheit! / (...) / Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht! / Vieles ist dem Lebenden

tos a la categoría de principio metafísico, en el sentido fuerte de *arché*. Éste es el significado de la dualidad de las nociones de voluntad de poder y la jerarquía que, a partir de *Más allá del bien y del mal*, dominan el pensamiento de Nietzsche. En nuestro metalenguaje ellas reciben la denominación de “tendencias sistemáticas” y denotan un proceso de dogmatización del pensamiento que conducirá a la autosupresión de la obra y su transformación en proyecto político (1.2. *Utopie* y 2.5. *Rangordnung*). Según nuestra interpretación de la inconsistencia del discurso, la adopción del principio metafísico de voluntad de poder produce una aporía final en la filosofía de Nietzsche. La insuficiencia de la noción de voluntad de poder como respuesta final a los interrogantes que deja abiertos la reflexión de Nietzsche se muestra en una triple *incompatibilidad*. Por un lado se halla la crítica de la noción de finalidad, pues aunque la voluntad de poder se conciba como una hipótesis o interpretación, ella no es en el fondo más que una antropomorfización, la de la generalización de la estructura de dominio del cuerpo (2.3. *Leib*). En segundo lugar, la noción de voluntad de poder como principio metafísico entra en contradicción con la crítica nietzscheana del sujeto. Tal como ha señalado Colli, la descomposición de una voluntad única en puntos de poder no supone, a la postre, ninguna superación del concepto de sujeto, sino únicamente su división en una multiplicidad. Debido a la interdependencia de ambos conceptos, resulta imposible concebir una voluntad carente de sujeto. Finalmente, el entramado metafísico de la voluntad de poder y el devenir parece exigir una superación del marco de representación lingüístico, lo que evidentemente entraría en contradicción con la crítica del lenguaje desarrollada a partir de los escritos filológicos de inicio de los años setenta (recuérdese que en *El crepúsculo de los ídolos*, la voluntad se reducía a una mera palabra, 2.1. *Sprache*). La crítica del lenguaje de Nietzsche, que desarticula los conceptos de la metafísica tradicional, también es en tal caso aplicable a su propia formulación de la voluntad de poder. De esta manera la misma dinámica del pensamiento (la inconsistencia del discurso) termina por oponerse a cualquier intento de elaboración metafísica (a cualquier tentativa de sistematización) en torno al principio único de la voluntad de poder.

En este capítulo vamos a exponer detalladamente todo este proceso de elaboración y determinación de la noción de voluntad de poder que hemos intentado resumir en los párrafos anteriores. Comenzaremos por una exposición de la ontología del arte de *El nacimiento de la tragedia* y de un análisis de la función de las nociones de placer y displacer en la primera formulación de la *estética* nietzscheana. Seguiremos con una lectura de los escritos póstumos que nos lleve, como consecuencia de la discusión sobre la naturaleza del placer y el dolor, desde la crítica de Schopenhauer hasta la temática del discurso sobre el cuerpo. A continuación nos ocuparemos de la obra publicada, analizando la evolución de la reflexión de Nietzsche desde la noción de “sentimiento de poder” de *Aurora* hasta la postulación del principio metafísico de voluntad de poder en *Más allá del bien y del mal*. En el siguiente apartado estudiaremos la relación entre la voluntad de poder y la jerarquía (tema que completaremos en 2.5. *Rangordnung*) así como los intentos del último Nietzsche de reducir toda descripción de lo real a términos de voluntad de poder. A continuación haremos un pequeño inciso sobre la relación entre voluntad de poder y eterno retorno, prestando una especial atención a los intentos de definición cosmológica de un tiempo circular en los póstumos de *La gaya ciencia*. Según nuestra interpretación de la inconsistencia del discurso, si la filosofía de los cuánta de poder constituye un intento de tematización de la pluralidad de impulsos del cuerpo (es decir, del límite adiscursivo del ascetismo), el argumento cosmológico de la repetición de los instantes (la imposibilidad del infinito y la necesidad de la repetición) sería a su vez una tentativa por tematizar el pensamiento del eterno retorno (como límite adiscursivo del simbolismo). Estaríamos por tanto ante un intento de exposición *positiva* del “pensamiento abismal” que contrastaría con la exposición *negativa* (el silencio y la constatación de la adiscursividad) del simbolismo de *Así habló Zaratustra* (3.2. *Symbolik*). Por último, concluiremos el capítulo con un comentario sobre la insuficiencia del pensamiento metafísico del último Nietzsche, poniendo de relieve la incompatibilidad del principio de voluntad de poder con la crítica del lenguaje y la anulación del sujeto.

höher geschätzt, als Leben selber; noch aus dem Schätzen selber heraus redet – der Wille zur Macht!» / (...)” etc.

1. LA ONTOLOGÍA DEL ARTE DE *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*. CRÍTICA DE LAS NOCIONES DE PLACER Y DISPLACER.

Vamos a establecer en primer lugar una exposición resumida de la “metafísica de artista” del período juvenil de Nietzsche. Evitaremos las referencias directas a *El nacimiento de la tragedia*, pues ya hicimos un relato detallado de este tema en 2.2.*Wahrheit*, aunque sí completaremos nuestra exposición con citas de los fragmentos póstumos del primer período. Para la exposición de la *estética* nietzscheana hemos de tener en cuenta la contraposición del arte y la ciencia característica del período de Basilea. Esta contraposición se entiende, a un nivel metafísico, en la confrontación de la apariencia (Schein) y el fenómeno (Erscheinung)⁵¹⁴. La dualidad de Apolo y Dionisos describe en esta *estética* el proceso de creación y destrucción de la apariencia. La ciencia, basada en la abstracción del lenguaje, plantea en cambio una tematización de la apariencia en un esquema representativo. En ella la apariencia se concibe como un error al que se contrapone el auténtico ser de las cosas. La apariencia deviene fenómeno en la medida en que se la interpreta como una escisión entre objeto y sujeto, o cosa en sí y representación. La “ontología del arte” de *El nacimiento de la tragedia* pretende en cambio una inversión de la tematización que transforma la apariencia en fenómeno. Al tomar como punto de partida el arte, la discusión ontológica se sitúa, por decirlo así, en el paso anterior a la tematización de la ciencia. El mismo Nietzsche ha definido por ello su primera filosofía como un “platonismo invertido”, en la medida en que “cuanto más lejos se está del ser verdadero, se es más puro, más bello, mejor”⁵¹⁵. La realidad de la apariencia es así anterior al surgimiento del esquema de la representación (entendida esta última, a la manera de “die Vorstellung” de Schopenhauer, como escisión entre el sujeto y el objeto). La apariencia no consiste en la manifestación de un objeto, pues el enfoque *estético* de Nietzsche ha eliminado cualquier tentativa de formulación de una cosa en sí (2.2.*Wahrheit*). No existe entonces ninguna relación de autorreferencia, pues la apariencia no puede ir en ningún caso más allá de ella misma (recuérdese sobre esta cuestión el comentario sobre el capítulo 24 de *El nacimiento de la tragedia* en 2.2.*Wahrheit*): la misma superficie constituye toda su profundidad. El lenguaje, la abstracción del concepto como ficción, es en tal caso un instrumento, a la vez que resultado, de la tematización de la “apariencia” en “fenómeno”. Las categorías lingüísticas del sujeto y el predicado son las responsables últimas de las categorías ontológicas de substancia y accidente (II 2, p.185, 2.1.*Sprache*). En la denuncia de Nietzsche, la creencia en la gramática (la superstición del lenguaje) esconde el germen del platonismo. La metafísica de *El nacimiento de la tragedia* plantea en cambio un reverso de la dialéctica platónica: en lugar de partir de la apariencia para llegar al ser (como en el mito de la cuerda de la *República* 509d-511e), Nietzsche parte de la tematización del lenguaje y llega a su disolución en la apariencia. Tal es literalmente, por ejemplo, la descripción del proceso artístico como disolución del concepto en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2.1.*Sprache* y 2.2.*Wahrheit*). La dualidad de lo apolíneo y lo dionisiaco, en contraposición al esquema de la representación (sujeto y objeto) de la ciencia, no constituye una tematización de la apariencia, sino una descripción del juego de su surgimiento y aniquilación.

⁵¹⁴ Aunque no en todos los casos, por regla general Nietzsche se suele atener a esta contraposición entre “Schein” y “Erscheinung”, como distintivos respectivos de los ámbitos del arte y la ciencia, como es el caso, por ej., del prólogo de *G.T.*, III 1, pp.11-12, en donde se contrapone una filosofía moral del “fenómeno en el sentido del término técnico del idealismo” a la reivindicación artística de la apariencia y el error (2.2.*Wahrheit*); o también en *U.W.L.* cuando Nietzsche evita, en una crítica solapada a Schopenhauer, el uso del término “fenómeno” (Erscheinung), pues no es verdad que el ser de las cosas se manifieste (erscheint) en el mundo: K.G.W. III 2, p. 378: “(...) Das Wort Erscheinung enthält viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeidelt: denn es ist nicht wahr, daß das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint. (...)”

⁵¹⁵ En una nota de final de 1870 – abril de 1871, III 3, 7[156], p.207: “Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter al vom wahrhaft Seiendem, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.” Y esta misma actitud reaparece en otro apunte de verano-otoño de 1884 en el que Nietzsche denuncia la consigna de los filósofos: “Platón contra Homero”: VII 2, 26[334], pp.235-236: “*Der Glaube an die Wahrheit*. (...) «Plato gegen Homer» – ist die Parole der Philosophen! (...)” Para la posición ambivalente de Nietzsche respecto a Platón, véanse *1.1.Werk* y *2.5.Rangordnung*.

La *estética* de este período, respondiendo a la exigencia de situarse “un paso atrás de la tematización”, toma como punto de partida la música, interpretada ésta como lenguaje pre-conceptual (en la noción del símbolo como conjunción del gesto y el sonido que analizamos en 2.1. *Sprache*). En *El nacimiento de la tragedia* la reflexión sobre la apariencia se desplaza por ello a una reflexión sobre la música como prototipo del arte, al reproducir ésta su proceso de creación y destrucción de manera no representativa. Ella manifiesta consecuentemente la etapa anterior a la tematización del lenguaje. Al arte (ejemplificado en la música como dualidad del coro y la escena) le corresponde el dominio de la apariencia (Schein), a la ciencia (resultado del desarrollo conceptual del lenguaje) el del fenómeno (Erscheinung). La esencia del significado artístico es reproducida, según este esquema analógico, por el cuadro de oposición y complementariedad que origina la tragedia ática. La creación de la figura en la escena es posible gracias a su destrucción en el coro, proceso que se describe en la dualidad de Apolo y Diónisos. La filosofía de la apariencia se presenta como un *comentario*, una *estética*, del proceso de creación y destrucción reflejado en la tragedia. Para resumir esta exposición sobre el pensamiento ontológico de Nietzsche en el período de *El nacimiento de la tragedia*, podemos sintetizar los pasos de su “inversión del platonismo” en el siguiente esquema: 1) un deshacer el camino desde el fenómeno (Erscheinung) a la apariencia (Schein), y por tanto un invertir el proceso de tematización del lenguaje; 2) una reducción del ámbito de la apariencia a la actividad artística (la música como un lenguaje preconceptual) en contraposición a la actividad científica que se ejerce desde la abstracción del concepto y que toma lo tematizado por lo realmente existente; 3) la constitución de la esencia del arte en la tragedia ática como dualidad de Apolo y Diónisos en tanto que simbolización del juego de creación y destrucción de la figura.

Este esquema argumentativo de *El nacimiento de la tragedia* está sin embargo sujeto a una serie de contradicciones en la misma exposición del libro debido a la adscripción de Nietzsche a la filosofía de Schopenhauer. Fuese o no consciente de ello (ya hemos visto con anterioridad cómo Nietzsche esboza desde un muy temprano un programa de crítica de Schopenhauer, véanse 1.1. *Werk* y 2.2. *Wahrheit*, aunque exteriormente tratase de mantenerse dentro de los márgenes de su filosofía), las intuiciones del pensamiento de Nietzsche entran en contradicción con la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, tanto por el planteamiento ontológico (invalidación de la cosa en sí en Nietzsche y su afirmación en Schopenhauer, 2.2. *Wahrheit*) como por las consecuencias éticas (la crítica de la compasión presente ya en *El nacimiento de la tragedia* es evidentemente incompatible con su defensa ética en Schopenhauer, 3.1. *Askese*). Esta incompatibilidad entre ambas concepciones filosóficas se pone de relieve en un tema central en la evolución de la obra, a pesar de su aparente posición secundaria en los escritos publicados: se trata de la determinación de las nociones de placer (Lust) y displacer (Unlust) o dolor (Schmerz). La reflexión sobre el origen y el status ontológico del placer y el dolor constituirá, en la evolución del pensamiento de Nietzsche, uno de los principales argumentos de crítica a Schopenhauer, y al mismo tiempo una autocrítica de las deficiencias de la *estética* de *El nacimiento de la tragedia*. De esta manera, cuando Nietzsche recupere en el último período la perspectiva del arte, la reelaboración de ese “platonismo invertido” que coloca el devenir como una instancia más plena, desde un punto de vista ontológico, que el ser; se servirá de nuevo para su postulación, ahora bajo la máxima de la “voluntad de poder”, de la crítica de las nociones de placer y displacer. Antes de hacer un examen de la evolución de la discusión de esta cuestión a lo largo de los escritos póstumos, vamos a completar el cuadro de la metafísica del arte de *El nacimiento de la tragedia* en lo que respecta a la naturaleza de los sentimientos de placer y displacer.

Según el esquema que dábamos anteriormente, la descripción de la tragedia reproduce un modelo ontológico a partir de un pensamiento *estético*. No es necesario insistir en el cuadro de analogías que lo hace posible, pues ya nos hemos ocupado extensamente de ello en otro lugar (2.2. *Wahrheit*). En aplicación de la metafísica de Schopenhauer, la música es considerada en la *estética* del primer Nietzsche como una manifestación no representativa de la voluntad. Lo que se comunica en ambos casos (la esencia de la música y el sentimiento *extático* del coro) es el sentimiento primordial de placer y dolor. En este punto se produce ya en *El nacimiento de la tragedia* una importante disensión con respecto a la filosofía de Schopenhauer. Lo dionisiaco (la voluntad, la música) es interpretado en el libro a la manera de Schopenhauer como dolor pri-

mordial, *Urschmerz*, pero también al mismo tiempo como placer primordial, *Urlust*⁵¹⁶. Desde la perspectiva de Nietzsche, no existe diferencia cualitativa alguna entre el placer y el displacer; desde la de Schopenhauer, el placer tiene un sentido negativo, como supresión momentánea del displacer. Si bien este tema sólo es tratado de manera indirecta en *El nacimiento de la tragedia*, su evolución puede seguirse a través de los cuadernos de notas de este primer período. En ellos Nietzsche adopta en un principio la solución schopenhaueriana de considerar el dolor como el fenómeno más esencial y el placer como algo derivado. En cierta manera ésta es la teoría de la “redención” de la apariencia de *El nacimiento de la tragedia*: la justificación de la existencia, incluso de sus aspectos más terribles, viene motivada por la transformación del dolor dionisiaco en placer apolíneo. En un amplio cuaderno de notas, fechado entre final de 1870 y abril de 1871, se pueden encontrar varios fragmentos que desarrollan esta idea de la transformación del dolor en placer, como correlato del surgimiento de la apariencia a partir del fondo dionisiaco. En ellos, Nietzsche se mantiene fiel al pensamiento de Schopenhauer, y concibe el dolor, el estado de penuria, como estado esencial a partir del cual se deriva el placer. La siguiente selección de fragmentos de dichos apuntes nos ofrece una visión global de la discusión teórica de Nietzsche durante la redacción de *El nacimiento de la tragedia*. En ellos el entonces joven profesor de filología trata de conciliar sus intuiciones filosóficas con los fundamentos de la metafísica de Schopenhauer, y ello a pesar de la anterior crítica de las anotaciones de “Para Schopenhauer” y “Para la teleología” (2.2. *Wahrheit*). Por ejemplo, en III 3, 5[80], un fragmento fechado entre septiembre de 1870 y enero de 1871, se establece la dualidad ontológica entre voluntad y representación al hilo de un análisis del sentimiento (*Gefühl*), dentro de la teoría simbólica, “genealógica”, del origen del lenguaje (2.1. *Sprache*). Al tomar aquí Nietzsche para explicar el origen inconsciente del lenguaje como punto de referencia la voluntad única de Schopenhauer, se ve obligado a postular también un “intelecto primordial” (*Urintellekt*) que transforme los movimientos de la voluntad en representaciones con finalidad. Por otra parte, la anotación III 3, 7[27] concibe lo bello como algo negativo: una supresión de la penuria (o necesidad: *Not*) con la que la vida trata de seducirnos a seguir viviendo. La máxima expresión de esta capacidad de transformación del arte lo constituye el gozo dionisiaco en el que “el rostro de espanto de la existencia estimula, mediante agitaciones extáticas, a seguir viviendo”. Esta afirmación de Nietzsche es, pues, una formulación de la tesis de la redención de la apariencia de *El nacimiento de la tragedia*, establecida, según el pesimismo de Schopenhauer, a partir de la preeminencia del dolor sobre el placer (el dolor aparece como lo originario y el arte como aquello que es capaz de convertirlo en placer). Esta misma idea de la esencia de la belleza se repite en el fragmento III 3, 7[116]. Unas páginas más adelante en III 3, 7[165], Nietzsche asigna literalmente al dolor la categoría de ser verdadero, y al placer la de apariencia. Este apunte presenta, sin embargo, una contradicción insalvable con el planteamiento general de la ontología del arte, derivada de la diferencia fundamental entre la metafísica de Nietzsche y la de Schopenhauer. Nietzsche elimina el marco conceptual de la representación (el fenómeno en la escisión del sujeto y el objeto) al reducir la noción de cosa en sí, la diferencia entre el ser y la apariencia, al rango de ficción. Evidentemente ello es en el fondo contradictorio con el planteamiento general de Schopenhauer de considerar el dolor o displacer como el ser último de las cosas.

K.G.W. III 3: 5[80], pp.116-118: “(...) Die *Vorstellung im Gefühl* hat zu der eigentliche Willensregung nur die Bedeutung des *Symbols*. Dies Symbol ist das *Wahnbild*, durch das ein allgemeiner Trieb eine subjektive individuelle Reizung ausübt. / Das *Gefühl* – mit Willen und unbewußter *Vorstellung* / die *That* – mit Willen und bewußter *Vorstellung*. [s.116...] / Was ist das Bewußtwerden einer Willensregung? Ein immer deutlicher werdendes *Symbolisieren*. Die *Sprache*, das *Wort* nichts als *Symbol*. Denken d.h. bewußtes *Vorstellen* ist nichts als die *Vergegenwärtigung* *Verknüpfung* vor den *Sprachsymbolen*. Der *Urin-*

⁵¹⁶ Para la descripción de lo dionisiaco como *Urlust*, véase: III 1: *G.T.*, Kap. 24, p.148: “Das Dionysische, mit seiner selbst am Schmerz perzipierten *Urlust*, ist der gemeinsame *Geburtsschoss* der *Musik* und des *tragischen Mythos*.” Para la contraposición, e identidad, del placer y el dolor, dentro de la dualidad de Apolo y Diónisos, en las anotaciones póstumas del periodo de redacción de *G.T.* puede verse, por ej.: **K.G.W. III 3:** 7[154], p.207: “Wie entsteht *Kunst*? Die *Lust* der *Erscheinung*, der *Schmerz* der *Erscheinung* – das *Apollinische* und das *Dionysische*, die sich immer gegenseitig zur *Existenz* reizend.”

tellekt ist darin etwas ganz Verschiedenes: er ist wesentlich Zweckvorstellung, das Denken ist Symbolierinnerung. Wie die Spiele des Sehorgans bei geschlossene Augen, die auch die erlebte Wirklichkeit im bunten Wechsel durcheinander reproduzieren, so verhält sich das Denken zur erlebten Wirklichkeit: es ist ein stückweises Wiederkäuen / (...) / Im Willen giebt es Vielheit, Bewegung nur durch die Vorstellung: ein ewiges Sein wird erst durch dir Vorstellung zum [118] Werden, zum Willen, d.h. das Werden der Wille selbst als Wirken-der ist ein Schein. Es giebt nur ewige Ruhe reines Sein. Aber woher die Vorstellung? Dies ist das Räthsel Natürlich ebenfalls von Anbeginn, es kann ja niemals entstanden sein. Nicht zu verwechseln ist der Vorstellungmechanismus im sensiblen Wesen. / Wenn aber Vorstellung bloß Symbol ist, so ist die ewige Bewegung, alles Streben des Seins nur *Schein*. Dann giebt es ein Vorstellendes: dies kann nicht das Sein selbst sein. / Dann steht neben dem ewigen Sein eine ganz andre passive Macht, dies des Scheins – – Mysterion! / (...) Die *Erscheinung* ist ein fortwährendes Symbolisiren des Willens. / (...)"

((..)) La *representación en el sentimiento* tiene sólo el significado del *símbolo* para la auténtica emoción de la voluntad. Este símbolo es la imagen ilusoria por la que se ejerce un impulso genérico de una excitación individual. / El sentimiento – con voluntad y representación inconsciente / el acto – con voluntad y representación consciente (...) / El intelecto primordial es en este aspecto del todo diferente: es en esencia representación de la finalidad, el pensamiento es un recuerdo de símbolos. Como el juego del órgano visual con los ojos cerrados, que reproduce en una confusión la realidad vivida en un abigarrado cambio, así se comporta el pensamiento para la realidad vivida: es un rumiar a pedazos. En la voluntad existe una multiplicidad, el movimiento sólo por la representación: un ser eterno únicamente se torna representable por la representación, para la voluntad, es decir el devenir la voluntad misma, como algo que actúa, es una apariencia. Sólo existe la eterna quietud del puro ser. Pero, ¿para qué la representación? Éste es el enigma. Naturalmente en todo caso no puede haber surgido nunca desde el inicio. No confundirlo con el mecanismo de representación en el ser sensible. Pero si la representación es meramente símbolo, también lo es el movimiento eterno, todo esfuerzo del ser sólo es *apariencia*. Entonces existe algo que representa: esto no puede ser el mismo ser. / En tal caso surge junto al ser eterno un poder distinto y pasivo, el de la apariencia - - Mysterion! / (...) El *fenómeno* es una continua simbolización de la voluntad. / (...))

III 3, 7[27], p.151-153: “Was ist das Schöne? – eine Lustempfindung, die uns die eigentlichen Absichten, die der Wille in einer Erscheinung [152] hat, verbirgt. Wodurch wird nun die Lustempfindung erregt? Objektiv: das *Schöne* ist ein Lächeln der Natur, ein Überschuß von Kraft und Lustgefühl des Daseins: man denke an die Pflanze. Es ist des Jungfrauenleib der Sphinx. Der Zweck des Schönen ist das zum Dasein Verführen. Was ist nun eigentlich jenes Lächeln, jenes Verführerische? Negativ: das Verbergen der Noth, das Wegstreichen aller Falten und der heitre Seelen-blick des Dinges. / (...) *Die Schöpfungen der Kunst sind das höchste Lustziel des Willens*. / Jede griechische Statue kann belehren, daß das Schöne nur Negation ist. – Den höchsten Genuß hat der Wille bei der dionysischen Tragödie, weil hier selbst das Schreckensgesicht des Daseins durch ekstatische Erregungen zum Weiterleben reizt. [s.153...]"

(¿Qué es lo bello? – una sensación de placer que nos oculta las auténticas intenciones que posee la voluntad en un fenómeno. ¿Mediante qué procedimiento se excita la sensación de placer? Objetivamente: la *belleza* es una sonrisa de la naturaleza, un rebosamiento de fuerza y sentimiento de placer de la existencia: piénsese en las plantas. Es el cuerpo virginal de la esfinge. La finalidad de lo bello es seducir a la existencia. ¿Qué es entonces propiamente aquella sonrisa, aquello que seduce? Negativamente: el ocultamiento de la penuria, el alisamiento de todas las arrugas y la mirada jovial del alma de las cosas. / (...) *Las creaciones del arte son la meta superior de la voluntad*. / Toda estatua griega puede enseñar que lo bello sólo es negación. – La voluntad obtiene el gozo supremo en la tragedia dionisiaca, porque aquí incluso el rostro de espanto de la existencia estimula, mediante agitaciones extáticas, a seguir viviendo. (...))

III 3, 7[116], pp.172-173: “(...) Produktiv ist also der Schmerz, der als verwandte Gegenfarbe das Schöne erzeugt – aus jenem indifferenten Punkte. Excentrisches Beispiel an den gemarteten Heiligen, der eine schmerzlose, ja wonnereiche Verzückung fühlt. [s.172...] – Die Subjektivität der Welt ist nicht eine anthropomorfische Subjektivität,

sondern eine mundane: wir sind die Figuren im Traum des Gottes, die errathen wie er träumt.” [s.173]

((...)) Pues también es productivo el dolor que como un contracolor familiar produce lo bello – desde aquel punto indiferente. Ejemplo excéntrico en el santo martirizado que siente un arrebato carente de dolor y rebosante de dicha. (...) – La subjetividad del mundo no es una subjetividad antropomórfica, sino una mundana: somos las figuras en el sueño de un dios, que adivinan cómo sueña.)

III 3, 7[165], p.210: “(...) / Der Wille ist die allgemeinste Erscheinungsform: d.h. der Wechsel von Schmerz und Lust: Voraussetzung der Welt als der fortwährenden Heilung von Schmerz durch die Lust des reinen Anschauens. Das *Alleine leidet* und projicirt zur Heilung den Willen, zur Erreichung der reinen Anschauung. Das Leid, die Sehnsucht, der Mangel als Urquell der Dinge. Das wahrhaft Seiende kann nicht leiden? Der Schmerz ist das wahrhafte Sein d.h. Selbstempfindung. / *Der Schmerz, der Widerspruch ist das wahrhafteste Sein. Die Lust, die Harmonie ist der Schein.*”

((...)) / La voluntad es la forma más general del fenómeno, es decir las fases sucesivas de placer y dolor: la presuposición del mundo como la constante curación del dolor por el placer de la pura intuición. *Lo que está solo sufre* y se proyecta en vista de la curación de la voluntad para alcanzar la pura intuición. El sufrimiento, el anhelo, la carencia como fuente primera de las cosas. ¿Lo que es realmente no puede sufrir? El dolor es el ser verdadero, es decir, la autosensación. / *El dolor, la contradicción son el ser verdadero. El placer, la armonía son la apariencia.*)

El último fragmento, como ya hemos señalado anteriormente, enuncia la imposibilidad de mantener el esquema de la dualidad de la voluntad y la representación como expresión de la ontología del arte. Al mismo tiempo que Nietzsche trata de mantenerse dentro de los límites del pensamiento de Schopenhauer, se ve obligado a elaborar una crítica de la concepción de la voluntad única en lo referente a la preeminencia del dolor sobre el placer. En el escrito preparatorio de *El nacimiento de la tragedia, La visión dionisiaca del mundo (2.1.Sprache)*, Nietzsche elimina ya la distinción ontológica entre el placer y el displacer, aunque mantiene la referencia a la voluntad única de Schopenhauer. Placer y displacer son, según esta nueva interpretación, cualitativamente iguales, en tanto que satisfacción y no satisfacción respectivas de la voluntad; su diferencia sólo es pues de orden cuantitativo. Esta intuición de la igualdad del placer y el dolor va a convertirse, como veremos en las páginas siguientes, en una constante a lo largo de la evolución del pensamiento de Nietzsche.

K.G.W. III 2: *Die dionysische Weltanschauung*, §4, p.64: “Was wir «Gefühl» nennen das lehrt die auf Schopenhauers Bahnen wandelnde Philosophie als einen Komplex von unbewußten Vorstellungen und Willenszuständen begreifen. Die Strebungen des Willens aber äußern sich als Lust oder Unlust und zeigen darin nur quantitative Verschiedenheit. Es giebt keine Arten von Lust, wohl aber Grade und eine Unzahl begleitender Vorstellungen. Unter Lust haben wir die Befriedigung des *einen* Willens, unter Unlust seine Nichtbefriedigung zu verstehen. / (...)”

(Eso que nosotros llamamos «sentimiento», la filosofía que camina por las sendas de Schopenhauer enseña a concebirlo como un complejo de representaciones y estados volitivos inconscientes. Las aspiraciones de la voluntad se expresan, sin embargo, en forma de placer o displacer, y en esto muestran una diversidad sólo cuantitativa. No hay especies distintas de placer, pero sí grados del mismo, y un sinnúmero de representaciones concomitantes. Por placer, hemos de entender la satisfacción de la voluntad *única*, por displacer, su no-satisfacción.) – trad. Andrés Sánchez Pascual.

El placer no surge de la negación del dolor, porque la tragedia no es la consecuencia de la negación de la voluntad de vivir. Esta crítica de Schopenhauer se hace más evidente en el importante fragmento 12[1], ya comentado en *2.1.Sprache*, en el que Nietzsche descubre la falsedad de la introspección de la filosofía schopenhaueriana. En esencia será éste el mismo argumento que encontraremos años más tarde en *Más allá del bien y del mal* en la descomposición de la “voluntad de vivir” en “voluntad de poder”. Para Nietzsche el análisis de la consciencia no descubre ningún hecho fundamental: no hay en ella un acceso, una intuición directa, de la

voluntad como el en sí de las cosas. En consecuencia: la música pierde su significado metafísico. Tal como dice Nietzsche: “*la voluntad es objeto de la música, pero no origen de la misma*”. Esto invalida en parte el aparato teórico de *El nacimiento de la tragedia*, pero sólo en la medida en que subraya la incompatibilidad de la metafísica de Schopenhauer con la intuición nietzscheana de lo apolíneo y lo dionisiaco.

K.G.W. III 3, 12[1], pp.378-379: “(...) Auch das gesammte Treibleben, das Spiel der Gefühle Empfindungen Affekte Willensakte ist uns – wie ich hier ge-[379]gen Schopenhauer einschalten muß – bei genauester Selbstprüfung nur als Vorstellung, nicht seinem Wesen nach, bekannt: und wir dürfen wohl sagen, daß selbst der «Wille» Schopenhauers nichts als die allgemeinste Erscheinungsform eines uns übrigens gänzlich Unentzifferbaren ist. (...)”

((...)) También toda la vida de los instintos, el juego de los sentimientos, sensaciones, afectos, actos de la voluntad nos es conocido – debo añadir aquí en contra de Schopenhauer – en la introspección más incisiva, únicamente como representación, no según su esencia; y podemos decir que la «voluntad» misma de Schopenhauer no es nada más que la forma fenoménica más general de algo que permanece para nosotros completamente indescifrable. ((...))

p.382: “(...) Meine Antwort, in einem aesthetischen Grundsatz zusammengefaßt, ist diese: *der «Wille» ist Gegenstand der Musik, aber nicht Ursprung derselben*, nämlich der Wille in seiner allergrößten Allgemeinheit, als die ursprünglichste Erscheinungsform, unter der alles Werden zu verstehn ist. (...)”

((...)) Mi respuesta, resumida en un principio estético, es la siguiente: *la voluntad es objeto de la música, pero no origen de la misma*, en especial la voluntad en su generalidad más grande, como la forma más original del fenómeno bajo la cual se ha de entender todo lo que deviene. ((...))

Siguiendo el hilo de esta crítica, se puede deducir que, si la voluntad no supone un acceso al en sí de las cosas, sino algo derivado, que ya es interpretado, entonces las sensaciones de placer y dolor, las manifestaciones básicas de la voluntad, también han de formar parte del proceso de interpretación. Sobre este punto va a girar la crítica de Nietzsche al concepto de voluntad de Schopenhauer. Allá donde Schopenhauer veía un hecho simple, Nietzsche ve una relación compleja, en realidad inasible. El placer y el dolor pierden así su posición predominante como, para denominarlo de una manera en el fondo ajena a Nietzsche, “hechos fundamentales del psiquismo”. Según los escritos póstumos de los años ochenta, detrás del placer y el displacer se encuentra una realidad múltiple, la de la pluralidad de impulsos descubiertos en el discurso sobre el cuerpo (2.3.*Leib*). La postulación del principio metafísico de voluntad de poder en la obra posterior a *Así habló Zarathustra* trata de tematizar esta realidad originaria del cuerpo. Por el momento la crítica de Nietzsche a Schopenhauer en la década de los setenta se limita a invalidar la noción de cosa en sí (2.2.*Wahrheit*) por medio de la descomposición del dato, supuestamente simple, de la voluntad. En algún fragmento del período de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche llega a plantear la posibilidad de buscar un fundamento fisiológico para la dualidad del placer y el dolor, avanzando así la evolución del análisis que llevará a calificarlos en la etapa de madurez de “fenómenos concomitantes”, o “epifenómenos” (*Begleiterscheinung*) en lugar de causas o hechos primarios.

III 3, 7[201], pp.222-224: p.223: “(...) / Als Vorgestelltes fühlen wir den Schmerz nicht (?). Der Mensch z.B. als eine Summe von unzähligen kleinen Schmerz- und Willensatomen, deren Leid nur der *eine* Wille leidet, deren Vielheit wiederum die Folge der Verzückung des *einen* Willens ist. Wir sind mit unfähig, das eigentliche Leid des Willens zu leiden, sondern leiden es nur unter der Vorstellung und der Vereinzelung in der Vorstellung. Also: / die einzelne Projektion des Willens (in der Verzückung) ist ja real nichts als der *eine* Wille: kommt aber nur als Projektion zum Gefühl seiner Willensnatur d.h. in den Banden von Raum Zeit Causalität, und kann somit nicht das Leid und die Lust des *einen* Willens tragen. Die Projektion kommt zu Bewußtsein nur als Erscheinung, ihr Leiden wird nur durch die Vorstellung vermittelt, und dadurch gebrochen. Der Wille und dessen Urgrund, das Leid ist nicht direkt zur erfassen, sondern durch die Objektivierung hindurch. / (...) Aber leidet der Wille noch, indem er anschaut? Ja, denn hörte er auf, so hörte die

Anschauung auf. Aber das Lustgefühl ist im Überschuß. / Was ist *Lust*, wenn nur das Leiden positiv ist?" [s.224]

(Como seres representados no sentimos el dolor (?). El hombre, por ej., como una suma de pequeños átomos innumerables de dolor y voluntad, cuyo sufrimiento sólo padece la voluntad *única*, cuya multiplicidad es de nuevo la consecuencia del arrebato de la voluntad *única*. Nosotros somos incapaces de sufrir el auténtico padecimiento de la voluntad, pues sólo la sufrimos bajo la representación y la particularización en la representación. Por tanto: / la particular proyección de la voluntad (en el éxtasis) no es nada real como lo es el de la voluntad única: pero sólo aparece como proyección en el sentimiento de su naturaleza volitiva, es decir, en los lazos del espacio tiempo causalidad y no puede por ello portar el sufrimiento y el placer de la voluntad *única*. La proyección sólo aparece en la consciencia como fenómeno, su sufrimiento sólo es mediado por la representación y de esta manera roto. La voluntad y su primera causa, el sufrimiento no se puede concebir directamente, sino por medio de la objetivación. / (...) Pero, ¿sufre aún la voluntad mientras contempla? Sí, pues si cesa, cesa también la contemplación. Pero el sentimiento de placer se halla en la abundancia. / ¿Qué es el *placer*, si sólo el sufrimiento es positivo?)

III 3, 7[202], p.224: "Das *Leben* darzustellen als ein *unerhörtes Leiden*, das immer in jedem Momente eine starke Lustempfindung produziert, wodurch wir als Empfindende ein gewisses Gleichmaß, ja oft einen Überschuss der Lust erreichen. Ist dies physiologisch gegründet?"

(Representar la vida como un *sufrimiento inaudito* que continuamente en cada momento, produce una fuerte sensación de placer, por lo que logramos, como seres que sienten, un cierto equilibrio, incluso a menudo un excedente de placer. ¿Tiene esto un fundamento fisiológico?)

En el desarrollo de nuestra exposición en los siguientes apartados del capítulo seguiremos la evolución del análisis nietzscheano del placer y el displacer, al que le es igualmente inherente un componente ascético (3.1.*Askese*). Al hilo de esta discusión descubriremos los fundamentos de la formulación de la voluntad de poder a partir del discurso sobre el cuerpo. Después volveremos a la obra publicada para establecer la evolución que lleva de la delimitación de la noción de sentimiento de poder (Machtgefühl) en las obras del período medio al principio metafísico de la voluntad de poder en *Más allá del bien y del mal*. Por último, ofreceremos una exposición general de la recuperación de la ontología del arte en los últimos escritos de Nietzsche, en los que la voluntad única de Schopenhauer es substituida por la multiplicidad de voluntades de la voluntad de poder.

2. DESARROLLO DE LA DISCUSIÓN SOBRE EL PLACER Y EL DISPLACER EN LOS ESCRITOS PÓSTUMOS

Iniciaremos la exposición de este apartado con un seguimiento del tratamiento del tema del placer y el displacer en los escritos póstumos, pues esta cuestión suele aparecer de manera indirecta en la obra publicada, ya sea en la forma elaborada de las nociones de sentimiento de poder y voluntad de poder, o en la contraposición del arte y la ciencia como expresión de la identidad del placer y el dolor (3.1.*Askese*). Después de haber estudiado la base teórica de la descomposición de la voluntad, volveremos de nuevo a la obra publicada para analizar la evolución del concepto de sentimiento de poder, "Machtgefühl", en *Aurora* al de voluntad de poder, "Wille zur Macht", en *Más allá del bien y del mal*.

La discusión en torno a los fenómenos del placer y el dolor (Nietzsche utiliza preferentemente para el primero el término "Lust" y para el segundo indistintamente "Unlust" y

“Schmerz”)⁵¹⁷ se prolonga a lo largo de los diferentes períodos de Nietzsche e incluso ella resultaría un tanto sorprendente, si no estuviéramos aquí ante un rasgo característico de la escritura fragmentaria de Nietzsche (el “monólogo con la escritura” comentado en *I.I.Werk*), a saber: la reiterada repetición de fragmentos sobre un mismo tema que no aportan ninguna modificación esencial a su discusión teórica.

En el verano de 1875, a raíz de un comentario de la obra de E. Dühring, *El valor de la vida* (1865)⁵¹⁸, Nietzsche lleva ya la discusión sobre el placer y el displacer a un terreno fisiológico, tal y como anunciaba el fragmento **III 3**, 7[202], aunque manteniéndose aún dentro de la esfera del pensamiento de Schopenhauer. El comentario en cuestión del libro de Dühring consiste en un repaso del mismo capítulo a capítulo. Nietzsche hace un resumen del contenido, copia algunos extractos y añade entre paréntesis su propia opinión, habitualmente en un tono crítico. Al llegar al capítulo V, “El amor”, Nietzsche discute la concepción del placer y el dolor en la obra de Dühring a partir de la definición de Schopenhauer, el dolor como elemento positivo y el placer como negativo. En este punto Nietzsche expone su propia concepción del placer y el dolor, en los términos en que ya fue expuesta en *La visión dionisiaca del mundo*: el placer y el dolor (displacer) son idénticos cualitativamente y su diferenciación sólo es de carácter cuantitativo: <En la cita siguiente traducimos “Reiz” por “estímulo” y “Reizung” por “excitación”>

K.G.W. IV 1: 9[1], p.232: “(Dagegen sage ich: jede Lust ist eine Reizung welche bei einer Steigerung des Reizes in Schmerz übergeht; jeder Schmerz ist nur quantitativ von einer Lust verschieden und es giebt einen Grad des Übergangs von Lust in Schmerz. Nicht immer wird diese einzelne Lust noch als solche empfunden; denn wir leben in einem Zustande zahlloser einzelner lustvoller Reizungen, das Wohlgefühl des ganzen Menschen ist der Ausdruck davon. Ein Minimalgrad von Reizung und Schmerz wird als Lust percipirt: so liegt auch in jeder Lust das Bedürfniß der Mangel, das Verlangen nach Reizung; Schmerz ist nur das *Übermaß* von Befriedigung dieses Mangels und Bedürfnisses. So sind beide, Lust und Schmerz, positiv, nämlich einen Mangel aufhebend, der Schmerz aber zugleich ein neues Bedürfniß schaffend, nach Verminderung des Reizes verlangend. Die Lust *verlangt* nach Vermehrung des Reizes, der Schmerz nach Verminderung: darin sind sie beide negativ. Das Bedürfniß ist ihre gemeinsame Quelle)”

(Al contrario yo digo: todo placer es una excitación que por una intensificación del estímulo se transforma en dolor; todo dolor sólo se diferencia de un placer cuantitativamente y existe un grado de la transformación del placer en dolor. Este placer aislado ya no es sentido nunca más como tal; pues vivimos en un estado de innumerables excitaciones aisladas de placer, la expresión de ello es el bienestar del hombre en su totalidad. Un grado mínimo de excitación y el dolor se percibe como placer: así se halla en todo placer la necesidad, ausencia, exigencia de excitación; el dolor es sólo el *exceso* de satisfacción de esta ausencia y necesidad. Ambos, placer y dolor, son positivos, a saber, al suprimir una ausencia, el dolor, sin embargo, crea al mismo tiempo una nueva necesidad que solicita la disminución del estímulo. El placer *pide* el aumento del estímulo, el dolor la disminución: en ello ambos son negativos. La necesidad es su fuente común.)

La solución de Nietzsche a la cuestión del placer y el dolor se sitúa ya aquí en un plano plenamente fisiológico. Por otra parte, la determinación de ambos tiene como referencia el estímulo o la excitación (Reiz, Reizung), el mismo término con el que se descomponía el lenguaje en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2.1.*Sprache* y 2.3.*Leib*). En ambos casos “Reiz” determina una especie de unidad fisiológica mínima a partir de la cual, para seguir empleando un metalenguaje extraño a Nietzsche, se va a formar la estructura del psiquismo. Si

⁵¹⁷ Como ejemplo de la dualidad Lust / Schmerz en los textos citados en este apartado pueden verse más adelante **V 2**, 11[314] u **VII 1**, 9[39]; para Lust / Unlust, **VII 1**, 7[265]; **VII 1**, 24[20]; etc.

⁵¹⁸ Un libro que Nietzsche leyó con gran detenimiento y que aún tendría en cuenta años después en la redacción de *G.M.*: **VI 2**, *G.M.(2)* § 11, p.326: “(...) Diese «wissenschaftliche Billigkeit» nämlich pausirt sofort und macht Accenten tödtlicher Feindschaft und Voreingenommenheit Platz, sobald es sich um eine andre Gruppe von Affekten handelt, die, wie mich dünkt, von einem noch viel höheren biologischen Werthe sind, als jene reaktiven und folglich erst recht verdienten, *wissenschaftlich* abgeschätzt und hochgeschätzt zu werden: nämlich die eigentlich *aktiven* Affekte, wie Herrschsucht, Habsucht und dergleichen. (E Dühring, *Werth des Lebens*; *Cursus der Philosophie*; im Grunde überall). (...)”

bien por el momento esta noción de excitación o estímulo (Reiz) carece de definición, ella obtendrá un contenido concreto dentro del discurso sobre el cuerpo (la invalidación de la consciencia en la multiplicidad de los impulsos, 2.3.*Leib*). En el fragmento de este mismo período **IV 2**, 23[80], tenemos otro ejemplo claro de esta evolución de la crítica de Nietzsche a Schopenhauer en lo referente a la “naturaleza musical” del placer y el dolor vinculada a la música. La música sigue siendo en este momento para Nietzsche el instrumento analógico con el que se puede interpretar la voluntad, establecer la descomposición de los motivos de la acción en el tejido del placer y del dolor; pero ella ya no se refiere, a diferencia de *El nacimiento de la tragedia*, a un principio simple que nos proporciona una realidad originaria, sino que tiene un carácter complejo, de orden intelectual. Otro texto de estas mismas fechas, **IV 2**, 23[12] muestra la profundidad de la crítica de las nociones de placer y displacer ahora referidas al “impulso de conservación”⁵¹⁹: el error de la voluntad de Schopenhauer, que se refleja igualmente en el concepto del impulso de conservación, radica en tomar el placer, en tanto que ausencia de displacer, como móvil fundamental de la vida. <En la cita siguiente traducimos “Gemüt” por “alma”>.

K.G.W. IV 2, 23[12], pp.503-504: “(...) Der Erhaltungstrieb oder die Liebe zum Leben ist entweder etwas ganz Bewußtes oder nur ein unklares irreführendes Wort für etwas anderes: daß wir der *Unlust* entgehen wollen, auf alle Weise, und dagegen nach Lust streben. Diese universale Thatsache, wie es Schopenhauer vom Willen zum Leben annimmt. – Unlust fliehen, Lust suchen setzt die Existenz der Erfahrung und diese wieder den Intellekt voraus. – Die Stärke der Wollust beweist nicht den Willen zum Leben, sondern den [504] Willen zur Lust (...)”

((...)) El impulso de conservación o el amor a la vida o bien es algo del todo consciente, o sólo se trata de una palabra poco clara para referirse a algo distinto y que lleva a la confusión: que queremos escapar del *displacer*, de cualquier manera, y en cambio nos esforzamos por el placer. Este estado de cosas universal, como Schopenhauer presume de la voluntad de vida. – Huir del displacer, buscar el placer presupone la existencia de la experiencia, y ésta a su vez la del intelecto. – La fortaleza del deleite no demuestra la voluntad de vida, sino la voluntad de placer. (...))

IV 2, 23[80], p.527: “Wenn Schopenhauer dem Willen das Primat zuertheilt und den Intellekt hinzukommen läßt, so ist doch das ganze Gemüth, so wie es uns jetzt bekannt ist, nicht mehr zur Demonstration zu benutzen. Denn es ist durch und durch intellektual geworden (so wie unsere Tonempfindung in der Musik intellektual wurde). Ich meine: Lust und Schmerz und Begehren können wir gar nicht vom Intellekt mehr losgetrennt denken. Die Höhe Mannichfaltigkeit Zartheit des Gemüths ist durch zehlllose Gedanken-vorgänge großgezüchtet worden; wie die Poesie sich zur jetzigen Musik verhält, als die Lehrerin aller Symbolik, so der Gedanke zum jetzigen Gemüth. Diese Gedanken sind vielfache Irrthümer gewesen; z.B. die Stimmung der Frömmigkeit ruht ganz auf dem Irrthume. Lust und Schmerz ist wie eine *Kunst* ausgebildet worden, genau durch dieselben Mittel wie eine Kunst. Die eigentliche Motive der Handlungen verhalten sich jetzt so wie die Melodien der jetzigen Musik; es ist gar nicht mehr zu sage, wo Melodie, wo Begleitung Harmonie ist; so ist bei den Motiven der Handlungen alles künstlich gewebt, mehrere Motive bewegen sich neben einander und geben sich gegenseitig Harmonie Farbe Ausdruck Stimmung. Bei gewissen Stimmungen meinen wir wohl den Willen abgesondert vom Intellekt zu haben, es ist eine Täuschung: sie sind ein Resultat. Jede Regung ist intellektual geworden; was einer z.B. bei der Liebe empfindet, ist das Ergebniß alles Nachdenkens darüber, aller je damit verbundenen Metaphysik, aller verwandten *miterklingenden Nachbarstimmungen*.”

(Si Schopenhauer otorga la primacía a la voluntad y coloca el intelecto como algo añadido, entonces el alma en su totalidad, tal como nos es conocida hasta ahora, ya no puede ser utilizada como demostración. Pues ella se ha vuelto intelectual de un extremo al otro (así como se volvió intelectual nuestra sensación de los sonidos en la música). Quiero decir: ya no podemos separar del intelecto el placer y el dolor y el desear. La gran variedad delicadeza del alma se ha adiestrado mediante innumerables procesos de pensamiento; como la poesía se comporta respecto a la música contemporánea, en tanto que instructora de toda simbólica, de la misma manera lo hace el pensamiento con respecto al alma contemporánea.

⁵¹⁹ Erhaltungstrieb, véase más adelante el comentario sobre la crítica a Darwin y Spinoza en los escritos del último período.

Estos pensamientos han sido múltiples errores; por ej. la voz de la piedad descansa totalmente sobre el error. El placer y dolor ha sido formado como un *arte*, exactamente por los mismos medios que un arte. Los auténticos motivos de la acción se comportan así como la melodía de la música actual; ya no se puede decir en absoluto dónde se halla la melodía, dónde el acompañamiento, la armonía; en los motivos de la acción todo se entremezcla artificialmente⁵²⁰, múltiples motivos se mueven unos al lado de los otros y se dan mutuamente armonía, color, expresión, voz. En ciertas voces creemos tener la voluntad separada del intelecto, es un engaño; ellas son un resultado. Toda agitación se ha vuelto intelectual; lo que, por ej., uno siente en el amor es el fruto de toda la reflexión, de toda la metafísica vinculada, de todas las *vecinas voces* análogas *que resuenan en él.*)

Ya en lo que denominamos en 2.3.*Leib* discurso sobre el cuerpo el placer y el displacer dejan de ser hechos fundamentales para denotar la multiplicidad de impulsos inconscientes. La voluntad de poder se establece entonces como un intento último de tematización de dicha multiplicidad. A continuación ofrecemos una breve selección de textos que recogen este proceso de relativización de las nociones de placer y displacer dentro de la temática del discurso sobre el cuerpo a lo largo de los escritos póstumos de los años ochenta. En ella podremos observar cómo, en una anotación de la primavera de 1881, **V 2**, 11[314], Nietzsche considera el placer y el dolor no como hechos inmediatos, sino como compuestos de representaciones (*Vorstellungen*). A diferencia de la indefinición de este fragmento, la anotación **VII 1**, 7[7], fechada en el invierno de 1882-1883, muestra ya los rasgos esenciales de la teoría nietzscheana del placer como sentimiento de poder (expondremos la formación de dicho concepto más adelante, en referencia a la obra publicada). Es interesante observar en este fragmento la indiferente utilización de los términos “*Kraftgefühl*” y “*Machtgefühl*”, así como la interpretación de la acción como una descarga o liberación de la tensión (*Entladung, Ausspannung*) de la que resulta el placer (sobre esta cuestión, recuérdese la exposición de la “espontaneidad de la acción” en 2.3.*Leib*). A partir de este momento, los fragmentos pueden considerarse como puntualizaciones de esta teoría en un afianzamiento del proceso de tematización de la multiplicidad del cuerpo. La exigua referencia a “*Wille zur Macht*” del fragmento **VII 1**, 24[31], del invierno de 1883-1884, puede servir de resumen del planteamiento teórico de Nietzsche, que intentaremos exponer en el apartado siguiente. En la “transvaloración” que propone este fragmento (aunque propiamente el término “*Umwertung*” aún no es mencionado aquí, pues en realidad su uso es algo posterior) la virtud (*Tugend* en el sentido renacentista de *virtù*, la latina “*virtus*” como fuerza) adquiere un sentido fisiológico⁵²¹: ella se manifiesta como el placer de la oposición y el fundamento de la voluntad de poder: “La virtud como placer en la resistencia, voluntad de poder” (“*Tugend als Lust am Widerstande, Wille zur Macht*”). En la perspectiva teórica de este último período el placer y el dolor siguen siendo idénticos cualitativamente, de manera que un placer puede convertirse en determinadas circunstancias en un dolor y viceversa. Ni el placer ni el dolor constituyen hechos fundamentales: son lo que Nietzsche denomina ahora “fenómenos concomitantes” o “epifenómenos” (*Begleiterscheinungen*). El placer y el displacer se limitan a denotar un cierto estado de poder en la estructura de dominio del cuerpo (2.3.*Leib*): el hecho de que se supere o se ceda a una resistencia (*Widerstand*)

K.G.W. V 2: 11[314], p.460: “(...) Aber letzterer ist eben so complicirt und dialektisch im Grunde, und intellektuell – das Wesentliche ist, daß viele Affekte auf einmal losstürzen und *auf einander* stürzen – dies plötzliche Wirrsal und Chaos ist für das Bewußtsein der *physische Schmerz* – Lust und Schmerz sind keine «unmittelbaren Thatsachen», wie *Vorstellung* es ist. Eine Menge *Vorstellungen*, in *Triebe einverleibt*, sind blitzschnell bei der Hand und gegen einanders (...)”

⁵²⁰ Traducimos literalmente “*künstlich*” por “artificialmente”; aunque con seguridad, debido al contexto de la comparación entre la acción y el arte, se trata de un descuido de Nietzsche al escribir “*künstlich*” en lugar de “*künstlerisch*” (artísticamente).

⁵²¹ **VII 1**, 24[31], p.704: “(...) Alle Tugenden physiologische *Zustände* namentlich die organischen Hauptfunktionen als nothwendig, als gut empfunden. / Alle Tugenden sind eigentlich verfeinerte *Leiden-schaften* und erhöhte Zustände.”

(Pero el último es precisamente tan complejo y dialéctico en su fundamento, e intelectual – lo esencial es que múltiples afectos se disparen de golpe y caigan *los unos sobre los otros* – Esta repentina confusión y caos es para la consciencia el *dolor físico*– Placer y dolor no son «hechos inmediatos», como lo es la representación. Una cantidad de *representaciones, incorporadas* en el *impulso*, se encuentran rapidísimamente al alcance de la mano y en oposición mutua)

K.G.W. V 2: 11[319], p.463: “Intellektuell gemessen wie *irrthumvoll* ist Lust und Schmerz! Wie falsch wäre geurtheilt, wenn man nach dem *Grade* von Lust oder Schmerz auf den Werth für das Leben schließen wollte! (...) *ohne Intellekt* giebt es keinen Schmerz, aber die niedrigste Form des Intellekts tritt da zu Tage; der Intellekt der «Materie» der «Atome» – Es giebt eine Art, von einer Verletzung *überrascht* zu werden (wie jener der auf dem Kirschbaum sitzen eine Flintenhugel durch die Backe bekam), daß man gar nicht den *Schmerz fühlt*. Der Schmerz ist Gehirnprodukt”

(Medidos intelectualmente, ¡cuán *erróneos* son el placer y el dolor! ¡Cómo se juzga falsamente, cuando se quiere deducir el valor de la vida según el *grado* de placer o de dolor! (...) *sin intelecto* no existe ningún dolor, pero la forma más baja de intelecto sale aquí a la luz; el intelecto de la «materia» de los «átomos» – Existe una manera de ser *sorprendido* por una herida (como a aquel que, sentado bajo un cerezo, un perdigonazo le atraviesa la mejilla), en la que no se *siente el dolor*. El dolor es producto del cerebro)

K.G.W. VII 1: 7[77], pp.276-278: “*Woraus* wird gehandelt? Das ist meine Frage. Das wozu? wohin? ist etwas Zweites. entweder *aus Lust* (*überstömendem* Kraftgefühl, welches sich aushun muß) oder *aus Unlust* (Hemmung des Machtgefühls, welches sich befreien oder entschädigen muß) Die Frage: wie soll gehandelt werden? wird gestellt: als ob mit dem Handeln erst etwas erreicht werden sollte: aber das Nächste ist *das Handeln selber als der Erfolg*, das Erreichte, *abgesehen* von den Folgen des Handelns. / Also nicht *um des Glücks wegen* oder *Nutzens wegen* oder um Unlust abzuwehren handelt der Mensch: sondern eine *gewisse Kraftmenge* giebt sich aus, ergreift etwas, woran sie sich auslassen kann. Das, was man «*Ziel*», «*Zweck*» nennt, ist in Wahrheit das *Mittel* für diesen unwillkürlichen Explosions-Vorgang. / *Und Ein und dieselbe Kraftgefühls-Menge kann sich auf tausend Weisen entladen:* dies ist «*Freiheit des Willens*» – das Gefühl, daß im Verhältniß zu der nothwendigen Explosion hundert von Handlungen gleich gut dienen. Das Gefühl einer gewissen *Beliebigkeit* der Handlung in Betreff dieser Spannungserleichterung. / Meine Lösung: der Grad des Kraftgefühls befruchtet den Geist; der führt viele Ziele vor, wählt sich ein Ziel aus, dessen Folgen für das Gefühl ausspannend sind: also giebt es eine doppelte Entladung: einmal in der *Vorwegnahme* eines ausspannenden Ziels, sodann im Handeln selber. / «wenn ich Jenes thäte, so würde ich mich verachten, so würde ich unglücklich sein.» Dies wäre also: eine That nicht thun *wegen der Folgen für meine Empfindung*. / Helvétius meint, wir fragen im Grunde, *wenn uns die Möglichkeit einer Handlung aufsteigt*, «was werden die Folgen dieser Handlung für meine meine Empfindung sein?» / Stendahl sur l’amour v. p. 252. / Aber das *erste* Faktum ist, daß ihm diese Möglichkeit auftaucht: der Edle sieht Etwas, wovon eine gemeine Seele keine Idee hat. / Ein überströmendes geladenes Kraftgefühl ist da: das vorgestellte Ziel der Handlung giebt eine *Vorwegnahme* der Ausspannung und *reizt dadurch noch mehr zur Entladung*; die folgende Handlung giebt die eigentliche Ausspannung. / So ist es! *Das vorgestellte Ziel steigert die Begierde der Entladung auf’s Höchste* / Also: **das Glück**, «le plaisir» als Ziel des Handelns ist nur ein Steigerungsmittel der Spannung, es darf nicht verwechselt werden mit dem *Glück*, *das in der Action selber liegt*. Das finale Glück ist sehr bestimmt; das Glück in der Action würde durch hundert solche bestimmte Glücksbilder zu bezeichnen sein. / Also: das «damit» ist eine Illusion: «ich thue dies, *um* davon das Glück einzuernten.» So steht es nicht. Der Handelnde *vergißt* die eigentliche *treibende Kraft* und *sieht nur* das «Motiv». / «Das Glück erreichten Ziele» ist selber eine *Ausgebur*t der *Kraft-Spannung*: ein gleichnißweises Vorwegnehmen und sich-selber-Steigern. Der *Eudämonismus* ist also eine Folge *ungenauer Beobachtung*. Man handelt *nicht* um des Vergnügens willen: *das ist aber die Illusion des Handelnden.*”

(¿*De dónde* proviene la acción? Ésa es mi pregunta. El para qué, el hacia qué es algo secundario, ya sea *por placer* (un sentimiento de fuerza *desbordante* que tiene que abrirse paso) o *por displacer* (un obstáculo del sentimiento de poder que se tiene que liberar o compensar) Se hace la pregunta: cómo se debe actuar: como si primero debiera alcanzarse algo con la

acción: pero lo más próximo es *la acción misma como éxito*, lo conseguido, *dejando de lado* la consecuencia de la acción. / Por lo tanto el hombre no actúa *a causa de la felicidad o el beneficio* o para evitar el displacer: sino que gasta una *cierta cantidad de fuerza*, se apodera de algo sobre lo que puede expandirse. Aquello que se llama «*fin*», «*objetivo*» es en realidad el *medio* para este involuntario proceso de explosión. / *Y una y la misma cantidad de sentimiento de fuerza puede descargarse de mil maneras*: eso es el «libre albedrío» – el sentimiento de que, en relación a la necesaria explosión, sirven exactamente igual centenares de acciones. El sentimiento de una cierta *arbitrariedad* de la acción en lo referente a este aligeramiento de la tensión. / Mi solución: el grado de sentimiento de fuerza fecunda el espíritu; éste proyecta muchos fines, escoge uno cuyas consecuencias sean liberadoras de la tensión del sentimiento: entonces tiene lugar una doble descarga: una vez en la *anticipación* del fin que disminuye la tensión, e inmediatamente después en la misma acción / «si yo hiciera aquello me despreciaría, sería infeliz». Esto sería entonces: no hacer una cosa *a causa de las consecuencias para mi sensibilidad* / Helvétius opina que, *cuando se nos presenta la posibilidad de una acción*, en el fondo preguntamos, «¿cuáles serán las consecuencias de esta acción para mi manera de sentir?» / Stendhal sur l’amour v.p.252 / Pero el hecho *primordial* es que para él se presenta tal posibilidad, la persona noble ve algo de lo que el alma vulgar no tiene la menor idea. Un sentimiento sobreabundantemente cargado se hace aquí presente. El fin representado de la acción ofrece una *anticipación* de la liberación de la tensión y *excita con ello aún más la descarga*, la siguiente acción da la auténtica liberación de tensión. / ¡Así es! *El fin representado aumenta el deseo de descarga en su grado más alto*. / Por tanto: **la felicidad**, «le plaisir», como fin de la acción es sólo un medio de aumento de la tensión: no debe ser confundida con la *felicidad que se halla en la misma acción*. La felicidad final está muy delimitada; la felicidad en la acción habría de ser descrita por medio de centenares de tales determinadas imágenes de felicidad. / Por tanto, el «por esto» es una ilusión: «hago esto *para* obtener con ello la felicidad». Esto no va así. El que actúa *olvida* la auténtica *fuerza impulsora* y **sólo** ve el «motivo» / «La felicidad en los fines alcanzados» es ello mismo un *producto* de la *tensión de fuerza*: un anticipar y aumentarse en sí mismo de manera comparativa). El *eudonismo* es pues una consecuencia de una observación incorrecta. *No se actúa por la satisfacción: esto no es más que la ilusión del que actúa.*)

K.G.W. VII 1: 7[179], p.308: “Epicurische Theorie. Schmerz tritt ein, wenn ein *Begehren*, ein *Wunsch* in seiner Befriedigung gehemmt wird, Lust, die Wegräumung des Hindernisses – negativ. Lust suchen – wäre Unsinn, etwas Negatives suche! Sondern nicht-leiden wäre das Ziel! Wo Lust ist, ist eine frühere Unlust vor auszusetzen”

(Teoría epicúrea. El dolor aparece cuando un *apetito*, un *deseo*, es obstaculizado en su satisfacción, el placer el desembarazarse del obstáculo – negativo. Buscar el placer – ¡sería absurdo buscar algo negativo! ¡A no ser que el fin fuese no sufrir! En donde hay placer, se ha supuesto un displacer anterior.)

K.G.W. VII 1: 7[263], p.329: “Also die *Thätigkeit* des Triebes ist mit Lust verknüpft. Das *Ziel* der *Thätigkeit* wird vorgestellt und wirkt ebenfalls Lust, auch Vermehrung der *Thätigkeit* (das *Ziel ist die Thätigkeit eines anderen Triebes*). Aber der Trieb selber will nicht ein Resultat seines Thuns. Unser *Verstandes-Trieb* freilich hat im *Setzen des Zwecks* seine Lust – das ist seine *Thätigkeit*; ebenfalls in dem Ausdenken der Mittel – *logische Lust* in allem Handeln.”

(Y así la *actividad* del impulso está ligada al placer. El *fin* de la actividad es representado y en cualquier caso produce placer, también aumento de la actividad (el *fin es la actividad de algún otro impulso*). Pero el impulso mismo no quiere un resultado de su obrar. Nuestro *impulso de entendimiento* tiene ciertamente su placer en la *disposición del fin* – ésta es su actividad; igualmente en la figuración de los medios – *el placer lógico* en toda acción.)

K.G.W. VII 1: 7[265], pp.329-330: “*Der Reiz ist an sich weder Lust noch Unlust*, wohl aber kann er von Lust oder Unlust begleitet sein ein *Mittleres* das nicht *Lust* und nicht *Unlust* wäre kann es nicht geben! – was «*nicht Lust*» ist ist dann eben nicht *Lust!*”

(*La excitación no es en sí ni placer ni displacer*, aunque si bien puede ser acompañado de placer y displacer, ¡no puede darse un *término medio* que no fuera ni *placer* ni *displacer!* – ¡lo que es «no placer» no es precisamente entonces placer!)

K.G.W. VII 1: 9[39], p.369: “«Wille» ist ein Begriff, um alle unsere Leidenschaften zu vereinigen. / Leidenschaften sind Gefühle, um gewisse körperliche Zustände, die wir *nicht* dem Körper zuschreiben, zu bezeichnen. / «Gemeingefühle» / *Moralische Gefühle* sind Leidenschaften von *Werthurtheilen* umgewandelt. / Einfluß des *Urtheils* auf das *Gefühl* (selbst bei Lust und Schmerz) / Lust und Schmerz sind Werthurtheile.”

(«Voluntad» es un concepto para unir todas nuestras pasiones. / Pasiones son sentimientos para designar ciertos estados corporales que *no* adjudicamos al cuerpo. / «Sentimientos comunes» / *Sentimientos morales* son pasiones transformadas por *juicios de valor*. / Influencia del *juicio* en el sentimiento (incluso en el placer y el dolor) / Placer y dolor son juicios de valor.)

K.G.W. VII 1: 24[20], pp.699-700: “ (...) In «Lust» und «Unlust» stecken bereits *Urtheile*: die Reize werden unterschieden, ob sie dem Machtgefühl förderlich sind oder nicht.”[-s.700]

(En el «placer» y el «displacer» se esconden ya *juicios*: se diferencian las excitaciones según si son favorables al sentimiento de poder o no)

K.G.W. VII 2: 25[390], p.110: “Der Schmerz: nicht der Reiz als solcher sondern im Intellekt erst gemacht zum Schmerz. Man muß sich ihm durch Vererbung wachsen denken: eine Summe von viele *Urtheilen*: «dies ist gefährlich, bringt Tod, verlangt Defensive, größte Aufmerksamkeit», ein Befehl, «weg davon! gieb Acht!» eine große plötzliche *Erschütterung als Resultat*.”

(El dolor: no la excitación como tal, sino sólo en el intelecto se convierte en dolor. Se tiene que acrecentar en la transmisión pensar: una suma de muchos juicios: «esto es peligroso, produce la muerte, exige estar a la defensiva, máxima atención», una orden «¡aléjate! ¡ten cuidado!» una enorme y repentina *convulsión como resultado*.)

K.G.W. VII 2: 25[402], pp.112-113: “Der heftigste Reiz ist an sich kein Schmerz, sondern in jener Erschütterung, welche wir fühlen, ist das nervöse Centrum er-[113]krankt, und *das* erst *projicirt* den Schmerz an die Stelle des Reizes...”

(La excitación más vigorosa no es en sí un dolor, sino que en cada sacudida que sentimos, el centro nervioso *enferma y éste* no hace sino *proyectar* el dolor en lugar de la excitación.)

K.G.W. VII 2: 25[517], p.144: “Lust und Unlust sind Bejahungen und Verneinungen. *Urtheile* sind 1) Glauben «das ist so» und 2) «das hat den und den *Werth*» / Lust und Unlust sind *Wirkungen* der Gesamt-Intelligenz, Folge von *kritischen Urtheilen*, die wir als Lust oder Schmerz *fühlen*.”

(Placer y displacer son afirmaciones y negaciones. Juicios son 1) creencias «esto es así» y 2) «esto tiene este y este *valor*» / Placer y displacer son *afectos* del conjunto de la inteligencia, continuaciones de *juicios críticos* que *sentimos* como placer o dolor.)

K.G.W. VII 2: 26[77], p.167: “Reiz begrifflich abzutrennen von «Lust» und «Unlust».”

(Separar conceptualmente la excitación del «placer» y el «displacer»)

K.G.W. VII 2: 26[275], p.220: “Die Lust ist eine Art von Rhythmus in der Aufeinanderfolge von geringeren Schmerzen und deren *Grad* – Verhältnissen, eine *Reizung* durch schnelle Folge von Steigerung und Nachlassen, wie bei der Erregung eines Nerven, eines Muskels, und im Ganzen eine aufwärts sich bewegende Curve: Spannung ist wesentlich darin und Ausspannung: Kitzel! Die Unlust ist ein Gefühl bei einer Hemmung: da aber die Macht ihrer nur bei Hemmungen bewußt werden kann, so ist die Unlust ein *nothwendiges Ingrediens aller Thätigkeit* (alle Thätigkeit ist *gegen* etwas gerichtet, das überwunden werden soll). Der Wille zur Macht *strebt* also nach Widerständen, nach Unlust. Es giebt einen Willen zum Leiden im Grunde alles organischen Lebens (gegen «Glück» als «Ziel»)”

(El placer es una clase de ritmo en la sucesión de dolores más pequeños y el *grado* de los mismos – relaciones, una *excitación* por medio de la rápida serie de aumentos y reducciones, como en la irritación de un nervio, de un músculo, y en la totalidad, una curva que se mueve hacia arriba: esencialmente hay allí una tensión y un descanso: ¡cosquilleo! El displacer es el sentimiento ante un obstáculo: pero el placer sólo se vuelve consciente ante obstáculos, así el displacer es un *ingrediente necesario de toda actividad* (toda actividad está dirigida *hacia* algo que tiene que ser superado). La voluntad de poder tiende por tanto a

resistencias, al displacer: Existe una voluntad de sufrir en el fundamento de toda la vida orgánica (contra la «felicidad» como «fin»))

K.G.W. VII 2: 27[25], p.282: “Lust als das sich fühlbar machenden *Anwachsen* des Machtgefühls. / Lust und Schmerz sind etwas Verschiedenes und nicht Gegensätze.”
(Placer como el activo *crecimiento* sensible de sentimiento de poder. / Placer y dolor son algo distinto y no contradictorio.)

K.G.W. VIII 1: 1[97], p.30: “Zur Verwechslung von Ursache und Symptom. Lust und Unlust sind die ältesten Symptome aller *Werthurtheile*: nicht aber Ursachen der *Werthurtheile*. / Also: Lust und Unlust gehören wie die sittlichen Urtheile unter *Eine Kategorie*.”
(Para la confusión de causa y síntoma / Placer y displacer son los síntomas más antiguos de todo *juicio de valor*: ¡pero *no* causa de los juicios de valor! / Por tanto: placer y displacer pertenecen como los juicios morales y estéticos a *una única categoría*.)

K.G.W. VIII 2: 11[61], p.272: “(...) Lust und Unlust sind Nebensachen, keine Ursachen; es sind *Werthurtheile* zweiten Ranges, die sich erst ableiten von einem regierenden Werth; ein in Form des Gefühls redendes «nützlich» «schädlich» und folglich absolut flüchtig und abhängig. Denn bei jedm «nützlich», «schädlich» sind immer noch hundert verschiedene Wozu? zu fragen.”
(Placer y displacer son cosas secundarias, no causas; son juicios de valor de segundo grado, que primero se deducen de un valor dominante; uno, que en la forma del sentimiento se dice «beneficioso», «perjudicial» y en consecuencia absolutamente fugaz y dependiente. Porque al lado de cada «beneficioso», «perjudicial» aún se puede preguntar en cada caso cien distintos ¿para quién?)

K.G.W. VIII 2: 11[71], pp.275-276: “(...) Ihr Ursprung ist in Central-Sphäre des Intellekts; Ihre Voraussetzen ist ein unendlich beschleunigtes Wahrnehmen, Ordnen, Subsumiren, Nachrechnen, Folgern: Lust und Unlust sind immer Schlußphänomene, keine «Ursachen»... (...) Lust- und Unlustgefühle sind *Willens-Reaktionen (Affekte)* in denen das intellektuelle Centrum den Werth gewisser eingetretener Veränderung<en> zum Gesamt-Werthe fixirt, zugleich als Einleitung von Gegenaktionen.”
(...) Su origen está en la esfera central del intelecto. Su presuposición es un percibir, ordenar, subsumir, calcular, concluir, infinitamente acelerado: placer y displacer son fenómenos finales, no «causas» (...) Los sentimientos de placer y displacer son *reacciones volitivas (afectos)* en las que el centro intelectual fija el valor de ciertas modificaciones que han acontecido en vista del conjunto de valores, al mismo tiempo como introducción de acciones contrarias.)

K.G.W. VIII 3: 22[20], p.400: “Falsche Konsequenzen des Glauben an «ego» / der Mensch strebt nach *Glück*: aber in diesem Sinne giebt es keine Einheit «welche strebt»... / und wonach alle Einheiten streben, das ist durchaus nicht *Glück* – Glück ist eine Begleitscheinung – beim *Auslösen ihre Kraft*: was Handeln mache ist nicht das Bedürfniß, sondern die *Fülle*, welche auf einen Reiz hin sich entladet / nicht die «Unlust» Voraussetzung der Thätigkeit, jene Spannung ist ein großer Reiz... / gegen dei *pessimistische* Theorie als ob alles Handeln auf Los-werden-wollen einer *Unbefreidigung* hinaus ginge, als ob Lust an sich Ziel ergend welchen Handeln wäre...”
(Falsa consecuencia de la creencia en el «ego» / el hombre aspira a la *felicidad*: pero en este sentido no existe ninguna unidad «que aspire»... y tras lo que aspiran todas las unidades no es en absoluto la *felicidad* – la felicidad es un fenómeno concomitante – junto al *desencadenamiento de su fuerza*: lo que desencadena la acción no es la penuria, sino la *plenitud* que se descarga sobre una excitación / no el «displacer» condición de la actividad, aquella tensión es una gran excitación... / contra la teoría *pesimista*, como si todas las acciones resultasen del querer librarse de una *insatisfacción*, como si el placer en sí fuera el fin de algún acto...)

3. EL SENTIMIENTO DE PODER. DESCOMPOSICIÓN DE LA NOCIÓN DE VOLUNTAD.

Si al final del apartado anterior habíamos seguido la formación de la noción de voluntad de poder como intento de tematización de la pluralidad del cuerpo a raíz de la discusión sobre la naturaleza del placer y el displacer en los escritos póstumos, en este apartado vamos a analizar esta misma gestación del concepto de voluntad de poder a partir de la noción de sentimiento de poder en la obra publicada. Nuestro análisis nos llevará desde la primera formulación de la noción de sentimiento de poder o sentimiento de fuerza (ya hemos visto en la selección anterior cómo Nietzsche suele utilizar indistintamente los términos “Kraftgefühl” o “Machtgefühl”) en *Aurora* hasta la descomposición de la noción de voluntad en *Más allá del bien y del mal*. Después de este análisis de la obra publicada completaremos nuestra exposición con una nueva selección de textos póstumos en los que se pueden constatar las distintas formulaciones del concepto de fuerza o poder en el último período de la obra de Nietzsche.

Es en *Aurora* en donde encontramos una primera formulación teórica de la reflexión sobre el poder, con la introducción del término “sentimiento de poder” (“Machtgefühl” o “Gefühl der Macht”). Así en el aforismo 18, titulado *La moral del sufrimiento voluntario*, se considera el sentimiento de poder como un efecto de la crueldad (en tanto que expresión de la festividad más antigua de la humanidad, 3.1. *Askese*); pues el cruel goza del cosquilleo supremo del sentimiento de poder⁵²². Más adelante Nietzsche descubrirá también el poder, si bien de un modo pasivo, como un abandonarse a una voluntad ajena, en el fondo de la festividad moderna:

K.G.W. V 1: M., §271 *Die Feststimmung*, pp.214-215: “– Gerade für jene Menschen, welche am hizigsten nach Macht streben, ist es unbeschreiblich angenehm, sich *überwältigt* zu fühlen! Plötzlich und tief in ein Gefühl wie in einen Strudel hinabzusinken! Sich die Zügel aus der Hand reißen und einer Bewegung wer weiss wohin? zuzusehen! (...) Wenn man sich einem alles verschlingenden und zerdrückenden Eindruck einmal zeitweilig überlassen hat – es ist die moderne *Feststimmung!* – dann ist man wieder freier, erholter, kälter, strenger und strebt unermüdlich nach dem Gegenteile: nach *Macht*.– “
(*Ánimo de fiesta*. – Precisamente a aquellos seres humanos que ansían lo más ardientemente el poder, ¡a ellos les es indescribiblemente agradable sentirse *subyugados!* ¡Hundirse repentina y profundamente en un sentimiento como en un remolino! ¡Dejarse arrancar la brida de las manos y mirar un movimiento, quién sabe adónde! (...) Cuando uno se ha abandonado, aunque sólo sea temporalmente, a una impresión devoradora y aplastante – ¡esto es el *ánimo de fiesta* moderno! –se vuelve más libre, renovado, frío, estricto, sin que por ello se deje de ansiar infatigablemente lo contrario: el *poder*. –)

El sentimiento de poder toma un lugar preponderante en las concepciones teóricas del libro y Nietzsche la aplica tanto al análisis de la historia de la cultura (en el aforismo 23 *En qué somos más sutiles*) como a la fundamentación de las nociones del derecho y del deber (en el aforismo 112 *Para la historia del deber y del derecho*). El primero de ellos entiende el desarrollo de la historia de la cultura como una invención continua de medios destinados a aumentar el sentimiento de poder (Gefühl der Macht) en oposición al sentimiento de impotencia (Gefühl der Ohnmacht)⁵²³. El aforismo 112, por su parte, plantea ya un análisis del derecho en términos de poder y dominio característico del último Nietzsche, tal como se desarrollará después sistemáticamente en *La genealogía de la moral*. La frase inicial, en este sentido, va más allá de una declaración de principios: “Nuestros deberes” – dice allí Nietzsche – “son los derechos de los

⁵²² V 1, M., § 18. *Die Moral des freiwilligen Leidens*, pp.26-28: “(...) denn der Grausame genießt den höchsten Kitzel des Machtgefühls. (...)” Este tema es tratado en el apartado dedicado al tema de la crueldad (Grausamkeit) de 3.1. *Askese*. La expresión “cosquilleo del sentimiento de poder” aparece en repetidas ocasiones en los apuntes de Nietzsche, véase por ej. más adelante VIII 1, 7[18]: “Lust als Kitzel des Machtgefühls (...)”

⁵²³ V 1, M., § 23. *Worin wir am feinsten sind*, pp.30-31: “(...) – Aber weil das Gefühl der Ohnmacht und der Furcht so stark und so lange fast fortwährend in Reizung war, hat sich das *Gefühl der Macht* in solcher *Feinheit* [31] entwickelt, dass es jetzt hierin der Mensch mit der delikatesten Goldwaage aufnehmen kann. Es ist sein stärkster Hang geworden; die Mittel, welche man entdeckte, sich dieses Gefühl zu schaffen, sind beinahe die Geschichte der Kultur.”

demás sobre nosotros.” A partir de ella se inicia un proceso de descomposición, o desenmascaramiento, de la noción del derecho, entendiéndola exclusivamente como la expresión de un equilibrio en una relación de poder. Una modificación de la relación de poder conlleva por ello la consiguiente modificación de la ley⁵²⁴.

El poder en relación al autodominio constituye también el tema de dos breves aforismos en *Aurora*: el 65, que presenta el tema por medio de la comparación entre brahmanismo y cristianismo; y el 437, que continúa el desenmascaramiento de la noción de derecho como manifestación del poder en los términos del ya expuesto aforismo 112:

V 1, M., §65 *Brahmanen- und Christenthum*, p.59: “ – Es giebt Recepte zum Gefühle der Macht, einmal für solche, welche sich selber beherrschen können und welche bereits dadurch in einem Gefühle der Macht zu Hause sind; sodann für solche, welchen gerade dies fehlt. Für Menschen der ersten Gattung hat das Brahmanenthum Sorge getragen, für Menschen der zweiten Gattung das Christenthum.”

(*Brahmanismo y cristianismo*. – Existen recetas para el sentimiento de poder tanto para aquellos que se pueden dominar a sí mismos y que se sienten por ello cómodos en un sentimiento de poder, como para aquellos que precisamente carecen de esta habilidad. De los hombres de la primera especie se ha ocupado el brahmanismo, de los hombres de la segunda especie el cristianismo.)

V 1, M., §437 *Vorrechte*, p.272: “ – Wer sich selber wirklich besitzt, das heisst, wer sich endgültig *erobert hat*, betrachtet es fürderhin als sein eigenes Vorrecht, sich zu strafen, sich zu begnadigen, sich zu benehmen: er braucht dies niemandem zugestehen, er kann es aber auch einem andern mit Frieheit in die Hand geben, einem Freunde zum Beispiel, – aber er weiss, dass er damit ein *Recht* verleiht und dass man nur aus dem Besitze der *Macht* heraus Rechte verleihen kann.”

(*Privilegios*. – Quien se posee realmente a sí mismo, es decir, quien se *ha conquistado* definitivamente, contempla, desde ese momento hacia delante, como un privilegio propio castigarse, indultarse, compadecerse: aunque no necesita otorgárselo a nadie, también puede dejarlo libremente en manos de otro, en las de un amigo por ejemplo, – pero sabe, que con ello concede un *derecho* y que los derechos sólo pueden concederse desde la posesión del *poder*.)

Estos extractos ofrecen una imagen nítida de la primera enunciación de la concepción del poder o sentimiento de poder en la obra publicada. El contenido de la misma está aún alejado, a diferencia de lo que sucede en escritos posteriores, de cualquier formulación teórica, ya sea ésta de origen metafísico, simbólico o fisiológico. La caracterización del poder en *Aurora* está subordinada a la crítica de la moral que se desarrolla en las obras del período medio. Esta misma línea de reflexión respecto al poder se halla igualmente en *La gaya ciencia*. El aforismo 13 de este libro, *Para la doctrina del sentimiento de poder*, reúne desde un punto de vista general, los diferentes rasgos del sentimiento de poder esbozados en *Aurora*. En él, sin embargo, se hace ya intervenir las nociones de placer y displacer en la determinación del sentimiento de poder, si bien aún desde el punto de vista *psicologizante* característico de este período de la producción nietzscheana:

K.G.W. V 2: F.W., §13 *Zur Lehre vom Machtgefühl*, p.58: “ – Mit Wohlthun und Wehthun übt man seine Macht an andern aus – mehr will man dabei nicht! Mit *Wehthun* an solche, denen wir unsere Macht erst fühlbar machen müssen; denn der Schmerz ist ein viel empfindlicheres Mittel dazu als die Lust – der Schmerz fragt immer nach der Ursache, während

⁵²⁴ V 1, M., § 112. *Zur Naturgeschichte von Pflicht und Recht*, pp.98-99: “ – Unsere Pflichten – das sind die Rechte anderer auf uns. (...) Wir erfüllen unsre Pflicht – das heisst: wir rechtfertigen jene Vorstellung von unserer Macht. auf welche hin uns alles erwiesen wurde, wir geben zurück, in dem Masse, als man uns gab. (...) – Meine Rechte: das ist [99] jener Theil meiner Macht, den mir die anderen nicht nur zugestanden haben, sondern in welchem sie mich erhalten wollen. (...) So entstehen Rechte: anerkannte und gewährleistete Machtgrade. Verschieben sich die Machtverhältnisse wesentlich, so vergehn Rechte und es bilden sich neue. (...) Das Recht anderer ist die Konzession unseres Gefühls von Macht an das Gefühl von Macht bei diesen anderen. (...)” etc.

die Lust geneigt ist, bei sich selber stehenzubleiben und nicht rückwärts zu schauen.. Mit *Wohlthun* imd Wohlwollen an solchen, die irgendwie schon von uns abhängen (das heisst gewohnt sind, an uns als ihre Ursachen zu denken); wir wollen ihre Macht mehren, weil wir so die unsere mehren, oder wir wollen ihren den Vortheil zeigen, den es hat, in unserer Macht zu stehen – so werden sie mit ihrer Lage zufriedener und gegen die Feinde *unserer* Macht feindseliger und kampfbereiter sein. (...)

(*Para la doctrina del sentimiento de poder* – El poder propio se ejerce sobre los demás haciéndoles bien o haciéndoles daño – ¡no se quiere otra cosa! Con *el daño* a aquellos a los que debemos primero hacérselo sentir; pues el dolor es para este fin un medio mucho más considerable que el placer – el dolor pregunta siempre por las causas, mientras que el placer está más bien inclinado a contentarse consigo mismo y no mirar hacia atrás. Con *el bien* y la buena voluntad a aquellos que de alguna manera dependen de nosotros (es decir que están acostumbrados a pensar en nosotros como en sus causas); queremos aumentar su poder, porque así aumentamos nosotros el nuestro, o les queremos mostrar la ventaja que tienen al permanecer bajo nuestro poder – así se sentirán ellos más satisfechos con su condición y serán más hostiles y beligerantes contra los enemigos de *nuestro* poder. (...))

De esta concepción psicologizante del período medio se va a pasar a una determinación teórica de la noción de voluntad de poder en las obras posteriores a *Así habló Zarathustra*. Este cambio de orientación es fácilmente constatable si comparamos el aforismo citado arriba, correspondiente al libro primero de *La gaya ciencia*, con los pasajes del libro quinto que tienen como tema la discusión sobre el poder. En estos últimos nos encontramos ya ante una delimitación *metafísica* de la voluntad de poder, ya sea como expresión de la relación básica mandar-obedecer (§347 *El creyente y su necesidad de fe*)⁵²⁵, o como manifestación de la abundancia (Überfluß) de la naturaleza en substitución de la fórmula schopenhaueriana de la “voluntad de vida” (Wille zum Leben)⁵²⁶. En el libro quinto de *La gaya ciencia* tenemos una delimitación de la noción de voluntad de poder como principio metafísico, resultado del proceso de dogmatización, de la “tendencia sistemática” del pensamiento de Nietzsche. Esta evolución aparece ciertamente como un salto brusco en la obra publicada, pudiendo reconstuirse con mayor exactitud mediante la lectura de los cuadernos de notas de este período, en el que el análisis de la cuestión del placer y el displacer, expuesta anteriormente, sirve de vínculo teórico entre el discurso sobre el cuerpo y la delimitación de la voluntad de poder como expresión de la relación básica mandar-obedecer. Esta lectura de los fragmentos póstumos la llevaremos a cabo más adelante; ahora vamos a exponer esta determinación fuerte de la voluntad de poder en la última etapa de Nietzsche, centrándonos en la descomposición de la noción de “voluntad de vida” de *Más allá del bien y del mal*.

La exposición principal de la crítica de la voluntad de vida de Schopenhauer en *Más allá del bien y del mal* se encuentra en el aforismo 19. El texto es a nuestro juicio de gran relevancia para entender todo el proceso evolutivo del pensamiento de Nietzsche que conduce de la experimentación (Experimentieren, Versuchen) del discurso sobre el cuerpo a la formulación de la voluntad de poder como principio metafísico. Por ello ofrecemos a continuación una exposición detallada del mismo.

El aforismo comienza con una crítica abierta a la postulación schopenhaueriana de la voluntad (como “lo único que nos es dado conocer en un sentido absoluto, sin descuento ni añá-

⁵²⁵ En una crítica del cristianismo y el budismo como “astenia de la voluntad”, es decir, como incapacidad de mando. En este aforismo la voluntad ya es descompuesta como una afecto del mandato, véase: **V 2**, *F.W.*; §347 *Die Glaubigen und ihr Bedürfnis nach Glauben*. pp.263-265: “Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nötig, wo es an Willen fehlt: denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft.”

⁵²⁶ En la medida en que la voluntad de vida de Schopenhauer prescribe un estado de necesidad como origen de los procesos naturales. Véase la concepción de la voluntad de poder dentro de la crítica del instinto de autoconservación como instinto de vida (Spinoza, Darwin), comentada en este mismo capítulo más adelante, en §349 *Noch einmal die Herkunft der Gelehrten*, **V 2**, pp.267-268: “(...) und in der Natur herrscht nicht die Notlage, sondern der Überfluß; die Verschwendung, sogar bis ins Unsinnige. Der Kampf ums Dasein ist nur eine *Ausnahme*, eine zeitwillige Restriktion des Lebenswillens; der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben um’s Übergewicht, um Wachstum und [268] Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.”

didó⁵²⁷). Para Nietzsche, en cambio, la voluntad, entendida en el sentido de Schopenhauer, no es más que un prejuicio “filosófico”, un ejemplo de la creencia en la gramática, de la superstición del lenguaje: “La voluntad <el querer (Wollen)> me parece ante todo algo extremadamente complejo, algo que sólo tiene una unidad como palabra, – y que justamente en una palabra esconde el prejuicio popular que se ha adueñado en todo momento de la siempre escasa prudencia de los filósofos”⁵²⁸. La crítica de Nietzsche a Schopenhauer puede ser así encuadrada en la crítica más general que descubre en las categorías ontológicas de la filosofía categorías lingüísticas (ya hemos visto cómo el mismo argumento aducido aquí, la reducción de la voluntad a una palabra, reaparecerá más adelante en *El crepúsculo de los ídolos*, 2.1. *Sprache*). Al tratar la cuestión de la voluntad, el análisis que Nietzsche lleva a cabo en este aforismo pretende superar el prejuicio del lenguaje y establecer la realidad de lo que acontece en los procesos volitivos. El método “afilosófico” de Nietzsche sigue el procedimiento del discurso sobre el cuerpo, la descomposición de la unidad en una pluralidad inabarcable para la consciencia, que desemboca finalmente en la determinación de la voluntad como “afecto del mandato” (el “sentimiento de mandar”: *Affekt des Kommandos*).

K.G.W. VI 2: J.G.B., §19, p.26: “Seien wir also einmal vorsichtiger, seien wir «unphilosophisch» –, sagen wir: in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes von dem *weg*, das Gefühl des Zustandes von dem *hin*, das Gefühl von diesem «weg» und «hin» selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne dass wir «Arme und Beine» in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir «wollen» sein Spiel beginnt. Wie also Fühlen und zwar vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken: in jedem Willensakte giebt es einen kommandierenden Gedanken; – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem «Wollen» abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrigbliebe! Drittens ist der Wille nur ein Komplex von Fühlen und Denken, sonder vor Allem noch ein *Affekt*: und zwar jener *Affekt des Kommandos*. Das, was «Freiheit des Willens» genannt wird, ist wesentlich der Überlegenheits-Affekt in Hinsicht auf Den, der gehorchen muss: ich bin frei, «er» muss gehorchen – dies Bewusstsein steckt in jedem Willen, und ebenso jene Spannung der Aufmerksamkeit, jener gerade Blick, der ausschliesslich Eins fixiert, jene unbedingte Werthschätzung «jetzt thut dies und nichts Anders noth», jene innere Gewißheit darüber, dass gehorcht werden wird und was Alles noch zum Zustande des Befehlende gehört.”

(Seamos así por una vez más prudentes, seamos «afilosóficos» –, digamos: en todo querer hay en primer lugar una multiplicidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado del que *partimos*, el sentimiento del estado hacia *el que vamos*, el sentimiento del mismo «ir» y «partir», así como el sentimiento muscular que los acompaña, el cual entra en juego, aunque no pongamos tampoco en movimiento “piernas y brazos”, como una especie de costumbre, en el mismo momento en que «queremos». Al igual que se ha de reconocer un sentir y precisamente un sentir de formas múltiples como ingrediente de la voluntad, así en segundo lugar también se ha de reconocer un pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda; – y uno no debe creer que puede separar este pensamiento del «querer», ¡como si después aún permaneciera la voluntad! En tercer lugar la voluntad no es únicamente un complejo de sentimientos y pensamientos, sino sobre todo un *afecto*: y precisamente aquel afecto del mandato. Lo que se llama «libertad de la voluntad» es esencialmente el afecto de superioridad en relación al que ha de obedecer: yo soy libre, «él» tiene que obedecer – esta consciencia se esconde en toda voluntad, e igualmente aquella tensión de la observación, aquella mirada recta que se fija exclusivamente en una única cosa, aquella valoración incondicionada «ahora es necesario esto y nada más», aquella seguridad interior de que se será obedecido y todo aquello que constituye el estado del que manda.)

⁵²⁷ **K.G.W. VI 2: J.G.B.**, §19, p.26: “Die Philosophen pflegen vom Willen zu reden, wie als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei; ja Schopenhauer gab zu verstehen, der Wille allein sei uns bekannt, ganz und gar bekannt, ohne Abzug und Zutat bekannt. (...)”

⁵²⁸ **VI 2**, p.26: “Wollen scheint mir vor Allem etwas Kompliziertes, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist, – und eben in einem Worte steckt das Volks-Vorurteil, das über die allzeit nur geringe Vorsicht der Philosophen Herr geworden ist.”

Si bien Nietzsche durante la discusión de este aforismo no llega a mencionar el término “Wille zur Macht”, sí utiliza “Machtgefühl” en relación al tema del placer. La cuestión del placer y displacer en la configuración del sentimiento de poder sirve así de enlace entre el discurso sobre el cuerpo y la afirmación de la voluntad de poder. El reconocimiento de la realidad básica de mandar y obedecer, que se pone de relieve en la descomposición de la voluntad (a partir de la reinterpretación del placer y el dolor en relación a la superación o no de una resistencia), sirve al final del aforismo como argumento para establecer un paralelismo entre el cuerpo y la sociedad (véase el comentario sobre Platón en *2.5.Rangordnung*: nota 561) El sentimiento sintético del yo constituye un efecto del funcionamiento correcto de la jerarquía del cuerpo (la identificación de la clase dominante con los éxitos de la colectividad). La multiplicidad, en que se descompone el sujeto, forma una unidad en la medida en que las partes subordinadas obedecen a aquellas que las dominan. La moral, según esta perspectiva, tiene que ser entendida, en última instancia, como una doctrina de las relaciones de dominio de las que surge el fenómeno de la vida.

VI 2, pp.27-28: “(...) er rechnet das Gelingen, die Ausführung des Wollens noch dem Willen selbst zu und genießt dabei einen Zuwachs jenes Machtgefühls, welches alles Gelingen mit sich bringt. «Freiheit des Willens» – das ist das Wort für jenen vielfachen Lust-Zustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt, - der al solcher den Triumph über Widerstände mit genießt, aber bei sich urteilt, sein Wille selbst sei es, der eigentlich die Widerstände überwinde. Der Wollende nimmt dergestalt die Lustgefühle der ausführenden, erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren «Unterwillen» oder Unterseelen – unser Lieb ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen – zu seinem Lustgefühl als Befehlender hinzu. *L’effet c’est moi*; es begiebt sich hier, was sich in jedem gut gebauten und glücklichen Gemeinwesen begiebt, dass die regierende Klasse sich mit den Erfolgen des Gemeinwesens identifiziert. Bei allem Wollen handelt es sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen, auf der Grundlage, wie gesagt, eines Gesellschaftsbaus vieler «Seelen»: weshalb ein Philosoph sich das Recht nehmen sollte, Wollen an sich schon unter den Gesichtskreis der Moral zu fassen: Moral nämlich als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen «Leben» entsteht.”

((...)) atribuye el buen resultado, la ejecución del querer, a la voluntad misma y goza al mismo tiempo con ello de un crecimiento de aquel sentimiento de poder que acarrea todo buen resultado. «Libre albedrío» – ésta es la palabra de aquel estado múltiple de placer del que quiere, el que manda y que simultáneamente se identifica con el que ejecuta – que como tal goza del triunfo sobre la resistencia, pero que enjuicia que es su voluntad lo que auténticamente supera la resistencia. El que quiere añade de esta manera a su sentimiento de placer, como el que manda, los sentimientos de placer de los instrumentos ejecutores, que obtienen éxito, de las serviciales «voluntades» o almas subordinadas, pues nuestro cuerpo sólo es un edificio social de muchas almas. *L’effet c’est moi*; aquí ocurre lo mismo que sucede en toda comunidad feliz y bien asentada, que la clase dirigente se identifica con los éxitos de la comunidad. En toda comunidad de lo que se trata es únicamente de un mandar y un obedecer, sobre la base, como se ha dicho, de un edificio social de muchas «almas»: por ello un filósofo debería arrogarse el derecho de considerar el querer desde el punto de vista de la moral: a saber, la moral entendida como doctrina de las relaciones de dominio bajo las que aparece el fenómeno «vida».)

Las notas que preceden a la elaboración de la teoría de la acción expuesta en este aforismo (la anulación de la noción de libre albedrío como un caso particular del sentimiento de poder) pueden leerse en las siguientes anotaciones, fechadas por Colli y Montinari entre el invierno 1883 y el de 1884. (Obsérvese el uso de “Kraftgefühl” en lugar de “Machtgefühl” en VII 1, 24[9]).

K.G.W. VII 1: 24[9], pp.689-690: “Psychologie des Irrthums / Wenn wir etwas thun, so entsteht ein *Kraftgefühl*, oft schon vor dem Thun, bei der Vorstellung des zu Thunenden (wie beim Anblick eines Feindes, eines Hemmnisses, dem wir uns *gewachsen* glauben): immer begleitend. Wir meinen instinktiv, dies Kraftgefühl sei Ursache der Handlung, es sei «die Kraft». Unser Glauben an Kausalität ist der Glaube an Kraft und deren Wirkung; eine

Übertragung unsres Erlebnisses; wobei wir Kraft und Kraftgefühl identifizieren. – Nirgends [690] aber bewegt die Kraft die Dinge die empfundene Kraft «setzt nicht die Muskeln in Bewegung». «Wir haben von einem solchen Prozeß keine Vorstellung, keine Erfahrung». – «Wir erfahren ebensowenig, wie die Kraft als Bewegendes, die *Nothwendigkeit* einer Bewegung». Die Kraft soll das Zwingende sein! «Wir erfahren nur, daß eins auf das andere folgt – weder Zwang erfahren wir, noch Willkür, daß eins auf das andere folgt.» Die Kausalität wird erst durch die Hineindenkung des Zwangs in den Folgevorgang geschaffen. Ein gewisses «Begreifen» entsteht dadurch d. h. wir haben uns den Vorgang angemenschlicht «bekannter» gemacht: das Bekannte ist das Bewohnheitsbekannte des mit *Kraftgefühl verbundenen menschlichen Erzwingens*.”

(Psicología del error / Cuando hacemos algo, surge así un *sentimiento de fuerza*, a menudo antes de la acción, en la representación del que se dispone a actuar (como en la visión de un enemigo, de un obstáculo para el que creemos *estar a la altura*): que siempre acompaña. Opinamos instintivamente que este sentimiento de fuerza es la causa de la acción, que ella es «la fuerza». Nuestra creencia en la causalidad es la creencia en la fuerza y su efecto: una traducción de nuestra vivencia; en la que identificamos fuerza y sentimiento de fuerza – En ningún caso sin embargo la fuerza mueve las cosas, la fuerza que se siente «no pone los músculos en movimiento». «No tenemos de semejante proceso ninguna representación, ninguna experiencia». Al igual que tampoco experimentamos la fuerza como algo que se mueve, la *necesidad* del movimiento. ¡La fuerza debe ser lo que constriñe! «Nosotros sólo experimentamos que una cosa sigue a la otra». La causalidad sólo es creada al introducir por medio del pensamiento la constricción en el proceso de sucesión. Un cierto «comprender» surge de esta manera, nos hemos presentado el proceso de manera humanamente conocida: lo conocido es lo conocido de la habitabilidad de *la acción humana de constreñir unida al sentimiento de fuerza*.)

K.G.W. VII 1, 24[11], p.691: “«Ich will gehen»: aber 1) ich muß gehen, und das *Wollen* ist nur ein Nebenbei, welches durchaus keine Bewegung hervorbringt, ein Bild vorher. 2) Dies Bild ist unglaublich roh und unbestimmt im Vergleich zu dem, was geschieht, es ist begrifflich und ganz allgemein, so daß unzählige Wirklichkeiten sich darunter decken. Also kann es nicht Ursache des Geschehens sein. – *Zwecke zu eliminieren*.”

(«Yo quiero andar»: pero 1) debo andar, y el *querer* es sólo un hecho accesorio que no produce de ninguna manera un movimiento, una imagen previa. 2) Esta imagen es increíblemente tosca e indeterminada en comparación con lo que ocurre, es comprensible y del todo abstracta, de manera que puede albergar en su interior innumerables realidades. Por tanto, no puede ser causa del acontecer – *Para eliminar los fines*.)

La voluntad se descompone, según esta perspectiva, en una multiplicidad de fenómenos expresada por la relación básica mandar-obedecer. El libre albedrío, por su parte, se traduce en la sentencia: “Yo quiero, tú debes obedecer”. Es la consecuencia del aumento del sentimiento de poder que confiere el ejercicio de dominio. La filosofía del último Nietzsche tomará como referencia dicha relación básica entre mandar y obedecer para formular la dualidad de la voluntad de poder y la jerarquía. Para llegar a esta generalización de la estructura de dominio del cuerpo (el intento de tematización de la multiplicidad de impulsos, según nuestro metalenguaje crítico) es necesario aún añadir otro elemento, al que volveremos más adelante al ocuparnos de los intentos de definición cosmológica del eterno retorno al inicio de los años ochenta: se trata del concepto de fuerza (“Kraft”, que suele aparecer en muchas ocasiones como sinónimo de “Macht”). Nietzsche entiende la fuerza (o mejor en plural, pues la fuerza se describe como una pluralidad en lucha) como una dilapidación de un estado de abundancia (un ejemplo de ello, a nivel corporal, correspondería a lo que habíamos llamado en 2.3. *Leib* la “espontaneidad de la acción” como descarga no motivada). Ello supone una crítica a la definición de Spinoza del ser como un esfuerzo (conatus) por perseverar en la existencia⁵²⁹ o, en su formulación moderna, pues el principio es el mismo, al instinto de autoconservación de la teoría evolutiva de Dar-

⁵²⁹ Cf. la proposición VI de la parte tercera “Del origen y naturaleza de los afectos” de la *Ética* de Spinoza (*Ethica Ordine Geometrico demonstrata = Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980) cuya formulación reza: *Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser (Unaquaqueque res, quantum in se est, in suo essere perseverare conatur)*.

win⁵³⁰. El error de Spinoza y Darwin radica, a juicio de la crítica del pensamiento metafísico del último Nietzsche, en haber juzgado la naturaleza a partir de un modelo falso. La situación de penuria (Notlage) de la lucha por la existencia constituye en realidad una excepción⁵³¹. En la naturaleza, en cambio, domina la abundancia (Überfluß), la dilapidación (Verschwendung, Vergeudung), estado general que Nietzsche designa en este último período con la fórmula “voluntad de poder”. El siguiente aforismo del quinto libro de *La gaya ciencia* ilustra, partiendo de una nueva formulación del desenmascaramiento del tipo erudito, la crítica nietzscheana a los modelos de Spinoza y Darwin en el principio metafísico de la voluntad de poder⁵³²:

K.G.W. V 2: F.W., §349 *Noch einmal die Herkunft der Gelehrten*, pp.267-268: “ – Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf *Machterweiterung* hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert. Man nehme es als symptomatisch, wenn einzelne Philosophen, wie zum Beispiel der schwindsüchtige Spinoza, gerade im sogenannten Selbsterhaltungs-Trieb das Entscheidende sahen, sehn mussten – es waren eben Menschen in Nothlagen. Dass unsre modernen Naturwissenschaften sich dermassen mit dem Spinozistischen Dogma verwickelt haben (zuletzt noch und am grössten im Darwinismus mit seiner unbegreiflich einseitigen Lehre vom «Kampf um Dasein» –), das liegt wahrscheinlich an der Herkunft unsrer Naturforscher: (...) Aber man sollte, als Naturforscher, aus seinem menschlichen Winkel herauskommen: und in der Natur *herrscht* nicht die Nothlage, sondern der Überfluss, die Verschwendung, sogar bis ins Unsinnige. Der Kampf ums Dasein ist nur eine *Ausnahme*, eine zeitwillige Restriktion des Lebenswillens; der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum uns Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.”

(Querer autoconservarse es la expresión de una situación angustiada, de una limitación del impulso vital que aspira, por naturaleza, a extender su poder y, a causa de ello, a menudo pone en peligro la autoconservación y la sacrifica. Rasgo sintomático de esto es el hecho de que algunos filósofos consideren, como el tísico Spinoza, que el instinto de conservación es un principio decisivo: se trata precisamente de hombres en una situación muy apurada. El hecho de que nuestras modernas ciencias de la naturaleza estén tan influidas por el dogma spinozista (y más recientemente y de la forma más burda en la líneas del darwinismo con su doctrina incomprensiblemente unilateral de la «lucha por la existencia»), se debe probablemente al origen social de la mayoría de estos investigadores de la naturaleza: (...) Pero como investigador de la naturaleza, debería saber salir de su reducto humano: en la naturaleza no *reina* la estrechez, sino la abundancia, el despilfarro, hasta el absurdo. La lucha por la existencia no es sino una *excepción*, una limitación provisional de la voluntad de vivir; la

⁵³⁰ Lo esencial del concepto nietzscheano de fuerza a juicio de Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969, p.211, radica precisamente en lo contrario del principio de conservación. La fuerza en Nietzsche no tiende a una nivelación, sino que introduce un *principio de desequilibrio*, cuya formulación sería precisamente la voluntad de poder: “La force exige, de par sa nature, que se rompe la conservation d’un niveau atteint, donc excède toujours ce niveau en s’augmentant de toute nécessité. De la sorte *la volonté de puissance apparaît essentiellement comme un principe de déséquilibre* pour tout ce qui se voudrait durable à partir d’un certain degré, société ou individu”.

⁵³¹ Esta crítica del concepto de “Erhaltungstrieb” se remonta también a la descomposición de las nociones de placer y displacer. Tenemos ya ejemplos de crítica del impulso de conservación que datan de finales de 1876 – verano de 1877, como **K.G.W. IV 2**, 23[9], pp.501-502 y 23[12], pp.502-504 (el último citado anteriormente).

⁵³² Otra formulación de esta misma crítica al “instinto de autoconservación” de Spinoza en el principio metafísico de la voluntad de poder, en base al principio de dilapidación de la fuerza (aquí *auslassen* – véase la nota sobre la influencia de Mayer en el comentario sobre la “espontaneidad de la acción” en 2.3. *Leib*) puede encontrarse, por ej., en **K.G.W. VI 2: J.G.B.**, §13, pp.21-22: “Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als radikalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen* – Leben selbst ist Wille zur Macht –; die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten *Folgen* davon: – Kurz, hier wie überall, Vorsicht vor überflüssigen teleologischen [22] Prinzipien! – wie ein solches der Selbsterhaltungstrieb ist (man dankt ihn der Inkonsequenz Spinozas –). So nämlich gebietet es die Methode, die wesentlich Prinzipien-Sparsamkeit sein muss.”

lucha grande y pequeña por la existencia gravita en todos los sentidos en torno a la preponderancia, el crecimiento, la expansión, conforme a la voluntad de poder que es precisamente la voluntad de vida.)

Esta concepción de la voluntad de poder como gasto o dilapidación⁵³³ permite la generalización de la estructura de dominio del cuerpo (la tematización de la pluralidad de los impulsos en un principio metafísico). Los puntos o cuánta de poder se comportan de la misma manera que lo hacían los impulsos en la invalidación de la consciencia: buscan una continua expansión, (la acumulación de poder o de satisfacción⁵³⁴, así como la asimilación e incorporación). En esta actividad espontánea unos cuánta de poder o impulsos se enfrentan a otros cuánta de poder o impulsos (el uso de uno u otro término depende en cada caso de que se esté hablando el lenguaje metafísico de la voluntad de poder, o tratando de describir la experiencia de la invalidación de la consciencia en el discurso sobre el cuerpo). De esta lucha continua se origina una relación de dominio y subordinación, de mando y obediencia, que está sujeta a un cambio incesante. La evolución desde la perspectiva del discurso sobre el cuerpo hasta el pensamiento metafísico de la voluntad de poder, que en las páginas precedentes hemos seguido a lo largo de la obra publicada a partir de la noción de sentimiento de poder en *Aurora*, queda igualmente recogida en los escritos póstumos de los años ochenta. La siguiente selección de textos de este período sirve de puntualización a lo ya expuesto sobre la evolución de Nietzsche en la obra publicada. En ella recogemos fragmentos que determinan el concepto de “sentimiento de poder” o el de voluntad de poder en referencia a la estructura de dominio del cuerpo a partir del análisis del placer y el displacer (V 2, 11[284], VII 1, 9[39], VII 3, 35[15], VIII 1, 7[18]). Otros fragmentos inciden en la descomposición del “libre albedrío” en la relación básica mandar-obedecer. Desde esta perspectiva, el sentimiento de libertad constituiría en realidad un efecto del sentimiento de aumento de poder (VII 2, 25[436], VII 2, 27[24], VII 3, 34[250], VIII 1, 1[44], VIII 2, 11[114]). Y, en definitiva, para la definición de la voluntad de poder como lucha en un juego de dominio y resistencia, incluimos las anotaciones VII 3, 36[22], 40[55], VIII 2, 9[151] y VIII 3, 14[174]:

K.G.W. V 2: 11[284], p.448: “Das Machtgefühl erst erobernd, dann beherrschend (organisierend) – es regulirt das Überwundene zu *seiner* Erhaltung und *dazu erhält es das Überwundene selber*. – Auch die Funktion ist aus Machtgefühl entstanden, im Kampf mit noch schwächeren Kräften. Die Funktion erhält sich in der Überwältigung und Herrschaft über noch niedrigere Funktionen – *darin wird sie von der höhereh Macht unterstürzt*.”
(El sentimiento de poder que primero conquista y después domina (organiza) – regula lo que ha superado para *su* propia conservación y *por eso lo conserva* – También la función ha surgido del sentimiento de poder en lucha con fuerzas aún más débiles. La función se conserva en la subyugación y dominio de funciones aún inferiores – *por lo que es sostenida por el poder superior*.)

K.G.W. VII 1: 9[39], p.369: “Wille ist ein Begriff um alle unsere Leidenschaften zu vereinigen. / Leidenschaften sind Gefühle, um gewisse körperliche Zustände, die wir *nicht* dem Körper zuschreiben, zu bezeichnen. / «Gemeingefühle» / *Moralische Gefühle* sind Leidenschaften von *Werthurtheilen* umgewandelt. / Einfluß des *Urtheils* auf das *Gefühl* (selbst bei Lust und Schmerz) / Lust und Schmerz sind *Werthurtheile*.”
(Voluntad es un concepto para unir todas nuestras pasiones. / Pasiones son sentimientos para designar ciertos estados corporales que *no* atribuimos al cuerpo. / «Sentimientos comunes» / *Sentimientos morales* son pasiones transformadas por *juicios de valor*. / Influencia del *juicio* en el sentimiento (incluso por el placer y el dolor) / Placer y dolor son juicios de valor.)

⁵³³ F. Warin, en el capítulo II “De l’être. Les fonds perdus” de *Nietzsche et Bataille* (P.U.F., París, 1994) plantea una comparación entre esta dimensión de la voluntad de poder y la especulación de Bataille sobre la “dépense”, “gaspillage” en *La part maudite*, la cual toma a su vez como punto de partida la hipótesis de la destrucción del excedente en la actividad productiva de Marcel Mauss en su célebre *Essai sur le don*.

⁵³⁴ Cf. **K.G.W. IV 2:** *M.*, §109, pp.96-97 en la exposición sobre *Trieb* de 2.3.*Leib*

K.G.W. VII 1: 24[8], p. 689: “Nach der Seite des Machtgefühls unterscheiden sich die Menschen in / A) Erbärmliche: solche, denen die kleinsten Befreidigungen schon genügen. Die Eiteln, auch die «Guten». / B) die Unbefriedigten, die von außen her die Befreidigung wollen / C) Die sich selber machtvoll Glaubenden / D) usw.”

(Del lado de sentimiento de poder los hombres se distinguen entre / A) Miserables: aquellos que se contentan con satisfacciones mínimas. Los vanidosos, también los «buenos». / B) los insatisfechos, que quieren que la satisfacción les venga de fuera / C) Los que se creen a sí mismos llenos de poder / D) etc.)

K.G.W. VII 2: 25[436], p.123: “(nicht von Ursachen des Wollens, sondern von Reizen des Wollens sollte man reden) / *Wollen* das ist *befehlen*: befehlen aber ist ein bestimmter *Affekt* (dieser Affekt ist eine *plötzliche Kraftexplosion*) – gespannt, klar, ausschließlich Eins im Auge, innerste Überzeugung von der Überlegenheit, Sicherheit, daß gehorcht wird – «Freiheit des Willens» ist das «Überlegenheits-Gefühl des Befehlenden» in Hinsicht auf den Gehorchenden: «ich bin frei, und *Jener* muß gehorchen». / Nun sagt ihr: der Befehlende selber *muß* – – –”

((no se debe hablar de las causas del querer, sino de las excitaciones del querer) / *Querer*, esto es *mandar*: mandar es, sin embargo, un determinado *afecto* (este afecto es una *repentina explosión de fuerza*) – tensada, clara, exclusiva. Un visible convencimiento en lo más interno de la superioridad, seguridad de que se es obedecido – «Libre albedrío» es el sentimiento de superioridad del que manda con respecto del que obedece: «yo soy libre, y aquél ha de obedecer» / Y ahora decís: el mismo que manda tiene que – – –)

K.G.W. VII 2: 27[24], pp.281-282: “Freiheit und Machtgefühl. Das Gefühl des Spiels bei der Überwindung großer Schwierigkeiten, z.B. vom Virtuosen; Gewißheit seines selber, daß auf den Willen die genau entsprechenden Aktion folgt – eine Art *Affekt des Übermuthes* ist dabei, höchste Souveranität des *Befehlenden*. Es muß das Gefühl des Widerstandes, Druckes dabei sein. – Dabei ist aber eine *Täuschung* über den Willen: nicht der Wille überwindet den Widerstand – wir machen eine synthese zwischen 2 gleichzeitigen Zustände und legen eine *Einheit* hinein. / [282] Der Wille als Erdichtung. / 1) man glaubt, daß er selber bewegt (während er nur ein Reiz ist, bei dessen Eintritt eine Bewegung beginnt). / 2) man glaubt, daß er Widerstände überwindet. / 3) man glaubt, daß er frei und souverän ist, weil sein Ursprung uns verborgen bleibt und weil der Affekt des Befehlenden ihn begleitet. / 4) weil man in der allermeisten Fällen nur *will*, wenn der Erfolg *erwartet* werden kann, wird die «Nothwendigkeit» des Erfolgs dem Willen als *Kraft* zugerechnet.”

(Libertad y sentimiento de poder. El sentimiento de la interpretación en la superación de grandes dificultades, por ej. de los virtuosos; seguridad de uno mismo, que a la voluntad le seguirá la precisa acción correspondiente – una clase de *afecto del orgullo* está presente, suprema soberanía del *que manda*. Tiene que estar presente el sentimiento de la resistencia, de la presión. – Pero subyace una *engaño* sobre la voluntad: la voluntad no supera la resistencia – hacemos una síntesis de 2 estados simultáneos e introducimos una *unidad*. / La voluntad como invención. / 1) se cree que es ella misma la que se mueve (mientras que sólo se trata de una excitación con cuya irrupción da inicio un movimiento) / 2) se cree que ella supera resistencias. / 3) se la cree libre y soberana, porque su origen permanece oculto para nosotros y porque le acompaña el afecto del que manda. / 4) porque en la mayoría de los casos uno sólo *quiere*, cuando se puede *esperar* el éxito, la «necesidad» del éxito es imputada, como *fuerza*, a la voluntad.)

K.G.W. VII 3: 34[250], pp.225-226: “Daß wir *wirkende* Wesen, Kräfte sind ist unser Gesundglaube. Frei: *heißt* «nicht gestoßen und geschoben», ohne **Zwangsgefühl** / [226] N.B. Wo wir einem Widerstand begegnen und ihm nachgeben müssen, fühlen wir uns *unfrei*: wo wir ihm nicht nachgeben sondern ihn zwingen, uns nachzugeben, *frei*. D.h. es ist das *Gefühl unseres mehr von Kraft*, welches wir mit «Freiheit des Willens» bezeichnen, das Bewußtsein davon, daß unsere Kraft *zwingt* im Verhältniß zu einer Kraft welche gezwungen wird.”

(Que somos seres, fuerzas que actúan, ésta es nuestra creencia fundamental. Libre: *quiere decir* «no empujado ni impelido», sin **sentimiento de constricción**. / N.B. Donde nos encontramos ante una resistencia y debemos ceder, nos sentimos *faltos de libertad*; cuando no cedemos a ella, sino que la forzamos a ceder a nosotros, *libres*. Es decir, es el *sentimien-*

to de nuestro **aumento** de fuerza, lo que designamos como «libre albedrío»; la consciencia de ello, que nuestra fuerza *obliga* en relación a una fuerza que es obligada)

K.G.W. VII 3: 35[15], pp. 235-236: “Zum Plan. *Einleitung* / 1. die organischen Funktionen zurückübersetzt in den Grundwillen, den Willen zur Macht, – und aus ihm abgespalten [236] / 2. denken, fühlen, wollen in allem Lebendigen / was ist eine Lust anders als: eine Reizung des Machtgefühls durch ein Hemmiß (noch stärker auch rhythmische Hemmungen und Widerstände) – so daß es dadurch anschwillt. Also in aller Lust ist Schmerz einbegriffen. – Wenn die Lust sehr groß werden soll, müssen die Schmerzen sehr lange, und die Spannung des Bogens ungeheuer werden. / 3. der Wille zur Macht sich spezialisierend als Wille zur Nahrung, nach Eigenthum, nach *Werkzeugen*, nach Dienern – / Gehorchen und Herrschen: der Leib. / – der stärkere Wille dirigirt den schwächeren: Es giebt keine andere Causalität als die von Wille zu Wille. Es ist bisher noch gar keine mechanistische – – – / 4. die geistigen Funktionen. Wille zur Gestaltung, zur Anähnlichung usw. *Anhang*. Die grossen Missverständnisse der Philosophen.”

(Para el plan. *Introducción*. / 1. las funciones orgánicas retraducidas en la voluntad fundamental, y a partir de ella escindidas. / 2. pensar, sentir, querer en todos los seres vivos / lo que es un placer no otra cosa que: excitación del sentimiento de poder por medio de un obstáculo (aún más potente por medio de obstáculos rítmicos y resistencias) – de forma que aumentan gracias a ello. Y así en todo placer está incluido el dolor – Si el placer es muy grande, el dolor ha de durar largo tiempo y la tensión del arco será inmensa. / 3. La voluntad de poder que se especializa como voluntad de sustentación en propiedades, *instrumentos*, servidores. / Obedecer y dominar: el cuerpo. / – la voluntad más fuerte dirige la más débil. No hay más causalidad que la que va de la voluntad a la voluntad. Hasta ahora no es en absoluto una mecánica – – – / 4. las funciones espirituales. Voluntad de formación, de asimilación, etc. *Apéndice*: los grandes malentendidos de la filosofía.)

K.G.W. VII 3: 36[22], pp.284-285: “Die Verbindung des Unorganischen und Organischen muß in der abstoßenden Kraft liegen, welche jedes Kraftatom ausübt. Leben wäre zu definiren als eine dauernde Form von Prozeß der *Kraftfeststellungen*, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen. In wie fern auch im Gehorchen ein Widerstreben liegt, es ist die Eigenmacht durchaus nicht aufgegeben. Ebenso ist im Befehlen ein Zugestehen, daß [285] die absolute Macht des Gegners nicht besiegt ist, nicht einverleibt, aufgelöst. «Gehorchen» und «Befehlen» sind Formen des Kampfspiels.”

(La unión de lo inorgánico y lo orgánico debe hallarse en la fuerza repelente que ejerce cada átomo de fuerza. La vida sería definible como una forma duradera del proceso de las *constataciones de fuerzas* en las que crecen irregularmente cada una de las distintas partes que intervienen en la lucha. En la medida en que también se halla una resistencia en el obedecer, no se renuncia del todo al propio poder. Asimismo hay en el mandar una confesión de que no se ha vencido el poder absoluto del rival, de que no se ha incorporado, disuelto. «Obedecer» y «Mandar» son formas del juego de lucha.)

K.G.W. VII 3: 40[55], p.387: “(...) – ein Kampf : vorausgesetzt , daß man dis Wort so weit und tief versteht, um auch das Verhältniß des Herrschenden zum Beherrschten noch als ein Ringen, und das Verhältniß des Gehorchenden zum Herrschenden noch als ein Widerstreben zu verstehen.”

((...) una lucha: en el supuesto de que se entienda esta palabra tan amplia y profundamente como para comprender también como esfuerzo la relación del que manda con respecto al que obedece, y como resistencia la del que obedece con respecto al que manda.)

K.G.W. VIII 1: 1[44], p.16: “(...) Man versteht also «unfreier Willen» als «gezwungen durch einen *fremden* Willen»: als ob die Behauptung wäre: «alles was du thust, thust du gezwungen durch einen fremden Willen». Den Gehorsam gegen den eignen Willen nennt man nicht Zwang: denn es ist die Lust dabei. *Daß du die selber befiehlst*, das heißt «Freiheit des Willens».”

(Se entiende así pues «voluntad no libre» como «forzada por una voluntad ajena»: como si la afirmación fuese: «todo lo que haces, lo haces forzado por una voluntad ajena». La obediencia a su propia voluntad no se llama constricción: porque va acompañada de placer. *Que tú mismo obedezcas*, eso quiere decir «libre albedrío».)

K.G.W. VIII 1: 7[18], pp.309-310: “Lust als *Kitzel des Machtgefühls*: immer etwas voraussetzend, was widersteht und überwunden wird. / Alle Lust- und Unlusterscheinungen sind intellektuell, Gesamtbeurtheilungen von irgend welchen Hemmungserscheinungen, Auslegungen derselben”

(Placer como *cosquilleo del sentimiento de poder*: que siempre presupone algo que se opone y ha de ser superado. / Todos los fenómenos de placer y displacer son intelectuales, juicios globales sobre algunos fenómenos de obstáculo, interpretación de los mismos.)

K.G.W. VIII 2: 9[151], p.88: “Der Wille zur Macht kann sich nur *an Widerständen* äußern; er sucht nach dem, was ihn widersteht, – dies die ursprüngliche Tendenz des Protoplasma, wenn Pseudopodien anschickt und um sich tastet. Die Aneignung und Einverleibung ist vor allem ein Überwältigen-wollen, ein Forme, An- und Umbilden, bis endlich des Überwältigte ganz in die Macht des Angreifers übergegangen ist und demselben vermehrt hat. – Gelingt diese Einverleibung nicht, so zerfällt wohl das Gebilde: und die *Zweiheit* erscheint als Folge des Willens zur Macht: um nicht fahren zu lassen, was erobert ist tritt der Wille zur Macht in zwei Wille auseinander (...)”

(La voluntad de poder sólo se puede expresar *en resistencias*; busca aquello que se le opone – ésta es la tendencia original del protoplasma, cuando despliega pseudópodos y palpa a su alrededor. La apropiación e incorporación es ante todo un querer subyugar, una manera de fusionar y transformar hasta que finalmente lo subyugado ha caído en poder del agresor y a consecuencia de ello ha aumentado. – Si no tiene éxito esta incorporación, se divide la formación: y la *duplicidad* aparece como consecuencia de la voluntad de poder: para no dejar ir lo que ha conquistado, la voluntad de poder se escinde en dos voluntades (...))

K.G.W. VIII 2: 11[114], p.296: “«wollen» ist nicht «begehren», streben, verlangen: davon hebt es sich ab durch den *Affekt des Commando's* / es giebt kein «wollen» sonden nur ein *Etwas-wollen* man muß nicht das Ziel auslösen aus dem Zustand: wie es die Erkenntniß-theoretiker thun. «Wollen», wie sie es verstehn, kommt so wenig vor, wie «Denken»: ist eine reine Fiktion. / daß *Etwas befohlen wird*, gehört zum Wollen (: damit ist natürlich nicht gesagt, daß der Wille «effektuirt» wird...) / Jene allgemein *Spannungszustand*, vermöge dessen eine Kraft nach Auslösung brachtet – ist kein «Wollen».”

(«querer» no es «desear», aspirar, codiciar: se encuentra por encima de esto gracias al *afecto del mandato* / No existe el querer, sino, en todo caso, un *querer algo*; no se debe deducir el fin a partir del estado: como lo hacen los teóricos del conocimiento: «Querer» como ellos lo entienden, ocurre tan poco como «pensar»: es una pura ficción. Es característico del querer que *algo sea mandado* (: con ello naturalmente no se ha dicho que la voluntad se «efectúe»...) / Aquella *situación general de tensión*, gracias a la cual la fuerza fue llevada al desencadenamiento – no es ningún querer.)

K.G.W. VIII 3: 14[174], pp.152-153:“ Der Wille zur Macht als *Leben* / Der Mensch sucht *nicht* die Lust und vermeidet *nicht* die Unlust: man versteht, welchem berühmten Vorurtheile ich hiermit widerspreche. Lust und Unlust sind bloße Folge, bloße Begleitererscheinung – das der Mensch will, was jeder kleinste Theil eines lebenden Organismus will, das ist ein plus von Macht. Im Sterben danach folgt sowohl Lust als Unlust; aus jenem Willen heraus sucht er nach Widerstand, braucht er etwas, das sich entgegenstellt. Die Unlust, als Hemmung seines Willens zur Macht ist also ein normales Faktum, das normale Ingredienz jedes organischen Geschehens, der Mensch weicht ihr nicht aus, er hat sie vielmehr fortwährend nöthig: jeder Sieg, jedes Lustgefühl, jedes Geschehn setzt einen überwundenen Widerstand voraus. / (...)”

(La voluntad de poder como *vida* / El hombre *no* busca el placer *ni* evita el displacer: con esto se comprende contra qué famoso prejuicio lucho. Placer y displacer son meras consecuencias, meros fenómenos concomitantes. Lo que quiere el hombre, lo que quiere la más pequeña parte de un organismo vivo, es un *plus* de poder. De la aspiración hacia él resultan tanto el placer como el displacer. Partiendo de aquella voluntad busca una resistencia, necesita algo que se le oponga. El displacer como freno de su voluntad de poder es, pues, un hecho normal, un ingrediente normal en todo acontecimiento orgánico; el hombre no lo evita, por el contrario tiene constante necesidad del displacer: toda victoria, todo sentimiento de placer, todo acontecimiento, supone una resistencia vencida. (...)) – trad. Gonçal Mayos

4. LA NOCIÓN DE VOLUNTAD DE PODER COMO PRINCIPIO METAFÍSICO

Una vez que hemos expuesto el proceso de gestación de la noción de voluntad de poder a lo largo de la obra, vamos a fijar su formulación como principio metafísico en el último período. Como resumen de lo expuesto hasta ahora, habíamos establecido los siguientes pasos en la génesis de la noción de voluntad de poder a partir de la *estética* (“ontología del arte”) de *El nacimiento de la tragedia*: 1) la oposición entre apariencia y fenómeno en el “platonismo invertido” de la *estética* nietzscheana; 2) la función del placer y el displacer en la “ontología del arte”, crítica de la metafísica de Schopenhauer; 3) la evolución de la discusión del placer y el displacer a lo largo de los escritos póstumos y su desarticulación como “fenómenos concomitantes”; 4) la transformación de la noción de “sentimiento de poder” en “voluntad de poder”, primero en la obra publicada (desde *Aurora* a *Más allá del bien y del mal*) y después en las anotaciones póstumas de los años ochenta; 5) la aplicación del discurso sobre el cuerpo en la formulación de la noción de voluntad de poder como intento de tematización de la pluralidad de impulsos; y 6) generalización del intento de tematización en un principio metafísico a partir de la noción de fuerza como expansión y dilapidación, estableciendo con ello una identidad de las nociones de impulso y cuántum de poder. Ahora nos ocuparemos de este último paso del proceso de gestación de la voluntad de poder, ofreciendo una exposición global del pensamiento de Nietzsche en la obra posterior a *Así habló Zaratustra*. Primero trataremos de la recuperación de la “ontología del arte” en el discurso metafísico del último Nietzsche. Estableceremos a continuación la correspondencia entre voluntad de poder y jerarquía (tema que igualmente desarrollaremos en 2.5. *Rangordnung*), y las consecuencias que de ello se deriva para nuestra interpretación del pensamiento de Nietzsche como “inconsistencia del discurso”. A este objeto, analizaremos la “tendencia sistemática” (dogmatización del discurso en la dualidad de la voluntad de poder y la jerarquía) que se pone de manifiesto en *La genealogía de la moral*. Después, comentaremos los intentos de Nietzsche en sus últimos bloques de anotaciones por reducir toda descripción (o interpretación, pues la voluntad de poder aparece como última instancia de la interpretación, 2.2. *Wahrheit*) de lo real a términos de voluntad de poder: reducción de la biología a voluntad de poder, como impulso (Trieb) fundamental de lo vivo (como en el ejemplo del protoplasma); reducción de la física a la hipótesis de la voluntad de poder, en sustitución del concepto de “ley”; reducción de la moral a las distintas formas de dominio (2.5. *Rangordnung*); etc. Por último, nos ocuparemos de la relación entre la voluntad de poder y el devenir como intento de una exposición positiva del pensamiento del eterno retorno en relación a la concepción nietzscheana de la fuerza como crítica del ser como “conservación del ser” en Spinoza y Darwin.

La adopción del principio metafísico de la voluntad de poder en el último período de la producción de Nietzsche coincide con la recuperación de la “ontología del arte” de *El nacimiento de la tragedia*. La apariencia, o en este caso el devenir (Werden), en lugar de referirse a una voluntad única como el en sí de las cosas, apunta a una pluralidad en lucha que se designa con la fórmula “voluntad de poder”. En esta nueva metafísica del arte, la voluntad de poder no sólo se determina a partir de la constatación de la relación de dominio como relación fundamental del acontecer, sino que adopta igualmente otras formulaciones que, aunque concomitantes, introducen matices en la concepción nietzscheana de la dominación y la subordinación (esto es: de la correlación de los principios de voluntad de poder y jerarquía sobre la base de la relación fundamental de mandar y obedecer). En este sentido, Nietzsche puede hablar de la voluntad de poder como una voluntad de sufrimiento (Wille zum Leiden, 3.1. *Askese*) o como una forma de expandirse, regalarse, darse (ausgeben, schenken), que equivale en última instancia a un crear (schaffen)⁵³⁵. La voluntad de poder se define así en este último período, en la recuperación de la

⁵³⁵ Una descripción de la voluntad de poder en referencia a la relación de dominio, en la misma línea que la aquí expuesta, puede encontrarse en la introducción de la antología comentada del profesor en ciencias políticas René-Jean Dupuy, *Politique de Nietzsche*, Ed. Armand Colin, Paris, 1969, pp.54-56: <la volonté de puissance> “Elle n’est pas volonté de plaisir; elle peut être volonté de souffrance. Ne s’exprimant que dans le conflit, elle appelle l’obstacle, lequel par sa résistance, cause un déplaisir, moment nécessaire à sa production, grâce à la stimulation, à l’excitation qu’il suscite. De ce point de vue, elle est la résultante d’un affrontement dialectique, pulsion motrice des hommes les plus divers: du barbare qui se repaît des

estética de *El nacimiento de la tragedia* como arte (Kunst). Incluso la capacidad de conocer, en la medida en que éste es un proceso de asimilación sujeto a la *dinámica* de la voluntad de poder, constituye otra variedad del crear, en suma: otro tipo de arte (la transformación del *Kennen* en *Können* como ya hemos apuntado anteriormente en otros pasajes, véase la nota 2). La voluntad de verdad aparece en esta recuperación de la *estética* como otra transfiguración de la voluntad de poder al postular un conocimiento activo, en tanto que creación (2.2. *Wahrheit*).

A pesar de todos estos matices introducidos en la determinación de la voluntad de poder como arte, con todos sus elementos *distanciadores* como son la voluntad de sufrir o voluntad de crear; a pesar de ello, no se puede evitar en la voluntad de poder una cierta ambivalencia que puede hacer derivar el pensamiento de Nietzsche hacia una apología de la brutalidad (una ambigüedad que también se manifiesta, por ejemplo, en el reconocimiento de la crueldad como fundamento de la cultura, véase 3.1. *Askese*). Esta vaguedad que impregna el pensamiento del último Nietzsche se pone de manifiesto en la correlación de los principios de voluntad de poder y jerarquía; correspondiendo el primero de ellos a una instancia metafísica, el segundo, a una instancia moral (la moral entendida, en el sentido nietzscheano, como los mecanismos que conllevan la creación de un determinado tipo de hombre). La adopción de la dualidad de la voluntad de poder y de la jerarquía conduce a una dogmatización del discurso (a una tendencia sistemática que, según nuestro metalenguaje crítico, acaba por mostrarse inconsistente, llevando el pensamiento de Nietzsche hacia una aporía; como es el caso de la incompatibilidad del *amor fati* con la “gran política” en la autoanulación del proyecto utópico, 1.2. *Utopie*). El principio de voluntad de poder como constatación de la relación de dominio establece el precepto de la jerarquía: a la afirmación soberana de “yo mando” le sigue el “tú debes obedecer” en el que se establece una estratificación de la comunidad de seres, ya se trate del cuerpo o de la sociedad (2.5. *Rangordnung*). Esta determinación mutua de la voluntad de poder y la jerarquía afecta a la redacción de los libros de Nietzsche posteriores a *Así habló Zarathustra*⁵³⁶. Como ejemplo de la argumentación casi deductiva de Nietzsche, resultado de lo que hemos denominado “tendencia sistemática”, vamos a exponer a continuación la descripción del surgimiento de la mala conciencia en el resentimiento y la interiorización (temas estudiados en los tratados II y III de *La genealogía de la moral*) a partir de la base teórica de la voluntad de poder (2.5. *Rangordnung*, 3.1. *Askese*)

Si partimos de la descomposición del placer y el dolor en fenómenos secundarios (la desarticulación de la noción de voluntad que atraviesa el conjunto de los escritos póstumos), encontramos detrás del placer un sentimiento de poder (una expansión de la voluntad de poder); detrás del displacer, el sentimiento de haber cedido a una resistencia (el encogimiento de la voluntad de poder). A la sensación de bienestar que sigue a una acción bien realizada se le llama buena conciencia. La mala conciencia, en cambio, es la constatación de un fracaso: la voluntad de poder se ve obligada a retroceder, se interioriza (“*Verinnerlichung*”, el término clave que explica el origen del resentimiento). Por otra parte, la valoración se establece desde la relación de dominio (o dicho de otra manera: es la voluntad de poder la que determina la jerarquía). La más primaria de ellas, la valoración bueno-malo (*gut-schlecht*) no hace más que expresar la estructura de dominio social de una sociedad aristocrática⁵³⁷ a la que se opone la inversión de valores del resentimiento. El resentimiento, por su parte, es la búsqueda de venganza que sigue a

supplices qu’il inflige aux autres comme de l’ascète qui se torture lui-même. [p.54...] Transposée telle quelle au plan politique cette *Wille zur Macht* aboutit à une apologie du pouvoir. [p.56...] La volonté de puissance n’est pas volonté de domination, mais désir de créer, de donner ”.

⁵³⁶ En *J.G.B.* puede verse por ej. la defensa de la necesidad de la explotación (*Asubeutung*) en el §259, **VI 2**, pp.217-218. Véase 2.5. *Rangordnung*.

⁵³⁷ “La sociedad aristocrática” (Nietzsche usa preferentemente el adjetivo “*vornehm*”, aunque también aparece en menor medida “*aristokratisch*”) es un paradigma polémico de Nietzsche que no se ajusta a ninguna descripción histórica concreta. La principal oposición histórica referida por Nietzsche es la de Antigüedad / Judaísmo, como manifestación de la contraposición moral de esclavos / moral de señores (2.5. *Rangordnung*). Como ejemplos de las varias formulaciones de Nietzsche se pueden mencionar: la Grecia arcaica, las sagas islandesas, el Renacimiento, los musulmanes, la bestia rubia, etc. En otras ocasiones Nietzsche la concreta en una figura aislada: Cesare Borgia o Napoleón. (Véase la exposición del “cuadro histórico de la decadencia” en 2.5. *Rangordnung*).

la interiorización de la mala consciencia. Consiste esencialmente en que el fracasado busque un responsable de su situación de subyugación, o de sensación de malestar tras una acción malograda. Si no se encuentra un responsable exterior, la búsqueda de venganza se vuelve hacia uno mismo: el resultado de este proceso es la noción moral del “yo” como instancia responsable, es decir, culpable de la existencia⁵³⁸. Esta dimensión creadora del resentimiento es en realidad una enfermedad. La tarea de la moral consiste en hacer enfermar al hombre. La figura del sacerdote cobra sentido en este esquema en el papel de médico de los enfermos: por tanto un médico que, para ejercer su tarea, ha tenido él mismo que enfermar. Toda la argumentación polémica de *La genealogía de la moral* aparece como un desarrollo de la adopción de la voluntad de poder como principio metafísico, en la desarticulación de las nociones de placer y dolor, y de su proyección moral en la “psicología” del resentimiento. Como ejemplo de la descripción de la interiorización de la enfermedad nos limitamos a ofrecer aquí el siguiente fragmento póstumo del verano de 1887:

K.G.W. VIII 1: 8[4], pp.342-346: “(...) Die Moral ist also eine *Gegenbewegung gegen die Bemühungen der Natur*, es zu einem *höheren Typus* zu bringen (...) / *Sklavenaufstand in der Moral*: das *Ressentiment* schöpferisch. Die Zudrückten Niedergetretenen, denen die eigentliche *Reaktion* versagt ist / (...) «der Böse» (eigentlich der Starke) [s.344...] Die *Verinnerlichung* des Menschen (als Krankheit). Die *Verinnerlichung* entsteht <dadurch> daß mächtige Triebe, denen mit Einrichtung des Friedens und der Gesellschaft die Entladung nach außen versagt wird, sich nach innen zu schadloß zu halten suchen, im Bunde mit der Imagination. Das Bedürfnis nach Feindschaft, Grausamkeit wendet sich zurück «tritt zurück»: im Erkennen-wollen ist Habsucht und Erobern; im Künstler tritt die zurückgetretene Vorstellung und Lügenkraft auf: die Triebe werden zu Dämonen umgeschaffen, mit denen es Kampf giebt usw. [s.345...]”

((...) La moral es por tanto un *movimiento que se opone a los esfuerzos de la naturaleza* por transformarlo en un *tipo superior*. / *La rebelión de los esclavos en la moral*: el *resentimiento* creador. Los oprimidos, pisoteados, a los que les es negada la auténtica *reacción* (...) / «el malo» (auténticamente el fuerte) (...) / *La interiorización* del hombre (como enfermedad). La interiorización se origina cuando los impulsos poderosos, a los que por el establecimiento de la paz y la sociedad se les niega la descarga hacia el exterior, buscan, en unión a la imaginación, mantenerse indemnes en el interior. La necesidad de enemistad, crueldad, venganza, violencia se vuelve atrás, «retrocede»: en la voluntad de conocer hay avaricia y conquista; en el artista aparece la representación que ha pasado a un segundo término junto a la capacidad de mentir: los impulsos son transformados en demonios contra los que se lucha.)

La vinculación entre la noción de la voluntad de poder y la jeraquía puede seguirse en las anotaciones de Nietzsche de los años 80. Analizaremos con más detalle este tema en el siguiente apartado 2.5. *Rangordnung*, por el momento nos limitamos a ilustrar esta conexión entre las nociones de voluntad de poder y jerarquía en el último período de la obra con algunos fragmentos extraídos de los escritos póstumos. Los siguientes extractos muestran las consecuencias de la constatación de la relación de dominio en el campo de la moral, como relación ontológica fundamental. La anotación **VII 1**, 7[38] de la primavera-verano de 1883 describe el placer (la sensación de dominio, la superación del obstáculo) como aquello que decide la valoración en los poderosos. En otro apunte de esta misma fecha, **VII 1**, 10[23], y que forma parte de las anotaciones para *Así habló Zaratustra*, se señala que el ejercicio de poder se concreta en la acción de mando. De él se deriva, según un apunte, fechado entre el otoño de 1885 y el de 1886, **VIII 1**, 2[76], la esclavitud y la subdivisión del trabajo). Finalmente, de estas mismas fechas es la anotación **VIII 1**, 6[26] en la que se interpreta la estructura social según el

⁵³⁸ En el cuadro histórico de Nietzsche, el pueblo judío aparece como el creador de la inversión de los valores (el inventor de la moral) al inventar la noción de pecado. Si el pueblo judío vive oprimido y disperso, si es esclavo de los otros pueblos, si no vence y aniquila a sus enemigos; es porque ha cometido una falta contra Dios: la idea del pecado como explicación del fracaso, heredada después por el cristianismo. Una exposición sobre el papel del judaísmo en la inversión de los valores de la Antigüedad (la creación de la moral) dentro del “cuadro histórico de la decadencia” puede encontrarse en 2.5. *Rangordnung*.

modelo fisiológico de la voluntad de poder, es decir: como *teoría de las formaciones de dominio*.

K.G.W. VII 1: 7[38], p.263: “ (...) / Das *Erstreben der Lust als Ziel der Moral* ist schon charakteristisch für unterdrückte und leidende Naturen. Die **vorhandene** Lust schätzt die Dinge ab bei den Mächtigen: das *hohe Gefühl* wird da intellektuel. / Eudämonism Hedonismo Utilitarianism als Zeichen der Unfreiheit, ebenso alles Klugheits-Moral. *Heroism* als Zeichen der Freiheit. «Fingerzeige einer heroischen Philosophie» / Zum Heroism gehört dann auch der herzliche Antheil am Kleinen, Idyllischen.”
(El *aspirar al placer como fin de la moral* es ya característico de las naturalezas oprimidas y enfermizas. El placer **existente** es lo que valora las cosas en los poderosos: el *sentimiento elevado* es aquí intelectualizado. / Eudemonismo hedonismo utilitarismo como signos de la falta de libertad, al igual que toda moral inteligente. El *heroísmo* como signo de la libertad. «Indicaciones de una filosofía heroica» / El interés sincero por lo pequeño, idílico, también forma parte del heroísmo)

K.G.W. VII 1: 10[23], p.386: “Das ist dein Unverzeihlichstes: du hast die Macht und willst nicht herrschen. / Siehst du denn nicht, wessen sie alle am meisten bedürfen. Das ist der, welcher befehlen kann. / Wille ---”
(Lo que te es imperdonable: tienes poder y no quieres dominar. / Acaso no ves lo que ellos necesitan más urgentemente. Es aquel que pueda mandar. / Voluntad ---)

K.G.W. VIII 1: 2[76], pp.94-95: “Die Sklaverei und die Arbeitstheilung: der höhere Typus nur möglich durch *Herunterdrückung* eines niederen auf eine Funktion. / Lust und Schmerz kein Gegensatz. Das Gefühl der Macht. / Ernährung nur eine Consequenz der unersättlichen Aneignung, des Willens zur Macht.”
(La esclavitud y la división del trabajo: el tipo superior sólo <es> posible por medio de la *subyugación* de uno más bajo en una función. / Placer y dolor no <están> opuestos. El sentimiento de poder. / La nutrición sólo una consecuencia de la insaciable apropiación, de la voluntad de poder.)

K.G.W. VIII 1: 6[26], pp.249-251: “(...) *Morphologie der Affecte*. Reduction derselben auf den *Willen zur Macht*. / *Die organischen Funktionen*, betrachtet als Ausgestaltung des Willens zur Macht / *Theorie der Herrschaftsgebilde*: / Entwicklung der Organismen / *Die Heerde*: eine Übergangsform, ein Mittel zur Erhaltung des *vielfacheren stärkeren* Typus. / «*Vervollkommung*». Reduction auf das *Mächtiger-Werden* des Typus.”
(...) *Morfología de los afectos*. Reducción de los mismos a *voluntad de poder*. / *Las funciones orgánicas*, contempladas como formas creadas por la voluntad de poder / *Teoría de las formaciones de dominio*. / Desarrollo de los organismos / *El rebaño*: una forma de transición, un medio para la conservación del tipo *múltiple más fuerte* / «*Perfeccionamiento*»: Reducción a la *transformación* del tipo *más poderoso y diverso*.)

El intento de tematización de la multiplicidad está en el origen, según hemos visto, de la noción de voluntad de poder como principio metafísico. A dicho principio le corresponde la noción de jerarquía en el plano moral, como tendencia sistemática, tal y como la hemos expuesto a propósito de *La genealogía de la moral*. Como consecuencia de ella, toda descripción de lo real puede y ha de ser reducida a términos de voluntad de poder. De ahí que en los póstumos posteriores a *Así habló Zarathustra*, que señalan la orientación del último período de Nietzsche, se lleve a cabo tal reducción, ya sea identificando la voluntad de poder con la vida y ésta con el ser en general (en un plano biológico en el que se han de contar las continuas referencias al protoplasma), o ya sea aplicando la hipótesis de la voluntad de poder como interpretación, que no como explicación, de los procesos físicos (la voluntad de poder por tanto como “ley de la ausencia de toda ley física”). Ambas líneas argumentativas son recogidas en *Más allá del bien y del mal*: en el aforismo 13, en el que se reconoce la voluntad de poder como el impulso (Trieb) fundamental de la vida, cuya consecuencia sería la autoconservación (Selbsterhaltungstrieb); y en el 22, en el que se denuncia el concepto de ley física como una forma de moralización de la

naturaleza (la aplicación del principio de igualdad de derechos a la física)⁵³⁹. En los fragmentos póstumos de este último período encontramos numerosos fragmentos que tratan sobre este intento de conceptualización de la voluntad de poder como explicación dinámica de la realidad⁵⁴⁰. No es nuestra intención exponer aquí de una manera detallada las distintas formulaciones de la voluntad de poder, así como sus ramificaciones ontológicas (tal tarea ha sido ya realizada por reputados comentaristas de Nietzsche que han seguido la interpretación de Heidegger de ver en la noción de voluntad de poder el centro de su filosofía, de entre ellos son, por ejemplo, especialmente interesantes las interpretaciones de Wolfgang Müller-Lauter⁵⁴¹). En cambio, nos limitamos a ofrecer una breve selección de fragmentos, que van desde otoño de 1883 hasta la primavera de 1888 que recoge las distintas formulaciones de la voluntad de poder: en el sentido de desarticulación del libre albedrío, como en el comentado aforismo 19 de *Más allá del bien y del mal*, en **VII 1**, 16[20]; como hipótesis regulativa en sustitución de las “leyes de la naturaleza”, y en relación a la cuestión de la valoración y la invalidación de la verdad en **VII 3**, 34[247] y 36[31]; como intento de tematización del discurso sobre el cuerpo, en **VII 3**, 39[13] y 40[61], y en **VIII 1**, 1[30]; y finalmente en el esquema *energético* de los cuánta de poder y la fuerza física dinámica en **VIII 3**, 14[79], 14[84] y 14[121].

K.G.W. VII 1: 16[20], p.532: “Wo Lebendiges ist, da giebt plötzliche Explosionen von Kraft : das subjektive Gefühl ist «freier Wille» dabei. Die Zahl und die Mächtigkeit dieser Explosionen bestimmt zunächst den Werth eines Lebendigen: dann die diesen Explosionen gegebene *Richtung*. Wenn wir von «Motiven zum Handeln» reden, meinen wir immer nur «die Motive zur Richtung» (...)”

⁵³⁹ Para el §13 de *J.G.B. VI 2*, pp.21-22, puede verse la nota 532 en este mismo capítulo en referencia a la crítica a Spinoza y Darwin en el concepto nietzscheano de fuerza. El §22 plantea una invalidación del concepto democrático y plebeyo de la “ley de la naturaleza”, trasunto de la demanda de “igualdad de derechos”. En cambio, el principio interpretativo o hipótesis de la voluntad de poder (2.2. *Wahrheit*) concibe un mundo “necesario” y “calculable” precisamente debido a la ausencia de toda ley: cada potencia llega en tal caso hasta sus últimas consecuencias: **VI 2**, p.31: “(...) Aber, wie gesagt, das ist Interpretation, nicht Text; und es könnte Jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde, – ein Interpret, der die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in allem «Willen zur Macht» dermassen euch vonr Augen stellte, dass fast jedes Wort und selbst das Wort «Tyrannei» schliesslich unbrauchbar oder sochn als schwächende und mildernde Metapher – als zu menschlich – erschiene: und der dennoch damit endete, das gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich dass sie einen «nothwendigen» und was ihr behauptet, nämlich dass sie einen «nothwendigen» und «berechenbaren» Verlauf habe, aber *nicht*, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze *fehlen*, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht. Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser. –”

⁵⁴⁰ Para el uso de *Dynamis*, en referencia a la obra de Otto Liebmann: *Zur Analysis der Wirklichkeit* (1882), véase **K.G.W. VIII 2:** 9[92], p.51: “Lieb<mann> p.11 / Dynamis «reale tendenz zur Aktion», noch gehemmt, die sich zu aktualisiren versucht. / – «Wille zur Macht» «spannkraft» «aufgesammelt und aufgespeichert Bewegungstendenz”

⁵⁴¹ Sobre este tema puede leerse de Müller-Lauter, “Nietzsche Lehre vom Willen zur Macht” en *N.-S.* (3), 1974, que ofrece una visión global y una exposición sistemática del proceso de generalización del principio de voluntad de poder como principio metafísico. El comentario de Müller-Lauter se presenta como una reconstrucción del pensamiento de Nietzsche a partir de los escritos póstumos del último período. (La única objeción al brillante trabajo de Müller-Lauter reside, a nuestro juicio, en no establecer distancia alguna entre su reconstrucción y el texto nietzscheano). Según ella, la filosofía de Nietzsche es un pensamiento de la pluralidad en el que la unidad sólo puede representarse como una organización (Organisation), un juego y contrajuego de fuerzas: “Wirkliche Einheit gibt es allein als Organisation und Zusammenspiel von Machtquanten” – p.20. A juicio de Müller-Lauter, con la noción de voluntad de poder se niega la existencia de un “ser” como algo persistente al “devenir” (ésta es, por ej., la base de la crítica de Nietzsche al atomismo). El uno sólo existe para la metafísica de la voluntad de poder como algo inestable, como una configuración de dominio (Herrschafts-Gebilde). A partir de esta caracterización general de la voluntad de poder, Müller-Lauter desarrolla a continuación todas sus ramificaciones ontológicas hasta configurar una descripción (interpretación) global de toda realidad.

(Donde hay algo vivo, se dan repentinas explosiones de fuerza: el sentimiento subjetivo que se hace presente es el de la «voluntad libre». El número y la potencia de estas explosiones determina en primer lugar el valor de un ser vivo: después la *dirección* dada a esas explosiones. Cuando hablamos de los «motivos de la acción», queremos decir únicamente «los motivos de la dirección».)

K.G.W. VII 3: 34[247], pp.223-224: “1. Die Welt als Schein. 2. Darum die Außen Welt ist eine Summe von Werthschätzungen (vererbten Werthschätzungen und deren Abzeichen) 3. Das ist eine Vereinfachung der Außen-welt um das Leben zu erhalten. 4. Der Wille zur Macht es ist, der auch die unorganische Welt führt, oder vielmehr, daß es keine unorganische Welt giebt. 5. Der Wille zur Macht als regulative Hypothese: die angebliche «Naturgesetze» sind die Formeln für Machtverhältnisse (- die philosophische Systeme sind als *Erziehungsmethoden* des Geistes zu betrachten)

(1. El mundo como apariencia. 2. Por lo que el mundo exterior es una suma de valoraciones (valoraciones heredadas y su señal) 3. Esto es una simplificación del mundo exterior para conservar la vida. 4. La voluntad de poder es lo que también conduce el mundo inorgánico, o quizás mejor, no existe el mundo inorgánico. 5. La voluntad de poder como hipótesis regulativa: las supuestas «leyes de la naturaleza» son fórmulas para «relaciones de poder» (los sistemas filosóficos se han de observar como *métodos de educación* del espíritu))

K.G.W. VII 3: 36[31], p.287: “Der siegreiche Begriff «Kraft», mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung; es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als «Wille zur Macht», d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. Die Physiker werden die «Wirkung in die Ferne» aus ihren Principien nicht los: ebensowenig eine abstoßende Kraft (oder anziehende). Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle «Erscheinungen», alle «Gesetze» nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen. Am Thier ist es möglich, aus dem Willen zur Macht alle seine Triebe abzuleiten: ebenso alle Funktionen des organischen Lebens aus dieser Einen Quelle.”

(El victorioso concepto «fuerza», con el que nuestros físicos han construido a Dios y el mundo, todavía necesita ser completado: se le ha de atribuir un mundo interior que designo como «voluntad de poder», es decir, como demanda insaciable de demostración de poder; o utilización, ejercicio de poder, en tanto que impulso creador, etc. Los físicos no pueden prescindir en sus principios de la «acción a distancia», como tampoco de una fuerza repelente o atrayente. No sirve de nada: deben tomar todos los movimientos, todos los «fenómenos», todas las leyes sólo como síntomas de un acontecer interior y servirse de ellas hasta el final según la analogía del hombre. En el animal es posible deducir todos sus impulsos a partir de la voluntad de poder; al igual que todas las funciones de la vida orgánica a partir de esta única fuente.)

K.G.W. VII 3: 39[13], pp.353-354: “Die Eigenschaften des organischen Wesens (...) Der Verband des Organischen und des Unorganischen / «Erkenntniß» im Verhältniß zu den Bedingungen des Lebens. Das «Perspektivische» / «Naturgesetze» als Feststellung von Machtverhältnissen. (...) / Schmerz und Lust im Verhältniß zum Wille zur Macht / «Person» «Subjekt» als Täuschung. Ein beherrschtes Gemeinwesen. Am Leitfaden des Leibes (...)”

(Las propiedades del ser orgánico (...) La asociación de lo orgánico y lo inorgánico / «Conocimiento» en relación a las condiciones de la vida. Lo «perspectivo» / «Leyes naturales» como constataciones de relaciones de poder (...) / Dolor y placer en relación a la voluntad de poder / «Persona» «Sujeto» como engaño. Un ser común que domina. Al hilo conductor del cuerpo (...))

K.G.W. VII 3: 40[61], p.393: “Zum Plan. Unser Intellekt, unser Wille, ebenso unsere Empfindungen sind abhängig von unserem *Werthschätzen*: diese entsprechen unseren Trieben und deren Existenzbedingungen. Unsere Triebe sind reduzierbar, auf den Willen zur Macht.”

(Para el plan / Nuestro intelecto, nuestra voluntad, al igual que nuestras sensaciones dependen de nuestra valoración: éstas corresponden a nuestros impulsos y a sus condiciones de existencia. Nuestros impulsos son reducibles a voluntad de poder.)

K.G.W. VIII 1: 1[30], pp.13-14: “ – die Begehungen spezialisieren sich immer mehr: ihr Einheit ist der *Wille zur Macht* (um den Ausdruck vom stärksten aller Trieben herzuziehen, der alle organische Entwicklung bis jetzt dirigiert hat) – Reduktion aller organischen Grundfunktionen auf den Willen zur Macht (...) – Naturgesetz als Formel für die unbedingte Herstellung der Macht-Relationen und –Grade [s.13...] die mechanische *Bewegung* ist nur eines inneren Geschehens. [...s.14]”

(– los deseos se especializan cada vez más: su unidad es *la voluntad de poder* (para tomar la expresión del más fuerte de todos los impulsos que hasta ahora ha dirigido el desarrollo de todo lo orgánico) – Reducción de todas las funciones orgánicas a voluntad de poder (...) – Las leyes naturales como fórmula para la producción incondicionada de relaciones y grados de poder (...) – El *movimiento* mecánico sólo es un acontecer interior.)

K.G.W. VIII 1: 5[71], pp.215-221 (*16 puntos*): “§ 10 (...) Es gibt nichts am Leben, was Werth hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist. (...)” [s.219]

(No hay nada en el mundo que tenga valor, a excepción del grado de poder, en la suposición de que la vida misma sea voluntad de poder.)

K. G.W. VIII 3: 14[79], pp.49-51: “Es gibt kein Gesetz: jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz. Gerade, daß er kein mezzo termine giebt, darauf beruht die Berechenbarkeit (...) Elimimieren wir diese Zuthaten: so bleiben keine Dinge übrig, sondern dynamische Quanta, in einem Spannung-verhältniß zu allen anderen dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältniß zu allen anderen Quanten besteht, in ihren Wirken auf dieselben – der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* ist die elementarste Tahtsache aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt... / die Mechanik formuliert Folgeerscheinungen, noch dazu semiotisch in sinnlichen und psychologischen Ausdrucksmitteln, sie berührt die ursächliche Kraft nicht...” [s.50]

(No existe ley alguna: cada poder llega a cada momento hasta sus últimas consecuencias. Precisamente en que no existe término medio descansa su calculabilidad. (...) Si eliminamos estos añadidos: no queda ninguna cosa, sino cuánta dinámicos en relación de tensión con respecto al resto de cuánta dinámicos: cuyo ser consiste en su relación con el resto de cuánta, en su efecto sobre ellos – la voluntad de poder no es un ser ni un devenir, sino que el hecho más elemental es un *pathos*, a partir del cual se sigue un devenir, un actuar... / La mecánica formula fenómenos secundarios, además de una semiótica en un medio de expresión sensorial y psicológico, no llega a rozar la fuerza causal...)

K.G.W. VIII 3: 14[84], pp.52-53: “Der Wille zur Accumulation von Kraft als spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung, / - für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität / sollten wir diesen Wille nicht als bewegende Ursache auch in der Chemie annehmen dürfen? / und in der kosmischen Ordnung? / nicht bloß Constanz der Energie: sondern Maximal-Ökonomie des Verbrauchs: so daß das *Stärker-werden-wollen von jedem Kraftcentrum* aus die einzige Realität ist – nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignung, Herr-werden-, Mehr-werden-, Stärker-werden-wollen.” [s.53]

(La voluntad de acumulación, de fuerza como específico para el fenómeno de la vida , para la nutrición, procreación, transmisión / para la sociedad, estado, moral, autoridad / ¿No deberíamos admitir esta voluntad como causa inductora en la química? / ¿y en el orden cósmico? / no una mera constante de energía: sino una economía máxima del gasto: de tal manera que el *querer ser más fuerte de cada centro de fuerza* constituya la única realidad – no autopreservación, sino apropiación, querer dominar, aumentar, ser más fuerte.)

K.G.W. VIII 3: 14[121], pp.92-93: “Wille zur Macht psychologisch / *Einheitsconception der Psychologie* (...) / Daß alle treibende Kraft Wille zur Macht ist, das es keine physische, dynamische oder psychische Kraft außerdem giebt... (Daß der Wille zur Macht die primitive Form ist, daß alle anderen Affekte sur seine Ausgestaltung sind:)”

(Voluntad de poder psicológicamente *Concepción de unidad de la psicología* (...) / Que toda fuerza impulsora es voluntad de poder, que fuera de ella no existe fuerza alguna, ya sea física, dinámica o psíquica... (Que la voluntad de poder es la forma primitiva de los afectos, que el resto de afectos sólo son formaciones que ella ha creado:))

5. LA VOLUNTAD DE PODER Y EL DEVENIR: LA EXPOSICIÓN POSITIVA DEL ETERNO RETORNO

Junto a su determinación como tentativa de tematización de la estructura de dominio del cuerpo, Nietzsche utiliza también la voluntad de poder para describir, en la reivindicación de la apariencia, un mundo del devenir. Esta concepción del devenir tiene su origen ya desde un momento muy temprano de la obra en la restitución del pensamiento de Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos (I.I.Werk)*. En los escritos póstumos de los años ochenta esta idea del devenir, como respuesta a la invalidación de los esquemas de la metafísica tradicional, se va a desarrollar en los intentos de una exposición positiva del eterno retorno, en especial en los póstumos de *La gaya ciencia*, aunque luego también sea continuada de manera cada vez más esporádica en los cuadernos de notas posteriores. Con el rótulo de “exposición positiva” englobamos, dentro de nuestro metalenguaje, una serie de argumentos discursivos de tipo cosmológico con los que Nietzsche intenta justificar la idea del “eterno retorno de lo mismo” como “círculo de fuerzas”. Si, desde el punto de vista *energético* de la voluntad de poder, toda acción concreta se interpreta como dilapidación de fuerza; en su totalidad, en cambio, la cantidad de fuerza ha de permanecer constante (el principio de conservación de la energía, que Nietzsche adopta de la obra de Mayer, como se apuntó en el comentario sobre “la espontaneidad de la acción” en 2.3.*Leib*, sirve así de argumento para la justificación de la idea del eterno retorno)⁵⁴². Según este argumento, la única forma de concebir un equilibrio (*Gleichgewicht*) de las fuerzas es en la imagen del círculo: en el tiempo circular que supone una repetición idéntica de los instantes. En un tiempo lineal se produciría una pérdida irreparable de la cantidad total de fuerza que sólo podría ser restituida en un universo infinito. En cambio, la idea del círculo permite concebir un universo finito en el que la cantidad de fuerza se mantuviera constante gracias a la repetición de los instantes. Las dos concepciones antagónicas del platonismo y el mecanicismo se conjugan así, según Nietzsche, en la idea del eterno retorno: cada hecho concreto es al mismo tiempo un universal, pues ya ha sucedido infinitas veces anteriormente y todavía debe acontecer otras infinitas veces en el futuro, y todo ello debido a una estricta necesidad mecánica⁵⁴³. Esta “exposición positiva” del eterno retorno acaba siendo substituida en *Así habló Zaratustra* por la constatación de la adiscursividad y el recurso al silencio. Como veremos más adelante (3.2.*Symbolik*), las tentativas, del enano o de los animales de Zaratustra, por concebir el pensamiento del eterno retorno como circularidad del tiempo se muestran finalmente insuficientes. La adiscursividad del pensamiento de Nietzsche lleva en cambio a plantear la idea del eterno retorno como una “ruptura de nivel”, resultado de la eliminación de toda autorreferencialidad (por tanto de todo planteamiento “metafísico”) y que excluye, en el fondo, cualquier tipo de exposición argumentativa. La línea cosmológica de los póstumos de *La gaya ciencia* es por ello abandonada en la posterior evolución del pensamiento de Nietzsche, sin que eso impida su reaparición esporádica en ciertos fragmentos. De hecho la reivindicación final del devenir, como descripción de un mundo dionisiaco de la lucha, con la consiguiente eliminación de la diferenciación entre un “mundo real” y un “mundo aparente” como sucede en *El crepúsculo de los ídolos (I.I.Werk)*, ha de situarse también dentro de la línea de “exposición positiva” del eterno retorno. Antes de discutir este punto citamos algunos fragmentos de las anotaciones póstumas de Nietzsche (aparte de los de la primavera de 1881 – verano de 1882, incluimos un apunte de mayo – julio de 1885) como muestra del tipo de argumentación cosmológica que estamos comentando⁵⁴⁴. El fragmento V 2, 11[148], por ejemplo, resulta altamente instructivo y nos

⁵⁴² Como en el §1063 de *W.z.M.*: VIII 1, 5[54], p.209: “Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr.”

⁵⁴³ Éste es el argumento que parece apuntarse en el §1061 de *W.z.M.* y cuyo manuscrito se ha perdido, razón por la cual el texto no figura en **K.G.W.** (véase la Concordancia de Marie-Luise Haase y Jörg Salaquarda en *N.-S.* (9)): *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte.* (1906), Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, §1061: “Die beiden extremsten Denkweisen – die mechanistische und die platonische – kommen überein in der ewigen Wiederkunft: beide als Ideale.”

⁵⁴⁴ Evidentemente, esta selección es meramente ilustrativa. Aparte de los citados, también cabe mencionar de entre los póstumos de *F.W.*: V 2, 11[203], pp.421-422; 11[245], pp.432-433; 11[269], p.442; 11[281], p.447; etc.

ofrece los distintos pasos que sigue el argumento cosmológico del eterno retorno: de la idea del círculo de fuerzas se pasa a la repetición de los instantes y de ésta a la decisión del retorno que supone la culminación del proyecto utópico, el “gran mediodía” de la humanidad (1.2. *Utopie* y 3.2. *Symbolik*):

K.G.W. V 2: 11[148], p.396: “Die Welt der Kräfte erleidet keine Verminderung: denn sonst wäre sie in der unendliche Zeit schwach geworden und zu Grunde gegangen. Die Welt der Kräfte erleidet keinen Stillstand: denn sonst wäre er erreicht worden, und die Uhr des Daseins stünde still. Die Welt der Kräfte kommt also nie in ein Gleichgewicht, sie hat nie einen Augenblick der Ruhe, ihre Kraft und ihre Bewegung sind gleich groß für jedes Zeit. Welchen Zustand diese Welt auch nur erreichen *kann*, sie muß ihn erreicht haben und nicht einmal, sondern unzählige Male. So diesen Augenblick: er war schon einmal da und viele Male und wird ebenso wiederkehren, alle Kräfte genau so vertheilt, wie jetzt: und ebenso steht es mit dem Augenblick, der diesen gebar und mit dem, welcher das Kind des jetzigen ist. (...) Und in jedem Ding des Menschen-Daseins überhaupt giebt <es> eine Stunde, wo erst Einem, dann Vielen, dann Allen der Mächtigste Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge – es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des *Mittags*.”

(El mundo de las fuerzas no padece ninguna disminución: pues de lo contrario se hubiera debilitado en el tiempo infinito y habría perecido. El mundo de las fuerzas no padece ningún estancamiento: pues de lo contrario ya lo hubiera alcanzado, y el reloj de la existencia se hubiera detenido. El mundo de las fuerzas no llega pues a ningún equilibrio, nunca tiene un instante de descanso, su fuerza y su movimiento son igualmente grandes en cada tiempo. Cualquier estado que este mundo *pueda* alcanzar, ya lo tiene que haber alcanzado y no sólo una vez, sino innumerables veces. Incluso este instante mismo: ya ha sido antes una vez e igualmente habrá de regresar, todas las fuerzas repartidas exactamente al igual que ahora: y lo mismo sucede con el instante que lo engendró y con el que es hijo del actual. (...) Y en todas las cosas de la vida del hombre existe una hora en la que, en primer lugar a uno solo, después a muchos, después a todos emerge el pensamiento más poderoso, el del eterno retorno de todas las cosas – ésta es cada vez para la humanidad la hora del *mediodía*.)

K.G.W. V 2: 11[202], p.421: “Das Maaß der Allkraft ist *bestimmt*, nichts «Unendliches»: hüten wir uns von solchen Ausschweifungen des Begriffs! Folglich ist die Zahl der Lagen Veränderungen Combinationen und Entwicklungen dieser Kraft, zwar ungeheure groß und praktisch «*Unermeßlich*», aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit in der das All seine Kraft übt, unendlich d.h. die Kraft ist ewig gleich und ewig thätig: – bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d.h. alle möglichen Entwicklungen müssen schon *dagewesen sein*. Folglich muß die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein und so die welche sie gebar und die, welche aus ihr entsteht und so vorwärts und rückwärts weiter! Alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt. (...)”

(La medida del total de fuerza es *determinada*, no «infinita»: ¡guardémonos de semejantes excesos del concepto! En consecuencia el número de las situaciones, modificaciones, combinaciones y desarrollos de esta fuerza, cierto inmensamente grande y prácticamente «*incommensurable*», pero en todo caso igualmente determinada y no infinita. Pero al contrario el tiempo en el que el todo ejerce su fuerza es infinito, es decir, la fuerza es eternamente idéntica y eternamente activa: – hasta este momento ya se ha recorrido una eternidad, es decir, todos los posibles desarrollos tienen ya que *haber existido*. ¡En consecuencia el desarrollo instantáneo tiene que ser una repetición, e igualmente aquel que lo ha engendrado, y aquel que surge de él, y así hacia delante y hacia atrás! Todo ha existido innumerables veces, en la medida en que la situación total de todas las fuerzas siempre retorna.(...))

K.G.W. V 2: 11[265], p.441: “Das völlige *Gleichgewicht* muß entweder an sich eine Unmöglichkeit sein, *oder* die Veränderung der Kraft treten in den Kreislauf ein, bevor jenes an sich mögliche Gleichgewicht eingetreten ist. – Dem Sein «Selbsterhaltungsgefühl» zuschreiben! Wahnsinn! Den Atomen «Streben von Lust und Unlust!»”

(El completo equilibrio ha de ser o bien una imposibilidad en sí, o la modificación de fuerza sucede en el ciclo antes de que tenga lugar cualquier posible equilibrio en sí. – ¡Adjudicar al ser un sentimiento de autoconservación! ¡Ilusión! ¡Los átomos buscan el placer o el displacer!)

K.G.W. VII 3: 35[54], pp.258-259: “Daß eine Gleichgewichts-Lage nie erreicht ist beweist, daß sie nicht möglich ist. Aber in einem unbestimmten Raum müßte sie erreicht sein. Ebenfalls in einem Kugelförmigen Raum. Die **Gestalt** des Raumes muß die Ursache der ewigen Bewegung sein, und zuletzt aller «Unvollkommenheit» / Daß «Kraft» und «Ruhe» «Sich-gleich-bleiben» sich wider-[259]streiten. Das Maaß der Kraft als Größe als fest, ihr Wesen aber flüssig, spannend, zwingend – – –”

(Que no se haya alcanzado una situación de equilibrio demuestra que ella no es posible. Pero debió alcanzarse en un espacio indeterminado. Asimismo en un espacio con forma esférica. La **figura** del espacio debe ser la causa del movimiento infinito, y por último de toda «imperfección» / Que la «fuerza» y el «descanso», el «permanecer-igual-a-sí-mismo» se contradicen. La masa de fuerza como cantidad fija, su esencia sin embargo fluida, tensa, apremiante – – –)

A partir de esta “exposición positiva” del eterno retorno, a la que se le opone la “adiscursividad” del silencio de Zarathustra (3.2.*Symbolik*), podemos establecer la vinculación entre voluntad de poder y devenir que rige el pensamiento metafísico del último Nietzsche. Por ejemplo, un fragmento del verano de 1884 afirma que “imprimir al devenir el carácter del ser” constituye la “más alta voluntad de poder”. Al final de la anotación la determinación mutua del devenir y la voluntad de poder se vincula a su vez al eterno retorno: “*Que todo retorna es la aproximación más extrema de un mundo del devenir a uno del ser: cima de la observación*”⁵⁴⁵. La voluntad de poder constituye así el principio metafísico con el que, en la recuperación de la ontología del arte del último período, se describe, a la manera de Heráclito, un mundo del devenir⁵⁴⁶: la concepción trágica, dionisiaca de la eterna creación y destrucción, ya descubierta en la etapa de *El nacimiento de la tragedia*, pero ahora libre en su formulación de las trabas de la dependencia de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer. Una conocida anotación de junio-julio de 1885, la que cierra la selección de fragmentos de *La voluntad de poder (Der Wille zur Macht, § 1067)*, enuncia, de nuevo desde la hipótesis del círculo de fuerzas, la descripción del “mundo dionisiaco de la eterna autocreación y autodestrucción” que se dibuja tras la fórmula “voluntad de poder”:

K.G.W. VII 3: 38[12], pp.338-339: “Und weißt ihr, was mir «die Welt» ist? Soll ich sie euch in meinen Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheurer von Kraft, ohne Ende, eine feste, ehrene Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbüßen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom «Nichts» umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo «leer» wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und «Vieles», hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer [339] Ebbe und Fluth seiner Gestalten, aus den einfachsten in die veifätigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das

⁵⁴⁵ **K.G.W. VIII 1:** 7[54], p.320-321: “Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht*. (...) *Daß Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*.”

⁵⁴⁶ El carácter heraclíteo del pensamiento del eterno retorno se pone de manifiesto en numerosos pasajes de la obra de Nietzsche, por ej., en el siguiente fragmento (datado entre noviembre de 1882 y febrero de 1883) **K.G.W. VII 1:** 4[85], p.140: “Fürchtet euch nicht vor dem Fluß der Dinge: dieser Fluß kehrt in sich selber zurück: er flieht sich selber nicht nur zweimal. / Alles «es war» wird wieder ein «es ist». Allem Zukünftigen beißt das Vergangene in den Schwanz.” Por otro lado, Nietzsche llega a establecer una comparación entre la valoración del devenir en el pensamiento alemán del siglo XIX (Kant, Lamarck, Hegel) y la forma de pensar de Heráclito y Empédocles, cf **VII 3**, 34[73], p.162: “(...) Die Denkweise *Heracklit's* und *Empedokle's* ist wieder erstanden (...)”, etc. A todo esto, véase el comentario sobre Empédocles en 2.2.*Wahrheit*: nota 408.

kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –; diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffen, des Ewig-sich-selber-Zerstören, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat – wollt ihr einen *Namen* für diese Welt? Eine *Lösung* für alle ihre Räthsel? Ein *Licht* auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockenen, Mitternächtlischen? – *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid diese Wille zur Macht – und nichts außerdem!”

(¿Sabéis qué es el «mundo» para mí? ¿Os lo enseño en mi espejo? Este mundo, un monstruo de fuerza, sin principio, sin fin, una sólida y férrea grandeza de fuerza que ni aumenta ni disminuye, que no se consume, sino que sólo se transforma, como totalidad invariablemente grande, una economía sin gastos pérdidas, pero igualmente sin incremento ni ganancias; rodeado por la «nada» como por sus fronteras, nada que se desvanezca, que se disipe, nada que se extienda sin límite, sino insertado como una fuerza determinada en un espacio determinado, y no en un espacio que estuviera vacío en alguna parte, más bien como una fuerza que está por todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerzas al mismo tiempo uno y «múltiple», que se acumulan aquí cuando disminuyen allí, un mar de fuerzas que se precipita y se inunda a sí mismo, eternamente cambiante, eternamente resacoso, con inmensos años que se repiten, con un reflujos y flujo de sus formas, que van de las más sencillas a las más complejas, de las más serenas, fijas y frías, a las más ardientes, salvajes y contradictorias consigo mismas, y para volver de nuevo de la abundancia a la sencillez, del juego del conflicto al deseo de armonía, afirmándose a sí mismo incluso esta igualdad de sus trayectorias y años, bendiciéndose a sí mismo como lo que eternamente debe volver, como un devenir que no conoce saciedad ni hastío ni cansancio: éste mi mundo *dionisiaco* de la eterna autocreación, de la eterna autodestrucción, este mundo misterioso de la doble voluptuosidad, mi mundo del más allá del bien y del mal, sin meta, a menos que en la felicidad del círculo haya una meta, sin voluntad a menos que un anillo tenga buena voluntad para sí mismo, ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más cultos, los más sombríos? *Este mundo es la voluntad de poder – ¡y nada más!* Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder – ¡y nada más!) – trad. Agustín Izquierdo, *Estética y teoría de las artes*, pp.70-71.

6. LA VOLUNTAD DE PODER Y LA INCONSISTENCIA DEL DISCURSO

En las páginas anteriores hemos intentado dar una visión de conjunto del pensamiento metafísico del último Nietzsche. En él se recupera la concepción ontológica del arte como apariencia, tal y como expresaba la máxima nietzscheana del “platonismo invertido” citada al inicio de este capítulo. Si aquella concepción inicial del arte estaba en dependencia de la metafísica de Schopenhauer, la ontología del último período establece una crítica abierta de la misma⁵⁴⁷. La voluntad única de Schopenhauer es substituida por la pluralidad de voluntades descubierta en el discurso sobre el cuerpo. El pensamiento de Nietzsche alcanza así una dimensión completamente original, cuyo fundamento cosmológico enlaza las nociones de apariencia, voluntad de poder, devenir y eterno retorno. Su exposición escapa, sin embargo, a la forma discursiva (3.2.*Symbolik*). El lenguaje (como expresión de las necesidades vitales) introduce continuamente un mundo de permanencia, duración, ser (**VIII 2**, 11[73]), en la fluctuación

⁵⁴⁷ François Warin: *Nietzsche et Bataille*, P.U.F., Paris, 1994, pp.64-65, establece la siguiente contraposición entre las características de la voluntad de vivir de Schopenhauer y la voluntad de poder de Nietzsche. De *der Wille zum Leben (Vouloir vivre)* de Schopenhauer enumera los siguientes rasgos: “Volonté née de la faim, du manqué, de l’indigence, de la pauvreté. / Besoin d’aimer. / La douleur, l’insatisfaction, le mécontentement sont motifs de l’action. / (...) / Force réactive / Volonté obsédée par le négatif qu’il faut éviter / Philosophie de la négativité et du travail (...)etc.” Cualidades a las que se contraponen *la volonté de puissance* nietzscheana: “Volonté née de la surabondance, de l’excès, de la richesse. / Force d’aimer. / Ce que fait agir c’est la répletion qui se décharge. Coupe trop pleine de la sagesse qui déborde. / (...) / Force active / Veut aussi bien le déplaisir, la douleur, la souffrance. / Philosophie de l’affirmation, de la création et du jeu / (...)”

continua de la voluntad de poder (que corresponde a la creación y destrucción de la apariencia de la dualidad Apolo-Diónisos en la primera etapa, 2.2.*Wahrheit*). De ahí que, en este último período de la obra, el mundo de la voluntad de poder sea de nuevo descrito en referencia al dios Diónisos (VII 3, 38[12]). Finalmente, el principio de voluntad de poder alcanzaba un status englobador como resultado de la tendencia sistemática del pensamiento de Nietzsche, tanto desde el punto de vista teórico (reducción de toda descripción de lo real a voluntad de poder) como práctico (la voluntad de poder como fundamento del establecimiento de la jerarquía). Según nuestra interpretación del pensamiento de Nietzsche como inconsistencia del discurso, la tendencia sistemática de la voluntad de poder, ya sea como intento de tematización de la estructura de dominio del cuerpo, o como exposición *positiva* del eterno retorno, acaba por mostrarse ella misma inconsistente. Existe en ella un nivel de experiencia o vivencia que escapa a la comunicabilidad: que es irreductiblemente adiscursivo. Para terminar este capítulo queremos analizar la incompatibilidad de la metafísica de la voluntad de poder con el desarrollo global del pensamiento nietzscheano. Para ello nos serviremos de los argumentos críticos de Colli: la dependencia de la noción de la voluntad de poder de la del sujeto, y su pretensión de ser un fundamento extrarrepresentativo, la cual choca, como ya anunciamos en la introducción del capítulo, con los límites de expresión del lenguaje.

La elaboración en el último período de la obra de Nietzsche de un pensamiento metafísico en el sentido “fuerte” (reducción de todo lo real a un único principio, el cual a la vez expresa una multiplicidad en lucha y cambio constante) contrasta al mismo tiempo con la radicalidad de la crítica nietzscheana a los supuestos metafísicos de la tradición filosófica occidental. La crítica de la metafísica de Nietzsche (2.1.*Sprache* y 2.2.*Wahrheit*) desenmascara la ficción del concepto de sujeto a partir del lenguaje. La noción de causa aparece entonces como una construcción a partir de la del sujeto o la de su equivalente de átomo, considerado como algo que actúa⁵⁴⁸. Toda esta construcción de la metafísica no es, según esta perspectiva, más que una extrapolación del lenguaje. Ella no describe más realidad que la sintaxis de las lenguas indoeuropeas (2.1.*Sprache*). El pensamiento metafísico de la voluntad de poder se concibe como conclusión de esta desarticulación (o deconstrucción, si se prefiere el léxico postmoderno) de la metafísica tradicional. La voluntad constituye otro elemento más en la construcción sujeto-causa; en realidad, una hipótesis de la que no se puede verificar su existencia⁵⁴⁹. Con ella no se hace más que introducir una intención en el acontecer, una causa del movimiento. Más allá de ello no existe la voluntad como entidad substancial, de la misma manera como tampoco existe el sujeto que la ejerza. De hecho, la noción de voluntad de poder aparece precisamente como el intento de Nietzsche de concebir la voluntad sin sujeto (de entender la acción de una manera no causal). Al igual que el sujeto se descompone en una multiplicidad (2.3.*Leib*), la voluntad también se dispersa en una pluralidad de voluntades. De la afirmación “no hay voluntad” se sigue la afirmación de “todo es voluntad contra voluntad” (una multiplicidad de voluntades en lucha). El principio de voluntad de poder sería, pues, la fórmula con la que Nietzsche resume ambas proposiciones aparentemente contradictorias. Sin embargo, desde el punto de vista metafísico que adopta aquí el discurso, la postulación de una pluralidad de voluntades en el interior de un sujeto no es más que la descomposición de un sujeto en una multiplicidad de sujetos. En el fondo, la solución nietzscheana de la voluntad de poder no consigue concebir una noción de la voluntad sin sujeto, puesto que en última instancia cada uno de los “quánta de poder” (Macht-

⁵⁴⁸ Cf., por ej.: K.G.W. VIII 3: 14[98], pp.66-68: “*Wille zur Macht* principiell / *Kritik des Begriffs* «Ursache» / Ich brauche den *Ausgangspunkt* «Wille zur Macht» als Ursprung der Bewegung. Folglich darf die Bewegung nicht von außen her bedingt sein – nicht *verursacht*... / Ich brauche Bewegungssätze und Centren, von wo aus der Wille, um sich greift...”[s.66]

⁵⁴⁹ Véase, por ej., la siguiente anotación del verano de 1883 que describe la voluntad como una ficción que se añade a la aparición de ciertos estados de consciencia (una forma de interpretación del psiquismo análogo, en su función interpretativa, al concepto de “materia”) : K.G.W. VII 1: 12[30], pp.423-424: “Bleiben wir doch stehen beim Willens-Gefühl! Was wird uns als «Wille» *bewußt*? Da erkennen wir, daß Wille nur eine Hypothese ist. Sie könnte wahr sein – oder auch nicht. / Es giebt nicht mehr «Wille» als was uns davon *bewußt* wird. D.h. zu gewissen Erscheinungen des Bewußtseins haben wir den Willen *hinzugedichtet*: wie «Materie» zu anderen.” Igualmente, cf. el pasaje de “Die Vernunft in der Philosophie” de G.-D., VI 3, pp.71-72, que citábamos al inicio de 2.1.*Sprache*.

quanten) se comporta exactamente como un sujeto, al constituir él una unidad (o un centro) desde el que se ejerce (o se expande) la voluntad⁵⁵⁰. La multiplicación de los sujetos no supone su eliminación como principio ontológico. Según nuestra interpretación de la adiscursividad del pensamiento de Nietzsche, la tematización de la multiplicidad de los impulsos, su instauración como sujeto al otorgarles una voluntad, termina conduciendo a una especie de *impasse*. La irrupción de la multiplicidad escapa a la tematización: en el fondo, la eliminación del sujeto es incompatible con cualquier intento de formulación de la voluntad de poder.

En lo que respecta a la cuestión del lenguaje, el mismo Nietzsche ha indicado su incapacidad para describir el devenir (por ejemplo en VIII 2, 11[73], citado anteriormente). Las intuiciones de la metafísica de la voluntad de poder vuelven al origen de la filosofía griega, al devenir (el *pólemos*) de Heráclito; pero debido a ello se oponen al desarrollo del pensamiento occidental, que ha seguido a partir de Platón (o de Parménides según el esquema de *La filosofía en la época trágica de los griegos, 1.1.Werk*) el camino opuesto a Heráclito: la negación de la apariencia para establecer un supuesto mundo verdadero (la inmutabilidad del ser en contraposición a la apariencia del devenir). Por este motivo resulta imposible una exposición coherente del pensamiento metafísico de Nietzsche como voluntad de poder, pues los términos que Nietzsche se ve forzado a utilizar albergan ya en ellos la superstición del “ser”, la creencia en la gramática. Si, como afirma Nietzsche, no existen determinaciones estables, si ni tan siquiera existen dos objetos idénticos como quisiera hacérselo creer la falsificación de la lógica (2.1.*Sprache*), en tal caso se ha de renunciar al lenguaje como medio de expresión último de la realidad. Éste es el recurso al silencio de Zarathustra cuando intenta exponer el pensamiento del eterno retorno (3.2.*Symbolik*). La idea capital del pensamiento de Nietzsche, sobre la que gira su discurso, escapa a la discursividad (la escisión entre experiencia y expresión con la que definíamos el concepto de obra en Nietzsche en 1.2.*Utopie*). Pero al mismo tiempo Nietzsche parece pretender también una exposición positiva de la vivencia. Trata, con la noción de la voluntad de

⁵⁵⁰ Véase la crítica de Colli en *Después de Nietzsche*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1978, - “Muerte de la filosofía”, § “Un dogma tenaz”, p.63: “Esta es una crítica fundamental que ataca el concepto de «voluntad de poder». Sin un sujeto que la sostenga, o sea sin un sujeto sustancial, porque aquí el discurso es metafísico, no hay voluntad de poder: ¡y fue precisamente Nietzsche quien había destruido el sujeto! Una demolición radical del sujeto deja a la voluntad sin consciencia intrínseca. Es verosímil que el propio Nietzsche llegase a esta conclusión. Y quizás ésta fue una de las razones que le indujeron, en su último otoño, a abandonar el proyecto de una obra sistemática.” M. Djuric en *Nietzsche und die Metaphysik*, M.T.N.F. – 16, 1985, pp.77-78 también constata que la multiplicidad de sujetos de la voluntad de poder no logra escapar al principio de identidad en tanto que idea rectora de la tradición metafísica tradicional. A juicio de Djuric, esta contradicción es sólo aparente y radica más en la insuficiencia del lenguaje que en la experiencia del pensamiento de Nietzsche (la misma tesis que ya expusieron Heidegger o Fink). Pero, si esto es así, ¿por qué insiste Nietzsche una y otra vez en formular la voluntad de poder como multiplicidad de sujetos? O, ¿acaso la experiencia del pensamiento de Nietzsche escapa a la concepción de la metafísica tradicional precisamente debido al fracaso de su formulación? Y si no, ¿en qué consiste entonces esa radicalidad que va más allá del lenguaje?: “Man gewinnt nämlich den Eindruck, daß Nietzsche nur scheinbar die Logik der Identität aufgegeben habe, als er das Subjekt in eine Vielheit von Subjekten auflöste. Denn jede Vielheit besteht aus neuen Subjekten, von denen jedes für sich eine Einheit niederen Ranges ausmacht. Anstatt den überlieferten Subjektbegriff (im Sinne von Substanz) [78] völlig abzulehnen, unterlag Nietzsche doch letztlich seinen Ansprüchen: er entdeckte die Einheit auf dem Grund jeder Vielheit, er faßte die zerbrochenen Teile des Subjektes als neue selbständige Ganzheiten. Das würde bedeuten daß Nietzsche sich von der metaphysischen Denkweise nicht gelöst habe, daß bei ihm noch immer die starre Identität wallte, nur in verkleudeter Form, da seine Philosophie einen Fortschritt in bezug auf die traditionelle nur insofern bezeichnet, als die überlieferte Vorstellung des Subjekts darin auf eine subtilere, verfeinerte Weise gebraucht werde. (...) Deshalb darf man Nietzsche nicht buchstäblich beim Wort nehmen, von dem er auch selbst so sehr zurückscheute, gegenüber dem er auch selbst so sehr mißtrauisch war. Wenn Nietzsche sagt, daß das «Subjekt» sich in eine «Vielheit von Subjekten» auflöse, so setzt er den Satz der Identität in Klammern, er denkt nicht mehr an «das Subjekt» im traditionellen Sinn. Obwohl er die alte Bezeichnung verwendet da ihm keine anderen Worte zu Verfügung stehen, hat er etwas ganz anderes im Sinn, etwas, was wesentlich vom Gebräuchlichen abwich, was radikal den bisherigen Verstehenshorizont überschreitet. (...)”

poder, de escapar al marco de representación del lenguaje⁵⁵¹. Los medios empleados para ello pasan por una tematización de la multiplicidad del cuerpo y por una exposición positiva, una argumentación cosmológica, del eterno retorno. Los intentos de exposición discursiva de ambos acaban por mostrarse como inconsistentes. Nietzsche debe recurrir entonces para expresarlos a un nivel adiscursivo. El primero de ellos responde, en nuestro esquema interpretativo, al nivel de inmanencia (ascetismo, *3.1.Askese*), el segundo, al nivel de transcendencia (misticismo, *3.2.Symbolik*).

⁵⁵¹ Véase la crítica de Colli, *op. cit.* – Muerte de la filosofía, § El mito de la voluntad, p. 62: <Schopenhauer y Nietzsche> “En cambio fueron ingenuos al querer dar un precepto positivo respecto al fundamento último del mundo; al querer «decir» lo que no es representación, conocimiento ni error. ¡Pero si todo lo que se dice es un objeto representativo! No se puede decir sin conocer: esto los griegos lo sabían bien. Y así, esa voluntad – de vivir o de poder – siempre será una representación, una apariencia, y nunca el fundamento extrarrepresentativo.”

*2.5. LA NOCIÓN DE JERARQUÍA COMO SEGREGACIÓN
SOCIAL
(RANGORDNUNG)*

2.5. Jerarquía

Tal como hemos expuesto en el capítulo anterior, dentro del pensamiento del último período de Nietzsche, la noción de jerarquía representa el contrapunto moral del principio metafísico de voluntad de poder. Dicha vinculación se establece ampliamente en los escritos póstumos de los años ochenta y constituye el punto central de la exposición de *Más allá del bien y del mal*. Allí el término “Rangordnung”, del que mantenemos, a pesar de sus inconveniencias, la traducción habitual de “jerarquía”⁵⁵², adopta un sentido *técnico* que expresa la dogmatización del discurso de Nietzsche⁵⁵³. Si bien la utilización marcada del término “Rangordnung” es un hecho tardío en la evolución del pensamiento de Nietzsche, su contenido (el reconocimiento de la necesidad de la segregación social) aparece ya en una época temprana de la producción nietzscheana. Ella constituye el fundamento de la argumentación a favor de la esclavitud y la división de la sociedad en castas militares desarrollada en el tercero de *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos, El Estado griego*, de 1872. El tema de la necesidad de la esclavitud y la segregación social se desarrolla así de forma latente y esporádica a lo largo de las obras del período medio. Sólo en las obras de la última etapa, a partir de *Más allá del bien y del mal*, la cuestión pasa a ocupar un primer plano dentro de la exposición del principio de jerarquía. La radicalización del discurso político de Nietzsche, consecuencia de la autoanulación del proyecto utópico (*I.2. Utopie*), le lleva al final de la obra a concebir un “partido de la vida” como medio de imposición de la jerarquía.

En este capítulo vamos a intentar recomponer cada una de estas etapas que sigue la evolución de la discusión del tema de la jerarquía a lo largo de la obra de Nietzsche hasta la formulación final de la gran política.

⁵⁵² Hemos preferido mantener la traducción habitual de jerarquía, aunque con ello pierda fuerza la expresión nietzscheana de “Rangordnung”, debido al doble sentido, tanto en alemán como en su equivalente en las lenguas romances, de la palabra “Ordnung”, “orden”. El mismo Nietzsche puede separar esporádicamente, en algunas de sus anotaciones, las palabras “Rang” y “Ordnung” por medio de un guión, para remarcar así la doble acepción de la “jerarquía”, como es el caso de **VII 2**, 26[85], pp.169-170: “Das Befehlen und das Gehorchen ist die Grundthatsache: das setzt eine Rang-Ordnung voraus.” Por otra parte, el término “Hierarchie” apenas es utilizado en la obra de Nietzsche, aunque aparece en sus últimas obras, dentro de la confusión terminológica que ya señalamos en 2.3. *Leib* en el análisis de “Trieb”. Así en *A.*, § 27, **VI 3**, p.196 se habla de “la jerarquía de la sociedad” (“die Hierarchie der Gesellschaft”) contra la que se dirige la rebelión de Cristo en la comunidad judía: la revuelta contra la Iglesia, contra los sacerdotes como clase privilegiada: “Es war ein Aufstand gegen «die Guten und Gerechten», gegen «die Heiligen Israels», gegen die Hierarchie der Gesellschaft (...) Aber die Hierarchie, die damit, wenn auch nur für einen Augenblick, in Frage gestellt wurde, war der Pfahlbau, (...)” etc.

⁵⁵³ La palabra “Rangordnung” ya ha aparecido, sin embargo, en obras anteriores a *J.G.B.*, aunque no con el sentido específico de forma de segregación social con el que allí es utilizado el término. Así en *M.A. (I)* en el aforismo 42 *Die Ordnung der Güter und die Moral*, se habla de “jerarquía de los bienes” (Rangordnung der Güter) dentro de la discusión sobre la falta de fundamentación moral de la misma moral (el reconocimiento del origen imoral de toda moral). La jerarquía de los bienes no es la misma ni está establecida para todas las épocas por igual. Si se prefiere la venganza a la justicia, la conducta es calificada de inmoral en nuestra época, aunque sería considerada moral en épocas anteriores: **K.G.W. IV 2: M.A. (I)**, § 42, pp.63-64: “(...) Die Rangordnung der Güter ist aber keine zu allen Zeiten feste und gleiche; wenn Jemand Rache der Gerechtigkeit vorzieht, so ist er nach dem Maßstabe einer früheren Kultur moralisch, nach dem der jetzigen unmoralisch. (...) – Die Rangordnung der Güter selber wird nicht nach moralischen Gesichtspunkten auf – und umgestellt; wohl aber wird nach ihrer [64] jedesmaligen Festsetzung darüber entscheiden, ob eine Handlung moralisch oder unmoralisch sei.”

1. LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DEL ESTADO GRIEGO EN *LOS CINCO PRÓLOGOS PARA CINCO LIBROS NO ESCRITOS*. DESARROLLO DE LA CUESTIÓN DE LA SEGREGACIÓN SOCIAL EN LAS OBRAS DEL PERÍODO JUVENIL Y DEL PERÍODO MEDIO.

Ya en el primer período Nietzsche adopta la defensa de la estratificación social en el tercero de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, titulado *El Estado griego*. En él se colocan las bases sobre las que se desarrollará posteriormente la noción de jerarquía en la última etapa de la obra. Comenzaremos nuestra exposición por un análisis detallado de este texto.

La argumentación de Nietzsche en este escrito parte del reconocimiento de la necesidad de la esclavitud como fundamento de la cultura. En ello se pone de manifiesto, en relación a la valoración del trabajo, la distancia que separa la *actualidad* con respecto a la cultura griega (se trata, pues, del “método filológico”, intempestivo, descrito en *1.2.Utopie*). Según Nietzsche, la mentalidad moderna reconoce una dignidad del trabajo (*Würde der Arbeit*) que no es más que una alucinación conceptual (*Begriffs-Hallucinationen*, III 2, pp.258-259). Los griegos, al contrario, eran más realistas y veían en el trabajo un envilecimiento⁵⁵⁴. En el fondo de esta divergencia se encuentra la concepción del arte como reconocimiento de la verdad. En ella, como ya analizamos en *2.2.Wahrheit*, el hombre se enfrenta a la ausencia de sentido de la existencia⁵⁵⁵. La vergüenza del trabajo (*Scham der Arbeit*) nos muestra la base real de la cultura, ya

⁵⁵⁴ III 2, p.259: “(...) daß die Arbeit eine Schmach sei. (...)” etc. Evidentemente, esta visión del mundo griego constituye otro caso de simplificación en la obra de Nietzsche en vista de un objetivo polémico, con una función similar al posterior “cuadro histórico de la decadencia”, con la denuncia de la concatenación de la Reforma – Revolución Francesa – Romanticismo – y democratización como agentes de la decadencia. (Esta finalidad polémica de la argumentación de Nietzsche puede compararse asimismo con la desarrollada en 1932 por Ernst Jünger en el ensayo *El trabajador. Dominio y figura*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, 1990. Aunque Jünger parte exclusivamente de las concepciones del último Nietzsche para su crítica de la abolición del orden burgués y la eclosión de la figura del trabajador, es decir, de la correlación de los principios de voluntad de poder y jerarquía, y casi con seguridad no conocía *Der griechische Staat* en el momento de la redacción del libro; a pesar de ello, como decíamos, es posible establecer cierto paralelismo en el transfondo crítico de ambos autores, como por ej., en la búsqueda de una vuelta a la “naturaleza” en la fundamentación del Estado, que para Nietzsche se hallaría en la crueldad y para Jünger análogamente en la relación del “trabajador” con las fuerzas elementales de la vida; o en la referencia al ejército como modelo de la organización estatal, etc. Naturalmente, estos paralelismos son explicados por la misma continuidad de la reflexión de Nietzsche que sitúa *Der griechische Staat* en vinculación con la noción de Rangordnung en el último período). La actitud de desprecio del trabajo de la mentalidad griega en contraposición a la moderna denunciada aquí por Nietzsche no es, sin embargo, generalizable a todo el ámbito de la cultura de la Grecia arcaica (de hecho Nietzsche ofrecerá otra interpretación de la relación entre la polis y el arte en el §474 de *M.A. (I)* citado más adelante). Por ej., en *Los trabajos y los días* de Hesíodo, una obra que Nietzsche toma también como modelo en su descripción de la cultura griega en estos *F.V.* (en la confrontación de las dos Erides en *Homer's Wettkampf*, véase *3.1.Askese*) se hace una enconada defensa de la dignidad del trabajo. A pesar de que Hesíodo reconozca la miseria del trabajo como una de las penalidades que han de sufrir los actuales hombres de la “estirpe de hierro”, también lo enaltece, como en el siguiente consejo a su hermano Perses, vv. 304-315: “Los hombres y los dioses se indignan contra el que vive sin hacer nada, semejante en carácter a los zánganos sin agujón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar. Pero tú preocúpate por disponer las faenas a su tiempo para que se te llenen los graneros con el sazonado sustento. / Por los trabajos se hacen los hombres ricos en ganado y opulentos: y si trabajas te apreciarán mucho más los Inmortales <y los mortales; pues aborrecen en gran manera a los holgazanes>. / El trabajo no es ninguna deshonra; la inactividad es una deshonra. Si trabajas pronto te tendrá envidia el indolente al hacerte rico. La valía (*αρετη*) y la estimación van unidas al dinero.” (trad. de Aurelio Pérez en Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Ed. Gredos, Madrid, 1978).

⁵⁵⁵ III 2, p.259: <Los griegos reconocían con ello> “(...) daß auch das Menschending ein schmähhliches und klägliches Nichts und eines Schattens Traum sei (...) Die Arbeit ist eine Schmach, weil das Dasein keinen Werth an sich hat: wenn aber eben dieses Dasein in verführenden Schmuck künstlerischer Illusionen erglänzt und jetzt wirklich einen Werth an sich zu haben scheint, so gilt auch dann noch jener Satz daß die Arbeit eine Schmach sei – und zwar im Gefühle der Unmöglichkeit, daß der um das nackte Fortleben kämpfenden Mensch *Künstler* sein könne.” Sobre este tema, véase la exposición de *G.T.* en *2.2.Wahrheit*.

sea entendida en el sentido de *Bildung* (necesidad artística)⁵⁵⁶ o en el de *Kultur* (imposición, crueldad, poder)⁵⁵⁷. En ambos casos la esclavitud es necesaria en vista de la obtención de un excedente de trabajo⁵⁵⁸. La creación de los artistas sólo es posible en virtud de este excedente que les permite desentenderse de las necesidades de la existencia. La esclavitud es, por tanto, una condición necesaria para el surgimiento del arte. La perspectiva nietzscheana juzga el valor de la cultura por la altura de sus obras de arte como producto del genio. De esta manera: la aparición del genio constituye la finalidad última de la cultura como esclavitud (III 2, p.266). El fundamento de la cultura en el sentido de *Kultur* reposa por su parte en la violencia (*Gewalt*)⁵⁵⁹. La sociedad, según el punto de vista de Nietzsche en *El estado griego*, constituye un producto de la naturaleza, una continuación del instinto (Instinkt) natural en el hombre, que exige el auto-sacrificio de los particulares⁵⁶⁰. En relación a su carácter natural y violento, a su esencia de crueldad, la guerra se revela el fundamento del estado (III 2., pp.265-266). Nietzsche, llegado a este punto del escrito, se opone a una concepción económica de la sociedad. Su visión “intempestiva” le lleva a ver en la guerra una necesidad para el orden social (debido a su origen *cruel*).

III 2, p.269 “So sei es denn ausgesprochen, daß der Krieg für den Staat eine ebensolche Nothwendigkeit ist, wie der Sklave für die Gesellschaft: und wer möchte sich diesen Erkenntnissen entziehen können, wenn er sich ehrlich nach den Gründen der unerreichten griechischen Kunstvollendung fragt?”

(Así, pues, quede dicho que la guerra constituye una tal necesidad para el estado, como el esclavo lo es para la sociedad: y, ¿quién podría sustraerse a este conocimiento, cuando se pregunta seriamente por el fundamento de la inalcanzable perfección artística griega?)

Si la guerra es el fundamento del Estado, el ejército nos ofrece su imagen primigenia (III 2, p.269, “*Soldatenstand als Urbild des Staates*”). El modelo social, que Nietzsche propugna en *El Estado griego*, propone así una división de la sociedad en castas militares a partir de la segregación social de la esclavitud:

III 2, p.269 “Hier sehen wir, als allgemeinsten Wirkung des Kriegstendenz, eine sofortige Scheidung und Zertheilung der chaotischen Masse in *militärische Kasten*, aus denen sich pyramidenförmig, auf einer allerbreitesten sklavenartigen untersten Schicht, der Bau der «kriegerischen Gesellschaft» erhebt. (...)”

(Observamos aquí como el efecto más universal de la tendencia guerrera, una separación y división inmediata de la masa caótica en *castas militares*, sobre las que se alza en forma piramidal, sobre un extendido y esclavizado estrato inferior, el edificio de la «sociedad guerrera» (...))

El guerrero (der kriegerische Mensch) se convierte en un medio del genio militar (III 2, p.269). Cada hombre sólo alcanza dignidad en tanto que instrumento (*Werkzeug*) del genio (III 2, p.270). El texto acaba con un significativo encomio del modelo social platónico de la *República*, ejemplo del gobierno de los sabios según la concepción del genio⁵⁶¹.

⁵⁵⁶ III 2, p.261 “Die Bildung, die vornehmlich wahrhaftes Kunstbedürfnis ist, recht auf einem erschrecklichen Grunde: dieser aber giebt sich in der dämmernden Empfindung der Scham zu erkennen.”

⁵⁵⁷ III 2, p.262 “Eins nämlich ist nicht zu vergessen: dieselbe Grausamkeit die wir im Wesen jeder Kultur fanden, liegt auch im Wesen jeder mächtigen Religion und überhaupt in der Natur der *Macht* (...)”

⁵⁵⁸ III 2, p.261 “Auf ihr Unkosten, durch ihre Mehrarbeit soll jene bevorzugte Klasse um Existenzkämpfe entrückt werden, um nun eine neue Welt des Bedürfnisses zu erzeugen und zu befriedigen.”

⁵⁵⁹ III 2, p.264 “Die Gewalt giebt das erste *Recht*, und es giebt kein Recht, das nicht in seinem Fundamente Anmaßung, Usurpation, Gewalthat ist.”

⁵⁶⁰ III 2, pp. 264-265 “...ohne den es der Natur nicht gelingen möchte, durch die Gesell-[265]schaft zu ihrer Erlösung im Scheine, im Spiegel des Genius, zu kommen.”

⁵⁶¹ III 2, p.271 <El texto de Platón> “(...) *eine Geheimlehre vom Zusammenhang zwischen Staat und Genius* zu erkennen: was wir von dieser Geheimschrift zu errathen meinten, haben wir in dieser Vorrede gesagt.” La posición de Nietzsche respecto a Platón está sujeta a grandes variaciones, como ya comentamos en *I.I. Werk*, y de hecho ya en el capítulo final de *N.N.H.L.* la división tripartita de la sociedad ideal del cuarto libro de la *República* 445d-445e, en el que la jerarquía de las distintas clases sociales (los filósofos, los guardianes y los productores) debía corresponderse con la jerarquía de las distintas partes

Esta concepción estratificada de la sociedad a partir del reconocimiento de la esclavitud⁵⁶² se desarrolla en un segundo plano a lo largo del primer período de la obra, aunque podemos colegir su presencia en otros temas, como en el proyecto de renovación cultural de las *Intempestivas* (I.2. *Utopie*). Según el ideal artístico de Nietzsche en esta primera etapa, el auténtico objetivo de la cultura es el de hacer posible la aparición del genio. Para ello el mayor número de personas de la sociedad debe sacrificarse para crear el “exceso de trabajo” (Nietzsche utilizará en este sentido en una anotación posterior los términos “Überschuß” y “Überarbeit”, véase más adelante V 2, 16[23]) que haga posible la existencia del genio. Esta teoría del hombre como instrumento (Werkzeug) sólo constituye un reconocimiento de la crueldad originaria del Estado. Si su idea nos parece en la actualidad repugnante, es porque partimos de la mentalidad moderna de la “igualdad de derechos”. Sobre este punto mencionamos a continuación un par de fragmentos que muestran la prosecución de la discusión de *El estado griego* en el ciclo de las *Intempestivas* (en el primero de ellos Nietzsche utiliza, por ejemplo, la misma expresión empleada en III 2, p.270: el ser humano como instrumento, *Werkzeug*, de los grandes hombres). El desprecio a la masa, la necesidad del sacrificio del mayor número a unos pocos, reaparecerá por su parte en la formulación de la política de aniquilación en los últimos escritos de Nietzsche (por ejemplo, en VII 2, 25[243] y VIII 3, 15[110], citados más adelante)

K.G.W. III 1: N.N.H.L., Kap. 9, p.316: “Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren (...) Die Massen scheinen mir nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen: einmal als verschwimmende Kopien der großen Männer, auf schlechten Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt, so dann als Widerstand gegen die Großen, und endlich als Werkzeuge der Großen: im übrigen hole sie die Teufel und die Statistik.”

(No, la meta de la humanidad no puede residir en el final, sino en sus ejemplares superiores (...) Las masas sólo me parecen merecer una consideración desde tres puntos de vista: en primer lugar como copias borrosas de los grandes hombres, impresas sobre un papel de mala calidad y con caracteres gastados, después como oposición a los grandes, y finalmente como instrumentos de los grandes: por el resto que se vayan al diablo, ellos y la estadística.)

del alma (*nous, thymós, epitimía*), sirve de argumento para la crítica de la concepción de la educación en el estado moderno alemán, cf. III 1, p.325: “(...) Wie es nicht möglich ist, diese Metalle zu mischen, erklärt Plato, so soll es nicht möglich sein, die Kastenordnung je um- und durcheinanderzuwerfen; der Glaube an die *aeterna veritas* dieser Ordnung ist das Fundament der neuen Erziehung und damit des neues Staates. – So glaubt nun auch der moderne Deutsche an die *aeterna veritas* seiner Erziehung, seiner Art Kultur: (...)” etc. Esta posición ambivalente respecto a Platón también se va a encontrar a lo largo de la exposición del presente capítulo; por ej., Nietzsche utilizará el mencionado símil de la *República* para establecer una estratificación de la sociedad a partir del modelo del cuerpo (una política a partir de la fisiología del alma, 2.4. *Wille zur Macht*): cf., por ej., VII 2, 27[8], pp.276-277, citado más adelante. La defensa de este rasgo del aristocratismo de Platón puede encontrarse en dos anotaciones casi consecutivas del verano-otoño de 1884: **K.G.W. VII 2:** 26[353], p.241: “(...) Neue Rangordnung. Gegen die Gleichheit (...) erst den Leib hoch bilden: es findet sich da schon die Denkweise. Plato. bisher, nach lange kosmopolitischer Umschau, der Grieche als Mensch, der am weitesten brachte. Europa.” **K.G.W. VII 2:** 26[355], p.242: “Nicht das Gute, sondern der Höhere. Plato ist mehr werth als seine Philosophie! Unsere Instinkte sind besser als ihr Ausdruck in Begriffen. Unser Leib ist weiser als unser Geist.” Igualmente, en relación a Platón y la “gran política” pueden verse a lo largo de nuestra exposición los fragmentos VII 2, 25[137] y VIII 3, 14[191].

⁵⁶² Una anotación del final de 1870 – abril de 1871 nos ofrece la siguiente síntesis de los principales temas desarrollados en *Der griechische Staat*: **K.G.W. III 3:** 7[25], p.151: “Der Sklave. Entstehung des Staates, barbarisches Kriegerrecht. / Entwicklung des Einzelnen aus dem Daseinskampfe. Pflanzenschönheit. / In der Stärke des politischen Triebes die *continuirliche* Cultur verbürgt. / Sehnsucht und Natur zum *Lächeln*. Der Staat des Nothzustand und Raubstaat. Der politische Trieb ist weit überladen, daher Kriege und verzehrendes Parteileben. So ist der Trieb oft selbst dem eignen Zwecke des Triebes schädlich. / Der Tyrann (der Höhepunkt der politischen Gier) als Pfleger der Kultur – ist ein Exempel. / Der platonische Staat eine contradictio: er schließt die Kunst aus, als Denkerstaat. Sonst ganz auf *griechischer Basis*.”

K.G.W. III 1, Sch. E., Kap.6, pp.379-380: “(...) Mitunter ist es schwerer, eine Sache zuzugeben als sie einzusehen; und so gerade mag es den Meisten ergehen, wenn sie den Satz überlegen: «die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, [380] einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe». (...)”
 (...) A veces es más difícil aceptar una cosa que examinarla; y eso precisamente le gustaría hacer a la mayoría cuando reflexionen sobre la siguiente proposición: «la humanidad debe trabajar de manera continua para crear grandes hombres individuales – y esto y nada más es su tarea». (...)

En las obras del período medio la concepción de la segregación social aparece de manera matizada en algún que otro pasaje. Incluso Nietzsche establece ocasionalmente alguna crítica de su interpretación del estado griego en relación a la cultura, como es el caso del aforismo 474 de *Humano, demasiado humano (I)*⁵⁶³. La manera dispersa como Nietzsche expone el tema en este período muestra que no se trata de un desarrollo sistemático, según una idea preconcebida, sino de una simple reelaboración de una cuestión ya tratada, como es el caso del aforismo 439 de *Humano, demasiado humano (I)*. En él encontramos un nuevo desarrollo de la hipótesis central de *El estado griego* que veía en la actual valoración del trabajo algo vergonzoso. El modelo de Nietzsche reconoce en cambio la necesidad del ocio como condición de la cultura. La capacidad de sufrimiento se convierte en el argumento determinante para establecer una división de la la sociedad en dos castas, la del trabajo libre y la del trabajo forzoso⁵⁶⁴ (*3.I. Askese*):

K.G.W. IV 2: M.A.(I), §439 Kultur und Kaste, pp.296-297: “Eine höhere Kultur kann allein dort entstehen, wo es zwei unterschiedene Kasten der Gesellschaft gibt: die der Arbeitenden und die der Müssigen, zu wahrer Musse Befähigten; oder mit stärkerem Ausdruck: die Kaste der Zwangs-Arbeit und die Kaste der Frei-Arbeit. Der Gesichtspunkt der Vertheilung des Glücks ist nicht wesentlich, wenn es sich um die Erzeugung einer höheren Kultur handelt; jedenfalls aber ist die Kaste der Müssigen die leidensfähigere, leidendere, ihr Behagen am Dasein ist geringer, ihre Aufgabe grösser. Findet nun gar ein Austausch der beiden Kasten statt, so, dass die stumpferen, ungeistigeren Familien und Einzelnen aus der oberen Kaste in die niedere herabgesetzt werden und wiederum die freieren Menschen aus dieser den Zutritt zur höheren erlangen: so ist ein Zustand erreicht, über den hinaus man nur noch das offene Mehr unbestimmter Wünsche sieht. – So redet die verklingende Stimme der alten Zeit zu uns; aber wo sind noch Ohren, sie zu hören?”
 (Una cultura superior sólo puede surgir donde haya dos castas diferenciadas de la sociedad: la de los trabajadores y la de los ociosos, la de los dotados para el auténtico ocio; o, expresado más enfáticamente: la casta del trabajo forzoso y la casta del trabajo libre. Cuando se trata de la educación de una cultura superior, el punto de vista de la partición de la felicidad no es esencial; en todo caso, es la casta de los ociosos la más capacitada para el sufrimiento, su satisfacción en la existencia es más pequeña, su tarea mayor. Si se produjera un trueque de ambas, de manera que los individuos y las familias más toscas y menos espirituales fueran rebajados de las castas superiores a las inferiores y, de nuevo, los hombres más libres pidieran el acceso desde ésta a otra superior: se alcanzaría entonces un estado más allá del cual sólo se ve aún el mar abierto de deseos indeterminados. – Así nos habla la voz cada vez más apagada de las épocas antiguas; pero, ¿dónde están los oídos capaces de escucharla?)

⁵⁶³ En este aforismo, el análisis sobre la noción de Kultur y Bildung en el desarrollo de la polis griega, en referencia a Platón, Pericles o Tucídides, entra en contradicción con la visión expuesta en *Der griechische Staat*. Según este párrafo, la polis, como poder político, desconfía del crecimiento de la cultura (Bildung). Ésta evoluciona así a espaldas del poder político: **K.G.W. IV 2: M.A. (I), §474. Die Entwicklung des Geistes vom Staate gefürchtet**, pp.318-319: “– Die griechische Polis war, wie jede organisierende politische Macht, ausschliessend und misstrauisch gegen das Wachsthum der Bildung; ihr gewaltiger Grundtrieb zeigte sich fast nur lähmend und hemmend für dieselbe. Sie wollte keine Geschichte, kein Werden in der Bildung gelten lassen; die in dem Staatsgesetz festgestellte Erziehung sollte alle Generationen verpflichten und auf Einer Stufe festhalten. Nicht anders wollte es später auch noch Plato für seinen idealen Staat. Trotz der Polis entwickelte sich also die Bildung (...)”

⁵⁶⁴ Véase también el §462 *Meine Utopie IV 2*, p.309: “In einer bessern Ordnung der Gesellschaft wird die schwere Arbeit und Noth des Lebens Dem zuzumessen sein, welcher am wenigsten durch sie leidet, (...)”

En este libro podemos encontrar aún un par de fragmentos significativos en los que Nietzsche vuelve a tratar la organización jerárquica de la sociedad. Evidentemente la palabra “Rangordnung” no se utiliza aún en el sentido “técnico” que adquiere posteriormente en *Más allá del bien y del mal*, pero su concepto vuelve a dibujarse en algún otro pasaje del libro. En este sentido el aforismo 440 *Del linaje* establece una división de la sociedad entre los que poseen “el arte de mandar” y los que tienen “el arte de la obediencia orgullosa”⁵⁶⁵. El 441, titulado *Subordinación*, trata sobre la organización de los estados militares, posiblemente en referencia a Maquiavelo⁵⁶⁶, los cuales deben estar “sometidos a la adoración del príncipe como ante algo sobrehumano”. (Es interesante señalar que Nietzsche utiliza ya aquí el sustantivo “Übermenschliches” en un sentido análogo a como después lo utilizará en referencia a los señores de la tierra dentro de “la gran política”⁵⁶⁷, 3.2.*Symbolik*). El aforismo siguiente a éste, 442 *El rebaño del pueblo*, insiste en el hecho de que el valor de la civilización superior resida en los grandes hombres⁵⁶⁸.

En el resto de obras del período medio encontramos desarrollos semejantes. En el aforismo 31 de *El caminante y su sombra*, Nietzsche invierte, por medio de una referencia a Tucídides, la noción del estado natural del hombre según la concepción de Rousseau. El estado original del ser humano, anterior al Contrato Social, no es para Nietzsche en oposición a Rousseau la igualdad, sino la desigualdad⁵⁶⁹. En ello se apunta en este texto ya la crítica al darwinismo social, tal y como se desarrollará más adelante en los escritos del último período. La evolución de la sociedad según Nietzsche demuestra, en contra de la teoría del darwinismo social, que son los débiles los que finalmente acaban imponiéndose a los fuertes (véase, por ejemplo, VIII 3, 14[23]).

La crítica de la valoración moderna del trabajo, la cual conlleva al mismo tiempo el deterioro de la noción de ocio, recibe una nueva exposición en el aforismo 178 de *Aurora*⁵⁷⁰. En este libro es especialmente significativo, en esta línea de reflexión que parte de *El Estado griego* el aforismo 206, en el que Nietzsche discute “la cuestión obrera”. En el esquema comparativo

⁵⁶⁵ IV 2, §440 *Vom Geblüt*, p.297: “Das, was Männer und Frauen von Geblüt vor Anderen voraus haben und was ihnen unzweifelhaftes Anrecht auf höhere Schätzung giebt, sind zwei durch Vererbung immer mehr gesteigerte Künste: die *Kunst*, befehlen zu können, und die Kunst des stolzen Gehorsams. (...)”

⁵⁶⁶ Nietzsche ya había citado anteriormente a Maquiavelo en *M.A. (I)* en el §224 *Veredelung durch Entartung* IV 2, pp.191-193: “(...) – Was den Staat betrifft, so sagt Machiavelli, dass «die Form der Regierung von sehr geringer Bedeutung ist, obgleich halbgebildete Leute anders denken. Das grosse Ziele der Staatskunst sollte *Dauer* sein, welche alles Andere aufwiegt, indem sie weit werthvoller ist als Freiheit». Nur bei sicher begründeter und verbürgter grösster Dauer ist stetige Entwicklung und veredelnde Inokulation überhaupt möglich. Freilich wird gewöhnlich die gefährliche Genossin aller Dauer, die Autorität, sich dagegen wehren.”

⁵⁶⁷ IV 2, §441 *Subordination*, pp.297-298 (Die Subordination) “(...) Sie muss schwinden, denn ihr Fundament schwindet: der Glaube an die unbedingte Autorität, an die endgültige Wahrheit; selbst in Militärstaaten ist der physische Zwang nicht ausreichend, sie hervorzubringen, sondern die angeerbten Adoration vor dem Fürstlichen wie vor etwas Übermenschlichem. (...)”

⁵⁶⁸ IV 2, §442. *Volksheere*, p.298.

⁵⁶⁹ IV 3, *W.S.*, § 31. *Eitelkeit als Nachtrieb des ungesellschaflichen Zustandes*, p.201: “(...) Sobald einmal die Gefahr des Gemeinwesens wieder fühlbar wird, drücken die Zahlreicheren, welche ihr Übergewicht nicht im Zustande der allgemeinen Ruhe durchsetzen konnten, wieder der Zustand der Gleichheit hervor: die absurden Sonderrechte und Eitelkeiten verschwinden auf einige Zeit. Stürzt aber das Gemeinwesen ganz zusammen, geräth Alles in Anarchie, so bricht sofort der Naturzustand, die unbekümmerte, rücksichtslose Ungleichheit hervor, wie dieses auf Korkyra geschah, nach dem Berichte des Tuckydides. Es giebt weder ein Naturrecht, noch ein Naturunrecht.” La narración de Tucídides de la guerra civil en la isla de Corcira (actual Corfú) a la que se refiere Nietzsche se encuentra en *Historia de la guerra del Peloponeso* III, 69-87.

⁵⁷⁰ Allí Nietzsche crítica, en la línea iniciada en *Der griechische Staat*, la valoración actual del trabajo, recuperando la vergüenza de la mentalidad antigua contra la alabanza de la mentalidad moderna. La sobrevaloración actual del trabajo con su temor a todo lo individual, conlleva en la misma medida un deterioro del ocio: K.G.W. V 1: *M.*, §173. *Die Lobredner der Arbeit*, p.154; V 1, §178. *Die Täglichen-Abgenützten*, p.157 “Nur darf man diesen armen Zugtieren ihre «Ferien» nicht versagen – wie man es nennt, dies Muße-Ideal eines überarbeiteten Jahrhunderts: wo man einmal nach Herzenslust faulenzen und blödsinnig und kindisch sein darf.”

con la Antigüedad, la clase obrera representa para Nietzsche a los actuales esclavos de Europa. La solución al problema de los obreros puede pasar por la posibilidad de que Europa haya de aligerarse de una cuarta parte de sus habitantes⁵⁷¹. Finalmente, en *La gaya ciencia* Nietzsche discute el tema de la esclavitud en dos nuevos aforismos, dentro de este mismo esquema intempestivo de comparación entre Grecia y la actualidad. En el 18 *Orgullo antiguo* Nietzsche advierte que “nos falta el matiz de la distinción antigua (nobleza, *Vornehmheit*, un término clave en esta concepción de Nietzsche), porque carecemos (debido a la imposición de la doctrina de igualdad de derechos) de la experiencia de lo que era el esclavo en la Antigüedad”⁵⁷². Esta “falta de una forma distinguida” en la actual relación de mando, u orden social, en el que prevalece una estructura económica y no “la distinción (*Vornehmheit*) que da la nobleza de nacimiento”, se pone igualmente de manifiesto en el aforismo 40 (texto este en el que también se afirma de pasada, en consonancia con lo expuesto en *El Estado griego*, que “la cultura fundada sobre una base militar es superior a la denominada cultura industrial”)⁵⁷³.

En estos pasajes de la obra publicada hemos visto, pues, cómo a lo largo de los diferentes libros Nietzsche mantiene el esquema de segregación social de *El Estado griego*. La cuestión no recibe, sin embargo, durante el período medio ningún desarrollo teórico concreto y se sostiene como una especie de nota marginal dentro de la “intempestividad” de Nietzsche. En las obras posteriores a *Así habló Zaratustra* el tema de la segregación social se desarrolla dentro de la tendencia sistemática de la jerarquía, en el proceso de dogmatización expuesto en 2.4. *Wille zur Macht*. Antes de pasar a una exposición detallada del principio de jerarquía en *Más allá del bien y del mal*, vamos a adelantar un poco nuestra exposición y echar un vistazo a los cuadernos de notas de la década de los ochenta para comprobar cómo la discusión de *El Estado griego* sobre la esclavitud, desarrollada en un segundo plano en las obras de la etapa positivista, continúa estando presente en la reflexión de Nietzsche. En los siguientes fragmentos de los años ochenta encontramos nuevas formulaciones de la cuestión de la “vergüenza del trabajo” y la necesidad de la esclavitud: como instrumento para crear un excedente de trabajo (*Überschüssig, Überarbeit*) en **V 2**, 16[23]; como correlato de la transformación de una moral del “tú debes” en una del “yo quiero” en **VII 1**, 7[1]; como incapacidad actual para el ocio en **VII 1**, 7[167] (una continuación, pues, de la discusión sobre las castas del “trabajo forzado” y el “trabajo voluntario” del aforismo 439 de *Humano, demasiado humano*); o como tesis de la “gran política” en relación al problema del gobierno de la tierra en **VII 2**, 2[225] (tema ya tratado en 1.2. *Utopie* y

⁵⁷¹ **V 1**, *M.*, §206 *Der unmögliche Stand*, pp.183-185 (...) <Die Arbeiter> “sie sollten ein Zeitalter des großen Ausschwärmens im europäischen Beinenstocke heraufführen, wie dergleichen bisher noch nicht erlebt wurde, und, durch diese Tat der Freizügigkeit im großen Stil, gegen die Maschine, das Kapital und die jetzt ihnen drohende Wahl protestiren, entweder Sklave des Staates oder Sklave einer Umsturz-Partei werden zu *müssen*. Möge sich Europa des vierten Teiles seiner Bewohner erleichtern!” Una posición parecida a esta se recogerá en el §40 *Die Arbeiter-Frage* de “Streifzüge eines Unzeigemässen” en *G.-D.* en el que Nietzsche denuncia lo absurdo de la educación *actual* de la clase trabajadora: si se quiere esclavos, no se les ha de educar como señores: **VI 3**, pp.136-137: “(...) Aber was *will* man? nochmals gefragt. Will man einen Zweck, muss man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herrn erzieht. –”

⁵⁷² **K.G.W. V 2**: *F.W.*, §18. *Antiker Stolz*, p.63-64: “ – Die antiker Färbung der Vornehmheit fehlt uns, weil unserm Gefühle der antike Sklave fehlt. Ein Grieche edler Abkunft fand zwischen seiner Höhe und jener letzten Niedrigkeit solche ungeheure Zwischen-Stufen und eine solche Ferne, dass er den Sklaven kaum noch deutlich sehen konnte: selbst Plato hat ihn nicht ganz mehr gesehen. Anders wir, gewöhnt wie wir sind an die *Lehre* von der Gleichheit der Menschen, wenn auch nicht an die Gleichheit selber.(...)”

⁵⁷³ **V 2**, *F.W.*, §40. *Vom Mangel der vornehmen Form*, pp.81-82: “ – Soldaten und Führer haben immer noch ein viel höheres Verhalten zueinander als Arbeiter und Arbeitgeber. Einstweilen wenigstens steht alle militärisch begründete Kultur noch hoch über aller sogenannten industriellen Kultur: letztere in ihrer jetzigen Gestalt ist überhaupt die gemeinste Daseinsform, die es bisher gegeben hat. (...) Den Fabrikanten und Gross-Unternehmen des Handels fehlten bisher wahrscheinlich allzusehr alle jene Formen und Abzeichen der *höheren Rasse*, welche erst die *Personen* interessant werden lassen; hätten sie die Vornehmheit des Geburts-Adels im Blick und in der Gebärde, so gäbe es vielleicht keinen Sozialismus der Massen. Denn diese sind im Grunde bereit zur *Sklaverei* jeder Art, vorausgesetzt, dass der Höhere über ihnen sich beständig als höher, als zum Befehlen *geboren* legitimirt – durch die vornehme Form! (...)”

que desarrollaremos más adelante). Finalmente, obsérvese también la utilización en una anotación de la primavera de 1884, **VII 2**, 25[238], de la máxima “el hombre como instrumento” (der Mensch als Werkzeug) la cual se remonta directamente, como ya hemos visto, a *El Estado griego* y a la doctrina del genio como finalidad de la cultura en la serie de las *Intempestivas*.

K.G.W. V 2: 11[246], p.433: “Grundgedanke der Handels-Kultur: die niedere Masse mit ihrem kleinem Besitz wird unzufrieden gemacht durch den Anblick des Reichen, sie glaubt, der *Reiche sei der Glückliche* – Die arbeitende überarbeitete selten ruhende Sklavenmasse glaubt, der Mensch *ohne körperliche Arbeit* sei der Glückliche (z.B. schon der Mönch daher die Sklaven so gern Mönche wurden) (...)”

(Pensamiento fundamental de la cultura del comercio: la clase más baja, con sus pequeñas posesiones, se siente insatisfecha a la vista del rico, cree que *el feliz es el rico* – La masa trabajadora de esclavos, exhaustos y sin apenas descanso, cree que el hombre *que no trabaja corporalmente* es el feliz (por ej. el monje, por ello los esclavos se hicieron monjes con tanto agrado). (...))

K.G.W. V 2: 16[23], pp.562-563: “Ihr Selbsteignen! Ihr Selbstherrlichen! Jene Alle, deren *Wesen die Zugehörigkeit* ist, jene Ungezählten Unzähligen arbeiten nur für euch, wie es auch dem Oberflächtlichen anders erscheinen möge! Jene Fürsten Kaufleute Beamte Ackerbauer Soldaten, die sich vielleicht über euch hinaus glauben – sie Alle sind *Sklaven* und arbeiten mit einer ewigen Nothwendigkeit nicht für sich selber: niemals gab es Sklaven ohne Herren – und *ihr* werdet immer diese Herren sein, für die da gearbeitet wird: ein späteres Jahrhundert wird schon das Auge für diese Schauspiel haben! (...) daß es *Überschüssige* geben muß, welche mit der allgemeinen Überarbeit erhalten werden, und daß die überschüssige der Sinn und die Apologie des ganzen Treibens sind (...) Was für Staats- und Gesellschaftsformen sich auch ergeben mögen, *alle werden ewig nur Formen der Sklaverei sein* – und unter allen Formen werdet ihr die Herrschenden sein, weil ihr allein euch selber gehört und jene immer *Zubehöre* sein müssen!”

(¡Vosotros que os poseéis a vosotros mismos! ¡Vosotros los que os domináis a vosotros mismos! Todos aquellos cuyo *ser* es la *pertenencia*, aquellos innumerables, incontables, sólo trabajan para vosotros, ¡ya le pueda parecer de otra manera a quien contempla las cosas superficialmente! Aquellos príncipes, mercaderes, funcionarios, campesinos, soldados, que quizás se creen por encima de vosotros – todos ellos son *esclavos* y trabajan con una eterna necesidad, pero no para ellos mismos: nunca han existido esclavos sin señores – y *vosotros* seréis siempre esos señores para los que se trabaja: ¡un siglo posterior ya tendrá ojos para este espectáculo! (...) que debe haber un *excedente* que es mantenido por el sobretrabajo general, y que el excedente es el sentido y la apología de toda la actividad (...) Lo que también puede producirse en formas del estado y la sociedad, *todos sólo serán eternamente formas de la esclavitud* – y bajo todas estas formas vosotros seréis los dominadores porque solo vosotros os poseéis a vosotros mismos y aquellos siempre deben ser *accesorios*.)

K.G.W. VII 1: 7[1], pp.243-244: “(...) / Altes Ziel: die Erzeugung *höherer* Menschen, die Verwendung der Menschenmassen als Mittel dazu. / (...) / Es sind Befehle von Individuen: eine unbewußte Sklaverei / (...) / Unverantwortlichkeit positiv wenden: wir wollen unser Bild vom Menschen *durchsetzen*. Daß man’s **kann!** – ist die Sache! Wer sich *unterworfen fühlt*, gehört in die niedere Ordnung. Es muß «Sklaven» geben./ (...) / So wie wir sind – so werden widerspenstig bei einem «du sollst». Unsere Moral muß heißen «ich will».”

((...)/ Antigua meta: la producción de hombres *superiores*, la utilización de masas de hombres como medio para ello. / (...) / Son órdenes de individuos: una esclavitud inconsciente / (...) / Utilizar positivamente la irresponsabilidad: queremos *imponer* nuestra imagen del hombre. ¡que se **pueda!** – ¡es el asunto! Quien se *siente subyugado* pertenece a un orden inferior. Tienen que existir «esclavos» / (...) / Tal como somos – nos mostraremos rebeldes ante un «tú debes». Nuestra moral debe decir «yo quiero».)

K.G.W. VII 1: 7[167], p.304: “16) Die *Sklaverei in der Gegenwart*: eine Barbarei! *Wo* sind die, *für welche* sie arbeiten? – Man muß nicht immer *Gleichzeitigkeit* der beiden sich complementirenden Kasten erwarten. / Der Nutzen und das Vergnügen sind *Sklaven-Theorien* vom Leben: der «Segen der Arbeit» ist eine Verherrlichung ihrer selber. – Unfähigkeit zum Otium.”

(16) La *esclavitud en la actualidad*: ¡una barbarie! ¿Dónde están aquellos para los que se trabaja? – No se debe esperar nunca la *simultaneidad* de las dos castas complementarias. / La utilidad y la satisfacción son *teorías de esclavos* sobre la vida: la «bendición del trabajo» es una glorificación de ellos mismos. – Incapacidad para el ocio.)

K.G.W. VII 2: 25[225], pp.68-69: “Die Erd-Regierung ist eine *nahes* Problem. Die radikale Frage ist: *muß* es Sklaverei geben? Oder vielmehr: es ist gar [69] keine Frage sondern die Thatsache: und nur der verfluchte englisch – europäische Cant macht – – – / In Wahrheit *giebt* es immer Sklaverei – ob ihr es wollt oder nicht! Z.B. der preußische Beamte. Der Gelehrte. Der Mönch.”

(El gobierno de la tierra es un problema *cercano*. La pregunta radical es: ¿*ha* de existir la esclavitud? O quizás: no es en absoluto ninguna pregunta, sino un estado de cosas: y sólo el maldito inglés-europeo Cant hace – – – / En realidad siempre ha *existido* la esclavitud – ¡tanto si lo queréis como si no! Por ej. el funcionario prusiano. El erudito. El monje.)

K.G.W. VII 2: 25[238], p.70: “«*Philosophie der Zukunft*» / 1. Die moralische Tartüfferei / 2. Die Nothwendigkeit der Sklaverei (der Mensch als *Werkzeug*-) / 3. Der Verfall Europa's”

(«*La filosofía del futuro*» / 1. La tartufería moral / 2. La necesidad de la esclavitud (el hombre como *instrumento*-) / 3. El decaimiento de Europa.)

2. EXPOSICIÓN DE LA JERARQUÍA EN *MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL*.

Tras este desarrollo en un segundo plano en las obras del período medio, la cuestión de la necesidad de la esclavitud y la segregación social pasa a ocupar una posición central en los escritos posteriores a *Así habló Zarathustra*. *Más allá del bien y del mal* esboza un concepto global de la “jerarquía” en referencia a la voluntad de poder que sirve de base a los planteamientos polémicos de las últimas obras de Nietzsche. El mismo título del libro manifiesta el nuevo enfoque de la crítica de la moral (como crítica de la valoración) que va a dominar el último período de la obra. Tal y como afirma el mismo Nietzsche en la conclusión del primer tratado de *La genealogía de la moral*, la máxima “más allá del bien y del mal” (“jenseits von Gut und Böse”) quiere decir en este caso más allá de la valoración esclava de lo bueno y lo malo, en la contraposición de la doble forma de valoración “gut-böse” y “gut-schlecht”⁵⁷⁴. En ella Nietzsche aplica el estudio de la etimología al campo de la moral⁵⁷⁵, desarrollando una hipótesis que se puede encontrar ya en las anotaciones de la primavera – verano de 1883: “que son los dominadores los que determinan el concepto «bueno» («gut»)»⁵⁷⁶. La valoración original

⁵⁷⁴ **K.G.W. VI 2:** *G.M.*(1), §17, p.302: “(...) vorausgesetzt, dass es längst zur Genüge klar geworden ist, was ich *will*, was ich gerade mit jener gefährlichen Lösung will, welche meinem letzten Buche auf den Leib geschriebe ist: «*Jenseits von Gut und Böse*»... Dies heisst zum Mindesten nicht «Jenseits von Gut und Schlecht» – – ”

⁵⁷⁵ La siguiente anotación de la primavera de 1884 nos muestra un ej. del tipo de especulación etimológica con la que Nietzsche plantea la contraposición de dos tipos de valoración, la noble y la esclava en *G.M.* (cf. el §5 del primer tratado, **VI 2**, pp.276-278): **K.G.W. VII 2:** 25[472], p.135: “bonus = φαν: der Glänzenden, Hervorscheinenden? / malus man-lus (Manlius) = μαν der Verrückte? / böse d.h. bass der Starke? / gut Gothe (Gott) «der Göttliche» ursprüngliche Bezeichnung der Vornehmen Gothen / (oder gobt der Geber? wie optimus?) wird der *Gott* als der Gute (optimus) oder der Gute ald göttlich bezeichnet? / optimus op- der Schenkende?”

⁵⁷⁶ Véanse, **K.G.W. VII 1:** 7[22], pp.253-257: “(...) *Zweite Frage*: Was folgt im allgemeinen aus der Thatsache, daß die Herrschende es sind welche den Begriff «gut» bestimmen? (...)” (citado más adelante en la selección de fragmentos póstumos). En este mismo cuaderno podemos encontrar también en relación a este tema: **VII 1:** 7[23], p.257: “*Unter den Beherrschten wird das Böse «schlecht»*” **VII 1:** 7[72]: “«Was für mich *gut* ist, ist an sich gut» ist nur das Urtheil des Mächtigen, der *gewohnt* ist, *Werth* zu *geben*.”

de lo bueno y lo malo, anterior al cristianismo corresponde a la pareja de términos “gut-schlecht”⁵⁷⁷. En cambio el par “gut-böse” es ya el resultado de la transvaloración de los esclavos, de una inversión de la valoración por parte del oprimido. Con “böse” se designa precisamente ahora lo que anteriormente se nombraba con “gut”, a saber: a los privilegiados, distinguidos, nobles... en definitiva: a aquellos que ejercen el dominio. La contraposición etimológica de “gut-böse” y “gut-schlecht” se convierte en la crítica del último período en una contraposición fundamental de la moral (la de la moral de esclavos y la de señores, la de doma y la de cría, la judía y la aria, etc.) en la que la noción de jerarquía, en tanto que expresión de una forma de dominio, queda vinculada al principio metafísico de la voluntad de poder⁵⁷⁸.

En el presente apartado nos proponemos exponer con más detalle todo este planteamiento sistemático del último período de la obra que concibe la organización social casi exclusivamente a partir de una relación de dominio (de un orden semejante a la relación que se daba entre los impulsos del cuerpo, 2.3.*Leib*). Para ello elaboraremos en primer lugar un análisis de la concepción de la noción de jerarquía en *Más allá del bien y del mal* (por medio de la exposición de los aforismos 30, 61, 221, 257, 259 y 260). Posteriormente complementaremos nuestra lectura con una selección de los escritos póstumos de la segunda mitad de la década de los años ochenta. De esta forma tendremos, a excepción de la fundamentación de la jerarquía en el “pathos de la distancia” (tema que expondremos en 3.1.*Askese*)⁵⁷⁹ una visión general del tratamiento de la cuestión de la segregación social en el último período de la obra de Nietzsche.

Aunque los pasajes más relevantes de *Más allá del bien y del mal* sobre la cuestión de la jerarquía son tratados en el último capítulo del libro, que lleva por título *¿Qué es distinguido?* (Neuntes Hauptstück: *Was ist vornehm?*), la defensa de una estratificación social atraviesa las distintas partes de la obra. En el aforismo 30 Nietzsche plantea la cuestión de la jerarquía en relación a la distinción de lo exotérico y lo esotérico (*I.I.Werk*). La diferencia entre estas dos categorías radica en que, mientras lo exotérico mira (valora, mide o juzga) de abajo a arriba, lo esotérico lo hace de arriba abajo. Según el aforismo, éste es un hecho reconocido por todos aquellos pueblos en los que imperó la jerarquía; de entre los cuales se menciona como ejemplo a los griegos, persas o musulmanes⁵⁸⁰. A continuación Nietzsche expresa la desigualdad esencial entre los hombres adaptando una máxima latina: “Lo que a una categoría superior de hombres le sirve de alimento o de estimulante tiene que ser casi un veneno para una categoría de hombres

⁵⁷⁷ **K.G.W. VI 2:** *G.M.(I)*, §4, pp.275-276: “– Den Fingerzeig zum rechten Wege gab mir die Frage, was eigentlich die von den verschiedenen Sprache ausgeprägten Bezeichnungen des «Guten» in etymologischen Hinsicht zu bedeuten haben: da fand ich, dass sie allesamt auf die gleiche Begriffs-Verwandlung zurückleiten, – dass überall «vornehm», «edel» im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich «gut» im Sinne von «seelisch-vornehm», «edel», von «seelisch-hochgeartet», «seelisch-privilegiert» mit Nothwendigkeit heraus entwickelt: eine Entwicklung, die immer parallel mit jener anderen läuft, welche «gemein», «pöbelhaft», «niedrig» schliesslich in den Begriff «schlecht» übergehen macht. Das beredteste Beispiel für das Letztere ist das deutsche Wort «schlecht» selber: als welches mit «schlicht» identisch ist – vergleiche «schlechtweg», «schlechterdings» – und ursprünglich den schlichten, den gemeinen Mann ohne [276] einen verdächtigenden Seitenblick, einfach im Gegensatz zum Vornehmen bezeichnete.”

⁵⁷⁸ Se trata de la misma relación de dependencia que ya comentamos en 2.4.*Wille zur Macht*. Para la determinación de los conceptos “gut-schlecht” a partir de la voluntad de poder, puede verse por ej. el inicio de *A.*: **K.G.W. VI 3:** *A.*, §2, p.168: “Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. / Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt.”

⁵⁷⁹ Pues la valoración se establece desde el “pathos de distancia”, desde la posición dominante en la jerarquía, véase por ej.: **K.G.W. VI 2:** *G.M.(I)*, §2, p.273: “(...) Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen, erst genommen was ging sie die Nützlichkeit(...)” etc.

⁵⁸⁰ **K.G.W. VI 2:** *J.G.B.*, §30, pp.44-45: “Das Exoterische und das Esoterische, wie man ehemals unter Philosophen unterschied, bei Indern, wie bei Griechen, Persern und Muselmännern, kurz überall, wo man eine Rangordnung und nicht an Gleichheit und gleiche Rechte glaubte, – das hebt sich nicht sowohl dadurch voneinander ab, dass der Exoteriker draussen steht und von aussen her, nicht von innen her sieht, schätzt, misst, urtheilt: das Wesentlichere ist, dass er von Unten hinauf die Dinge sieht – der Esoteriker aber von Oben herab!” Esta división esotérico / exotérico en relación a la jerarquía aparece en el fragmento **VIII 3**, 14[191], p.170, citado más adelante a propósito de la relación entre Platón y el Código de Manú.

muy distinta e inferior”⁵⁸¹. Como ejemplo de esta separación entre los diferentes tipos de ser humano, valga únicamente la siguiente cita del párrafo que estamos comentando: “Los libros que valen para todos son siempre libros malolientes. Llevan impregnado el olor de los individuos pequeños. Los sitios donde el pueblo come y bebe, incluso donde presta veneración, suelen oler mal. Si queremos respirar aire *puro*, no debemos entrar en las iglesias”⁵⁸². La actitud ética de Nietzsche niega toda validez universal a los preceptos de la moral que, como se expone en el aforismo 221, tendrían que subordinarse al principio de jerarquía:

VI 2: §221, pp.161-162: “Man muss die Moralen zwingen sich zuallererst vor der *Rangordnung* zu beugen, man muss ihre Anmassung ins Gewissen schieben, – bis sie endlich miteinander darüber ins klare kommen daß es *unmoralisch* ist zu sagen: «was dem einen recht ist, ist dem Andern billig » [s.162]”

(Ante todo se tiene que obligar a las distintas clases de moral a inclinarse ante la jerarquía, hay que lograr que consideren su pretensión como un problema de consciencia – hasta que finalmente juntas tengan claro que es *inmoral* decir: «lo que es justo para uno, también lo es para el otro».)

La sociedad se divide, en virtud de este principio entre los que mandan y los que obedecen (como por ejemplo en el §61, **VI 2**, pp.177-179, a partir del modelo del brahmán⁵⁸³). La cualidad de los que mandan radica, tal como se afirma en el aforismo 257, en una superioridad psíquica (o anímica: “*seelisch*”). La estructura de la sociedad debe ser por ello de tipo piramidal y tener como fin último la superación, elevación, del tipo hombre (*Erhöhung des Typus «Mensch», «Selbstüberwindung des Menschen»*). En cuanto al origen de la sociedad aristocrática, según Nietzsche, ésta reposa, como en toda cultura superior, en la crueldad y la violencia⁵⁸⁴. (El planteamiento de este aforismo reproduce, pues, en sus rasgos esenciales el esquema de *El Estado griego*, con lo que se pone de manifiesto, a pesar de la diversidad de sus formula-

⁵⁸¹ **VI 2:** *ibid.*: “Was der höheren Art von Menschen zur Nahrung oder zum Labsal dient, muss einer sehr unterschiedlichen und geringeren Art beinahe Gift sein.” Versión de la máxima latina: “Quod cibus est aliis, aliis est venenum”.

⁵⁸² **VI 2:** *ibid.*: “Allerwelts-Bücher sind immer übelreichende Bücher: der Kleine-Leute-Geruch klebt daran. Wo das Volk isst und trinkt, selbst wo es verehrt, da pflegt es zu stinken. Man soll nicht in Kirchen gehn, wenn man *reine* Luft atmen will. – –”

⁵⁸³ (Cf. en la exposición sobre el “sentimiento de poder” en *2.4. Wille zur Macht* el comentario del aforismo **V 1, M.**, §65 *Brahmanen- und Christenthum*, p.59). El ascetismo constituye dentro de la organización tradicional de la India, en opinión de Nietzsche, un medio de educación destinado a la preparación para el mando, una forma de alejarse del origen plebeyo mediante el autodomínio (*Selbstbeherrschung*) y la autosuperación (*Selbstüberwindung*) (*3.1. Askese*): **VI 2**, §61, p.178: “(...) So verstanden es zum Beispiel die Brahmanen: mit Hilfe einer religiösen Organisation gaben sie sich die Macht, dem Volke seine Könige zu ernenne, während sie sich selber abseits und ausserhalb hielten und fühlten, als die Menschen höherer und überköniglicher Aufgaben. Inzwischen giebt die Religion auch einem Theile der Beherrschten Anleitung und Gelegenheit, sich auf einstmaliges Herrschen und Befehlen vorzubereiten, jenen langsam heraufkommenden stärkeren Klassen und Sänden nämlich, in denen durch glückliche Ehesitten, die Kraft und Lust des Willens, der Wille zur Selbstbeherrschung, immer im Steigen ist: – ihnen bietet die Religion Anstösse und Versuchungen genug, die Wege zur höheren Geistigkeit zu gehen, die Gefühle der grossen Selbstüberwindung, des Schweigens und der Einsamkeit zu erproben: – Asketismus und Puritanismus sind fast unentbehrliche Erziehungs- und Veredelungsmittel, wenn eine Rasse über ihre Herkunft aus dem Pöbel Herr werden will und sich zur einstmaligen Herrschaft emporarbeitet. (...)”

⁵⁸⁴ Véase §257, **VI 2**, pp.215-216, en el que Nietzsche establece la forma y origen de la sociedad aristocrática (aquí *aristokratisch*, en lugar de *vornehm*) en torno al pathos de la distancia (*3.1. Askese*): “Jede Erhöhung des Typus «Mensch» war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft, – und so wird es immer wieder sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgendeinem Sinne nöthig hat. (...) Freilich: man darf sich über die Entstehungsgeschichte einer aristokratischen Gesellschaft (also der Voraussetzung jener Erhöhung des Typus «Mensch» –) keinen humanitären Täuschungen hingeben: die Wahrheit ist hart. Sagen wir es uns ohne Schonung, wie bisher jede höhere Kultur auf Erden *angefangen* hat! (...) Die vornehme Kaste war im Anfang immer die Barbaren-Kaste: ihr Übergewicht lag nicht vorerst in der physischen Kraft, sondern in der seelischen – es waren die *ganzeren* Menschen (was auf jeder Stufe auch so viel bedeutet als «die ganzeren Bestien» –).”

ciones, la continuidad de la reflexión de Nietzsche). Siguiendo este razonamiento, la explotación dentro de la sociedad deviene una necesidad vital, se convierte en una exigencia de la voluntad de poder. Oponerse a ello equivaldría a negar la vida: a no tener la honradez necesaria para reconocer la verdad esencial: que la vida es explotación (*Ausbeutung*). Los preceptos de la moral tienen que respetar la jerarquía. Una moral igualitaria, dirigida a toda la sociedad, es, en definitiva, una negación práctica de la vida:

VI 2: §259, p.218: “Die «Ausbeutung» gehört nicht einer verderbten oder unvollkommen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört ins *Wesen* des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist. – Gesetzt, dies ist als Theorie eine Neuerung, – als Realität ist es das *Ur-Faktum* aller Geschichte: man sei doch soweit gegen sich ehrlich.”

(La «explotación» no pertenece a una sociedad primitiva e imperfecta: forma parte, como función orgánica fundamental, de la *esencia* de lo vivo, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, que precisamente es la voluntad de la vida. – Suponiendo que esto como teoría sea una novedad, – como realidad es el *hecho primordial* de toda la historia: seamos lo bastante honrados como para reconocerlo.)

En el aforismo 260 Nietzsche hace una exposición completa de la contraposición entre la forma de valorar de la moral de los señores y la de la moral de los esclavos (en la dualidad ya comentada “*gut-schlecht*” y “*gut-böse*”). Uno de los rasgos distintivos de la moral de señores lo constituye su rechazo de la compasión. La desigualdad esencial entre los hombres plantea la falta de equiparación en el dolor, motivo por el cual hay que desestimar la compasión como principio ético (véase la exposición sobre la crueldad en *3.1.Askese*). La manera de actuar del señor, del poderoso, viene determinada por la sobreabundancia. Es la sensación de plenitud (el sentimiento de un exceso de poder), “la felicidad de una tensión elevada, la consciencia de una riqueza”, lo que valora en la concepción jerárquica de la moral aristocrática. Con ello el principio de jerarquía se afirma como el contrapunto moral de la noción metafísica de la voluntad de poder (*2.4.Wille zur Macht*):

VI 2: *J.G.B.*, §260, pp.218-222: “(...) Die vornehme Art Mensch fühlt *sich* als werthbestimmend, sie hat nicht nöthig, sich gutheissen zu lassen, sie urtheilt «was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich», sie weiss sich als Das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist *wertheschaffend*. Alles, was sie an sich kennt, ehrt sie: eine solche Moral ist Selbstverherrlichung. Im Vordergrund steht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewusstsein eines Reichthums, der schenken und abgeben möchte: – auch der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Überfluss von Macht erzeugt.”

(La clase aristocrática de hombre *se* siente determinante del valor, no necesita que se le autorice, juzga «lo que es perjudicial para mí, es en sí perjudicial», se conoce ante todo como lo que concede dignidad a las cosas, es *creadora de valores*. Honra todo lo que descubre en ella misma: tal moral es una autoglorificación. En el primer plano se halla el sentimiento de plenitud, de poder, que quiere rebosar, la felicidad de la gran tensión, la consciencia de una riqueza que quiere regalarse y entregarse: – también el hombre distinguido ayuda al infeliz, pero no, o casi no, por compasión, sino más bien por el empuje que engendra la sobreabundancia de poder.)

Aparte de la exposición de *Más allá del bien y del mal* se puede igualmente seguir la fijación del concepto de jerarquía en relación a la noción de voluntad de poder en los escritos póstumos de los años ochenta con independencia de que sean anteriores o posteriores a la redacción del libro. Como muestra añadimos la siguiente selección de fragmentos que incluye las diversas ramificaciones del tema en los cuadernos de notas de Nietzsche, las cuales pueden ponerse fácilmente en relación con lo que acabamos de exponer a propósito de *Más allá del bien y del mal*. **V 2**, 11[11] plantea la posibilidad de organizar una nueva nobleza como estamento poseedor del poder, un tema en el que ya se dibuja, pues, la figura del “superhombre” como “señor de la tierra” (*3.2.Symbolik*). En **VII 1**, 7[22], pp.253-257 se vincula al poderoso con la

determinación del valor en un acto de plenitud y desbordamiento. En relación a este fragmento pueden verse igualmente el **VII 1**, 14[5], en el que el actuar del detentador del poder constituye ante todo una manifestación de la fe en sí mismo, y el **VII 1**, 16[27], en el que, en una crítica de la valoración “gut-böse”, el poderoso se destaca por su propia capacidad de “auto-glorificación” (Selbst-Verherrlichung). La afirmación de la necesaria desigualdad entre los hombres está recogida en la caracterización del sentido del castigo de **VII 1**, 16[29] y de la justicia de **VIII 1**, 5[82], o en la crítica de la falsificación de la ἀρετή por Sócrates en **VII 2**, 25[208], pues, según afirma Nietzsche en este fragmento, nada hay más absurdo (más contrario a la verdad de la vida) que una “virtud” de carácter universal. En la moral aristocrática la virtud (Tugend) es considerada, en cambio, una pretensión de felicidad en oposición a la máxima generalizadora del “bueno para todos” que define la moral de esclavos⁵⁸⁵. Se ha de establecer consecuentemente la noción de jerarquía en virtud de la diferencia esencial de rango entre los hombres (**VIII 1**, 3[13], recuérdese a propósito de este fragmento lo comentado sobre la desigualdad esencial de los hombres, a favor de Tucídides y en contra de Rousseau, en el aforismo 31 de *El caminante y su sombra*). Tal diferencia de rango es la que determina la relación de subordinación de la casta inferior respecto a la superior (**VIII 1**, 1[6]). Para esta fijación de la jerarquía se necesita tanto la capacidad de mando como el ejercicio de la obediencia (ejemplos de tales organizaciones jerárquicas serían la de los brahmanes, los templarios o los “asesinos”, **VII 2**, 26[225]). El fragmento **VIII 1**, 1[237] resume el problema de la jerarquía en el problema de la disciplina y la cría (Zucht und Züchtung) al que le es inherente un componente ascético que estudiaremos en *3.1. Askese*). Finalmente, la anotación **VIII 1**, 2[205] indica, en unos términos semejantes al aforismo 259 de *Más allá del bien y del mal*, que toda la dureza del planteamiento de la jerarquía no es sino la consecuencia de la honradez de reconocer el hecho esencial de la explotación: que “la vida vive siempre a expensas de otras vidas”.

K.G.W. V 2: 11[11], pp.342-343: “**Verachtung** – Jede *unpersönliche* Form des Lebens muß als gemein und verächtlich gelten (...) / d. Wie bringe ich die Andern zur Anerkennung meiner Macht? / e. Wie organisirt sich der neue Adel als der Machtbesitzende Stand? [s.343...]”

(**Desprecio** – Toda forma *impersonal* debe ser tenida por vulgar y despreciable (...) / d. ¿Cómo llevo al otro al reconocimiento de mi poder? / e. ¿Cómo se organiza la nueva nobleza como estamento de poseedor de poder?)

K.G.W. VII 1: 7[22], pp. 253-257: “(...) *Zweite Frage:* Was folgt im allgemeinen aus der Thatsache, daß die Herrschende es sind welche den Begriff «gut» bestimmen? (...) Ehre dagegen dem Gefühl der Fülle und des Überströmens: reich genug, um dem Unglücklichen zu helfen. Ehre für den, welcher Macht über sich selber hat, zu reden und zu schweigen versteht, zu befehlen und zu gehorchen versteht. Ehre der Weisheit, welche den langen Nutzen ins Auge zu fassen versteht und lange Beschlüsse festhalten kann. / Ehre dessen, der nicht gefallen will, weil er sich gefällt: des Stolzen [s.256...] der **Mächtige** urtheilt: wer mir schadet, ist *an sich schädlich*. Er ist der höchste Werthbestimmer. [s.257]”

(*Segunda pregunta:* ¿Qué se sigue en general del hecho de que son los que dominan los que determinan el concepto «bueno»? (...) Veneración con respecto al sentimiento de plenitud y de desbordamiento: lo suficientemente rico como para ayudar a los infelices. Veneración para aquel que tiene poder sobre sí mismo, que sabe hablar y callar, que sabe mandar y

⁵⁸⁵ El tema de la “virtud” como expresión del poder recibe también un amplio desarrollo en la obra publicada. Por ej., se puede ver una caracterización de la virtud como ejercicio del poder, autoafirmación de los poderosos, en el §262 de *J.G.B.* a partir de la oposición entre la moral de rebaño y la moral de señores. Esta última plantea una cría o selección (Züchtung) en la que la virtud (Tugend) constituye la expresión de las mejores cualidades de uno mismo, fortalecidas en una exigente práctica vital: **VI 2:** *J.G.B.*, §262, p.224: “(...) Nun sehe man einmal ein aristokratisches Gemeinwesen, etwa eine alte griechische Polis oder Venedig, als eine, sei es freiwillige, sei es unfreiwillige Veranstaltung zum Zweck der *Züchtung* an: es sind da Menschen beieinander und auf sich angewiesen, welche ihre Art durchsetzen *müssen* oder in furchtbarer Weise, Gefahr laufren ausgerottet zu werden. (...) Die mannigfaltigste Erfahrung lehrt sie, welchen Eigenschaften vornehmlich sie es verdankt, dass sie, allen Göttern und Menschen zum Trotz, noch da ist, dass sie noch immer obgesiegt hat: diese Eigenschaften nennt sie Tugenden, diese Tugenden allein züchtet sie gross. (...)”

obedecer. Veneración de la sabiduría que sabe abarcar con la vista la utilidad más perdurable y fijar las resoluciones más duraderas. Veneración de quien no *quiere* caer mientras cae: del orgullo. (...) el **poderoso** juzga: quien me causa perjuicio es *en sí perjudicial*. Es el supremo determinador del valor.)

K.G.W. VII 1: 14[5], p.499: “Die wahre Quelle hoher Empfindungen ist in der Seele der Mächtigen. Selbstzeugniß der Freude an sich und seinem Thun ist der *Ursprung* aller Werthschätzungen – Glauben an sich.”

(La auténtica fuente del sentimiento elevado está en el alma del poderoso. Autotestimonio de la alegría en sí y de su obrar es el *origen* de todas las valoraciones - ¡Fe en sí mismo!)

K.G.W. VII 1: 16[27], p.534: “Die moralische Werthschätzung bezieht sich zuerst auf die Unterscheidung von *höheren* und *niederen Menschen* (oder Kasten). Moral ist zuerst Selbst-Verherrlichung der Mächtigen: und in Hinsicht auf die Unmächtigen Verachtung. Nicht «gut» und «böse», sondern «edel» und «gemein» ist die ursprüngliche Empfindung. **Dann** erst werden die unterscheidenden *Handlungen* und *Eigenschaften edel* genannt, und die ihnen entgegengesetzten *gemein*.”

(Las valoraciones morales se refieren en primer lugar a la diferencia de *hombres* (o castas) *superiores e inferiores*. La moral es en primer lugar auto-glorificación de los poderosos: y desprecio en consideración a los que carecen de poder. No «bueno» y «mal», sino «noble» y «vulgar» es el sentimiento original. Solo **entonces** son llamadas *nobles* las diferentes *acciones y propiedades*, y *vulgar* lo que se les opone.)

K.G.W. VII 1: 16[29]: “Der Sinn der Strafe ist nicht abzuschrecken, sondern in der gesellschaftlichen Ordnung Jemanden niedriger zu setzen: *es gehört nicht mehr zu den uns Gleichen*.”

(El sentido del castigo no es el de intimidar, sino el de colocar a alguien en un puesto más bajo dentro del orden social: *ya no pertenece a nuestros iguales*.)

K.G.W. VII 2: 25[208], p.64: “Das Unglück in der großen Hypocrisie *aller* alten Moral-Philosophen. Sie übten die Phantasie der Menschen darauf ein, von einander Tugend und Macht zu trennen. Macht erscheint als *Anspruch auf Glück* – **das** ist noch antik daran, Nachklang der aristokratischen Grundform. Von Sokrates an wird trotzdem die *αρετη* *falsch* verstanden, – sie mußte sich immer wieder erst begründen und wollte es doch nicht individuell thun! sondern tyrannisch «gut für *Alle!*» Versuch kleiner Staaten-Gründungen im Staate: wir jetzt bei dem Muhamedanern Nord-Afrikas.”

(La infelicidad en la gran hipocresía de *todos* los viejos filósofos de la moral. Ellos ejercitaron la fantasía del hombre para separar la virtud del poder. El poder aparece como *pretensión de felicidad* – **hay** aún algo antiguo en ello, reminiscencia de la forma aristocrática fundamental. A partir de Sócrates sin embargo la *αρετη* ha sido entendida de forma falsa, – ella debía fundamentarse de nuevo, ¡y a pesar de ello no se quería hacerlo individualmente!, sino tiránicamente: «¡bueno para *todos!*!» Intento de fundaciones de pequeños estados dentro del estado: como en la actualidad sucede entre los musulmanes del norte de África.)

K.G.W. VII 2: 26[93], p.173: “Die Handlung eines höheren *Typus* Menschen ist unbeschreiblich *vielfach* in ihrer Motivierung: mit irgend einem solchen Wort, wie «Mitleid» ist *gar nichts* gesagt. Das Wesentlich ist das Gefühl «wer bin ich?» «wer ist der andere im Verhältniß zu mir»

(La acción de un *tipo* superior de hombre es indescriptiblemente *variada* en su motivación: con una palabra tal como «compasión» no se ha dicho *absolutamente nada*. Lo esencial es el sentimiento «¿quién soy yo?» «¿quién es el otro en relación conmigo?»)

K.G.W. VII 2: 26[225], pp.206-207: “Übung im Gehorsam: die Schüler des Brahmanen. Die Tempelherrn-Gelübde, die Assasinen [207] / Die Vergöttlichung des Machtgefühls im Brahmanen: interessant daß es in der *Krieger*-Kaste entstanden und erst übergegangen ist auf die Priester.”

(Ejercitarse en la obediencia: las escuelas de los brahmanes. Los votos de los templarios, los asesinos. / La divinización del sentimiento de poder en los brahmanes: interesante que surgiera en la casta de los *guerreros* y sólo después se ha transmitido a los sacerdotes.)

K.G.W. VIII 1: 1[6], p.8: “– das Gefühl der höheren Rangordnung anzugehören ist dominierend im sittlichen Gefühle, es ist das Selbst-Zeugniß der höheren Kaste, deren Handlungen und Zustände nachher wieder als einer Gesinnung gelten, mit der man in jene Kaste gehört oder gehören sollte.”

(– el sentimiento de pertenecer a la jerarquía superior domina en el sentimiento moral, es el autotestimonio de la casta superior, cuyos estados y acciones valen después nuevamente como manera de pensar con la que uno pertenece o debería pertenecer a aquella casta.)

K.G.W. VIII 1: 1[237], p.59: “Das Problem der Rangordnung. / Das Problem von Zucht und Züchtung. / N.B.: / Die Zucht des Willens / Die Zucht des Gehorchens / Die Zucht des Befehls / Die Feinheit der Unterscheidung / Die Bildung, welche die Spezialität ausschließt.”

(El problema de la jerarquía / El problema de la disciplina y la cría / N.B.: / La disciplina de la voluntad / La disciplina del obedecer / La disciplina del mandar / La delicadeza de la distinción <discriminación> / La formación que excluye la especialidad.)

K.G.W. VIII 1: 2[205], p.165: “«Man fördert sein Ich stets auf Kosten des Andern»; «Leben lebt immer auf Unkosten andern Lebens» – Wer das nicht begrift, hat bei sich noch nicht den ersten Schritt zur Redlichkeit gemacht.”

(«Siempre se fomenta el propio yo a costa de los otros»; «La vida siempre vive a expensas de otras vidas» – Quien no ha entendido esto, no ha dado aún por sí mismo el primer paso hacia la honradez.)

K.G.W. VIII 1: 3[13], pp.173-174: “(...) Religion bedeutet uns die Lehre von der Rangverschiedenheit der Seelen, der Züchtung und Ermöglichung der höheren Seelen auf Unkosten der niederen”

((...) Religión significa para nosotros la doctrina de la diferencia de rango de las almas, de la cría y posibilidad del alma superior a expensas de las inferiores)

K.G.W. VIII 1: 5[82], p.225: “Die Gerechtigkeit spricht nicht «jedem das Seine», sondern immer nur «wie du mir, so ich dir».”

(La justicia no dice «a cada cual lo suyo», sino «Como tú para mí, así yo para ti».)

3. LA CRÍTICA DE LA DECADENCIA Y LA IMPOSICIÓN DE LA JERARQUÍA EN LA GRAN POLÍTICA

La adopción del principio dogmático de la jerarquía conlleva a la larga la autoanulación del proyecto utópico de la obra y su transformación en una teoría y práctica política (*I.2.Utopie*). En esta línea de reflexión, en una anotación del verano-otoño de 1884, anterior por tanto a la redacción de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche se plantea como objetivo la instauración de la jerarquía en los términos siguientes: “– me he visto obligado a volver a establecer la jerarquía en la época del sufragio universal, es decir, en la que cada cual cree estar en el derecho de emitir un juicio de todo y sobre todos”⁵⁸⁶. Las obras del último período se amoldan a dicho objetivo como medio de combatir el proceso de decadencia. En las páginas siguientes vamos a describir dicha formulación política (la de la gran política de los señores de la tierra) que pasa a ocupar una posición preferencial en la temática del último Nietzsche. Siguiendo la línea de exposición de este estudio, vamos primero a ocuparnos de la obra publicada, en especial del tratamiento del tema de la instauración de la jerarquía y la incriminación de la decadencia en *Más allá del bien y del mal*, así como de la contraposición de la moral de señores (*Züchtung*) y la moral de esclavos (*Zähmung*) en *El crepúsculo de los ídolos*, para completar posteriormente nuestro análisis con una selección de escritos póstumos que irán desde la primavera de 1884 hasta

⁵⁸⁶ **K.G.W. VII 2:** 26[9], p.150: “– ich bin dazu gedrängt, im Zeitalter des suffrage universel, d. h. wo Jeder über Jeden und Jedes zu Gericht sitzen darf, die *Rangordnung* wieder herzustellen.”

diciembre de 1888. Pues incluso las denominadas notas de locura, con su ataque a la dinastía de los Hohenzollern, pueden ser también englobadas dentro del tema de la gran política⁵⁸⁷. La exposición de este apartado ha de verse por ello como una continuación de lo comentado anteriormente en *1.2.Utopie*. Hay que tener en cuenta que, junto a la posición reaccionaria generalmente adoptada por Nietzsche, se pueden encontrar también ciertos esbozos de autocrítica, resultado de la tensión existente entre la dogmatización de la dualidad de la voluntad de poder y la jerarquía y la adiscursividad que se refleja en el aparato simbólico de *Así habló Zaratustra*, y del que sería máximo exponente la inexpresabilidad del eterno retorno (*3.2.Symbolik*). Así por ejemplo, a pesar de las distintas afirmaciones sobre el papel de las razas en la política europea (por ejemplo, en lo referente a alemanes judíos y eslavos puede leerse **VII 2**, 26[235], un fragmento que está en conexión con el §208 de *Más allá del bien y del mal*, ambos citados más adelante), una anotación datada entre otoño de 1885 y la primavera de 1886 califica de “cháchara grosera” toda la discusión sobre los arios y el problema de las razas⁵⁸⁸. En contraposición a la reivindicación del Código de Manú en *El crepúsculo de los ídolos*, un apunte de la primavera de 1888 critica el libro por haberse erigido en su totalidad sobre la mentira santa (dentro de la denuncia del derecho del sacerdote a la mentira como medio de imposición de la moral) y haber corrompido de esta manera el mundo con la influencia aria⁵⁸⁹. Finalmente, incluso el proyecto general de *Más allá del bien y del mal* se convierte también ocasionalmente en el objeto de la autocrítica de Nietzsche:

K.G.W. VIII 1: 1[211], p.54: “Jenseits von Gut und Böse: dergleichen macht Mühe. Ich übersetze wie *in* eine fremde Sprache, ich bin nicht immer sicher, den Sinn gefunden zu haben. Alles etwas zu grob, um mir zu gefallen.”
(Más allá del bien y del mal: cosas por el estilo producen cansancio. Traduzco como *en un* lenguaje extraño, no estoy siempre seguro de haber encontrado el sentido. Todo demasiado grosero como para que me guste)

Estos comentarios aislados reflejan las tensiones y contradicciones del pensamiento de Nietzsche en la tendencia a la sistematización que domina la obra posterior a *Así habló Zaratustra*. Da la impresión de que en estas notas de autocrítica Nietzsche busca mantener la distancia respecto a las formulaciones cada vez más dogmáticas de su filosofía. Ello no impide, sin embargo, que su discurso se vaya endureciendo en las obras del último período hasta llegar a la invalidación del proyecto utópico en *Ecce homo*. Ya hemos comentado en *1.2.Utopie* cuáles son las distintas etapas de este proceso de autoinvalidación, con la supresión final del “nosotros” y su substitución por el “yo”; ahora lo que nos interesa es estudiar precisamente la evolución de la tendencia sistemática de la jerarquía que conduce a la gran política como oposición al fenómeno de la decadencia. Esta última es entendida, dentro de una interpretación de la historia de la moral, como una manifestación concreta de la moral de los esclavos. En dicha interpretación Nietzsche elabora en esta última etapa lo que vamos a denominar “cuadro histórico de la decadencia”. En él se constatan, de forma simplificadora y con una intención eminentemente polémica, épocas o figuras claves que, por su carácter paradigmático, permitan desenmascarar el proceso de decadencia del ser humano. La principal de contraposición que estructura el cuadro

⁵⁸⁷ Cf. por ej.; **VIII 3**, 25[13], p.457: “*Todkrieg dem Hause Hohenzollern. (...)*”; **VIII 3**, 25[19], p.460: “*Letzte Erwägung. (...)* Kurz und gut *sehr* gut sogar: nachdem der alte Gott abgeschafft ist, bin ich bereit, *die Welt zu regieren...*”; y **VIII 3**, 25[21], p.461: “condamno te ad vitam diaboli vitae / Indem ich dich vernichte Hohenzollern, vernichte ich die Lüge.”(Ésta es la última anotación de Nietzsche redactada en enero de 1889. El mismo proceso de “suicidio intelectual” puede seguirse en la correspondencia, y en especial en las cartas dirigidas a Strindberg). Una explicación psicológica de este ataque final a la dinastía de los Hohenzollern puede encontrarse, por ej., en Janz* III, pp.529-532.

⁵⁸⁸ Por ej. en **K.G.W. VIII 1:** 1[178], p.46; “Dies ist das Problem der Rasse, wie ich es verstehe: denn an dem plumpen Geschwätz von arisch – – –” E igualmente **VIII 1**, 5[52], p.209: “Maxime: mit keinem Menschen umgehn, der an dem verlognen Rassen-Schwindel Antheil hat. / (Wieviel Verlogenheit und Sumpf gehört dazu, um im heutigen Mischmasch-E(uropa) Rassenfragen aufzuführen!”

⁵⁸⁹ **K.G.W. VIII 3:** 15[45], pp.233-234: “*Zur Kritik des Manu-Gesetzbuchs / Das ganze Buch ruht auf der heiligen Lüge (...)* Man hat das nachgemacht, überall beinahe: der *arische Einfluß* hat alle Welt verdorben.”

histórico de la decadencia es la que enfrenta la moral de esclavos a la moral de señores. Ella señala lo que Nietzsche denomina la “rebelión de los esclavos” (der Sklaven-Aufstand) como resultado de la inversión de los valores de la Antigüedad (una tesis cuyo primer desarrollo cabe situarlo en la crítica de Sócrates de *El nacimiento de la tragedia* y que es expuesta desde un enfoque sistemático en *La genealogía de la moral* mediante el análisis psicológico del resentimiento). Los agentes de la decadencia en dicho cuadro histórico van así recibiendo distintos nombres, dentro de la dinámica de denuncia e incriminación que domina el último período de la obra. Los más destacados serían: el cristianismo, el platonismo, la Reforma, la Revolución Francesa, las ideas democráticas, el romanticismo, etc. En algunos casos Nietzsche elabora contraposiciones históricas, o de autores o de libros que vendrían a reproducir la oposición fundamental de la moral de esclavos y la moral de señores del cuadro histórico de la decadencia. Algunas de estas contraposiciones serían: Antigüedad contra Judaísmo; Renacimiento contra Reforma; el Código de Manú contra el Nuevo Testamento; Homero contra Platón; Stendhal contra Flaubert; Petronio contra Baudelaire⁵⁹⁰; Heráclito contra Sócrates; Diónisos contra Jesucristo ... En la evolución final del pensamiento de Nietzsche las distintas formulaciones de la decadencia acaban resumiéndose en la crítica e incriminación del cristianismo (debido a los condicionamientos de la redacción de *La transvaloración de todos los valores* que ya comentamos en *I.I.Werk*). De ahí que la contraposición final, que concluye *Ecce homo*, y al mismo tiempo la obra de Nietzsche, sea precisamente la de “Diónisos contra el crucificado” (“Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten...”, **VI 3**, p.372). La moral igualitaria de la compasión que caracteriza el cristianismo se convierte de esta manera en el prototipo de la decadencia de los ideales modernos: democratización, socialismo, anarquismo, movimiento de emancipación de la mujer, etc. La praxis política de la jerarquía plantea entonces una transvaloración de todos los valores que tiene como objetivo invertir la valoración decadente (esclava) del cristianismo. *El Anticristo*, al dar un golpe mortal al cristianismo, se convierte por ello en el libro en que se lleva a cabo la transvaloración de todos los valores (*I.I.Werk*), pues en él se anula, según la perspectiva de contraposición de la moral, la transvaloración inicial de los esclavos.

En las páginas siguientes vamos a intentar documentar en los textos de Nietzsche la exposición general sobre la crítica de la decadencia y la imposición de la jerarquía en el último período de la obra que hemos intentado ofrecer en el párrafo anterior. Comenzaremos volviendo de nuevo a la que consideramos la obra clave para entender el planteamiento de Nietzsche en este último período: *Más allá del bien y del mal*⁵⁹¹. En este libro encontramos ya formuladas, de una manera u otra, las principales tesis sobre las que se van a desarrollar la crítica de la decadencia en el último período. La siguiente exposición de algunos de los pasajes de *Más allá del*

⁵⁹⁰ Nietzsche escribe en un cuaderno entre noviembre de 1887 y marzo de 1888 a propósito de la opinión desfavorable de Baudelaire sobre Petronio: **VIII 2**, 11[163], p.318: “Baudelaire spricht in Bezug auf Petronius von ses terrifiantes impuretés, ses buffoneries attristantes. Unsinn: aber symptomatisch...” (Al final de la anotación Nietzsche recomienda, en cambio, a Petronio como forma de purificarse tras la lectura de la Biblia). La crítica de Baudelaire como prototipo del decadente, en relación a Wagner, es muy habitual en estos últimos escritos de Nietzsche, como en *G.-D.* y *E.H.* (*I.I.Werk*). En este mismo cuaderno de notas pueden consultarse los fragmentos **VIII 2**, 11[174], pp.319-320; **VIII 2**, 11[183], p. 321: “Das Schöne, wie es Baudelaire versteht (und Richard Wagner) Etwas Glühendes und Trauriges, ein wenig unsicher, Raum der Vermuthung gebend.”; y **VIII 2**, 11[196], p.323: “Baudelaire sagt von sich «De Maistre et Edgar Poe haben mich rasonniren gelehrt».” Las primeras anotaciones sobre Baudelaire en los cuadernos de notas de Nietzsche datan de abril-junio de 1885: **VII 3**, 34[21], p.148: “Baudelaire ganz deutsch bereits eine gewisse hypererotische Ankränkelung abgerechnet, welche nach Paris riecht.” E igualmente en **VII 3**, 34[166], p.196, en donde a propósito de Wagner y Baudelaire como representantes de la vulgaridad del alma europea comenta Nietzsche: “(...) Vom Litteratur abhängig Beide, höchst gebildete und selbst schreibende Menschen. Nervös-Krankhaftgequält, ohne Sonne.” Opinión que se vuelve a confirmar en **VII 3**, 38[5], pp.326-327; etc. En cuanto a la contraposición de Stendhal y Baudelaire, puede leerse en *E.H.*, **VI 3**, p.279. La primera anotación crítica sobre Flaubert se encuentra en el mismo cuaderno de notas en el que por primera vez aparecía Baudelaire, abril-junio de 1885: **VII 3**, 34[23], p.148: “die Maskerade des bourgeois, z. B. als Salambô und als heiliger Antonius.”

⁵⁹¹ Sobre la importancia de *J.G.B.* para el pensamiento de Nietzsche, recuérdese la carta a Spitteler del 10 de febrero de 1888 (**K.G.B. III 5**, pp.246-247) o la dirigida a Overbeck el 12 de octubre de 1886 (**K.G.B. III 3**, p.264), ambas mencionadas en *I.I.Werk*.

bien y del mal nos dará una visión más detallada de la autosupresión de la obra de Nietzsche, de la transformación en praxis política de la noción de jerarquía (1.2. *Utopie*).

El aforismo 202 nos ofrece una descripción del *actual* estado general de decadencia que nos permite hacernos una idea general de la crítica de Nietzsche. En la génesis de las “ideas modernas” Nietzsche descubre esencialmente el instinto del hombre de rebaño (Instinkt des Herdentiers Mensch). El movimiento democrático se revela, desde esta perspectiva, como el principal representante de la moral de la compasión (en la identidad del cristianismo y el socialismo). La crítica de Nietzsche se encamina en última instancia, como solución positiva, hacia la posibilidad de crear tipos superiores de moral⁵⁹². El análisis de la decadencia en *Más allá del bien y del mal* se desarrolla desde una doble perspectiva: sincrónica y diacrónica⁵⁹³. El segundo aspecto, diacrónico, establece el cuadro histórico de la decadencia; el primero, sincrónico, la disolución e incriminación de la moral como rechazo de la *actualidad* (1.2. *Utopie*). Ambas perspectivas se entremezclan continuamente en la argumentación polémica de la última filosofía de Nietzsche. El final del aforismo 46 de *Más allá del bien y del mal* interpreta la Revolución Francesa como el último acontecimiento de la rebelión de esclavos en la moral, la cual se manifiesta en la forma de la compasión como incapacidad para el sufrimiento (Leiden)⁵⁹⁴. La compasión *actual* es, pues, a juicio de Nietzsche, un reblandecimiento, una falta de valentía ante el dolor⁵⁹⁵. El origen de este movimiento de ablandamiento de la actualidad hay que situarlo en la inversión de valores de la Antigüedad llevada a cabo por el pueblo judío⁵⁹⁶ y continuada por el cristianismo⁵⁹⁷. En cuanto al pensamiento constructivo de Nietzsche (la posibilidad de crear

⁵⁹² (Obsérvese en el pasaje citado la aplicación del argumento de dominio de los impulsos del discurso sobre el cuerpo en relación al instinto, Instinkt, de rebaño. Una muestra de la asimilación y supresión del discurso sobre el cuerpo en la crítica de la decadencia, 2.3. *Leib*) VI 2, *J.G.B.*, §202, pp.126-127: “(...) was hier zu wissen glaubt, was hier mit seinem Loben und Tadeln sich selbst verherrlicht sich selbst gut heisst, ist der Instinkt des Herdenthiere Mensch: als welcher zum Durchbruch, zum Übergewicht, zur Vorherrschaft über andre Instinkte gekommen ist und immer mehr kommt, gemäss der wachsenden physiologischen Annäherung und Anähnlichung deren Symptome er ist. *Moral ist heute Herdenthier Moral*: – also nur, wie wir den Dinge verstehen. Eine Art von menschlicher Moral, neben der, von der, nach der viele andere, vor Allem *höhere* Morale möglich sind *oder sein sollte*. Gegen eine solche «Möglichkeit», gegen ein solches «Sollte» wehrt sich aber diese Moral mit allen Kräften: sie sagt hartnäckig und unerbittlich: «ich bin die Moral selbst, und Nichts ausserdem ist Moral!»– ja mit Hilfe einer Religion, welche den sublimsten Herdenthier-Begierden zu Willen war und schmeichelte, ist es dahin gekommen, dass wir selbst in den politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen einen immer sichtbareren Ausdruck dieser Moral finden: die *demokratische* Bewegung macht die Erbschaft der christlichen. (...)”

⁵⁹³ Recuérdese sobre este punto la caracterización de la figura de Cristo que comentamos en 1.1. *Werk*. Ella responde igualmente a esta doble perspectiva: sincrónicamente constituye el tipo psicológico del decadente, que puede darse en cualquier etapa histórica; diacrónicamente supone, en su rebelión contra la casta sacerdotal, la disolución del judaísmo

⁵⁹⁴ VI 2, *J.G.B.*, §46, p.65: “(...) Die Skepsis gegen das Leiden, im Grunde nur eine Attitüde der aristokratischen Moral, ist nicht am wenigsten auch an der Entstehung des letzten grossen Sklaven-Aufstandes theilhaftig, welcher mit der Französische Revolution begonnen hat.” Sobre la incapacidad de sufrimiento de la moral de esclavos, el cristianismo, como moral de fracasados, responsable de la decadencia del europeo *actual*, puede leerse también en *J.G.B.* VI 2, §62, pp. 77-79, etc.

⁵⁹⁵ Sobre este tema, véase la crítica de la moral de la compasión en 3.1. *Askese*. VI 2, *J.G.B.*, §293, pp.245-246: “(...) Aber was liegt am Mitleiden Derer, welche leiden! Oder Derer, welche gar Mitleiden *predigen*! Es giebt heute fast überall in Europa eine krankhafte Empfindlichkeit und Reizbarkeit für Schmerz, insgleichen eine widrige Unenthaltbarkeit in der Klage, eine Verzärtlichkeit, welche sich mit Religion und philosophischem Krimskrams zu etwas Höherem aufputzen möchte, – es giebt einen förmlichen Kultus des Leidens. (...)”

⁵⁹⁶ Para la descripción del pueblo judío como un pueblo de esclavos, responsable de la inversión de los valores de la Antigüedad, iniciador de la rebelión de los esclavos en la moral (“(...) mit ihm beginnt der Sklaven-Aufstand der Moral.”), véase VI 2, *J.G.B.*, §195, p.119.; para la del pueblo judío como creador de la moral, lo mejor y lo peor de la Europa *actual*, véase VI 2, *J.G.B.*, §250, p.200.

⁵⁹⁷ Véanse VI 2, *J.G.B.*, §202, §46 y §62. De esta manera Europa se halla en la actualidad bajo la fascinación del Budismo, la otra religión nihilista, como fascinación de la nada. (Para esta vinculación del budismo europeo y el nihilismo, véase 3.2. *Symbolik*): VI 2, *J.G.B.*, §202, p.127: “(...) Eins in der unfreiwilli-

tipos superiores de moral) éste se basa en la probabilidad de un rebrote de la desigualdad entre los hombres, surgido, paradójicamente, del triunfo de las ideas igualitarias. El aforismo 242 plantea dicha esperanza desde un punto de vista fisiológico. El proceso de hacer semejante al *actual* hombre europeo crea al mismo tiempo las condiciones necesarias para la producción (selección, cría: Züchtung) de tipos excepcionales, destinados al mando (Tyrrannen)⁵⁹⁸. El 208 considera el proceso de enfermedad y debilidad fisiológica de la decadencia desde la hipótesis de esta futura gran política que ha de hacer posible el resurgimiento de la desigualdad entre los hombres. El resultado del cruce de razas de Europa, arguye Nietzsche en este aforismo, es un estado de decadencia que presenta en el mundo *actual* diversas manifestaciones: el escepticismo, la parálisis de la voluntad, el arte por el arte o el concepto plebeyo de ciencia: todos ellos, pues, síntomas de la enfermedad de Europa⁵⁹⁹. Pero precisamente por ello Nietzsche preconiza el tiempo de la “gran política”, recuperando así en este aforismo una expresión que ya había aparecido en el 189 de *Aurora* dentro de una concepción de la política que entiende la virtud, al estilo de Maquiavelo⁶⁰⁰, como ejercicio del poder (*necesidad del sentimiento de poder*)⁶⁰¹. La

gen Verdüsterung und Verzärtlichung, unter deren Bahn Europa von einem neuen Buddhismus bedroht scheint. (...)”

⁵⁹⁸ VI 2, *J.G.B.*, §242, pp.190-191 (el aforismo describe la moral desde un plano fisiológico mediante el símil del metabolismo y la digestión: Magel, Verdauen, Stoffwechsel) “(...) hinter all den moralischen und politischen Vordergründen, auf welche mit solchen Formeln hingewiesen wird, vollzieht sich ein ungeheurer *physiologischer* Prozess, der immer mehr in Fluss geräth, – er Prozess einer Anähnlichung der Europäer [s.190...]” Es ésta igualación fisiológica del tipo europeo la que posibilita el surgimiento de los nuevos *tiranos*: *ibidem*: “(...) Dieser Prozess des *werdenden Europäers* (...) läuft wahrscheinlich auf Resutate hinaus, auf welche seine naiven Beförderer und Lobredner, die Apostel der «modernen Ideen», am wenigsten rechnen möchten. (...) während also die Demokratisierung Europas auf die Erzeugung eines zur *Sklaverei* im feinsten Sinne vorbereiten Typus hinausläuft: wird, im Einzel- und Ausnahmefall, der *starke* Mensch stärker und reicher gerathen müssen, als er vielleicht jemals bisher gerathen ist, – dank der Vorurtheilslosigkeit seiner Schulung, dank der ungeheuren Vielfältigkeit von Übung, Kunst und Maske. Ich wollte sagen: die Demokratisierung Europas ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von *Tyrannen*, – das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigen.”

⁵⁹⁹ K.G.W. VI 2: *J.G.B.*, §208, p.142: “(...) Skepsis nämlich ist der geistige Ausdruck einer gewissen vielfachen physiologischen Beschaffenheit, welche man in gemeinen Sprache Nervenschwächung und Kränklichkeit nennt; sie entsteht jedesmal, wenn sich in entscheidender und plötzlicher Weise lang voneinander abgetrennte Rassen oder Stände kreuzen. In dem neuen Geschlechte, das gleichsam versicedene Masse und Werte ins blut vererbt bekommt, ist Alles Unruhe, Störung, Zweifel, Versuch; die besten Kräfte wirken hemmend, die Tugenden selbst lassen einander nicht wachsen und stark werden, in Leib und Seele fehlt Gleichgewicht, Schwergewicht, perpendikuläre Sicherheit. (...) Unser Europa von heute, der Schauplatz eines unsinnig plötzlichen Versuchs von radikaler Stände- und *folglich* Rassenmischung, ist deshalb skeptisch in allen Höhen und Tiefen, (...) Es giebt die schönsten Prunk- und Lügenkleider für diese Krankheit: und dass zum Beispiel das Meiste von dem, was sich heute als «Objektivität», «Wissenschaftlichkeit», «*l'art pour l'art*», «reines willensfreies Erkennen» in die Schauläden stellt, nur aufgeputzte Skepsis und Willenslähmung ist, – für diese Diagnose der europäischen Krankheit will ich einstehn. (...)”

⁶⁰⁰ Maquiavelo entiende el concepto de virtud, *virtù*, como la *virtus* latina, es decir, como fuerza y energía. Se trata de aquellos rasgos que definen la naturaleza más noble del hombre (como *vir* y no como *homo*). Desde el punto de vista inmanente de Maquiavelo, la *virtud* debe también verse favorecida por la *fortuna*. Pues, si las circunstancias son muy desfavorables, a pesar de la cualidad del gobernante, su empresa se verá condenada al fracaso, siendo éste, por ej., el destino de Cesare Borgia. Los grandes legisladores (Moisés, Rómulo, Teseo...) han tenido que saber aunar *virtud* y *fortuna*. Cf., *El príncipe*, passim, por ej. al inicio del Cap.XXV, *Cuánto dominio tiene la fortuna en las cosas humanas, y de qué modo podemos resistirla* (*Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum*), en la digresión en la que Maquiavelo afirma que el destino del hombre está gobernado a partes iguales por la virtud y la fortuna.

⁶⁰¹ El aforismo en cuestión plantea la relación entre el poder y la valoración como precedente del establecimiento de la jerarquía a partir del análisis de los conceptos “bueno” y “malo” (“gut-böse”, aunque sin contraponerse aún, como sucederá en *G.M.*, a “gut-schlecht”). La “gran política” es en tal caso una praxis del ejercicio de poder, la honradez de reconocer el término “virtud” como poder (véase el comentario anterior sobre VII 2, 25[208] y VI 2, *J.G.B.*, §262). Nietzsche cierra el párrafo con una reinterpretación del mito de las edades del hombre (Hesíodo, *Los trabajos y los días*, vv. 106-201): las edades de bronce y

gran política busca, según la formulación de *Más allá del bien y del mal*, el dominio mundial por medio de una casta que, estimulada por la voluntad asiática de Rusia, sacase a Europa de la pequeña política del parlamentarismo y la obligara así a “forjarse una voluntad única (...) capaz de perseguir metas a lo largo de milenios”⁶⁰². El programa de crear un tipo superior de moral se transforma en praxis política: el proyecto utópico de Nietzsche inicia en este momento su proceso de autodisolución (*1.2. Utopie*).

Tenemos pues ya en *Más allá del bien y del mal* todos los rasgos que caracterizan el pensamiento “moral” del último período de Nietzsche: la noción de jerarquía ligada a la voluntad de poder, la crítica del cuadro de la decadencia y la solución positiva de la gran política. Este esquema se mantiene en las restantes obras de Nietzsche hasta la autodisolución de *Ecce homo*. Haciendo un rápido repaso de los últimos libros, encontramos nuevos planteamientos que desarrollan las perspectivas establecidas en *Más allá del bien y del mal*. Así en *La genealogía de la moral* Nietzsche remarca el origen judío de la transvaloración de los esclavos⁶⁰³. En *El crepúsculo de los ídolos*, el aforismo 39 de “Incursiones de un intempestivo” titulado *Crítica de la modernidad*, se reitera la idea de la gran política como la generación de una voluntad capaz de asumir una “responsabilidad de siglos”. Como en el 208 de *Más allá del bien y del mal* el surgimiento de esta “voluntad de la gran política” pasaría a su vez por el influjo de Rusia (como modelo impulsor de un contramodelo) y no por el decadente Reich alemán⁶⁰⁴. En *El Anticristo* toda esta crítica del cuadro histórico de la decadencia queda resumida en la condena del cristianismo. Por ello el libro constituye, en la autosupresión final de la obra de Nietzsche, la culminación de la “transvaloración de todos los valores”. En el proyecto de *El Anticristo*, con el

de hierro son las mismas, vistas respectivamente por los ojos del dominador y del dominado: **V 1, M.**, §189 *Von der grossen Politik*, pp.161-162: “ – Soviel auch der Nutzen und die Eitelkeit, von einzelnen wie von Völkern, in der *grossen Politik* mitwirken mögen: das gewaltigste Wasser, das sie vorwärts treibt, ist das *Bedürfniss des Machtgefühls*, welches nicht nur im den Seelen der Fürsten und Mächtigen, sondern nicht zum geringsten Theil gerade in den niederen Schichten des Volkes aus unversigelichen Quellen von Zeit zu Zeit hervorstösst. (...) Wenn der Mensch in Gefühle der Macht ist, so fühlt und nennt er sich *gut*: und gerade dann fühlen und nennen ihn die anderen an denen er seine Macht *auslassen* muss, *böse*! – Hesiod hat in der Fabel von den Menschenaltern dasselbe Zeitalter, das der homerischen Helden, zweimal hintereinander gemalt und *zwei aus einem* gemacht: von denen aus gesehen, welche unter dem ehernen, entsetzlichen Druck dieser abenteuernden Gewaltmenschen ständen oder durch ihre Vorfahren davon wussten, erschien es *böse*; aber die Nachkommen dieser ritterlichen Geschlechter verehrten in ihm eine *gute* alte, selig-halbselige Zeit. (...)”

⁶⁰² Ante la falta de voluntad de Europa, en las diversas formulaciones del escepticismo, Nietzsche propugna una nueva voluntad, la de la gran política, capaz de perseguir metas durante miles de años. Para ello una nueva casta, la de los señores de la tierra, habría de oponerse a la voluntad nihilista de Rusia: **VI 2, J.G.B.**, §208, p.144: “(...) Ich sage dies nicht als Wünschender: mir würde das Entgegengesetzte eher nach dem Herzen sein, – ich meine eine solche Zunahme der Bedrohlichkeit Russlands, dass Europa sich entschliessen müsste, gleichermassen bedrohlich zu werden, nämlich *Einen Willen zu bekommen*, durch das Mittel einer neuen über Europa herrschenden Kaste, einen langen, furchtbaren eigenen Willen, der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte: – damit endlich die langgesponnene Komödie seiner Kleinstaaterei und ebenso seine dynastische wie demokratische Vielwollerei zu einem Abschluss käme. Die Zeir für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, – den *Zwang* zur grossen Politik.”

⁶⁰³ (Cf. nuestro comentario anterior sobre el §195 de *J.G.B.*, **VI 2**, p.119). **K.G.W. VI 2: G.M.** (I), §17, p.281: “(...) Alles, was auf Erden gegen «die Vornehmen», «die Gewaltigen», «die Herren», «die Machthaber» gethan worden ist, ist nicht der Rede werth im Vergleich mit dem, was *die Juden* gegen sie gethan haben: die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigen zuletzt nur durch eine radikale Umwerthung von deren Werthen, also durch einen Akt der *geistigen Rache* Genugthuung zu schaffen wusste. (...)”

⁶⁰⁴ **VI 3, G.-D.**, §39 *Kritik der Modernität*, pp.134-136 : “(...) Damit es Instituionen giebt, muss es eine Art Wille, Instinkt, Imperativ geben, antiliberal bis zur Bosheit: den Willen zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhunderte hinaus, zur *Solidität* von Geschlechter-Ketten vorwärts und rückwärts in *infinitem*. Ist dieser Wille da, so gründet sich Etwas wie das *imperium Romanum*: oder wie Russland, die *einzige* Macht, die heute Dauer im Leibe hat, ide warten kann, die Etwas noch versprechen kann, – Russland, der Gegensatz-Begriff zu der erbärmlichen europäischen Kleinstaaterei und Nervosität, die mit der Gründung des deutschen Reichs in einen kritischen Zustand eingetreten ist... (...)”

desemascaramiento y aniquilación de los valores cristianos, queda definitivamente desmascarada y aniquilada la moral de la decadencia (o, por decirlo más simplemente, la misma noción de moral). De esta forma, dentro del cuadro histórico de la decadencia, Nietzsche lleva a cabo la transvaloración de la transvaloración de los esclavos. La supresión del cristianismo, con la que culmina el libro, equivale por ello al inicio de una nueva era ⁶⁰⁵ (*I. I. Werk*).

En este proceso final de autosupresión del proyecto utópico, la postura de Nietzsche se va haciendo cada vez más extrema, sus ataques a la decadencia más violentos. Ello se constata en el uso de un lenguaje despectivo con el que Nietzsche incrimina en este último período el predominio de los valores plebeyos. La principal división terminológica se establece entre los que “están bien constituidos”, “los sanos” (*die Wohlgeratenen*) y “los fracasados”, “los malogrados” o “los lisiados” (*die Mißbratenen, Schlechtweggekommenen, Krüppel*). Esta acuñación de vocablos ofensivos anuncia la política de amputación social del partido de la vida. Para ello Nietzsche toma en *El crepúsculo de los ídolos* como referencia un nuevo modelo, el que le ofrece el Código de Manú ⁶⁰⁶. En este libro Nietzsche ve ratificarse la contraposición esencial entre la moral de señores y la moral de esclavos, ahora interpretada como una contraposición de método en la creación de un determinado tipo de hombre: una cría (*Züchtung*) de las religiones arias en oposición a la domesticación (*Zähmung*) de las semíticas. Al mismo tiempo, el Código de Manú suministra a Nietzsche un nuevo término despectivo con el que describir la rebelión de

⁶⁰⁵ En cuanto a la continuidad del *A.* respecto a *J.G.B.* en lo referente al cuadro histórico de la decadencia, pueden verse, por ej., los aforismos 43 (en el que se describe el carácter cristiano de la reivindicación de igualdad de derechos como manifestación de la lucha contra lo elevado en la cultura, el pathos de la distancia y la jerarquía **VI 3, A.**, §43, pp.215-216), §61 (en el que se establece la contraposición entre el Renacimiento y la Reforma, así como el papel negativo que ha jugado Alemania en el desarrollo de la cultura europea **VI 3**, pp.248-250), etc. Evidentemente, la temática del cuadro histórico de la decadencia también está presente en el libro quinto de *F.W.*, como por ej. en **V 2, F.W.**, §350 *Zur Ehren der homini religiosi*, p.268.

⁶⁰⁶ El denominado Código de Manú (*Manu Smṛti* o *Mānava Dharma Śāstra*) es la exposición más antigua, compuesta entre los siglos II a.C. y III d.C., del ideal social de la religión brahmánica. El escrito, uno de los primeros textos sánscritos descubierto por los ingleses durante la ocupación colonial, fue traducido en primer lugar por el fundador de la indología William Jones y publicado en 1794. Constituye uno de los pilares de la ortodoxia brahmánica basada en una segregación de la sociedad en cuatro clases, el *Varnāshrama-dharma*. Cada una de estas clases (en sánscrito *varna* quiere decir “color”, aunque aquí no se refiera al color de la piel, sino a un color distintivo propio de cada clase, que, por orden descendiente en la jerarquía son: blanco, rojo, amarillo y negro); cada una de las clases, decíamos, tiene que cumplir con una serie de obligaciones correspondientes a su status social y que reciben el nombre de *ashrama*. Así, el orden jerárquico de Manú establece la siguiente división de la comunidad: en primer lugar se encuentran los brahmanas o sacerdotes (*brāhmana*), encargados del estudio de los textos sagrados, la realización del ritual, etc (su cualidad esencial, *guna*, es la pureza y su color el blanco); los guerreros (*kshatriya*) constituyen el segundo miembro de la jerarquía (su color correspondiente es el rojo, que simboliza la pasión y la energía); los que podríamos denominar “productores” (agricultores, comerciantes, ganaderos que reciben el nombre genérico de *vaiśya*) ocupan el tercer escalafón (su color es el amarillo, símbolo de la tierra); finalmente, los “sirvientes” (*śūdra*) se hallan en el último lugar del orden social (su color es el negro, el color de la obscuridad y la inercia). (Las tres primeras capas sociales corresponden por tanto a la división tripartita de la ideología indoeuropea, según la conocida hipótesis de Georges Dumézil, cf. por ej.: “Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples Indo-Européens” en *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations* (1958). Para una exposición introductoria del *Manu Smṛti* y el *Varnāshrama-dharma* puede leerse el capítulo 3 “Dharma” de Gavin Flood: *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, 1996, pp.51-74). Lo que más le llamó la atención a Nietzsche del Código de Manú fueron las duras restricciones impuestas a los “mestizos” de esta estratificación social, los hijos de padres de diferente casta, en especial a los “intocables” (*Candāla*), hijos de madre *śūdra* y padre *brāhmana* o *kshatriya*. Tal crueldad en el castigo del “chandala”, que constituye el punto común, el origen inmoral de las dos clases fundamentales de moral, la de cría y la de doma, viene impuesta, según comenta Nietzsche en *G.-D.*, por la necesidad de mantener el orden social como instrumento para criar cada una de las cuatro clases de hombre: véase **VI 3, G.-D.**, “Die Verbesserer der Menschheit” §3, p.94 : “(...) – Aber auch diese Organisation hatte nöthig, *furchtbar* zu sein, – nicht diesmal im Kampf mit der Bestie, sondern mit *ihrem* Gegensatz-Begriff, dem Nicht-Zucht-Menschen, dem Mischmasch-Menschen, dem Tschandala. Und wieder hatte sie kein andres Mittel, in ungefährlich, ihn schwach zu machen, als ihn *krank* zu machen, – es war der Kampf mit der «grossen Zahl» (...)”

los esclavos (el cristianismo brotado de la raíz judía): el de “moral de los chandalas”⁶⁰⁷. Sin embargo, a pesar de la dureza de la crítica, Nietzsche es aún capaz de mantener en *El crepúsculo de los ídolos* cierta distancia respecto a su discurso polémico, al poner de relieve el trans-fondo común de ambas formas de moral. Tanto la moral de amansamiento como la de cría parten del principio de la “mentira santa”, del derecho a la mentira que el sacerdote se otorga a sí mismo en calidad de representante del tipo “mejorador de humanidad”. En este sentido, las normas del Código de Manú y la evangelización de la Edad Media (la caza de la “bestia rubia”)⁶⁰⁸ no hacen sino mostrar el “origen inmoral de toda moral”. Desde un punto de vista histórico (hipótesis que Nietzsche trata de sostener en los escritos póstumos, véanse en la selección posterior los fragmentos **VIII 3**, 14[190] y 14[191]), la moral de cría y la de amansamiento son en realidad complementarias⁶⁰⁹. Esta capacidad de autocritica que Nietzsche es capaz aún de mantener en *El crepúsculo de los ídolos* va a desaparecer, sin embargo, en sus últimos escritos. También él acabará así adoptando la psicología del “mejorador” de la humanidad, la mentalidad del sacerdote que, arrogándose el derecho a la mentira, no repara en los medios necesarios para imponer su idea del hombre. Surge entonces en este punto final de la obra la idea del partido de la vida, el cual propugna la amputación de la parte enferma de la sociedad (la aniquilación de todos lo degenerado y parásito) como solución a la decadencia, en vista de una “cría superior” (Höherzüchtung) del tipo hombre. Ello equivaldría tanto a la restauración de Dionisos y la tragedia (por tanto, un hacer realidad el ideal utópico de *El nacimiento de la tragedia* recuperado con el restablecimiento del modelo del arte en este último período) como a la “consciencia de las guerras más duras y necesarias”:

K.G.W. VI 3: *E.H.*, p.311:“(…) Jene neue Partei des Lebens, welche die grösste aller Aufgaben, die Höherzüchtung der Menschheit in die Hände nimmt, eingerechnet die schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen, wird *jenes Zuviel von Leben* auf Erden wieder möglich machen, aus dem auch der dionysische Zustand wieder erwachsen muss. Ich verspreche ein *tragisches* Zeitalter: die höchste Kunst im Jasagen zum Leben, die Tragödie, wird wiedergeboren werden, wenn die Menschheit das Bewusstsein der härtesten, aber nothwendigsten Kriege hinter sich hat, *ohne daran zu leiden...*(…)”
 ((…) Aquel nuevo partido de la vida, que tiene en sus manos la más grande de todas las tareas, el adiestramiento superior de la humanidad, incluida la inexorable aniquilación de todo lo degenerado y parasitario, hará posible de nuevo en la tierra aquel *exceso de vida* del cual tendrá que volver a nacer también la situación dionisíaca. Yo prometo una edad *trági-*

⁶⁰⁷ **VI 3**, *G.-D.*, “Die «Verbesserer» der Menschheit”, §4, pp.95-96: “(…) – Das Christenthum, aus jüdischer Wurzel und nur verständlich als Gewächs dieses Bodens, stellt die *Gegenbewegung* gegen jede Moral der Züchtung, der Rasse, des Privilegiums dar: – es ist die *antiarische Religion par excellence*: das Christenthum [96] die Umwerthung aller arischen Werthe, der Sieg der Tschandala-Werthe, das Evangelium den Armen, den Niedrigen gepredigt, der Gesamt-Aufstand alles Niedergetretenen, Elenden, Missrathenen, Schlechtweggekommenen gegen die «Rasse», – die unsterbliche Tschandala-Rache als *Religion der Liebe...*”

⁶⁰⁸ **VI 2**, *G.-D.*, “Die «Verbesserer» der Menschheit”, §2, p.93: “(…) – Nichts anders steht es mit dem gezähmten Menschen, den der Priester «verbessert» hat. Im frühen Mittelalter, wo in der That die Kirche vor Allem eine Menagerie war, machte man allerwärts auf die schönsten Exemplare der «blonden Bestie» Jagd, (...)” Esta figura de la “bestia rubia” ya había sido introducida por Nietzsche en el párrafo 11 del primer tratado de *G.M.*: **VI 2**, p.291: “(…) Man mag im besten Rechte seine, wenn man vor der blonden Bestie auf dem Grunde aller vornehmen Rassen die Furcht nicht los wird und auf der Hut ist aber wer möchte nicht hundertmal lieber sich fürchten, wenn er zugleich bewundern darf, als sich *nicht* fürchten, aber dabei den ekelhaften Anblick des Missrathenen, Verkleinerten, Verkümmerten, Vergifteten nicht mehr los werden können? (...)”

⁶⁰⁹ (Una autocritica parecida a la del fragmento **VIII 3**, 15[45], citado anteriormente, en el que se afirmaba que “la influencia aria había corrompido el mundo”). **VI 3**, *G.-D.*, “Die «Verbesserer» der Menschheit”, §5, p.96: “Die Moral der *Züchtung* und die Moral der *Zähmung* sind in den Mitteln, sich durchzusetzen, vollkommen einander würdig: wir dürfen als obersten Satz hinstellen, dass, um Moral zu *machen*, man den unbedingten Willen zum Gegenheil haben muss. Dies ist das grosse, das *unheimliche* Problem, dem ich am längsten nachgegangen bin: die Psychologie der «Verbesserer» der Menschheit. (...) In Formel ausgedrückt dürfte man sagen: *alle* Mittel, wodurch bisher die Menschheit moralisch gemacht werden sollte, waren von Grund aus *unmoralisch*.”

ca: el arte supremo en el decir sí a la vida, la tragedia volverá a nacer cuando la humanidad tenga detrás de sí la consciencia de las guerras más duras, pero más necesarias, *sin sufrir por ello...* (...) – trad. Andrés Sánchez Pascual

En este pasaje se pone de manifiesto la autodisolución final del proyecto utópico de Nietzsche. El partido de la vida (o también, como se menciona en algún escrito póstumo, el partido de la guerra) con su política de la aniquilación resulta en última instancia incompatible con el “amor fati”, la variante ética del pensamiento del eterno retorno. Este proceso de auto-anulación, que hemos expuesto por medio de una lectura de las obras del último período a partir de la adopción de la dualidad de voluntad de poder y jerarquía en *Más allá del bien y del mal*, se desarrolla igualmente en las anotaciones póstumas. La siguiente selección de textos, que van desde la primavera de 1884 hasta el derrumbe definitivo de diciembre de 1888 – enero de 1889, pretende ilustrar dicha evolución de la última etapa de la producción nietzscheana. En ella podemos apreciar las distintas opciones que Nietzsche busca para contrarrestar el estado *actual* de decadencia, desde la figura ideal de “los señores de la tierra” en la anotación VII 2, 25[134] (véase la exposición sobre el superhombre en 3.2.*Symbolik*) hasta la inversión del mandato bíblico “no debes matar” en el “no debéis procrear” dirigido a los decadentes en VIII 3, 22[23], dentro ya de la lógica de la aniquilación del partido de la vida. A lo largo de este recorrido vamos a encontrar básicamente la misma temática que expusimos a propósito de la obra publicada. La cuestión de la rebelión de los esclavos y el cuadro histórico de la decadencia aparece en los fragmentos VII 2, 25[70] y 25[178]. La de la gran política, destinada a la constitución de la casta superior de los “señores de la tierra”, como una nueva aristocracia, tanto desde el punto de vista corporal como espiritual, es tratada en los fragmentos VII 2, 25[137], 26[335]; VII 3, 34[111], 35[9] y VIII 1, 2[57]. Las anotaciones VIII 3, 14[190] y 14[195] toman como referencia el Código de Manú en la línea de reflexión del capítulo “Los mejoradores de la humanidad” de *El crepúsculo de los ídolos*. También se puede observar el endurecimiento del lenguaje polémico de Nietzsche, con la utilización de los términos “Mißbratenen” y “Schlechtweggekommenen” en VII 2, 25[243], 25[343] y 25[485]. Estos fragmentos adelantan la solución de la aniquilación de los fracasados en el partido de la vida desarrollada en los fragmentos VIII 2, 11[236], en el que se habla de oponer un partido de la guerra (Kriegspartei) al partido de la paz (Partei des Friedens); VIII 3, 14[123], en el que se denuncia la inversión de la teoría de la selección natural de Darwin (pues en realidad son los débiles los que se imponen a los fuertes); VIII 3, 15[110] en el que se anuncia la necesidad de la amputación para salvaguardar de la enfermedad al miembro sano; y, finalmente, VIII 3, 25[1], en el que el partido de la vida, según la definición de *Ecce homo*, es el encargado de llevar a cabo la gran política desde el punto de vista de la fisiología: poner fin inexorablemente a todos los parásitos y degenerados.

K.G.W. VII 2: 25[70], p.23: “N. B. Das Überhandnehmen der *sklavischen* Gesinnung in Europa: der große Sklaven-Aufstand (ego) / Der Sklave im Regiment. / Das Mißtrauen gegen alle noblesse des Gefühls, Herrschaft der gröbsten Bedürfnisse. Die moralische Verlogenheit. / Das Sklaven-Mißverständnis der Cultur und des Schönen. Mode, Presse, suffrage universel, faits – er erfindet immer neue Formen des sklavischen Bedürfnisses. / Der *niedere* Mensch sich empörend z.B. Luther gegen die sancti / die Unterwerfung unter die facta, als Wissenschaft der Sklaven.”

(N.B. El aumento excesivo de la manera de pensar de los *esclavos* en Europa: la gran rebelión de los esclavos (ego) / El esclavo en el regimiento. / La desconfianza contra toda nobleza del sentimiento, dominio de las necesidades más groseras. La falsedad moral. / El equívoco esclavo sobre la cultura y la belleza. Moda, prensa, suffrage universel, faits – continuamente descubre nuevas formas de las necesidades esclavas. / El hombre *inferior* que se indigna por ej. Lutero contra los sancti / la sumisión a los hechos, como ciencia de los esclavos.)

K.G.W. VII 2: 25[134], p.45: “Princip: die **Eroberung** der Menschheit: «die Herren der Erde»: / 1) *Tiefe Verachtung gegen die an der Presse Arbeitenden.* / 2) Eine Gattung von Wesen zu schaffen, die den Priester und Arzt *ersetzen.* / 3) Eine Geistes- und Leibes-Aristokratie die sich züchtet und immer neue Elemente in sich hinein nimmt und gegen die demokratische Welt der Mißbrathenen <sic> abhebt.”

(Principio: la **conquista** de la humanidad: «*los señores de la tierra*» / 1) *Profundo desprecio a la labor de la prensa* / 2) Crear una especie de seres que *substituya* al sacerdote y al médico / 3) Una aristocracia del espíritu y del cuerpo que se crie a sí misma y que acepte continuamente nuevos elementos en su interior y se alce contra el mundo democrático de los fracasados.)

K.G.W. VII 2: 25[137], p.46: “Ich schreibe für eine Gattung Menschen, welche noch nicht vorhanden ist: für die «Herren der Erde» / Die Religionen als Tröstungen, Abschirrungen *gefährlich*: der Mensch glaubt sich nun *ausruhen* zu dürfen. / Im Theages Plato’s steht es geschrieben: «jeder von uns möchte Herr womöglich aller Menschen sein, am liebsten *Gott*.» *Diese* Gesinnung muß wieder da sein. / Engländer, Amerikaner und Russen — — — ” (Escribo para una especie de hombres que aún no existe: para los «señores de la tierra» / Las religiones como formas de consolación, *peligroso* desguarnecimiento: el hombre cree ahora estar en el derecho de *descansar*. / En el Theages de Platón está escrito: «cada uno de nosotros quizás le gustaría ser dueño de todos los hombres, yo preferiría ser *dios*»⁶¹⁰. *Esta* manera de pensar debe renacer otra vez. / Ingleses, americanos y rusos — — —)

K.G.W. VII 2: 25[178], pp.57-58: “*Fortsetzung des Christenthums durch die französische Revolution*. Der Verführer ist Rousseau: er entfesselte das Weib wieder, das von da an immer interessanter – *leidend* dargestellt wird. Dann die Sklaven und M<istre>s Stowe. Dann die Armen und die Arbeiter. Dann die Lasterhaften und Kranken – alles das wird in den Vordergrund gestellt (selbst um für das Genie einzu-nehmen, wissen sie seit 500 Jahren es nichts anders als den großen Leidträger darzustellen!) Dann kommt der Fluch auf die Wollust (Baudelaire und Schopenhauer), die entschiedenste Überzeugung, daß Herrschsucht das größte Laster ist, vollkommene Sicherheit darin, daß Moral und désintéressement identische Begriffe sind, <daß das> «Glück Aller» ein erstrebenswerthes Ziel <sei> (d.h. das Himmelreich Christi). Wir sind auf dem besten Wege: das Himmelreich der Armen des Geistes hat begonnen. // Zwischenstufen: der Bourgeois (in Folge des Geldes parvenu) und der Arbeiter (in Folge der Maschine) // *Vergleich* der griechischen Cultur und der französischen zur Zeit Louis XIV. Entschiedener Glaube an sich selber. Ein Stand von Müssigen, die es sich schwer mache und viel Selbst-[58]überwindung üben. Die Macht der Form, Wille *sich* zu *formen*. «Glück» als Ziel eingestanden. Viel Kraft und Energie hinter dem Formenwesen. Der Genuß am Anblick eines so *leicht scheinenden* Lebens. – Die Griechen sahen den Aeg<ypten> wie **Kinder** aus.”

(*Continuación del cristianismo por la Revolución francesa*. El seductor es Rousseau: él volvió a desencadenar a la mujer, que a partir de ese momento se ha representado cada vez más interesante – *sufriente*. Después los esclavos y Mistres Stowe. Después los pobres y los trabajadores. Después los viciosos y enfermos – todo esto puesto en el primer plano (¡incluso para aceptar al genio no han sabido otra cosa desde hace 500 años que representarlo como la gran víctima!). Después viene la maldición sobre la voluptuosidad (Baudelaire y Schopenhauer), el convencimiento más decidido de que el ansia de dominio es el mayor vicio, completa seguridad de que moral y désintéressement son conceptos idénticos, de que la «felicidad para todos» sea un fin deseable (es decir, el reino celestial de Cristo). Vamos por el buen camino: el reino celestial de los pobres de espíritu ha comenzado. // Etapa intermedia: el bourgeois (parvenu como consecuencia del dinero) y el trabajador (como consecuencia de la máquina) // *Comparación* de la cultura griega y de la francesa en tiempos de Luis XIV. Una fe decidida en sí mismo. Un estamento de ociosos, que se ponen las cosas difíciles y ejercen mucha autosuperación. El poder de la forma, la voluntad de *formarse*. La «felicidad» como un fin confesado. Mucha fuerza y energía *bajo* la esencia de la forma. El gozo en la contemplación de una vida tan *aparentemente ligera*. – Para los egipcios los griegos parecían **niños**.)

K.G.W. VII 2: 25[211], p.65: “Es bedarf einer Lehre , stark genug, um *züchtend* zu wirken: stärkend für die Starken, lähmend und zerbrechend für die Weltmüden. / Die Vernichtung der verfallenden Rassen. Verfall Europa’s. / Die Vernichtung der Slavenhaften Werthschätzungen. / Die Herrschaft über die Erde, als Mittel zur Erzeugung eines höheren Typus”

⁶¹⁰ *Theages*, 125e-126a. Este comentario sobre Platón confirma la ambigüedad de la crítica de Nietzsche que ya hemos comentado en otros puntos de nuestra exposición: véanse las notas 94 y 561.

(Se necesita una doctrina lo suficientemente fuerte como para que tenga un efecto de *cría*: fortalecedora para los fuertes, paralizadora y demoleadora para los que están cansados del mundo. / La aniquilación de las razas decadentes. Decadencia de Europa. / La aniquilación de las valoraciones esclavas. / El dominio sobre la tierra, como medio para el engendramiento de un tipo superior. / (...))

K.G.W. VII 2: 25[243], p.71: “Erster Grundsatz: keine Rücksicht auf die Zahl: die Masse, die Elenden und Unglücklichen gehen mich wenig an – sondern die *ersten und gelungensten Exemplare*, und daß sie *nicht aus Rücksicht für die Mißrathenen* (d.h. die Masse) *zu kurz kommen*. / Vernichtung der Mißrathenen – dazu muß sich von der bisherigen Moral emancipieren.”

(Primer axioma: ninguna consideración con respecto al número: la masse, los miserables e infelices me importan bien poco – sino los *ejemplares primeros y más conseguidos*, y que no *se queden demasiado cortos por consideración a los malogrados* (es decir a la masa). / Aniquilación de los malogrados – para ello uno se tiene que emancipar de las formas de moral que han existido hasta hoy.)

K.G.W. VII 2: 25[343], pp.97-98: “Die allermeisten Menschen sind ohne Recht zum Dasein, sondern ein Unglück für die höheren: ich gebe den *Mißrathenen* noch nicht das Recht. Es giebt auch mißrathene Völker.”

(La mayoría de los hombres no tienen derecho a la existencia, son un infortunio para los superiores: ni tan siquiera le concedo ese derecho al *fracasado*. También existen pueblos fracasados.)

K.G.W. VII 2: 25[485], p.137: “Um Geratehnes und Mißrathenes zu unterscheiden, ist der *Leib* der beste Rathgeber, mindenstens ist er am besten zu studiren.”

(Para distinguir los fracasados de los que no lo son, es el cuerpo el mejor consejero, al menos es lo que se puede estudiar mejor.)

K.G.W. VII 2: 26[335], p.236: “Kann man sich für dieses deutsche Reich interessiren? Wo ist der neue *Gedanke*? Ist es nur eine neue Macht-Combination? Um so schlimmer, wenn es nicht weiß, was es will. *Frieden* und *Gewähren-lassen* ist gar keine Politik, vor der ich Respekt habe, Herrschen und dem höchsten Gedanken zum Siege zu verhelfen – das Einzige was mich an Deutschland interessiren könnte. Was geht mich an, daß Hohenzollern da sind oder nicht da sind? – England’s *Klein-Geisterei* ist die große Gefahr jetzt auf der Erde. Ich sehe mehr Hang zur Größe in der Gefühlen der russischen Nihilisten als in dem der englische Utilitarier. Ein In-einander-wachsen der deutschen und der slavischen Rasse, – auch bedürfen wie der geschicktesten Geldmensen, der Juden, unbedingt, um die Herrschaft auf der Erde zu haben”

(¿Se puede interesar uno por este Reich alemán? ¿Dónde está el nuevo *pensamiento*? ¿Es sólo una nueva combinación de poder? Tanto peor si no se sabe lo que se quiere. La *paz* y el dejar hacer no es en absoluto una política por la que yo tenga respeto, ayudar a triunfar al dominio y a los pensamientos supremos – lo único que me puede interesar de Alemania. ¿Qué me importa que los Hohenzollern estén o dejen de estar? – la *pequeña espiritualidad* de Inglaterra es ahora el mayor peligro sobre la tierra. Veo mayor disposición a la grandeza en los sentimientos de los nihilistas rusos que en los de los utilitaristas ingleses. Un crecer correlativo de las razas alemana y eslava, – también necesita incondicionalmente de los banqueros más hábiles, los judíos, para poseer el dominio de la tierra)

K.G.W. VII 3: 32[5], p.116: “Pöbel, das will heute sagen: Mischmasch. Dasein ist Alles in Allem durcheinander: Hallunken und Heilige und Junker und Juden und Gott und jeglich Vieh aus der Arche Noah. / Und diese Frauen von heute – sind sie nicht auch rechte schlechte Pöbel – Frauen? willfährig, genüßlich, vergeßlich, mitleidig, – sie haben’s alle nicht weit zur Hure. / (...)”

(Plebeyo, eso quiere decir hoy en día: revoltijo. En donde todo está mezclado con todo: bellacos y santos y junkers y judíos y Dios y cualquier vaca salida del arca de Noé. / Y esas mujeres de hoy en día – ¿no son precisamente ellas auténticas y vulgares mujeres plebeyas? complacientes, voluptuosas, olvidadizas, compasivas, – todas ellas no están muy lejos de las putas. / (...))

K.G.W. VII 3: 34[111], p.177: “Die Deutschen sollten eine herrschende Kaste züchten: ich gestehe, daß den Juden Fähigkeiten innewohnen, welche als Ingredienz bei einer Rasse, die Weltpolitik treiben soll, unentbehrlich sind. Der Sinn für Geld will gelernt, vererbt und tausendfach vererbt sein: jetzt noch nimmt es der Jude mit dem Amerikaner auf.”
(Los alemanes tienen que criar una raza dominante: confieso que los judíos poseen capacidades que son imprescindibles como ingrediente en una raza que tenga que ejercer la política mundial. El sentido del dinero quiere ser aprendido, transmitido y transmitido de mil maneras: aún ahora al judío se le mide con el americano.)

K.G.W. VII 3: 35[9], pp.233-234: “Wir haben eine disciplina voluntatis vor unseren Mitmenschen voraus. Alle Kraft verwendet auf *Entwicklung der Willens-Kraft*, eine Kunst, welche uns erlaubt, Masken zu tragen, des Verstehens *jenseits* der Affekte (auch übereuropäisch denken zeitweilig) / Vorbereitung dazu, die Herren der Erde zu werden: der Gesetzgeber der Zukunft. Zum Mindesten aus unseren Kindern Grundrücksicht auf die Eken.”
(Nosotros poseemos una disciplina voluntatis de ventaja sobre nuestros prójimos. Toda la fuerza gastada en el *desarrollo de una fuerza de la voluntad*, un arte que nos permite llevar máscaras, del entendimiento más allá de los afectos (pensar también momentáneamente por encima de la manera europea) / Preparación para ello: transformarse en los señores de la tierra: los legisladores del futuro. Al menos por nuestros hijos y en consideración fundamental a nuestros nietos.)

K.G.W. VII 3: 36[16], p.281: “Geht es nach meinem Willen so ist es an der Zeit, der europäischen Moral den Krieg zu erklären, und ebenso allem, wa auf ihr gewachsen ist. Man muß diese zeitweilige Völker- und Staaten-Ordnung Europa’s zertrümmern. Die christlich-demokratische Denkweise begünstigt das Heerden-Thier, die Verkleinerung des Menschen, sie schwächt die großen Triebfedern (das Böse-), sie haßt den Zwang, die harte Zucht, die große Verantwortlichkeiten, die großen Wagnisse. Die Mittelmäßigsten tragen den Preis davon und setzen ihre Werthmaße durch.”
(Si se sigue mi voluntad: entonces ha llegado la hora de declarar la guerra a la moral europea, e igualmente a todo lo que ha crecido de ella. Se ha de demoler el orden europeo de pueblos y estados. La manera de pensar democrático-cristiana favorece al animal de rebaño, al empequeñecimiento del hombre, ella debilita los grandes resortes (lo malo-), odia la construcción, la dura disciplina, las grandes responsabilidades, los grandes riesgos. La mediocridad se lleva el elogio e impone su medida de valor.)

K.G.W. VII 3: 36[44], p.293: “A. Die Juden , die älteste und reinste Rasse. *Shönheit* der Frauen / B. Die Juden die *Schauspieler*: in einem demokratischen Zeitalter: Reduktion des Litteraten auf den Schauspieler. / C. Problem einer Verschmelzung der europäischen Aristokratie oder vielmehr des preußischen Junkers mit Judinnen.”
(A. Los judíos, la raza más pura y antigua. *Belleza* de las mujeres / B. Los judíos, los *comediantes*: en una época democrática: Reducción de los literatos a comediantes. / C. El problema de una fusión de la aristocracia europea o tal vez de los junkers prusianos con las mujeres judías.)

K.G.W. VIII 1: 2[57], pp.85-86: “(...) Und dies ist noch nicht das Wichtigste; es ist die Entstehung von internationalen Geschlechts-Verbänden möglich gemacht, welche sich die Aufgabe setzen, eine Herren-Rasse heraufzuzüchten, die zukünftigen «Herren der Erde» – eine neue, ungeheure, auf der härtesten Selbstgesetzgebung aufgebaute Aristokratie, in der dem Willen philosophischer Gewaltmenschen und Künstler-Tyrannen Dauer über Jahrtausende gegeben wird (...)
(...) Y esto no es aún lo más importante; ha hecho posible el surgimiento de una agrupación internacional de linaje que se ha impuesto la misión de criar una raza de señores, los futuros «señores de la tierra» – una nueva e inmensa aristocracia, erigida sobre la más dura autolegislación, en la que se le da una duración de miles de años a la voluntad de los gobernantes filosóficos y los tiranos artistas.)

K.G.W. VIII 1: 2[179], p.153: “(...) 3) daß das Christenthum, als plebejisches Ideal, mit seiner Moral auf Schädigung der stärkeren höher gearteten männlicheren Typen hinausläuft und einen Heerdenart Menschen begünstigt: daß es eine Vorbereitung der demokratischen Denkweise ist. / 4) daß die Wissenschaft im Bunde mit der Gleichheits-Bewegung vor-

wärts geht. Demokratie ist, daß alle Tugenden des Gelehrten die *Rangordnung* ablehnen. / 5) daß das demokratische Europa nur auf eine sublime Züchtung der Sklaverei hinausläuft, welche durch eine starke Rasse kommandirt werden muß, um sich selbst zu ertragen. / 6) daß eine Aristokratie nur unter hartem langen Druck entsteht (Herrschaft über die Erde).”
 ((...) 3) que el cristianismo, como ideal plebeyo, va a parar, con su concepción de la moral, al detrimento del tipo más fuerte, superiormente configurado, más viril, y favorece una clase de hombre de rebaño: que es una preparación de la manera de pensar democrática. / 4) que la ciencia avanza en alianza con el movimiento por la igualdad. La democracia es que todas las virtudes del docto rechazan la *jerarquía*. / 5) que la Europa democrática va a parar a una sublime cría de la esclavitud, la cual, para poder ser soportada, deberá ser comandada por una raza fuerte. / 6) que una aristocracia sólo puede surgir bajo una larga y duradera presión (dominio sobre la tierra.)

K.G.W. VIII 2: 11[157], p.317: “Die Absicht auf *gleiche Rechte* und endlich auf *gleiche Bedürfnisse*, eine beinahe unvermeidliche Consequenz unsere Art Civilisation des Handels und der politischen Stimmen- Gleichwertigkeit, bringt den Ausschluß und das langsame Aussterben der höheren, gefährlichen absonderlicheren uns in Summa *neueren* Menschen mit sich: das *Experimentiren* hört gleichsam auf, und ein gewisser Stillstand ist erreicht”

(La intención de *derechos iguales* y finalmente de *necesidades iguales*, una consecuencia casi inevitable de nuestra forma de civilización, del comercio y del acuerdo político de igualdad de valores, trae consigo la exclusión y lenta agonía del hombre superior, más peligroso y singular, en suma <la exclusión y agonía> del hombre *más nuevo*: al mismo tiempo cesa la *experimentación* y se alcanza un cierto punto muerto.)

K.G.W. VIII 2: 11[236], p.335: “Eine Partei des *Friedens*, ohne Sentimentalität, welche sich und ihren Kindern verbietet, Krieg zu führen; verbiete sich der Gerechtigkeit zu bedienen; welche den Kampf, den Widerspruch, die Verfolgung gegen sich heraufbeschwört; eine Partei der Unterdrückten, wenigstens für eine Zeit; alsbald die *große* Partei Gegnerisch gegen die *Rach-* und *Nachgefühle*. / Eine *Kriegspartei*, mit der gleichen Grundsätzlichkeit und Strenge gegen sich in umgekehrter Richtung vorgehend –.”

(Un partido *de la paz*, sin sentimentalidad, que se prohíba a sí mismo y a sus hijos hacer la guerra; se prohíbe servir a la justicia; el cual conjura la lucha, la contradicción, la persecución de sí mismo; un partido de los oprimidos, al menos durante algún tiempo; enseguida el *gran* partido. antagónico a los *sentimientos de venganza y abandono*. / Un *partido de la guerra*, con iguales presupuestos y severidad contra sí mismo, avanzando en la dirección opuesta.)

K.G.W. VIII 3: 14[123], p.97: “*Anti-Darwin* / (...) Jener Wille zur Macht, in dem ich den letzten Grund und Charakter aller Veränderung wieder erkenne, giebt uns das Mittel in die Hand, warum gerade die Selektion zu gunsten der Ausnahmen und Glücksfälle nicht statt hat: die Stärksten und Glücklichsten sind schwach, wenn sie organisirte Heerdensinstinkte, wenn sie Furchtsamkeit der Schwachen, der Überzahl gegen sich haben. (...)”

(*Anti-Darwin* / (...) Aquella voluntad de poder, en la que reconozco el último fundamento y carácter de toda modificación, nos pone a nuestra disposición el motivo por el que precisamente la selección no tiene lugar a favor de las excepciones y los casos felices: los más fuertes y felices son débiles, cuando tienen en su contra el instinto organizado del rebaño, la temerosidad de los débiles. (...))

K.G.W. VIII 3: 14[190], pp.169-170: “Das Problem der *Unterdrückten* / Ich sehe nicht ab, ob die Semiten nicht schon in sehr alten Zeiten unter der entsetzlichen Knechtschaft des Hinduns gewesen sind: [170] als Tschandala’s, so daß damals einige Eigenthümlichkeiten bereits festgewurzelt sind, die zum Typus des *Geknechteten* und *Verachteten* gehören (– wie später in Aegypten) / Später *innoblieren* sie sich, in dem Grade, in dem sie kriegerisch werden... Und eigene Länder, *eigene Götter* sich erobern. Die semitische *Götterbildung* ist historisch zusammenfallend mit ihren Eintritt in die Geshichte... / Der «Geist» die zähe Geduld, die verachteten Gewerbe / Die offizielle Begriff des Tschandala ist genau der eines *Auswurfs und Excrements* der vornehmen Classen...”

(El problema de los *oprimidos* / No llego a ver si los semitas ya en épocas antiguas habían sufrido la espantosa esclavitud de los hindúes: como la de los chandalas, de manera que ciertas propiedades, que pertenecen al tipo de los *esclavizados* y los *despreciados*, se hubie-

sen enraizado en ellos (– como les sucede más tarde en Egipto) / Después se *ennoblecen*, en la medida en que se vuelven guerreros... Y conquistan algunas tierras, *algunos dioses*. La *imaginería* semítica *de los dioses* coincide históricamente con su entrada en la historia... / El «espíritu» de la paciencia obstinada, la despreciada artesanía. / El concepto oficial del chandala es precisamente el de un *despojo y excremento* de las clases distinguidas...)

K.G.W. VIII 3: 14[191], p.170: “Plato ist ganz im Geiste Manu’s: man hat ihn in Aegypten eingeweicht. Die Moral der Kasten, der Gott der Guten, die «ewige einzige Seele» / – Plato der Brahmanist / - Pyrrho der Buddhist / copirt: der Typus des Philosophen / die Kasten / die Trennung der Lehre in *Esoterisch* und *Exoterisch* / die «große Seele» / die Seelenwanderung als umgekehrter Darwinismus (– ist nicht griechisch)”

(Platón está absolutamente en consonancia con el espíritu de Manú: ha recibido la iniciación en Egipto. La moral de las castas, el dios de los buenos, la «eterna alma individual» / – Platón, el Brahmán / – Pirrón, el Budista / copiar: el tipo del filósofo / las castas / la separación de la doctrina en *esotérico* y *exotérico* / el «gran alma» / la transmigración de las almas como darwinismo invertido (– no es griego))

K.G.W. VIII 3: 14[195], pp.172-173: “Wie eine Jasagende arische Religion, die Ausgeburt der *herrschenden* Classen, aussieht: / das Gesetzbuch Manu’s / Wie eine *Jasagende* semitische Religion, die Ausgeburt der *herrschenden* Classen, aussieht: / das Gesetzbuch Muhammeds. Das alte Testamente, in den älteren Theilen. / Wie eine *Neinsagende* semitische Religion, als Ausgeburt der *unterdrückten* Classen, aussieht: / [173] nach indisch-arischen Begriffen: das neue Testamente – eine *Tschandala-Religion*. / Wie eine *Neinsagende* arische Religion aussieht, gewachsen unter den *herrschenden* Ständen / : der Buddhismus. / Es ist vollkommen in Ordnung, daß wir keine Religion *unterdrückter* arischer Rassen haben: denn das ist ein Widerspruch: eine Herrenrasse ist obenauf oder geht zu Grunde.”

(Qué aspecto tiene una religión afirmadora aria, producto de las clases *dominantes*: / el Código de Manú / Qué aspecto tiene una religión *afirmadora* semítica, producto de las clases dominantes: / el Código de Mahoma. El Antiguo testamento, en sus partes más antiguas. / Qué aspecto tiene una religión *negadora* semítica, como producto de las clases *oprimidas*: / según el concepto indoario: el Nuevo Testamento – una *religión chandala*. / Qué aspecto tiene una religión aria *negadora*, crecida bajo los estamentos *dominantes* / : el budismo / Está totalmente en consonancia con ello que no tengamos ninguna religión de razas arias *oprimidas*: pues esto es una contradicción: una raza dominadora u obtiene la primacía o perece.)

K.G.W. VIII 3: 15[13], pp.206-208: “*Eine Vorrede* (...) Man soll kranke Glieder amputiren: erste Moral der Gesellschaft. (...) Die Gesellschaft ist ein Leib an dem kein Glied krank sein darf, wenn er nicht überhaupt Gefahr laufen will: ein krankes Glied, das verdirbt, muß amputirt werden: ich werde die *amputablen Typen* der Gesellschaft bei Namen nennen. [s.207]”

(*Un prólogo* (...)) Se han de amputar los miembros enfermos: primera moral de la sociedad (...)) La sociedad es un cuerpo en el que, si en general no se quiere correr peligro, a ningún miembro le es concedido el derecho de estar enfermo: un miembro enfermo, que se corrompe, debe ser amputado: yo he llamado al *tipo amputable* por su nombre.)

K.G.W. VIII 3: 15[110], pp.264-265: “(...) Die Gattung braucht den Untergang der Mißbrathenen, Schwachen, Degenerirten: aber gerade an sie wendete sich das Christenthum, als *conservirende* Gewalt, sie steigerte noch jenen an sich schon so mächtigen Instinkt der Schwachen, sich zu schonen sich zu erhalten, sich gegenseitig zu halten. Was ist die «Tugend», was «Menschenliebe» im Christenthum, wenn nicht eben diese Gegenseitigkeit (265) der Erhaltung, diese Solidirität der Schwachen, diese Verhinderung der Selektion? Was ist der christliche Altruismus, wenn nicht der Massen-Egoismus der Schwachen, welcher erräth, daß wenn alle für einander sorgen, jeder Einzelne am längsten erhalten bleibt?... Wenn man eine solche Gesinnung nicht als eine extreme *Unmoralität*, als ein Verbrechen am Leben empfindet, so gehört man zur kranke Bande und hat selber deren Instinkte... Die ächte Menschenliebe verlangt das Opfer zum Besten der Gattung – sie ist hart, sie ist voll Selbstüberwindung, weil sich das Menschenopfer braucht. Und diese

Pseudo-Humanität, die Christenthum heißt, will gerade durchsetzen, daß *Niemand geopfert wird...*”

(...) La especie necesita la extinción de los malogrados, débiles, degenerados: pero precisamente es a ellos hacia los que se dirige el cristianismo, como poder *de conservación*, ellos refuerzan incluso el instinto, tan poderoso en los débiles, de cuidarse, de sostenerse mutuamente. ¿Qué es la «virtud», qué «el amor al prójimo», sino precisamente esa reciprocidad de la conservación, esa solidaridad de los débiles, ese impedimento de la selección? ¿Qué es el altruismo cristiano, sino el egoísmo de los débiles que adivina que, cuando todos cuidan de todos, cada individuo se conserva durante el máximo tiempo?... Si no se siente tal manera de pensar como una extrema *inmoralidad*, como un crimen a la vida, se pertenece entonces al bando de los enfermos y se posee incluso sus instintos... El auténtico amor al prójimo exige el sacrificio a favor de los mejores de la especie – es duro, está lleno de autosuperación, porque necesita el sacrificio del hombre. Y esta pseudohumanidad, que se llama cristianismo, quiere justamente imponer el que *nadie sea sacrificado...*)

K.G.W. VIII 3: 22[23], p.402: “Verbot an die décadents: «ihr sollt nicht zeugen», stets «du sollst nicht tödten».”

(Prohibición a los decadentes: «no debéis procrear» en lugar del «no debes matar»)

K.G.W. VIII 3: 25[1], pp.451-452: “*Die große Politik / (...) Zweiter Satz:* eine Partei des Lebens schaffen, stark genug zur *großen Politik*: die große Politik macht die Physiologie zur Herrin über alle anderen Fragen – die will die Menschheit als Ganzes *züchten* (...) – sie will die Menschheit als Ganzes *züchten* (...) – sie macht unerbittlich mit allen Entartenden und Parasitischen ein Ende. / *Dritter Satz:* Der Rest folgt daraus”

(*La gran política / (...) Segunda proposición:* crear un partido de la vida lo suficientemente fuerte para la *gran política*: la gran política convierte a la fisiología en dominadora sobre el resto de preguntas – quiere *criar* a la humanidad en su totalidad (...) – Pone fin inexorablemente a todos los degenerados y parásitos (...) *Tercera proposición:* el resto se sigue de ello.)

*3.1. ANÁLISIS Y CRÍTICA
DEL ASCETISMO. TENDENCIAS ASCÉTICAS EN LA OBRA DE
NIETZSCHE
(ASKESE)*

3.1. Ascetismo

Con el término “ascetismo” hemos venido designando en nuestro metalenguaje crítico el intento de superación, desde un punto de vista “inmanente”, de la inconsistencia del discurso. (Con “inmanencia” aludimos aquí a la constatación de la adiscursividad, es decir, a la exigencia de una respuesta inmediata, no discursiva). En este sentido el término “ascetismo” se contrapone a “simbolismo”. Mientras que el ascetismo supone el reconocimiento de un nivel de inmanencia, por decirlo así, inferior o anterior al discurso; el “simbolismo” lo es de una transcendencia hacia un nivel superior que rechaza toda discursividad: como es el caso de la imposibilidad de expresión y el recurso al silencio del eterno retorno. Este esquema, en el que hay que entender la contraposición de los términos “inmanencia y transcendencia”, “inferior y superior” en relación al nivel de vivencia⁶¹¹, pretende agrupar en una perspectiva unitaria una serie de temas que, de hecho, aparecen de manera dispersa a lo largo de la obra. Para empezar, el tema del ascetismo como tal es tratado extensamente por Nietzsche tanto en los escritos póstumos como en la obra publicada. Su posición respecto al mismo es extremadamente ambigua. En primer lugar, el fenómeno del ascetismo constituye, a juicio de Nietzsche, un vehículo para el descubrimiento de la estructura de dominio del cuerpo (2.3.*Leib*). La necesidad del asceta de “tiranizar” el cuerpo (y el verbo “tyrannisieren” posee igualmente un valor ambivalente dentro de la descripción de la multiplicidad del cuerpo) se manifiesta como un caso extremo de un hecho general: el de que tras la superficialidad de la consciencia se esconda la lucha de los impulsos y los afectos; y que en ella un impulso tome el dominio y trate de subyugar el resto de impulsos. Ya hemos tratado con profusión este tema en la discusión de la “estructura de dominio” del cuerpo en 2.3.*Leib*, y respecto al sentido del ascetismo y de la relación de “tiranización” de los impulsos nos remitimos a lo expuesto al inicio de aquel capítulo a propósito de los aforismos 109 y 119 de *Aurora*. El ascetismo puede alcanzar en este sentido un valor positivo como constatación inmediata de la realidad del cuerpo; pero al mismo tiempo se manifiesta, por su mismo carácter de “caso extremo”, como un síntoma de la decadencia. En ello radica la ambigüedad del análisis y la crítica del ascetismo en la obra de Nietzsche: por un lado el ascetismo aparece como una manifestación privilegiada de la voluntad de poder; por el otro, como un signo evidente de la decadencia (ya que la necesidad de control del decadente no revela sino una pérdida de control). La culminación de esta crítica de la decadencia lleva a la incriminación del “ideal ascético” en *La genealogía de la moral*, con la identificación del asceta y el filósofo en su doble papel simultáneo de médico y enfermo (1.1.*Werk*). Como muestra de esta ambigüedad en el tratamiento del tema del ascetismo vamos a limitarnos en esta introducción a un único ejemplo de la doble perspectiva de Nietzsche: la comparación de las figuras del filósofo y del ermitaño (Einsiedler) en *Más allá del bien y del mal*⁶¹². Al inicio del libro, en el primer capítulo, que lleva por título, “De los prejuicios de los filósofos” (“Von den Vorurteilen der Philosophen”), Nietzsche busca desmascarar los instintos que se esconden tras el pathos de la verdad (2.2.*Wahrheit* y 2.3.*Leib*). El filósofo aparece, desde esta perspectiva, como una ejemplificación del tipo de hombre del conocimiento. Él finge descubrir la verdad metódicamente mediante la dialéctica, en contraposición al místico que recurre a la “inspiración” (para la crítica del misticismo y la definición del concepto de inspiración, véase 3.2.*Symbolik*). Tras esta pretensión del filósofo Nietzsche desmascara sin embargo un síntoma la enfermedad: tras su máscara o disfraz se esconde un ermitaño enfermo⁶¹³. Este comentario forma, pues, parte de la crítica antes

⁶¹¹ El pensamiento, como *experimentación* de la *vivencia*, se despliega en un doble nivel, ambos adiscursivos: la *inmanencia* del cuerpo y la *transcendencia* del eterno retorno. Ambos tipos de “experiencia” (en el sentido de Erlebnis) son, por tanto, dos caras de una misma realidad.

⁶¹² Esta correspondencia metafórica entre el filósofo (o el artista) y el ermitaño o eremita ya había sido avanzada en el capítulo 7 de *Sch. E.*, III 1, p.402: “Es sieht oft so aus als ob ein Künstler und zumal ein Philosoph *zufällig* in seiner Zeit sei, als Einsiedler oder als versprengter uns zurückgebliebener Wanderer.”

⁶¹³ VI 2, *J.G.B.*, §5, pp.12-13: <a propósito de Kant y Spinoza>: “(...) Oder gar jener Hokuspokus von mathematischer Form, mit der Spinoza seine Philosophie – «die Liebe zu *seiner* Weisheit» zuletzt, das Wort richtig und billig auslegt – wie ein Erz panzerte und maskierte, um damit von vornherein den Muth des Angreifenden einzuschüchtern, der auf diese unüberwindliche Jungfrau und Pallas Athene den Blick

señalada que desemboca en la incriminación del ideal ascético de *La genealogía de la moral* mediante la identificación del tipo filósofo al sacerdote. Sin embargo más adelante en este mismo libro, cuando en el capítulo “Nuestras virtudes” (“Unsere Tugenden”) Nietzsche busque una redefinición del espíritu libre como formulación del “nosotros”; le asignará a éste los rasgos del eremita y el solitario antes criticados en el filósofo, calificándolo así de “ermitaño” (Einsiedler) y “marmota” (Murmeltier). La recuperación del texto fundamental del *homo natura* pasa entonces por un largo convencimiento en la consciencia del ermitaño (Einsiedler-Gewissen)⁶¹⁴. La ambivalencia de Nietzsche en la crítica del asceta en *Más allá del bien y del mal* radica, como pone de manifiesto ambos textos, en la indiferenciación entre el filósofo *actual* y el modelo del filósofo del porvenir. Ambos constituyen sendas máscaras tras las que se oculta la figura del ermitaño. Evidentemente, existe una diferencia esencial entre las respectivas nociones de soledad, tal y como expondremos más adelante en este mismo capítulo en relación al “pathos de la distancia”; pero desde un punto de vista argumentativo, ambos tipos de filósofo responden a un mismo esquema descriptivo (los dos buscan la imposición de un modelo de hombre, forjado precisamente en un “apartarse de los hombres”). Nietzsche los designa con el mismo nombre, “Einsiedler”, aunque en un caso posea una connotación positiva y en el otro peyorativa⁶¹⁵.

El primer apartado del presente capítulo está dedicado a reconstruir el análisis y la crítica del ascetismo, ocupándonos primero de la obra publicada a partir de la exposición del tercer capítulo, “La vida religiosa”, de *Humano, demasiado humano (I)*, y ofreciendo después una selección de textos de los escritos póstumos de los años ochenta. En el resto de apartados estudiaremos lo que hemos denominado “tendencias ascéticas” del pensamiento de Nietzsche. En el análisis de las “tendencias ascéticas” no buscamos una reconstrucción de la ambigüedad del estudio del fenómeno ascético, sino que trataremos, según nuestro esquema interpretativo de la inconsistencia del discurso, de analizar las diversas tentativas de una respuesta adiscursiva de tipo “inmanente” en los escritos de Nietzsche. Tales tentativas son a nuestro juicio: la oposición y complementariedad del arte y la ciencia (ya expuesta en *1.2. Utopie* y *2.2. Wahrheit*); la reivindicación de una ética de la crueldad en contraposición a la moral de la compasión; la necesidad de la soledad en el “pathos de la distancia”; y finalmente, en el último período de la obra, el concepto de “autodisciplina” como forma de la “autosuperación”.

Los motivos por los que calificamos de “tendencias ascéticas” cada uno de estos temas se expondrán en su momento. En líneas generales podemos decir que cada uno de ellos plantea una determinada respuesta corporal. La comprensión del pensamiento no se reduce así para Nietzsche a una mera actividad intelectual. El ascetismo, en el sentido etimológico de $\alpha\sigma\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$,

zu werfen wagen würde: – wie viel eigne Schüchternheit und Angreifbarkeit verräth diese Maskerade eines einsiedlerischen Kranken!” Para la crítica de Kant y Spinoza en relación a los impulsos de verdad y conocimiento, véase *2.3. Leib*, nota 497.

⁶¹⁴ **K.G.W. VI 2: J.G.B.**, §230, p.175: “(...) Aber wir Einsiedler und Murmelthier, wir haben uns längst in aller Heimlichkeit eines Einsiedler-Gewissens überredet, dass auch dieser würdige Wort-Prunk zu dem alten Lügen-Putz, -Plunder und -Goldstaub der unbewußten menschlichen Eitelkeit gehört, und dass auch unter solcher schmeichlerischen Farbe und Übermalung der schreckliche Grundtext homo natura wieder herauserkant werden muss.(...)” Otra formulación de la semejanza entre el nuevo filósofo (él mismo) y el eremita puede encontrarse en el capítulo 9 de “Was ist vornehm?": **VI 2**, §289, pp.243-244: <en conexión con la dificultad de comunicación y la necesidad de la máscara, estudiados en *1.1. Werk* y *1.2. Utopie*>: “Man hört den Schriften eines Einsiedlers immer auch Etwas [244] von dem Widerhall der Öde, Etwas von dem Flüsterstone und dem scheuen Umsichblicken der Einsamkeit an: (...) Der Einsiedler glaubt nicht daran, dass jemals ein Philosoph immer vorerst ein Einsiedler war – seine eigentlichen und letzten Meinungen un Büchern ausgedrückt habe: schreibt man nicht gerade Bücher, um zu verbergen, was man bei sich birgt? (...)” etc.

⁶¹⁵ En este sentido, Nietzsche se describe en muchas ocasiones a sí mismo como un ermitaño (Einsiedler) e incluso en *D.-D.* acuña para sí mismo, en referencia a Zarathustra, el neologismo “Zweisiedler”, véase el poema *Zwischen Raubvögeln*, **VI 3**, p.390: “(...) / Jüngst noch der Einsiedler ohne Gott, / der Zweisiedler mit dem Teufel, / der scharlachtane Prinz des Übermuths!... // Jetzt – / zwischen zwie Nichtse / eingekrümmt, / ein Fragezeichen, ein müdes Räthsel – / ein Räthsel für Raubvögel / – sie werden dich schon «lösen» / sie hungern nach deiner Lösung, / um dich, Gehenkter! / O, Zarathustra!... / Selbst-erkenner!... / Selbsthenker!...”

consiste en consecuencia en un “ejercitamiento” de cara a dicha comprensión⁶¹⁶. En la medida en que, como veremos más adelante, la ciencia puede resumirse en una cuestión de “temperamento” o el arte en la excitación corporal del orgiasmo dionisiaco, podemos considerar el arte y la ciencia como “tendencias ascéticas”, pues en ambos casos se exige un nivel de respuesta inmediata que hace referencia al cuerpo (lo que hemos denominado la “adiscursividad inmanente”). Las “tendencias ascéticas” en el pensamiento de Nietzsche poseen en tal caso el sentido de una especie de *puntos de fuga*: una búsqueda de una base sólida desde donde enunciar un significado, una vez que se ha reconocido la imposibilidad de hacerlo de forma discursiva.

1. ANÁLISIS Y CRÍTICA DEL ASCETISMO

En este capítulo desarrollaremos, como ya hemos anunciado, una exposición detallada del tratamiento del tema del ascetismo en Nietzsche, para analizar después lo que hemos denominado tendencias ascéticas dentro del esquema de la inconsistencia del discurso (la crueldad, la soledad – el pathos de la distancia –, la dualidad de la ciencia y el arte, y la autodisciplina). Partiremos de un recorrido por la obra publicada que ponga de relieve la ambigüedad de la discusión sobre el tema del ascetismo en la doble vertiente antes señalada: como manifestación privilegiada de la voluntad de poder dentro de la estructura de dominio del cuerpo (2.3. *Leib* y 2.4. *Wille zur Macht*); y como expresión de la decadencia (en la identidad del sacerdote y el filósofo). Dejando de lado los escritos del período de *El nacimiento de la tragedia*, en los que el ascetismo no constituye ningún tema autónomo y la cuestión sólo es tratada de manera indirecta (como cuando, por ejemplo, se describe el éxtasis dionisiaco en términos de voluptuosidad y crueldad, “Wollust und Grausamkeit”, véase más adelante), iniciaremos nuestra exposición con el análisis del ascetismo de *Humano, demasiado humano (I)*.

El primer análisis significativo de la cuestión del ascetismo en la obra publicada lo encontramos en el último aforismo del tercer capítulo, “La vida religiosa”, de *Humano, demasiado humano (I)*. Esta sección, que lleva por título *De la ascesis y santidad cristianas (Von der christlichen Askese und Heiligkeit)*, ocupa nueve párrafos consecutivos, del §136 al §144 (K.G.W. IV 2, pp.130-140). Esto constituye un hecho inusual en la composición de las obras del período medio en las que la exposición de los distintos temas no suele exceder la extensión de un único párrafo. Este desarrollo tan extenso muestra la importancia del tema para Nietzsche. Nos encontramos ante una suerte de *Intempestiva* resumida que va a plantear de manera sistemática (hay que tener en cuenta que la cuestión había sido apuntada en algún aforismo anterior, como en los números 55 ó 76) un desenmascaramiento de las figuras del santo y del asceta. Dentro del modelo de evolución cultural defendido en el libro, el ascetismo constituye un rasgo distintivo del fenómeno religioso en tanto que etapa intermedia entre el arte y la ciencia. A las características del fenómeno religioso les corresponde la figura del santo que, junto al filósofo, el artista y el erudito u hombre de ciencia, se erigen los modelos (o prototipos) esenciales de la cultura en el período medio⁶¹⁷ (*I.I. Werk*). El análisis de Nietzsche presenta ya aquí

⁶¹⁶ Tal es el sentido que Nietzsche da a este término en una carta de juventud a Carl von Gersdorff, del 24 de noviembre de 1867, cuando recomienda a su amigo “practicar un poco de ασκησις”. La correspondencia con Gersdorff está llena de alusiones al ascetismo y la vida contemplativa. A este respecto es interesante, por ej. una carta de finales de junio de 1883, en la que Nietzsche describe la “larga y pesada ascesis del espíritu” que constituye la “autosuperación” (Selbstüberwindung) de su obra: K.G.B. III 1, p.386: “(...) / Was mich betrifft, so habe ich eine lange schwere Askese des Geistes hinter mir, die ich freiwillig auf mich nahm und die nicht Jedermann sich hätte zumuthen dürfen. Die letzten sechs Jahre waren in *diesem* Betracht die Jahre meines größten Selbstüberwindung: wobei ich noch absehe von dem, was mich Gesundheit, Einsamkeit, Verkennung und Verketzerung überwinden ließ. Genug, ich habe auch diese Stufen meines Lebens *überwunden*. (...)”

⁶¹⁷ Sobre este tema puede verse el comentario sobre las figuras del artista, el filósofo y el santo en el capítulo 5 de *Sch. E.*, III 1, p.376 y ss.: “Das sind jene wahrhaften *Menschen* – jene *Nicht-mehr-Thiere*,

fundamentalmente una tipología: el significado histórico del ascetismo, esencialmente el cristiano, se deduce de la descripción del tipo *psicológico*⁶¹⁸ del asceta. Ofrecemos a continuación una exposición detallada de *De la ascesis y santidad cristianas*, ya que en este texto no sólo vamos a encontrar un análisis exhaustivo del sentido del ascetismo dentro del esquema de evolución de la cultura del período medio; sino que en él se van a poner además las bases para el desarrollo posterior de *La genealogía de la moral* o de los cuadernos de notas póstumos de los años ochenta. Básicamente, como por otra parte suele ser habitual en Nietzsche, la evolución posterior no presenta un cambio substancial en la orientación, sino una mera radicalización y endurecimiento del discurso.

El análisis del fenómeno del ascetismo en *De la ascesis y la santidad cristianas* se presenta como una forma de desenmascaramiento: “lo que pretende ser maravilloso se reduce a lo complicado, a lo múltiplemente condicionado”. El ascetismo aparece así ya en una primera mirada como un fenómeno complejo que hay que desentrañar⁶¹⁹. El interés de su estudio no radica en lo que el asceta reconoce que hace o pretende hacer, sino en aquello que se deriva de su propia actitud, o (para expresarlo en el lenguaje posterior de Nietzsche) en aquello que convierte el ascetismo en un síntoma de un estado general. La perspectiva adoptada en este texto es, pues, la misma que la defendida en el aforismo 126 de este mismo capítulo (por lo demás, la misma tesis también es expuesta en el §143). Para resumirlo en una fórmula se podría decir que *el ascetismo recoge la sintomatología de una enfermedad*. El éxito del asceta radica, de nuevo para expresarlo en el lenguaje del último Nietzsche, pero que ya aparece prefigurado en los textos de los que nos estamos ocupando, en una forma de interpretación⁶²⁰. La ambigüedad de la crítica del fenómeno ascético en la obra se pone de relieve ya desde un primer instante. En la crítica de la enfermedad ascética, Nietzsche no puede escapar a la mirada de seducción del santo. En este sentido, en el aforismo 55, por ejemplo, se reconoce en la práctica vital de los jesuitas (*Lebenpraxis der Jesuiten*) una forma de autosuperación (*Selbstüberwindung*)⁶²¹. La utilización de este término en este contexto resulta altamente significativa, pues “*Selbstüberwindung*” es en Nietzsche una palabra clave con la que designará en el último período las metas y objetivos de toda su filosofía, tanto a un nivel teórico como práctico. Todo el ideal de la transvaloración se condensará en una forma suprema de “autosuperación”: la del superhombre en relación hombre y la moral. Aunque ciertamente “*Selbstüberwindung*” no posea aquí el significado “fuerte” que tendrá después, el término posee un matiz positivo que evidencia la mezcla de repulsa y atracción con la que Nietzsche contempla el fenómeno ascético.

El primer acercamiento a una definición del ascetismo, en aplicación del método de reducción antes señalado, se expone en el párrafo 137. El fenómeno ascético es interpretado, siguiendo ya aquí una argumentación característica del proceso de desenmascaramiento de la

die Philosophen, Künstler und Heiligen (...)” etc. En una anotación del otoño de 1883 se puede leer, a este respecto: **K.G.W. VII 1**, 16[14], p. 518: “Zur **Überwindung** der bisherigen Ideale (Philosoph, Künstler, Heiliger) that eine *Entstehungs-Geschichte* noth. / (...)”

⁶¹⁸ Evidentemente, entendiendo el término “psicología” a la manera de Nietzsche. Recuérdese **VI 3**, *G.-D.*, “*Sprüche und Pfeile*”, §1, p.53: “*Müssiggang ist aller Psychologie Anfang. Wie? Wäre Psychologie ein – Laster?*”

⁶¹⁹ **K.G.W. IV 2: M.A. (I)**, § 136. *Von der christlichen Askese und Heiligkeit*, p.130: “– Die allgemeine erste Wahrscheinlichkeit, auf welche man bei Betrachtung von Heiligkeit und Askese zuerst gerät, ist diese, dass ihre Natur eine *komplizierte* ist: denn fast überall, innerhalb der physischen Welt sowohl wie in der moralischen, hat man mit Glück das angeblich Wunderbare auf das Komplizierte, mehrfach Bedingte zurückgeführt. Wagen wir also, einzelne Antriebe aus der Seele der Heiligen und Asketen zu isoliren und zum Schluss sie uns ineinander zu denken.”

⁶²⁰ **IV 2: § 126. Kunst und Kraft der falschen Interpretation**, p.122: “Alle die Visionen, Schrecken, Ermattungen, Entzückungen des Heiligen sind bekannte Krankheits-Zustände, welche von ihm, aufgrund eingewurzelter religiöser und psychologischer Irrthümer, nur ganz anders, nämlich nicht als Krankheiten, *gedeutet* werden. (...) Zu den grössten Wirkungen der Menschen, welche man Genies und Heilige nennt, gehört es, dass sie sich Interpretiren erzwingen, welche sie zum Heile der Menschheit *missverstehen*.”

⁶²¹ **IV 2: § 55. Des Glaubens wegen die Moral verdächtigen**, pp.72-73: “(...) So spricht man von der Schlaueit und der verruchten Kunst der Jesuiten, aber übersieht, welche *Selbstüberwindung* jeder einzelne Jesuit sich auferlegt und wie die erleichterte Lebenspraxis, welche die jesuitischen Lehrbücher predigen, durchaus nicht ihnen, sondern dem Laienstande zugute kommen soll.”

filosofía de Nietzsche, como un hecho secundario: un suceso correlativo de otro más esencial: lo que en 2.3.*Leib* habíamos llamado constatación de la “estructura de dominio del cuerpo”. El ascetismo es, dentro de esta estructura de dominio en la que la unidad de la consciencia se descompone en una multiplicidad de impulsos, el resultado de una actividad de tiranización en la que se libera el ansia de dominación. (Nietzsche utiliza en este contexto dos términos característicos de su posterior descripción de la estructura de dominio del cuerpo, ya analizados en 2.3.*Leib*: “tyrannisieren” y “Herrschaft”). Al no hallar un objeto exterior sobre el que ejercer el dominio, el hombre (el asceta) se vuelve hacia ciertas partes (porciones o grados) de su propio ser, para poder tiranizarlas⁶²². El ascetismo se define de esta manera, en primer lugar, como la autoimposición de una violencia (Gewalt, vergewaltigen) en la que se diaboliza (diabolisieren) una parte de uno mismo, para poder idolatrar (vergöttern) la parte restante. Esta imposición o crueldad sobre uno mismo conlleva un sentimiento de placer (delectación, voluptuosidad: Wollust)⁶²³ que es inherente a toda forma de dominio. Tenemos aquí, pues, el germen del concepto de “interiorización” (Verinnerlichung) que ya expusimos anteriormente (1.1.*Werk* y 2.4.*Wille zur Macht*). Otro aspecto común que presenta esta primera definición del fenómeno ascético y la crítica de *La genealogía de la moral* radica en la identidad entre el filósofo y el asceta⁶²⁴.

En el párrafo siguiente Nietzsche expone el tema del ascetismo y la santidad en relación al análisis de los sentimientos morales. La argumentación gira aquí en torno a la descomposición del sentimiento en excitación (concretamente “Erregung”, aunque más adelante también se menciona “Reiz”, véanse 2.1.*Sprache* y 2.3.*Leib*). Lo determinante en el estado del asceta o del santo, es el aumento de la excitación (die höhere Erregung) que lleva a una tensión extraordinaria (eine außerordentliche Spannung). Este aumento de la excitación produce que el sentimiento, la emoción, se descargue (*Entladung seiner Emotion*), que la tensión se aligere en la forma del autosacrificio, pues para el asceta el sacrificio propio causa una excitación aún mayor que el ajeno⁶²⁵. Como ejemplo supremo de esta forma de pensar (del placer inherente a la excitación del autosacrificio) Nietzsche aduce la autinmolación del dios cristiano: la muerte de Cristo se desvela por ello el símbolo máximo de la crueldad ascética (un tema que se desarrollará igualmente en el tratamiento de la “muerte de Dios” de *Más allá del bien y del mal*, tal como expondremos más adelante)⁶²⁶. Como conclusión Nietzsche descarta que el ascetismo, la autonegación (Selbstverleugnung) pueda ser considerada un sentimiento moral, altruista. Generalmente se comete el error de considerar el ascetismo como un máximo de moralidad, por la razón de que en él se obtiene el dominio sobre un afecto (Bemeisterung eines Affektes). La finalidad ascética es, en cambio, según la argumentación desenmascaradora de Nietzsche, meramente egoísta. Lo que realmente cuenta en ella es la sobreexcitación y la descarga de la

⁶²² IV 2: §137, pp.130-131: “Es giebt einen *Trotz gegen sich selbst*, zu dessen sublimirtesten Äusserungen manche Formen der Askese gehören. Gewisse Menschen haben nämlich ein so hohes Bedürfniss, ihre Gewalt und Herrschaft auszuüben, dass sie, in Ermangelung ist, endlich darauf Verfallen, gewisse Theile ihres eigenen Wesens, gleichsam Ausschnitte oder Stufen ihrer selbst zu tyrannisieren.”

⁶²³ IV 2, *ibid.*: “(...) der Mensch hat eine wahre Wollust, sich durch übertriebene Ansprüche zu vergewaltigen und dieses tyrannisch fordernde Etwas in seiner Seele nachher zu vergöttern. – In jeder asketischen Moral betet der Mensch einen Theil von sich als Gott an und hat dazu nöthig, den übrigen Theil zu diabolisieren.” (Sobre esta cuestión téngase presente la desarticulación de las nociones de placer y displacer expuesta al inicio de 2.4.*Wille zur Macht*)

⁶²⁴ IV 2, *ibid.*: “(...) so bekennt sich der Philosoph zu Ansichten der Askese, Demuth und Heiligkeit, in deren Glanze sein eigenes Bild auf das ärgste verhässlicht wird.”

⁶²⁵ IV 2: § 138, pp.131-132: “(...) Wahrscheinlich aus der Nachbarschaft alles Grossen und Hoherregenden: ist der Mensch einmal in eine ausserordentliche Spannung gebracht, so kann er ebensowohl zu eines Rachebedürfnisses sich entschliessen. Er will, unter dem Einflusse der gewaltigen Emotion, jedenfalls das Grosse, Gewaltige, Ungeheure, und wenn er zufällig merkt, dass ihm die Aufopferung seiner selbst ebenso oder noch mehr genügt als die Opferung des Anderen, so wählt er sie. Eigentlich liegt ihm also nur an der *Entladung seiner Emotion*; da fasst er wohl, um seine Spannung zu erleichtern, dei Speere der Feinde zusammen und begräbt sie in seine Brust.”

⁶²⁶ IV 2, *ibid.*: “Dass in der Selbstverleugnung, und nicht nur in der Rache, etwas Grosses liege, musste die Menschheit erst in langer Gewöhnung anerzogen werden; eine Gottheit, welche sich selbst opfert, war das stärkste, wirkungsvollste Symbol dieser Art von Grösse.”

tensión acumulada, valiéndose para ello de la tortura y mortificación de uno mismo (actuando así de una manera parecida a como lo hará el espíritu de la venganza en *La genealogía de la moral*)⁶²⁷. La falsa motivación moral del ascetismo acaba por ser puesta al descubierto en el párrafo siguiente. El asceta, nos comenta allí Nietzsche, busca un medio para aligerar su existencia, de ahí su completa sumisión (die vollkommene Unterordnung) a una voluntad ajena. Ello en el fondo no supone una renuncia al dominio, sino un medio muy eficaz de ejercerlo⁶²⁸. La caracterización de Nietzsche en este aspecto adelanta la denuncia del ascetismo como amputación de la pasión, como aplicación de los medios más radicales de renuncia (que serán objeto de crítica en el capítulo “La moral como contranaturalidad” de *El crepúsculo de los ídolos*). Para el ideal de santidad cristiano resulta más fácil renunciar a un deseo que moderarlo, amputarlo que domarlo⁶²⁹. El ascetismo aparece en última instancia como una solución a un cierto cansancio, fastidio de vivir. El asceta, señala Nietzsche, echa mano de todos los medios de que dispone para autotorturarse (hambre, flagelación, dislocación de los miembros, simulación de extravío), para de esta manera aprestarse a combatir el aburrimiento que conlleva su vida. En definitiva: el método del asceta suministra a aquellos que padecen un agotamiento vital, nervioso, los medios de excitación (Reizmittel) y crueldad (Grausamkeit) con los que hacer soportable su vida. La autotortura del asceta, para decirlo con el lenguaje de madurez de Nietzsche, no es en definitiva más que una forma de hacer su vida más *interesante*⁶³⁰. De esta manera el santo invierte, al introducir una nueva interpretación, su situación y convierte lo que era una posición de debilidad (derrota) en una de fuerza (victoria). Este proceso de seducción del asceta, que ya había sido presentado en el §137 como un proceso de “diabolización”, es descrito ahora, en el §141, en términos cercanos a los de la posterior exposición de la interiorización del resentimiento: el santo busca convertirse a sí mismo en un campo de batalla (Schlachtfeld); encontrar y, si no, inventar – por medio de la excitación de la fantasía (Phantasie), aguzada por la abstinencia sexual como es el caso de los santos cristianos – el “enemigo interior” (der “innere Feind”) al que es necesario combatir (como una forma de aumentar la tensión de cara a la descarga posterior del autosacrificio)⁶³¹. La radicalización de esta inclinación ascética, con la que el santo pretende ganar el interés y la admiración de aquellos que no lo son, ha llevado, a juicio de Nietzsche, al cristianismo a considerar pecado los actos mismos de la concepción y el nacimiento (actos que, como veremos más adelante, serán en cambio glorificados en el orgiasmo

⁶²⁷ **IV 2**, *ibid.*: “Als die Besiegung des schwerst zu besiegenden Feindes, die plötzliche Bemeisterung eines Affektes – als Dies *erscheint* diese Verleugnung und insofern gilt sie als der Gipfel des Moralischen. (...) Also: im Grunde sind auch jene Handlungen der Selbstverleugnung nicht moralisch, insofern sie nicht streng in *Hinsicht auf der Andere* getan sind; vielmehr giebt der Andre dem hochgespannten Gemüth nur eine Gelegenheit sich zu erleichtern, durch jene Verleugnung.”

⁶²⁸ **IV 2**: § 139, p.133: “Auch der Asket sucht sich das Leben *leicht* zu machen: und zwar gewöhnlich durch die vollkommene *Unterordnung* unter einen fremden Willen oder unter ein umfängliches Gesetz und Ritual; (...) Diese Unterordnung ist ein mächtiges Mittel, um über sich Herr zu werden (...)” A propósito de este tema cf. **V 1**, *M.*, §271, pp.214-215 (citado en *2.4. Wille zur Macht*) en el que Nietzsche descubría el poder que se obtiene en la sumisión (en el abandonarse a una voluntad ajena) como sentimiento característico del *ánimo de fiesta* actual (die moderne Feststimmung).

⁶²⁹ **IV 2**, *ibid.*: “Man hat ein für allemal auf eigenen Willen verzichtet, und dies ist leichter, als nur gelegentlich einmal zu verzichten; so wie es auch leichter ist, einer Begierde ganz zu entsagen als in ihr Mass zu halten.”

⁶³⁰ **IV 2**: § 140, p.134: “(...) und ebenso in den Handlungen der Selbstquälerei (durch Hunger und Geisselschläge, Verrenkungen der Glieder, Erheuchelung des Wahnsinns usw.) ein Mittel erkennen, durch welches jene Naturen gegen die allgemine Ermüdung ihres Lebenswillens (ihrer Nerven) ankämpfen: sie bedienen sich der schmerzhaftesten Reizmittel und Grausamkeiten, um für Zeiten wenigstens aus jener Dumpfheit und Langeweile aufzutauche, in welche ihre grosse geistige Indolenz und jene geschilderte Unterordnung unter einem fremden Willen sie so häufig verfallen lässt.”

⁶³¹ **IV 2**: § 141, pp.134-137: “Das gewöhnlichste Mittel, welches der Asket und Heilige anwendet, um sich das Leben doch noch erträglich und unterhaltend zu machen, besteht in gelegentlichem Kriegführen und in dem Wechsel von Sieg und Niederlage. Dazu braucht er einen Gegner und findet ihn in dem sogenannten «inneren Feinde». Namentlich nützt er seinen Hang zu Eitelkeit, Ehr- und Herrschsucht, sodann seine sinnlichen Begierden aus, um sein Leben wie eine fortgesetzte Schlacht un sich wie ein Schlachtfeld ansehen zu dürfen (...)”

dionisiaco que se elaborará en el último período como contrapunto a la negación de la ascesis cristiana, véase más adelante la exposición sobre el arte como “tendencia ascética”.

Como ejemplo de la “audaz paradoja” introducida por el cristianismo, que hace al hombre culpable por el mero hecho de existir, Nietzsche cita los conocidos versos de Calderón de la Barca (del monólogo inicial de Segismundo de *La vida es sueño*, vv.111-112): “pues el delito mayor / del hombre es haber nacido”. Considerar que la vida misma es pecado, que es culpable, constituye el último acto de la búsqueda de un enemigo interior, el punto final del proceso de “diabolización” con el que se había definido en primera instancia el ascetismo cristiano⁶³². En las líneas posteriores a la cita de Calderón Nietzsche hace una descripción exhaustiva de la consciencia atormentada (*das gequälte Gewissen*) del asceta o santo cristiano, ya sea desde el punto de vista meramente psicológico (resultado de la imposibilidad de satisfacer las desmesuradas exigencias morales del cristianismo, las cuales tienen como sentido el fomento del sentimiento de culpabilidad – un anticipo, pues, del argumento etimológico de la identidad entre “Schuld” y “schulden”, culpa y deuda, de *La genealogía de la moral*), ya sea desde la perspectiva histórica (según el origen histórico del cristianismo en relación a la Antigüedad clásica). La contraposición entre el mundo griego y el cristianismo, ya apuntada en este mismo aforismo en la valoración del erotismo por Empédocles (*1.1.Werk* y *2.2.Wahrheit*), es expuesta por Nietzsche en los términos siguientes:

K.G.W. IV 2: M.A. (I), §141, p.137: “Wie in der antiken Welt eine unermessliche Kraft von Geist und Erfindungsgabe verwendet worden ist, um die Freude am Leben durch festliche Kulte zu mehren: so ist in der Zeit des Christenthums ebenfalls unermesslich viel Geist einem anderen Streben geopfert worden: der Mensch sollte auf alle Weise sich sündhaft fühlen und dadurch überhaupt *erregt, belebt, beseelt* werden. Erregen, beleben, beseelen, um jeden Preis – ist das nicht das Losungswort einer erschlaferten, überreifen, überkultivirten Zeit?”

(Así como en el mundo antiguo se usó una inabarcable cantidad de fuerza de espíritu y capacidad de invención para, por medio de cultos festivos, aumentar la alegría de vivir: así también en la época del cristianismo se ha sacrificado igualmente una suma inabarcable de espíritu en vista de otra aspiración: el hombre se tiene que sentir, de todas las formas posibles, en pecado y, para ello, tiene ser *excitado, avivado, animado*. Excitar, animar, avivar a cualquier precio, – ¿no es éste el santo y seña de una época adormecida, sobremadurada, sobrecultivada?)

El ascetismo cristiano no sólo se contrapone históricamente a la Antigüedad, sino que al mismo tiempo refleja, sorprendentemente, su conclusión: él es la última respuesta de una cultura exhausta. El asceta <cristiano> descubre así una nueva excitación vital (*Lebensreiz*): el espectáculo de la crueldad ascética en substitución del circo: el último placer que supo encontrar la Antigüedad⁶³³.

En el parágrafo 142 Nietzsche ofrece una recapitulación de los rasgos que componen la figura del santo entre los que destaca la búsqueda del sentimiento de poder (*Gefühl der Macht*) dentro del proceso de autoidealización (*Selbstvergötterung*) y desprecio de sí mismo (*Selbstverachtung*) que define el ascetismo⁶³⁴. El ascetismo se asocia así a la crueldad como una forma de

⁶³² **IV 2:** *ibid.*: “(...) Zwar hatte das Christenthum gesagt: jeder Mensch sei *in Sünden empfangen und geboren*, und im unanstehlichen Superlativ-Christenthum des Calderon erscheint dieser Gedanke noch einmal zusammengknötet und verschlungen, als die verdrehteste Paradoxie, die es giebt, in dem bekannten Verse: / die grösste Schuld des Menschen / ist, dass er geboren ward.”

⁶³³ **IV 2, *ibid.*:** “Das Auge des Heiligen, hingerichtet auf die in jedem Betracht furchtbare *Bedeutung des kurzen Erdenlebens*, auf die Nähe der letzten Entscheidungen über endlose neue Lebensstrecken, dieses verkohlende Auge in einem halb vernichteten Leibe machte die Menschen der alten Welt bis in alle Tiefen erzittern; (...) – das war die letzte *Lust, welche das Alterthum erfand*, andhem es selbst gegen den Anblick von Thierhetzen und Menschenkämpfen stumpf geworden war.”

⁶³⁴ (Obsérvese el uso de Herrschsucht en este pasaje, *2.3.Leib*. Para el desarrollo del tema de la crueldad, véase más adelante: **IV 2:** §142, p.138: “Bald übt der Heilige jenen Trotz gegen sich selbst, der ein naher Verwandter der Herrschsucht um jeden Preis ist und auch dem Einsamsten noch das Gefühl der Macht giebt; (...) er geisselt seine Selbstvergötterung mit Selbstverachtung und Grausamkeit, er freut sich an

voluptuosidad (Wollust). En este punto Nietzsche cita a Novalis para definir la santidad como “la búsqueda de un placer que sea él mismo la fuente de todo placer”: la asociación ineludible de la voluptuosidad, la religión y la crueldad⁶³⁵.

Volvemos, pues, aquí al tema de la interpretación y el ascetismo, ya que la importancia del proceder del santo radica precisamente en una falsa doble interpretación: en primer lugar, la del asceta con respecto a su estado de sobreexcitación nerviosa (tomar la enfermedad por salud); en segundo lugar, por los que no son santos y acaban seducidos por el espectáculo ascético, al tomar la santidad por algo incomparable y extrañamente sobrehumano (Fremdartig-Übermenschliches) una atracción a la que Nietzsche parece también sucumbir por momentos. En esta inversión de la interpretación se halla el origen de su reputación social y de que la figura del santo llegase a convertirse en el modelo de lo divino⁶³⁶.

El último párrafo, con el que concluye el capítulo “La vida religiosa”, muestra justamente, la mezcla de atracción y repulsión que caracteriza el análisis de la cuestión del ascetismo en Nietzsche. A la descripción en términos negativos del santo cristiano, se contraponen ahora la figura serena del filósofo griego como ideal de la ciencia (dentro de una valoración general de la ciencia como ascetismo de control y de la que nos ocuparemos más adelante). Es asimismo destacable en este fragmento la descripción de Jesús como un tipo de santo (de asceta) cercano al ideal de la ciencia en términos semejantes a la caracterización psicológica de Cristo como prototipo del decadente en *El Anticristo*. Para Nietzsche Jesús poseía “el sentimiento de la completa esencia del pecado, de la completa irresponsabilidad”⁶³⁷. El santo indio (el brahmán) ocupa en cambio, a juicio de Nietzsche, una posición intermedia entre el santo cristiano y el filósofo griego. Aún más próximo a éste se encuentra el budista quien busca “la elevación por encima de los demás gracias a la educación y la disciplina lógica del pensamiento”. Mientras el budista exige la ciencia como indicio de la santidad (Kennzeichen der Heiligkeit), el cristiano la rechaza como su contrario (Kennzeichen der Unheiligkeit)⁶³⁸.

Hemos visto en esta prolija exposición de las páginas finales del tercer capítulo de *Humano, demasiado humano (I)* la relevancia que el tema del ascetismo adquiere para el pensamiento de Nietzsche. Por otra parte, el desarrollo unitario de la exposición ya contiene en germen, tal y como hemos ido puntualizando en nuestro comentario, todas las posibles variaciones que sobre el tema que aparecerán a lo largo de la obra. A modo de recapitulación de lo que hemos expuesto, se pueden destacar los siguientes puntos de relevancia para el análisis de la evolución del pensamiento de Nietzsche. En primer lugar encontramos ya aquí enunciados

dem wilden Aufruhr seiner Begierden, an dem scharfen Schmerz der Sünde, ja an der Vorstellung des Verlorenseins; (...)”

⁶³⁵ **IV 2**, *ibid.*: “(...) so ist im Grunde eine seltene Art von Wollust, in der alle anderen in einen Knoten zusammengeschlungen sind. Novalis, eine Autoritäten in Fragen der Heiligkeit und Instinkt, spricht das ganze Geheimnis einmal mit naiver Freude aus: «Es ist wunderbar genug, dass nicht längst die Assoziation von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat.»” La cita de Novalis corresponde a la edición de Tieck y Schlegel de 1815, *Schriften*, 2, 250.

⁶³⁶ **IV 2**: § 143, p.139: “Nicht Das, was der Heilige *ist*, sondern Das, was er in den Augen der Nicht-Heiligen *bedeutet*, giebt ihm seinen welthistorischen Wert. Dadurch, dass man sich über ihn *irrte*, dass man seine Seelenzustände *falsch auslegte* und ihn von sich so stark als möglich abtrennte, als etwas durchaus Unvergleichliches und Fremdartig-Übermenschliches – dadurch gewann er die ausserordentliche Kraft, mit welcher er die Phantasie ganzer Völker, ganzer Zeiten beherrschen konnte.”

⁶³⁷ **IV 2**: § 144, pp.139-140: “(...) andere sind im höchsten Grade anziehend, weil bestimmte Wahnvorstellung über ihr ganzes Wesen Lichtströme ausgiessen: wie es zum Beispiel mit dem berühmten Stifter des Christenthums der Fall ist, der sich für den eingebornen Sohn Gottes hielt und deshalb sich sündlos fühlte; (...) – dasselbe Ziel erreichte, das Gefühl völliger Sündlosigkeit, völliger Unverantwortlichkeit, welches jetzt durch die Wissenschaft Jedermann sich erwerben kann!”

⁶³⁸ **IV 2**: *ibid.*: “Ebenfalls habe ich abgesehen von den indischen Heiligen, welche auf einer Zwischenstufe zwischen dem christlichen Heiligen und dem griechischen Philosophen stehen, und insofern keinen reinen Typus darstellen: die Erkenntniss, die Wissenschaft – soweit es eine solche gab –, die Erhebung über die anderen Menschen durch die logische Zucht und Schulung des Denkens, wurde bei den Buddhisten als ein Kennzeichen der Heiligkeit ebenso gefordert, wie dieselben Eigenschaften in der christlichen Welt, als Kennzeichen der Unheiligkeit, abgelehnt und verkertzt werden.”

temas fundamentales de la crítica de *La genealogía de la moral*: tales como la identificación del filósofo y el asceta (§137), la caracterización del sacerdote como médico y enfermo (§144) o la descripción del proceso de diabolización como antecedente de la interiorización (Verinnerlichung) de la mala consciencia (schlechtes Gewissen)⁶³⁹. El tema del autosacrificio del dios cristiano como un máximo del ejercicio de la crueldad ascética, tema tratado en *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*, aparece ya apuntado en el §138. El §139 adelanta la concepción del ascetismo como medida extrema, amputación o exterminio de la pasión (Kastratismus), desarrollado posteriormente en el capítulo “La moral como contranaturaleza” de *El crepúsculo de los ídolos*. El §144 defiende una valoración favorable del budismo en comparación al cristianismo, la cual constituye un primer planteamiento de la discusión llevada a cabo en *El Anticristo* y en los escritos póstumos de los años ochenta en donde el budismo aparece como la única religión positiva del nihilismo, como una *higiene* resultado de la hipersensibilidad y la lucha contra el sufrimiento (*I. I. Werk*). Por otra parte, en esta exposición sobre el ascetismo encontramos también referencias a cuestiones centrales del pensamiento de Nietzsche que ya expusimos en otros capítulos, tales como el “discurso sobre el cuerpo” y el proceso de elaboración del principio de voluntad de poder. La descripción de la renuncia de sí mismo como medio de descarga de una sobreexcitación del §138 está en conexión con lo que en 2.3. *Leib* habíamos llamado “espontaneidad de la acción”. Asimismo Nietzsche describe el ascetismo como un medio para acrecentar el sentimiento de poder, utilizando ya aquí la expresión “Gefühl der Macht”, que constituye el antecedente de la posterior voluntad de poder (2.4. *Wille zur Macht*). La conexión entre el ascetismo y la crueldad que, como veremos más adelante, constituirá uno de los temas centrales del análisis y la tendencia ascética del pensamiento de Nietzsche, aparece igualmente subrayada en los aforismos 140 y 142. Finalmente, la atracción de Nietzsche por el fenómeno ascético le lleva a contraponer en el último párrafo la figura del sabio a la del asceta cristiano. Esto pone de manifiesto la adopción por parte de Nietzsche de un modelo ascético de la ciencia como forma de control. La reivindicación de la figura del sabio como expresión del ascetismo de la ciencia se traduce también en una valoración positiva de la personalidad de Cristo, semejante en lo esencial a la que después se expondrá en *El Anticristo* como tipo genérico de la decadencia.

La visión sistemática y global que del ascetismo ofrece *Humano, demasiado humano (I)* pone, como acabamos de ver, las bases sobre la que se desarrolla la discusión teórica de Nietzsche a lo largo de la obra. A continuación vamos a seguir el recorrido de esta discusión a través de los distintos libros de Nietzsche, prestando especial interés a *Aurora* y *La genealogía de la moral*.

La crítica, desarrollada de manera unitaria en *Humano, demasiado humano (I)*, reaparece de forma dispersa en *Aurora*. (Aparte de los aforismos expuestos en este capítulo se ha de tener en cuenta el importante §109, V 1, pp.94-97, ampliamente comentado en el análisis del uso de “Trieb” en 2.3. *Leib*). La caracterización del ascetismo como enfermedad es tratada en los aforismos 39 y 50. El aforismo 39 *El prejuicio del «espíritu puro» (Das Vorurteil vom reinen Geiste)* ataca a aquellos que han desdeñado o menospreciado el cuerpo para crear, en opinión de Nietzsche, una ilusión de espiritualidad. El resultado de dicho proceso ha sido la propagación de una enfermedad nerviosa, una hipersensibilidad que sólo es capaz de hallar el placer en la forma del éxtasis (Ekstase, véase 3.2. *Symbolik*), y que provoca como consecuencia un falseamiento de la vida, al colocar su fin (y su instancia última de valoración) en un punto exterior a la vida misma⁶⁴⁰. Esta cuestión es de nuevo tratada en el aforismo 50 de *Aurora*, en el que Nietzsche,

⁶³⁹ De hecho, en *G.M.* también se describe el ascetismo como diabolización, aunque en este caso con el término “Verteufelung”, en la descripción de la mala consciencia cristiana, resultado de la concepción de una culpa (deuda) imposible de expiar (el sentimiento de culpa por la autoinmolación de Dios) véase VI 2, *G.M.*, (2), § 2, p.347: “(...) oder an die Natur, an deren Schoos der Mensch entsteht und in die nummehr das böse Princip hineingelegt wird («Verteufelung der Natur») (...)”

⁶⁴⁰ Un argumento semejante al después desarrollado en la crítica los “transmundanos” en el capítulo “De los despreciadores del cuerpo” de la primera parte de Z. (2.3. *Leib*) y en la denuncia e incriminación de la figura del sacerdote de *G.M.*: véase *K.G.W. V 1: M.*, §39, pp.42-43: “(...) «Im Körper muss sie liegen! er blüht im-[43]mer noch zu sehr!» – so schlossen sie, während thatsächlich derselbe gegen seine fortwährende Verhöhnung durch seine Schmerzen Einsprache über Einsprache erhob, Eine allgemeine,

rompiendo con su valoración de juventud de la embriaguez como estado artístico-dionisiaco, la cual se recuperará de nuevo en el último período (véase la exposición posterior sobre el orgiasmo dionisiaco), critica a “los hombres de los instantes sublimes y arrebatados”, que creen que su auténtico ser se encuentra en el “efecto del «fuera de sí»”⁶⁴¹. Tal desgaste de energías nerviosas tiene unas consecuencias negativas para la humanidad: la propagación de un estado de enfermedad que puede conducir a su extinción⁶⁴².

Por otra parte, el análisis del fenómeno ascético como expresión de la voluntad de poder se desarrolla en *Aurora* en el importante aforismo 113 *La aspiración a distinguirse* (*Das Streben nach Auszeichnung*). La tiranización del cuerpo se presenta en este texto como efecto del ansia de distinción, como un correlato de la imposición de la propia voluntad sobre la voluntad ajena. La relación de dominio fija una escala social, en una anticipación de la posterior vinculación entre los principios de voluntad de poder y jerarquía⁶⁴³ (2.4. *Wille zur Macht* y 2.5. *Rangordnung*). En la figura del asceta, en la que se resume la evolución de la cultura (como interiorización de la crueldad, como expondremos más adelante), se produce una escisión entre el padecer y el observar⁶⁴⁴. El placer de hacerse daño a sí mismo, y el abandonarse a este placer, observa Nietzsche en este aforismo, constituye para el asceta el “poder más extremo”, un medio para imponerse sobre los demás⁶⁴⁵.

La cuestión del ascetismo pasa a un segundo plano en *La gaya ciencia*, en donde apenas sí se puede destacar algún fragmento de interés⁶⁴⁶. De esta manera observamos en las obras del período medio una disminución de la importancia otorgada al fenómeno del ascetismo: de la exposición sistemática de *Humano, demasiado humano (I)* se pasa a una serie de observaciones dispersas en *Aurora* y a la omisión del tema en *La gaya ciencia*. En *Aurora*, sin embargo, se apuntan, como ya hemos indicado en otros capítulos, las nuevas perspectivas que se abren al pensamiento de Nietzsche y que van a marcar la evolución de su obra en los años ochenta: el discurso sobre el cuerpo (con el uso marcado del término “Trieb”, 2.3. *Leib*) y la concreción del

chronisch gewordene Übernervosität war, endlich das Loos jener tugendhaften Reingeistigen: die Lust lernten sie nur noch in der Form der Ekstase und anderer Vorläufer des Wahnsinns kennen – und ihr System kam auf seine Spitze, als es die Ekstase als das Höheziel des Lebens und als den verurtheilenden Massstab für alles Irdische nahm.”

⁶⁴¹ V 1, §50 *Der Glaube an den Rausch*, p.50: “Die Menschen der erhabenen und verzückten Augenblicke, denen es für gewöhnlich, um des Gegensatzes willen und wegen der verschwenderischen Abnützung ihrer Nervenkräfte, elend und trostlos zumthe ist, betrachten jene Augenblicke als das eigentliche Selbst, als «sich», das Elend und die Trostlosigkeit als die *Wirkung des «Ausser-sich»*; und deshalb denken sie an ihre Umgebung, ihre Zeit, ihre ganze Welt mit rachsüchtigen Gefühlen. (...)”

⁶⁴² V 1, §50, p.51: “(...) Wie die Wilden jetzt schnell durch das «Feuerwasser» verdorben werden und zugrunde gehen, so ist die Menschheit im ganzen und grossen langsam und gründlich durch die *geistigen* Feuerwässer trunken machender Gefühle und durch die, welche die Begierde danach lebendig erhielten, verdorben worden: vielleicht geht sie noch daran zugrunde.”

⁶⁴³ V 1, §113. *Das Streben nach Auszeichnung*, p.100: “(...) Das Streben nach Auszeichnung ist das Streben nach Überwältigung des Nächsten, sei es auch einer sehr mittelbare und nur gefühlte oder gar erträumte. (...)” etc.

⁶⁴⁴ V 1, §113, p.101: “Der Triumph des Asketen über sich selber, sein dabei nach Innen gewendetes Auge, welches den Menschen zu einem Leidenden und zu einem Zuschauenden zerspaltet sieht und fürderhin in die Aussenwelt nur hineinblickt, um aus ihr gleichsam Holz zum eigenen Scheiterhaufen zu sammeln, diese letzt Tragödie des Triebes nach Auszeichnung, bei der es nur noch eine Person giebt, welche in sich selber verkohlt – das ist der würdige Abschluss, der zu dem Anfange gehört: beidemale ein unsägliches Glück beim *Anblick von Martern*. (...)”

⁶⁴⁵ V 1, §113, p.102: “(...) Also anderen wehe thun, um *sich* dadurch wehe zu thun, um damit wiederum über sich und sein Mitleiden zu triumphiren und in der äussersten Macht zu schwelgen! (...)”

⁶⁴⁶ Aun así, podemos destacar también en *F.W.* algunos aforismos en relación al tema que estamos tratando, por ej., el §131 *Christenthum und Selbstmord*, plantea la siguiente crítica del ascetismo como forma de suicidio: V 2, p.163: “– Das Christenthum hat das zur Zeit seiner Entstehung ungeheuerer Verlangen nach dem Selbstmorde zu einem Hebel seiner Macht gemacht: es liess nur zwei Formen des Selbstmordes übrig, umkleidete sie mit der höchsten Hoffnungen und verbot alle anderen auf eine furchtbare Weise. Aber das Martyrium und die langsame Selbstentleitung des Asketen waren erlaubt.” A este respecto puede compararse el texto citado con la siguiente anotación póstuma de 1876: **K.S.A. 8**: 16[6], p.288: “Askese unter der allgemeinen Betrachtung des Selbstmords, ebenso die unegoistische Aufopferung.”

concepto de “sentimiento de poder”, que ya vimos aparecer en *Humano, demasiado humano (I)*, y que constituirá el antecedente del principio metafísico de voluntad de poder (2.4. *Wille zur Macht*). A partir de aquí el pensamiento de Nietzsche deriva hacia una forma dogmática resultado de la tendencia sistemática de la dualidad de la voluntad de poder y la jerarquía (2.4. *Wille zur Macht* y 2.5. *Rangordnung*). En esta tendencia sistemática, que se desarrolla en las obras posteriores a *Así habló Zarathustra*, la cuestión ascética recobra su papel fundamental en la filosofía nietzscheana. El aforismo 51, por ejemplo, de *Más allá del bien y del mal* plantea, en una continuación del ya comentado §113 de *Aurora*, la utilización por parte del santo de los procedimientos ascéticos como medio para obtener el poder, como forma de seducir a los poderosos. La tendencia sistemática del pensamiento de Nietzsche en esta última etapa lleva a que se desdigne con la fórmula “Wille zur Macht” a dicho aumento de poder obtenido por la automortificación. El ascetismo se convierte así definitivamente en un fenómeno privilegiado desde donde es posible observar el ejercicio de la voluntad de poder:

K.G.W. VI 2: J.G.B., § 51, p.69: “Bisher haben sich die mächtigsten Menschen immer noch verehrend vor dem Heiligen gebeugt, als dem Räthsel der Selbstbezwungung und absichtlichen letzten Entbehrung: warum beugten sie sich? Sie ahnten in ihm – und gleichsam hinter dem Fragezeichen seines gebrechlichen und kläglichen Anscheins – die überlegene Kraft, welche sich an einer solchen Bezwungung erproben wollte, die Stärke des Willens, in der sie die eigne Stärke und herrschaftliche Lust wieder erkannten und zu ehren wussten: sie ehrten etwas an sich, wenn sie den Heiligen ehrten. (...) Genug, die Mächtigen der Welt lernten von ihm eine neue Furcht, sie ahnten eine neue Macht, einen fremden, noch unbezwungenen Feind: – der «Wille zur Macht» war es, der sie nöthigte, vor dem Heiligen stehenzubleiben. Sie mussten ihn fragen –”

(Hasta ahora los hombres más poderosos siempre se habían inclinado ante el santo, como ante el enigma de la triunfo sobre uno mismo y de la última privación: ¿por qué se inclinaban? Presentían en él – e igualmente detrás del signo de interrogación de su aspecto frágil y miserable – la fuerza superior que se quiere probar a sí misma en semejante triunfo, la fortaleza de la voluntad en la que de nuevo se reconoce la fortaleza propia y el placer soberano: están honrando algo en ellos mismos cuando honran al santo (...) Basta, los poderosos aprendieron de él un nuevo temor, presintieron un nuevo poder, un enemigo extraño e invencible: – la «voluntad de poder» era aquello que les hacía permanecer delante del santo. Debían preguntarle...)

A partir de *Más allá del bien y del mal* la reflexión sobre el ascetismo va a desarrollarse dentro de los límites de la vinculación entre voluntad de poder y jerarquía. La nueva exposición sistemática de la cuestión ascética se halla en el segundo y tercer tratado de *La genealogía de la moral*. Las tesis de Nietzsche en estos textos responde a la misma lógica de descubrimiento de “De la ascesis y la santidad cristianas” en *Humano, demasiado humano (I)*. La ambigüedad en el juicio sobre el ascetismo toca aquí al fenómeno fundamental de la interiorización (equivalente a la “diabolización” en la descripción del ascetismo de *De la ascesis y la santidad cristianas*): ella es por un lado, un síntoma de la enfermedad del hombre; pero por el otro es la responsable de la “belleza” que existe en el mundo, la responsable de haber convertido al hombre en un ser “profundo”. La crítica de la figura del asceta o del santo se radicaliza en *La genealogía de la moral* hasta llegar a su incriminación como expresión fundamental del nihilismo (*I.1. Werk*). En las líneas siguientes vamos a profundizar en el desarrollo de la cuestión del ascetismo en los tratados segundo y tercero de *La genealogía de la moral*. A lo largo de siguiente exposición se ha de tener en cuenta el paralelismo con el planteamiento de “La vida religiosa” de *Humano, demasiado humano (I)*.

Ya desde el prólogo de *La genealogía de la moral* se interpreta el ascetismo como un fenómeno esencial del nihilismo (voluntad de la nada). Los instintos (aquí “Instinkte”, véase 2.3. *Leib*) de autonegación, compasión y autosacrificio, que Nietzsche entiende en relación a la filosofía de Schopenhauer, pretenden situarse en un más allá, en una atracción hacia la nada en la que la voluntad se vuelve contra la vida ⁶⁴⁷. Los tres tratados de *La genealogía de la moral*

⁶⁴⁷ **K.G.W. VI 2: G.M.**, Vor.-(5), p.264: “Es handelte sich in Sonderheit um den Werth des «Unegoistischen», der Mitleids-, Selbstverleugnungs-, Selbstopferungs-Instinkte, welche gerade Schopenhauer so

constituyen así una larga demostración de esta tesis, cerrándose el libro, de forma circular, con la reafirmación del carácter nihilista del ascetismo (“el hombre prefiere la nada a no preferir nada”). Ya analizamos el primer tratado, con la hipótesis de la doble forma de valoración “gut-schlecht” y “gut-böse”, en 2.5.*Rangordnung*; ahora vamos a tomar únicamente en consideración los dos restantes. El segundo de ellos se centra, pues, en aquella autotiranización del asceta, que era descrita en *Humano, demasiado humano (I)* como diabolización, y que ahora es tomada como punto de partida para la descripción del proceso general de formación de la consciencia (*Gewissen*, pero a partir de ella también *Bewußtsein*, 1.1.*Werk*). Ésta consiste esencialmente en una interiorización (*Verinnerlichung*) de los instintos (Nietzsche utiliza aquí indistintamente los términos “Instinkte”, “Triebe”, “Affekte”, 2.3.*Leib*). Los métodos ascéticos, según la interpretación genealógica de Nietzsche, aparecen en un primer momento como utilización del dolor contra el olvido: pretenden obligar al hombre a cumplir sus promesas, convertirlo en un ser responsable. Constituyen por ello un medio de cría y disciplina (*Zucht*)

K.G.W. VI 2: *G.M.*(2), § 3, pp.311-312: “«Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtniss» – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden. (...) Er gieng niemals onhe Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen. (...) In einem gewissen Sinne gehört die ganze Asketik hierher: ein paar Ideen sollen unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergessbar, «fix» gemacht werden, zum Zweck [312] der Hypnotisirung des ganzen nervösen und intellektuellen Systems durch diese «fixen Ideen» – und die asketischen Prozeduren und Lebensformen sind Mittel dazu, um jene Ideen aus der Concurrenz mit allen übrigen Iden zu lösen, um sie «unvergesslich» zu machen.”

(«Hay que grabar algo con fuego, para que se mantenga en la memoria; sólo lo que no deja de doler permanece en la memoria»; éste es uno de los axiomas de la psicología más antigua (y desgraciadamente también la más duradera) que haya existido sobre la tierra. (...) Una vez que el hombre vio la necesidad de hacerse una memoria, la empresa no se realizó nunca sin sangre, martirios ni sacrificios. (...) En cierto modo, cabe decir que toda la ascética entra dentro de este campo: hay que lograr que un par de ideas se hagan indelebles, omnipresentes, inolvidables, «fijas», con el objeto de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por dichas «ideas fijas» – y los procedimientos y formas de vida ascéticas constituyen los medios para impedir que esas ideas entren en concurrencia con las demás, para hacerlas «inolvidables»)

El continuo ejercicio de los métodos ascéticos dan lugar a la interiorización y a la mala consciencia. El hombre impide la exteriorización, la descarga de los instintos. Éstos se vuelven entonces contra él imbuidos por el espíritu de venganza. El resultado final del proceso transforman al ser humano en un ser enfermo. Los métodos ascéticos no son, en el fondo, más que un medio por el cual el hombre se hace enfermar a sí mismo:

K.G.W. VI 2: *G.M.*(2), § 16, p.338: “Ich glaube, dass niemals auf Erden ein solches Elends-Gefühl, ein solches bleiernes Missbehagen dagewesen ist, – und dabei hatten jene alte Instinkte nicht mit Einem Male aufgehört, ihre Forderungen zu stellen! Nur war es schwer und selten möglich, ihnen zu Willen zu sein: in der Hauptsache mussten sie sich neue und gleichsam unterirdische Befriedigung suchen. Alle Instinkte, welche entladen, *wenden sich nach Innen* – dies ist das, was ich *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an dem Menschen heran, was man später seine «Seele» nennt. (...)”

(Creo que nunca ha existido en la tierra ni una sensación tan grande de miseria ni un malestar tan plomizo – y, por otra parte, los viejos instintos no habían dejado de golpear sus exigencias: sólo que era difícil y pocas veces posible, satisfacerlas: en lo principal, se tuvieron que buscar nuevas formas y, por decirlo así, formas subterráneas de satisfacción. Todos los instintos que no se descargan hacia fuera *se vuelven hacia el*

lange vergoldet vergöttlicht und verjenseitigt hatte, (...) Gerade hier, sah ich die grosse Gefahr der Menschheit, ihre sublimste Löschung und Verführung – wohin doch? in's Nichts? – gerade hier sah ich den Anfang vom Ende, das Stehenbleiben, die zrückblickende Müdigkeit, den Willen gegen das Leben sich wendend, die letzte Krankheit sich zärtlich und schwermüthig ankündigend: (...)”

interior. A esto lo llamo la *interiorización* del hombre: sólo con ello creció en el hombre lo que luego se llamó su «alma» (...)

La fórmula que utiliza Nietzsche para describir este proceso en que el hombre se inculca a sí mismo la enfermedad es la misma que ya vimos en el aforismo 50 de *Aurora*: una escisión voluntaria del alma “que se provoca un dolor por el placer de hacer sufrir”. Pero, y de nuevo estamos aquí ante la ambigüedad de la crítica de Nietzsche al ascetismo, esta “mala consciencia” (*Gewissen* como fundamento de *Bewußtsein*) es al mismo tiempo la responsable del arte y la belleza. El ascetismo manifiesta básicamente una expresión primaria del fondo de crueldad de la cultura (véase más adelante la exposición sobre la crueldad como “tendencia ascética”):

K.G.W. VI 2: *G.M.(2)*, § 18, p.342: “Diese heimliche Selbstvergewaltigung, diese Künstler-Grausamkeit, diese Lust, sich selbst als einem schweren widerstrebenden leidenden Stoffen eine Form zu geben, einen Willen, eine Kritik, einen Widerspruch, eine Verachtung, ein Nein einzubrennen, diese unheimliche und entsetzlich-lustvolle Arbeit einer mit sich selbst willig-zwispältigen Seele, welche sich leiden macht, aus Lust am Leidenmachen, dieses ganze *aktive* «schlechtes Gewissen» hat zuletzt – man erräth es schon alas der eigentliche Mutterschooss idealer und imaginativer Ereignisse auch eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung an’s Licht gebracht und vielleicht überhaupt erst die Schönheit...”

(Este secreto autoviolentarse, esta crueldad de artista, este placer de darse forma a uno mismo como a una materia dura, resistente y sensible, de marcar en ella a fuego una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un no, esta labor siniestra y terriblemente llena de placer de un alma que se escinde voluntariamente de sí misma, que se provoca un dolor por el placer de hacer sufrir, toda esta «mala consciencia» *activa* ha terminado produciendo también, cual es de adivinar, como un verdadero vientre materno de sucesos ideales e imaginarios, una abundancia de belleza y de afirmación nuevas y maravillosas y puede que ella sea la creadora misma de la belleza...)

El tercer tratado añade a este esquema de la autodisciplina ascética la ya señalada vinculación del ascetismo a la voluntad de poder. El asceta utiliza la mortificación como un medio para obtener poder, una forma de distinguirse, tal y como se puso de relieve en el aforismo 113 de *Aurora* o el 51 de *Más allá del bien y del mal*⁶⁴⁸. Ahora bien, en este proceso de negación de la realidad, el asceta sitúa el fin de la vida fuera de la vida misma. Es por ello que el ideal ascético se constituye como un ideal de la nada. Otro paso más en esta lógica del desenmascaramiento de Nietzsche, y comprobaremos el ya señalado parentesco entre el asceta y el filósofo. Al igual que el santo, el filósofo coloca un fingido mundo del ser en substitución de la realidad; una inversión en la que precisamente la realidad es negada como apariencia y devenir. Éste, siguiendo la analogía entre el filósofo y el sacerdote, es un rasgo común a toda forma de filosofía, desde el Vedanta hasta Kant. El placer de la negación de la realidad, señala Nietzsche, constituye, tanto para el sacerdote como para el filósofo, la máxima expresión de poder. La negación de la realidad es, en el fondo, un medio ascético (una forma de seducción) con el que el filósofo obtiene el poder que le ha sido vedado. Los siguientes extractos del tercer tratado de *La genealogía de la moral* ilustran el argumento de la identificación del filósofo y el asceta:

⁶⁴⁸ **VI 2**, *G.M.(2)*, § 1., p.357: “Was bedeuten askletische Ideale? (...) / bei Künstler; bei Philosophen und Gelehrten; bei physiologisch Verunglückten und Verstimmten (bei der *Mehrzahl* der Sterblichen) / (...) bei Priestern den eigentlichen Priesterglauben, ihr bestes Werkzeug der Macht, auch die «allerhöchste» Erlaubniss zur Macht; bei Heiligen endlich einen Vorwand zum Winterschlaf, ihre novissima gloriae cupido, ihre Ruhe im Nichts («Gott»), ihre Form de Irrsinns. *Dass* aber überhaupt das asketische Ideal dem Menschen so viel bedeutet hat, darin drückt sich die Grundthatsache des menschlichen Willens aus, sein horror vacui: *er braucht ein Ziel*, – und eher will er noch das *Nichts* wollen, als nicht wollen.” (*véase final del libro, §28, p.430: “Und, um es noch zum Schluss zu sagen, was ich Anfangs sagte: lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen...”). Obsérvese también la descomposición típica del análisis de Nietzsche en *G.M.*, aplicado aquí al ideal ascético, en el que una cosa significa al mismo tiempo muchas otras, sin que sea posible una reducción definitiva – resultado de la historia, la acumulación de “errores” o “interpretaciones”).

K.G.W. VI 2: *G.M.*(3), § 9, p.374: “Ein gewisser Ascetismus, wir sahen es, eine harte und heitere Entsagsamkeit besten Willens gehört zu den günstigen Bedingungen höchster Geistigkeit, insgleichen auch zu deren natürlichsten Folgen: so wird es von vornherein nicht Wunder nehmen, wenn das asketische Ideal gerade von den Philosophen nie ohne Voreingenommenheit behandelt worden ist.(...)”

(Un cierto ascetismo, como se ha visto, una renuncia dura y jovial con la mejor voluntad pertenece a las condiciones más favorables de la más alta espiritualidad, incluso a sus condiciones más naturales: así no debe causarnos desde un primer momento ninguna extrañeza, si el ideal ascético ha sido usado precisamente por los filósofos sin el menor recelo. (...))

K.G.W. VI 2: *G.M.* (3), §10., pp.377-378: “(...) Die ältesten Philosophen wussten ihrem Dasein und Erscheinen einen Sinn, einen Halt und Hintergrund, zu geben, auf den hin man sie *fürchten* lernte: genauer erwogen, aus einem noch fundamentalen Bedürfnisse heraus, nämlich um vor sich selbst Furcht und Ehrfurcht zu gewinnen. (...) Dies thaten sie, als Menschen furchtbarer Zeitalter, mit furchtbaren Mitteln: die erfinderische Selbstkasteiung – das war das Hauptmittel dieser machtdurstigen Einsiedler und Gedanken-Neuerer, welche es nöthig hatten, in sich selbst erst die Götter und das Herkömmliche zu vergewaltigen, um selbst an ihre Neuerung *glauben* zu können. (...)”

(Los filósofos más antiguos supieron dar a su existencia y apariencia un sentido, una solidez y un transfondo, por las que los demás aprendieron a *tenerles miedo*; considerado con más exactitud, a raíz de una necesidad aún más fundamental, la de obtener para ellos mismos temor y veneración (...) Esto lo hicieron, como hombres de épocas terribles, con medios terribles: la automortificación inventiva – ése fue el método principal de aquellos ermitaños sedientos de poder e innovadores del pensamiento, del que tuvieron necesidad para subyugar en ellos mismos los dioses y la tradición, para poder incluso *creer* en su novedad (...))

K.G.W. VI 2: *G.M.*(3), §11, pp.379-381: “(...) Der asketische Priester hat in jenem Ideale nicht nur seinem Glauben, sondern auch seinen Willen, seine Macht, seine Interesse. (...) Der Gedanke, um den hier gekämpft wird, ist die *Werthung* unsres Lebens seitens der asketischen Priester: dasselbe wird (sammt dem, wozu es gehört, «Natur», «Welt», der gesammte Sphäre des Werdens und der Vergänglichkeit) von ihnen in Beziehung gesetzt zu einem ganz andersartigen Dasein, zu dem es gegensätzlich und ausschliessend verhält, es *sei denn*, dass es sich etwa gegen sich selber wende, *sich selbst verneine*: in diesem Falle, dem Falle eines asketischen Lebens, gilt das Leben als eine Brücke für jenes ander Dasein. (...) Denn ein asketisches Leben ist ein Selbstwiderspruch: hier herrscht ein Ressentiment sonder Gleichen, das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über Etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen; hier wird ein Versuch gemacht die Kraft zu gebrauchen, um die Quellen der Kraft zu verstopfen.”

(El sacerdote ascético no sólo posee en ese ideal su fe, sino también su voluntad, su poder y su interés. (...) El pensamiento, por el que aquí se lucha, es el valor de nuestra vida de parte del sacerdote ascético: la misma (junto a todo lo que le pertenece como «naturaleza», «mundo», el ámbito entero del devenir y la caducidad) es puesto por ellos en relación con una existencia del todo diferente, con la que la vida se comporta de manera antitética y excluyente, a no ser que de alguna forma *se vuelva* contra ella misma y *se niegue a sí misma*: en este caso, en el caso de una vida ascética, la vida se considera un puente hacia aquella otra existencia. (...) Porque una vida ascética es una contradicción: en ella domina un resentimiento sin igual, el de un instinto insatisfecho y de una voluntad de poder que querrían apropiarse no ya de algo que exista en la vida, sino de la propia vida, de sus condiciones más profundas, fuertes, últimas; aquí se ha hecho un ensayo de utilizar la fuerza para obstruir las fuentes de la fuerza (...))

K.G.W. VI 2: *G.M.*(3), §12., p.382: “(...) Er wird zum Beispiel wie es die Asketen der Vedânta-Philosophie thaten, die Leiblichkeit zur Illusion herabsetzen, den Schmerz insgleichen, die Vielheit, den ganze Begriffs-Gegensatz «Subjekt» und «Objekt» - Irrthümer, Nichts als Irrthümer! Seinem Ich den Glauben versagen, sich selber seiner «Realität» verneinen – welcher Triumph! – schon nicht mehr bloss über die Sinne, über den Augenschein, eine viel höhere Art Triumph, eine Vergewaltigung und Grausamkeit an der *Verunft*. (...)”

(Rebajará, por ejemplo, como hicieron los ascetas de la filosofía Vedânta, la corporeidad a ilusión, y lo mismo con el dolor, la multiplicidad y toda la antítesis conceptual del «sujeto» y el «objeto» – ¡todo errores, nada más que errores! Desmentir la creencia en su yo, negarse a sí mismo su realidad – ¡qué triunfo! – no ya sólo meramente sobre los sentidos, sobre el instante, una clase muy superior de triunfo, una subyugación y crueldad en la *razón*: (...))

El descubrimiento de la vinculación entre el filósofo y el asceta revela al mismo tiempo la actual situación del nihilismo, pues, para la crítica de Nietzsche en *La genealogía de la moral*, la época presente no es más que la expresión del triunfo del ideal ascético. La razón de esta victoria hay que buscarla en la interpretación que dicho ideal ascético ofrece del dolor. Puesto que la principal virtud del ascetismo ha sido hasta ahora la de dar un sentido al sufrimiento, la respuesta al nihilismo ha de consistir entonces en la búsqueda de una fórmula que acepte el dolor y, al mismo tiempo, afirme la vida (que no constituya por ello una negación de la realidad). Nietzsche alude en este momento al pensamiento de Zarathustra como contraideal del ascetismo. El éxito del ideal ascético (el ideal de la nada) ha tenido únicamente como causa la falta de un contraideal:

K.G.W. VI 2: *G.M.*(3), § 28, p.429: “Der Mensch, das tapferste und leidengewohnteste Thier, verneint an sich *nicht* das Leiden: er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, – und das asketische Ideal bot ihr einen *Sinn*! Es war bisher der einzige Sinn; irgend ein Sinn ist besser als gar kein Sinn; das asketische Ideal war in jedem Betracht *«faute mieux»* par excellence, das er bisher gab. In ihm war das Leiden *ausgelegt*; die ungeheure Leere schein ausgefüllt; die Thür schloss sich vor allem selbstmörderischen Nihilismus zu. (...) / ”
(El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, *no* niega en sí el dolor: lo *quiere* e incluso busca, siempre y cuando se le muestre un *sentido*, un *porqué* del sufrimiento. El absurdo del sufrimiento, *no* el sufrimiento, era la maldición que hasta ahora había caído sobre la humanidad – ¡y el ideal ascético le otorgó un *sentido*! El único que ha poseído hasta hoy ; cualquier sentido es mejor que ningún sentido; el ideal ascético, en todos los aspectos, ha sido el *«faute mieux»* par excellence que ha existido hasta ahora. En él se le daba una *interpretación* al sufrimiento; el inmenso vacío parece colmado; la puerta se cerraba ante el nihilismo suicida. (...))

Así en *La genealogía de la moral* la cuestión del ascetismo acaba derivando en la denuncia de la decadencia. Las obras siguientes radicalizarán aún más si cabe la crítica de Nietzsche, dejando a un lado los aspectos teóricos para dar prioridad al proceso de incriminación de la moral que, como ya hemos indicado repetidas veces, desemboca finalmente en la política de aniquilación del partido de la vida y la anulación del proyecto utópico (*1.2.Utopie* y *2.5.Rangordnung*). En este sentido, las propuestas de *El crepúsculo de los ídolos* o *El Anticristo* no suponen más que variaciones de esta misma denuncia. En el primero de ellos aparece Sócrates como ejemplificación de la vinculación entre el asceta y el filósofo; en el segundo, Cristo como paradigma de la negación de la realidad del decadente. Veamos, en primer lugar, cuál es la descripción que del fenómeno ascético ofrece *El crepúsculo de los ídolos* en el capítulo “Moral como contranaturaleza”. La base teórica de Nietzsche constituye en ambos casos la concepción de la voluntad de poder como resistencia (*Widerstand*, *Widerstreben*) a una excitación (*Reiz*) (*2.4.Wille zur Macht*). Desde esta perspectiva, los métodos ascéticos suponen una medida extrema: ante la imposibilidad de oponer una resistencia a la pasión, se opta por extirparla (recuérdese el aforismo 109 de *Aurora* comentado en *2.3.Leib*):

K.G.W. VI 3: *G.-D.*, pp.76-77: “ – Die Kirche bekämpft die Leidenschaft mit Ausschneidung in jedem Sinne: ihre Praktik, ihre «Kur» ist der Kastratismus. Sie fragt nie: «wie vergeistigt, verchönte, vergöttlicht man eine Begierde?» – sie hat zu allen Zeiten den Nachdruck der Disziplin auf die Ausrottung (der Sinnlichkeit, des Stolzes, der Herrschsucht, der Habsucht, der Rachsucht gelegt. – Aber die Leidenschaften an der Wurzel angreifen heißt das Leben an der Wurzel angreifen: die Praxis der Kirche ist lebensfeindlich [s.77...]”–

((...)) – La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su «cura», es el castradismo. No pregunta jamás: «¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?» – en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio de la sensualidad, del orgullo, del ansia de dominio, del ansia de posesión, del ansia de venganza). – Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es hostil a la vida... – trad. Andrés Sánchez Pascual

K.G.W. VI 3: *G.-D.*, p.77: “Dasselbe Mittel: Veschneidung, Ausrottung, wird instinktiv im Kampfe mit einer Begierde von Denen gewählt, welche zu willensschwach, zu degenerirt sind, um sich en Mass in ihr auflegen zu können; von jenen Naturen, die la Trappe nöthig haben, im Gleichniss gesprochen (und ohne Gleichniss –), irgend eine endgültige Feindschafts-Erklärung, eine Kluft zwischen sich und einer Passion. Die radikalen Mittel sind nur den Degenerirten unentbehrlich: die Schwäche des Willens, bestimmter geredet die Unfähigkeit, auf einen Reiz nicht zu reagiren, ist selbst bloss eine andre Form der Degenereszenz. Die radikale Feindschaft, die Todtfeindschaft gegen die Sinnlichkeit bleibt ein nachdenkliches Symptom: man ist damit zu Vermuthungen über den Gesamt-Zustand eines dergestalt Exzessiven berechtigt. – Jene Feindschaft, jener Hass kommt übrigens erst auf seine Spitze, wenn solche Naturen selbst zur Radikal-Kur, zur Absage von ihrem «Teufel» nicht mehr Festigkeit genug haben. Man überschaue die ganze Geschichte der Priester und Philosophen, der Künstler hinzugenommen: das Giftigste gegen die Sinne ist nicht von den Impotenten gesagt, auch nicht von den Asketen, sondern von den unmöglichen Asketen, von Solchen, die es nötig hätten Asketen zu sein...”

(Ese mismo medio, la castración, el exterminio, es elegido instintivamente, en la lucha con un apetito: por aquellas naturalezas que, para hablar en metáfora (y sin metáfora –), tienen necesidad de la Trappe, de alguna declaración definitiva de enemistad, de un abismo entre ellos y una pasión. Los medios radicales les resultan indispensables tan sólo a los degenerados; la debilidad de la voluntad, o, dicho con más exactitud, la incapacidad de no reaccionar a un estímulo es sencillamente otra forma de degeneración. La enemistad radical, la enemistad mortal contra la sensualidad no deja de ser un síntoma que induce a reflexionar: ella autoriza a hacer conjeturas sobre el estado general de quien comete tales excesos. – Esa hostilidad, ese odio llega a su cumbre, por lo demás, sólo cuando tales naturalezas no tienen ya firmeza bastante para la cura radical, para renunciar a su «demonio». Échese una ojeada a la historia entera de los sacerdotes y filósofos, incluida la de los artistas: las cosas más venenosas contra los sentidos no han sido dichas por los impotentes, tampoco por los ascetas, sino por los ascetas imposibles, por aquellos que habrían tenido necesidad de ser ascetas...) – trad. Andrés Sánchez Pascual.

Ante tal situación de anarquía, de pérdida de control, el cristianismo ofrece una solución extrema (en el fondo la misma que proponía el nacimiento de la razón en Sócrates, en donde la dialéctica asumía el papel de método ascético como forma de autodomínio)⁶⁴⁹: la extirpación de la pasión. En *El Anticristo* esta incapacidad de no reaccionar, de no poder ofrecer una resistencia, es incorporada a la descripción de Jesús como tipo decadente (I.1.Werk). La renuncia a la realidad toma entonces en Cristo la denominación de “amor”, el amor como incapacidad para aguantar el displacer:

K.G.W. VI 3: A., §30, pp.198-199: *Der Instinkt-Hass gegen die Realität*: Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche überhaupt nicht mehr «berührt» werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet. / Die Instinkt-Ausschliessung aller Abneigung, aller Grenzen und [199] Distanzen im Gefühl: Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche jedes Widerstreben, Widerstreben-Müssen bereits als unerträgliche Unlust (das heisst als schädlich, als vom Selbsterhaltungs-Instinkte widerrathen) empfindet und die Seligkeit (die Lust) allein darin kennt, nicht mehr, Niemanden mehr, weder dem Übel, noch dem Bösen, Widerstand zu leisten – die Liebe als einzige, als letzte Lebensmöglichkeit... /

⁶⁴⁹ Véase el cap. “Das Problem des Sokrates” en *G.-D. (2.3.Leib)*. Por ej.: **VI 3**, p.65: “(...) Die Triebe wollen den Tyrannen machen; man muss einen *Gegentyrannen* erfinden der stärker ist. (...)”. Tal contratirano, que permite el dominio de los impulsos, es precisamente el método dialéctico (obsérvese el uso del término “tiranización” tanto para describir la tarea de la razón como la actividad de autodomínio y automartirio del asceta).

Dies sind die zwei physiologischen Realitäten, auf denen, aus denen die Erlösung- Lehre gewachsen ist. (...) – Die Furcht von Schmerz, selbst vor dem Unendlich-Kleinen im Schmerz, – sie kann gar nicht anders enden als in einer Religion der Liebe...”

(*El odio instintivo a la realidad*: consecuencia de una extraña irritabilidad al sufrimiento en la que ya no se quiere ser «tocado» porque todo contacto provoca en ella una reacción excesiva. / El repudio instintivo de toda antipatía, de toda hostilidad, de todos los límites y distancias del sentir: consecuencia de una extrema irritabilidad y sensibilidad al sufrimiento que siente ya toda resistencia, toda obligación de resistir como un displacer insoportable (esto es, como perjudicial, como contrario al instinto de conservación) y concibe la dicha inefable (el placer) únicamente como un no resistir más, un no resistir a nadie, ni al mal ni al maligno, el amor como única, última, posibilidad de vivir... / Éstas son las dos realidades fisiológicas sobre las cuales y de las cuales ha surgido la doctrina de la redención. (...). El miedo al dolor, incluso a un mínimo de dolor, por fuerza desemboca en una religión del amor...)

Por último *Ecce homo* no aporta ningún dato nuevo a esta incriminación del ascetismo dentro del programa de oposición a la decadencia. En este libro encontramos de nuevo la identificación entre el sacerdote, el filósofo y el santo como negadores del mundo. Los conceptos de alma o espíritu son denunciados en este libro como ficciones del sacerdote. En la búsqueda de construcción de un ideal a costa del cuerpo, las nociones de alma y espíritu (esta última como negación de la realidad del cuerpo) tienen por objeto arruinar fisiológicamente al hombre. En el autoanálisis de *Ecce homo* Nietzsche coloca el origen de esta crítica del sacerdote y el filósofo en la denuncia de la moral de *Humano, demasiado humano* y *Aurora*⁶⁵⁰.

Las anotaciones póstumas revelan igualmente la importancia del tema del ascetismo, así como la ambigüedad de la crítica de Nietzsche. La siguiente selección de textos pretende, como en otras partes a lo largo de este estudio, ofrecer una visión global de las distintas formulaciones que sobre el tema aparecen en los cuadernos póstumos de Nietzsche. La denuncia del ascetismo como forma de enfermedad aparece ya mencionada en un breve apunte del verano de 1876 con el que abrimos la relación de fragmentos. (Obsérvese en esta anotación la connotación negativa los términos “Ekstasis” y “Wollust”. La definición del ascetismo de Novalis, que Nietzsche traía a colación en *Humano, demasiado humano (I)*, también entendía el éxtasis como una mezcla de voluptuosidad y crueldad. Y esta misma definición la encontraremos igualmente en otras notas de esta selección así como en la descripción del “éxtasis” dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*, III 1, Kap. 2, p.29). El resto de apuntes incluidos en la selección corresponde a los años ochenta. VII 1, 7[42] (de la primavera-verano de 1883) reconoce en la figura del santo, de nuevo en base a la mezcla de la voluptuosidad y la crueldad, aunque ahora no en referencia al cristianismo sino a la filosofía brahmánica⁶⁵¹, un “ideal del atrofiamiento corporal”, un signo de la decadencia (aquí “Entartung”). VII 2, 25[33] describe la típica forma de la neurosis religiosa (en el ayuno, la soledad y la continencia) como una escisión en la que “uno se contempla a sí mismo como a través de un cristal o como si fuese dos personas”. VII 2, 25[101] descubre en el placer de la crueldad del cristiano, su afecto de autodestrucción, la mirada en el vacío que anticipa la identidad del ascetismo y el nihilismo. La incriminación de la sexualidad en la ascesis cristiana es objeto de denuncia en el apunte del verano de 1887, VIII 1, 8[3]. Idéntica conclusión se llega respecto al ideal de “amor” de los santos, en los ejemplos de Jesús de Nazaret o San Francisco de Asís, en la anotación del otoño de 1887, VIII 2, 10[51]. En esta misma línea VIII 3, 14[209], critica la incapacidad del santo, como típico “decadente”, de oponer una resistencia a una excitación. Finalmente, en esta relación de fragmentos podemos destacar también

⁶⁵⁰ VI 3, *E.H.*, p.330: “–Der Verlust an Schwergewicht, der Widerstand gegen die natürlichen Instinkte, die «Selbstlosigkeit» mit Einem Worte -dass hiess bisher Moral... Mit der «Morgenröte» nahm. ich zuerst den Kampf gegen die Entselbstungs-Moral auf.–” Para la incriminación del cristianismo, la moral como vampirismo o la fascinación negativa del santo pueden verse VI 3, *Warum ich ein Schicksal bin*, § 6, pp.368-369 y § 8, pp.371-372.

⁶⁵¹ Una anotación de este mismo cuaderno demuestra el interés de Nietzsche sobre los métodos ascéticos prescritos a los brahmanes K.G.W. VII 1: 7[34], p.261: “die engen Mittel der Erkenntniß «der ist beruhig, bezähmt, entsagend, geduldig, gesammelt» die näheren: Vedastudium, Opfer, Almosen, Büßen, Fasten – ein Mittel zur Erreichung der Erkenntniß”

VIII 2, 9[145] en el que Nietzsche desenmascara en las distintas formas de autotiranización (estoicismo, ascesis, renuncia a sí mismo, santidad) la expresión de la voluntad de poder de los débiles o esclavos: de aquellos que están incapacitados para el poder y aun así buscan el dominio. Junto a estos argumentos de evidente signo negativo tenemos otras anotaciones en las que se defienden ciertas actitudes ascéticas, y que nos pueden servir de introducción para la exposición en los siguientes apartados de las “tendencias ascéticas” del pensamiento de Nietzsche; por ejemplo, en **VII 1**, 4[169] en donde el ascetismo aparece como una preparación, una renuncia, con la finalidad de fortalecer el impulso creador. Las notas más significativas respecto a esta actitud positiva frente al ascetismo están recogidas en un pequeño cuaderno del invierno de 1882-1883, identificado con el número 6 (= M III 3b) en la Edición Crítica de Colli y Montinari, **K.G.W. VII 1**. En él se plantea exclusivamente a lo largo de cuatro anotaciones de una extensión variable un programa sobre el ascetismo como *intento* (“Versuch”, con todas las connotaciones que conlleva este término en Nietzsche: tentativa, experimentación, ensayo etc, *1.2.Utopie*) de superación de la moral. La *tentativa ascética* de Nietzsche consistiría en tal caso en tratar de vivir sin la metafísica ni la moral, lo que equivaldría a establecer una valoración “más allá del bien y del mal” (**VII 1**, 6[1]). En este sentido, **VII 1**, 6[4] propone la substitución de la moral de la compasión por una ética de la crueldad (tema que analizaremos más adelante en el análisis de las “tendencias ascéticas”):

K.S.A. 8: 17[81], p.310: “Der Asket schlecht<es> und unregelmäßiges Gehirn. / Ekstasis Wollust des Intellekts.”

(El cerebro defectuoso e irregular del asceta. / Éxtasis, voluptuosidad del intelecto)

K.G.W. VII 1: 4[169], p.167: “Zweck des *Ascetismus*: seinen Durst voll werden lassen, das eigne Schaffen muß sich stauen.”

(Finalidad del *ascetismo*: dejar llenar su sed, debe almacenarse la creación propia.)

K.G.W. VII 1: 6[1], p.237: “*Ascetism*: nur die Vernunft ausbilden / sich die kleinen Freuden eingestehen, welche die Erkenntniß macht – alle von sich abwehren / Grausamkeit, sich die *schmutzige* Entstehung aller der höchsten Dinge einzugestehen (...) alle Ansätze über den Werth des Lebens falsch. / Letzte Ziellosigkeit, Vergeudung (...) *Resultat*: ich brauche an Nichts zu glauben / Die Dinge sind unerkennbar. / ich brauche nicht an meiner Ungechtigkeit zu leiden. / Verzweiflung durch Skepsis beseitigt / ich erwarb mir das Recht zu schaffen / das Recht *gut* zu heißen / das Recht, nicht anzuknüpfen an das Vergangene / zuletzt: in dem ganzen Treiben entdeckte ich *lebendige Moral, treibende Kraft*. Ich hatte nur *gewöhnt* jenseits von gut und böse zu sein. (...) ich behielt *mich* übrig als *Werthansetzenden*. (...)”

(*Ascetismo*: sólo instruir la razón / confesarse las pequeñas alegrías que ofrece el conocimiento – apartar todo de sí mismo / Crueldad, para confesarse el sucio origen de todas las cosas elevadas (...) todo enunciado sobre el valor de la vida falso / Falta de finalidad última, dilapidación (...) *Resultado*: no necesito creer en nada / Las cosas son incognoscibles / no necesito sufrir en mi injusticia / La desesperación suprimida por el escepticismo / me gané el derecho de *crear* / el derecho de decir <qué es> *bueno* * / el derecho de no partir del pasado / en última instancia: en la totalidad de los impulsos descubro una *moral viva, fuerza impulsora*. Me he *acostumbrado* a estar más allá del bien y del mal.(...)) [*juego de palabras habitual en Nietzsche: gut heißen y gutheissen, “decir bueno” y “aprobar”, “sancionar”, “autorizar”].

K.G.W. VII 1: 6[2], p.239: “1. *Ascetismus* – Versuch ohne Moral zu leben / 2. *Resultat*: wir haben selber Moral getrieben, weiter getrieben – das Leben in uns hat uns genöthigt. / 3. *Der Schaffende und der Werthansetzende*. / Heerde und Individuum / Alles was geschieht, entspricht nicht um Urtheile des Werthes. / 4. Versuch eines Standpunkts jenseits von Gut und Böse.”

(1. *Ascetismo* – Intento de vivir sin la moral. / 2. *Resultado*: nosotros mismos hemos impulsado la moral, la hemos impulsado *más allá* – la vida en nosotros nos ha forzado / 3. *El creador y el instaurador de valores* / Rebaño e individuo / Todo lo que acontece no corresponde al juicio de valor. / 4. Ensayo de un punto de partida más allá del bien y del mal.)

K.G.W. VII 1: 6[3], p.239-240: “*Ascetism: Versuch sich von der Moral zu befreien /* Wechsel, ja Gegensatz der moralischen Urtheile (kein ewige Norm) / es hat gar keine moralischen Handlungen gegeben: wenn man sie als frei und als unegoistische bezeichnet. / das was *uns* böse gilt (Ungerechtigkeit) ist eine Bedingung zu existieren. / bei der Kritik unserer besten Handlungen finden wir Elemente, die dem Bösen zugehören, ganz *nothwendig*. [240] / alle Moralsysteme sind *widerlegt*: und jedenfalls sit ihr Werth abhängig von der Wahrheit ihrer letzten Behauptungen: diese sind *unsicher*. / In *unseren* Schätzungen sind eine *Menge* entgegengesetzter moralischer Systeme erhalten. / unsere Urtheile *hinter* den Empfindungen sind widersprechend) / Es *giebt* zuletzt kein Ziel mehr: die Moral ist nicht mehr der Weg zum Himmel: auch nicht mehr zum Himmel auf Erden (Qual der Gewissensbisse) Sie steht und fällt nicht mehr mit Staaten und Völkern. / Furchtbarer Rückblick auf die *Qual* der Menschheit. Sie war nahe daran, das Leben aus moralischer Unbefriedigung aufzugeben.”

(*Ascetismo: Intento de liberarse de la moral /* Cambio, sí, antítesis de los juicios morales (ninguna norma eterna) / no ha existido en absoluto ninguna acción moral: si se las designa como libres y altruistas / lo que para *nosotros* pasa por malo (injusticia) es una condición de la existencia; en la crítica de nuestras mejores acciones encontramos elementos que pertenecen a lo malo, completamente *necesarios* / todos los sistemas morales están *refutados*: y en todos los casos su valor está en dependencia de sus afirmaciones últimas: éstas son *inciertas* / En *nuestras* apreciaciones se han conservado un *gran número* de sistemas enfrentados / nuestros juicios tras las sensaciones son contradictorios. / Ya *no existen*, por último, fines: la moral ya no es el camino al cielo, ni tampoco del cielo a la tierra. Tortura del remordimiento de conciencia. Ya ni dicta ni se entiende con estados y pueblos / Temible mirada retrospectiva al *martirio* de la humanidad. Está cerca de abandonar la vida por insatisfacción moral.)

K.G.W. VII 1: 6[4], p.240: “1. Ascetischer Versuch sich von der Moral zu befreien: warum? / praktische consequenz zunächst: soldatische Armut, Nähe des Todes, Freigeist / 2) Aber jetzt erkennen wir die Freigeisterei selbst als Moral. / Inwiefern / Alle Empfindungen sind moralisch gefärbt. Was wir thaten, war eine Kur, ein Mittel zum *Leben*. Moral erschien als eine Existenzbedingung / 3) der neue *freire* Blick für Moral als Existenz – und Förderungbedingung des Lebens. / Heerde – Entwicklung des Ichs. Keine Vergeltung, etc / 4) Versuch eines Jenseits von Gut und Böse.”

(Intento ascético de liberarse de la moral, ¿por qué? / en primer lugar consecuencia práctica: pobreza soldadesca, proximidad de la muerte, espíritu libre / 2) Pero ahora conocemos la misma espiritualidad libre como moral / En qué medida / Todos los sentimientos han sido coloreados moralmente. Lo que hicimos fue una cura, un medio para la *vida*. La moral aparece como una condición de la existencia / 3) la nueva y *más libre* mirada para la moral como condición de existencia y fomento de la vida / Desarrollo del yo dentro del rebaño. Ninguna revancha, etc. / 4) Intento de un más allá del bien y del mal.)

K.G.W. VII 1: 7[42], p.264: “(...) Man muß also das Böse, welches als Überfeinerung und Stimulans als Folge physischer Entartung auftritt (Grausamkeits-Wollust usw.) und den moralischen Stumpfsinn bei moral insanity nicht in den Vordergrund stellen! / Das *Gute* zu betrachten, wie als *Zeichen der Entartung* auftritt – als religiöser Wahnsinn z.B. als Philantropie usw.: überall wo der gesunde Egoismus nachläßt und Apathie oder Askese erstrebt werden. Der «Heilige» als Ideal leiblicher Verkümmern, auch die ganze Brahman-Philosophie ein Zeichen der Entartung. (...)”

(¡No se tiene, pues, que colocar en un primer plano ni lo malo, que aparece como refinamiento y estimulante como consecuencia de la decadencia física (voluptuosidad del placer, etc.), ni la apatía moral en la moral insanity! / Para contemplar *lo bueno*, como cuando aparece el *signo de la decadencia* – como locura religiosa, por ej., como filantropía, etc; en todas partes en donde se abandona el sano egoísmo y se busca la apatía y la ascesis. El «santo» como ideal del atrofiamiento corporal, también el conjunto de la filosofía brahmánica, un signo de decadencia.)

K.G.W. VII 2: 25[33], p.16: “Einsamkeit, Fasten und geschlechtliche Enthalsamkeit – typische Form, aus der die religiöse Neurose entsteht. Äußerste Frömmigkeit im Wechsel. Fremdartige Betrachtung gegen *sich*: als ob sie Glas wären oder 2 Personen”

(Soledad, ayuno y continencia sexual – la forma típica a partir de la cual se origina la neurosis religiosa. Extrema voluptuosidad y extrema devoción en el cambio. Contemplación ajena de *sí* mismo: como si fuera cristal o 2 personas)

K.G.W. VII 2: 25[101], pp.31-33: “(...) 3) der christliche Affekt der Selbst-Zerstörung, der Widerspruch gegen alles Verschönernde hat gearbeitet: die Lust der Grausamkeit. / 4) der alten Sklaven-Sinn, welcher sich niederwerfen will und schließlich vor den nackten «Thatsache» niederwirft, nachdem nichts übrig geblieben ist, Vergötterung der facta, der Gesetze usw. ein *Ausruhen* nach langer Arbeit der Zerstörung von Göttern, Aristokratien, Vorurtheilen usw. und Folge eines Blicks ins *Leere*.” [s.32...]

((...) 3) el afecto cristiano de la autodestrucción, de la contradicción de todo embellecimiento ha actuado aquí: el placer de la crueldad. / 4) el antiguo sentido esclavo que quiere subyugarse y que finalmente se subyuga al «hecho» desnudo, tras lo que ya no queda nada más, endiosamiento de los hechos, de las leyes, etc., un *reposo* tras el largo trabajo de la destrucción de los dioses, la aristocracia, los prejuicios etc. y consecuencia de una mirada en el *vacío* (...)

K.G.W. VII 2: 26[261], p.216: “*Mißverständnisse* im großen Stile, z.B. der Ascetismus als Mittel der Selbst-Erhaltung für wilde allzu ergliche Naturen (...)”

(*Malentendidos* en gran estilo, por ej., el ascetismo como medio de autoconservación para naturalezas salvajes y en exceso excitables(...))

K.G.W. VII 2: 26[312], p.231: “Die Religionen alle starken überraschenden plötzlichen fremdartigen Impulse als von *außen* kommend interpretierend / Moralität ist nur Ein Mittel zur Religion hinzugekommen (ein Mittel zur Vergewaltigung der Götter *oder* zur Erreichung ekstatischer Zustände. / *Mißverständniß* des Leibes: der Rausch, die Wollust, die Grausamkeit-Ekstase als *Vergöttlichung*, als Einswerden mit einem Gotte. Grunddifferenz des Altherthums: die Geschlechtheit religios *verehrt* und folglich auch die Werkzeuge. / Die Ekstasen sind verschieden bei einem frommen erhabenen edlen Menschen gleich Plato – und bei Kameltreibern, welche Haschisch rauchen und – – – / *Grundverwandlung* der Religion: / 1) man will den Gott zwingen zu thun was uns lieb ist – Gesetz z.B. 2) man ergiebt sich in den Willen Gottes. / Ersteres ist die vornehme Form, 2) ist die Sklaven-Form.”

(Las religiones, todos los impulsos fuertes, embriagadores, repentinos, ajenamente interpretados como si vinieran de *fuera*. / La moralidad sólo es un medio para añadir a la religión (un medio para la violencia de los dioses o para alcanzar estados extáticos) / Equívoco del cuerpo: la embriaguez, la voluptuosidad, el éxtasis de la crueldad como *divinización*, como identificación con un dios. Diferencia fundamental con la Antigüedad: la sexualidad *venerada* religiosamente y, en consecuencia, también los instrumentos / Los éxtasis son variados, en un hombre piadoso, sublime, noble como Platón – y en los camelleros que fuman haschisch y... / *Transformación fundamental* de la religión. / 1) se quiere obligar al dios a hacer lo que nos es querido – oración, por ej. / 2) uno se abandona a la voluntad del dios / El primero es la forma distinguida, 2) es la forma esclava.)

K.G.W. VII 3: 29[17], p.51: “(...) 2. Die Einsiedler zerfallen in Cyniker und Stoiker. / – worin ihr Verbrauch an Kraft / ihr Mangel an Kraft”

(2. Los ermitaños disgregados en cínicos y estoicos / – en qué su consumo de fuerza / su falta de fuerza)

K.G.W. VII 3: 41[16], pp.414-415: “(...) Es ist wahrscheinlich, daß bei solchen vollkommenen und wohlgerathenen Menschen zuletzt die allersinnlichsten Verrichtungen von einem Gleichniß-Rausche der höchsten Geistigkeit verklärt werden: sie empfinden an sich eine Art *Vergöttlichung des Leibes* und sind am entfernsten von der Asketen-Philosophie des Satzes «Gott ist ein Geist»: wobei sich klar heraus stellt, daß der Asket «der misrathene Mensch» ist, welcher Etwas an sich, und gerade das richtende und verurtheilende Etwas, gut heißt – und Gott heißt”

(Es probable que, en tales casos, en hombres perfectos y bien formados, se transfiguren en última instancia las operaciones más sensuales en una embriaguez simbólica de la espiritualidad más elevada: perciben en sí mismos una forma de *divinización del cuerpo* y se encuentran lo más lejos posible de la filosofía ascética de la aserción: «Dios es un espíritu»:

en donde se pone de relieve que el asceta es «el hombre fracasado» que únicamente llama bueno algo en sí, y, precisamente, algo que juzga y condena – y al que llama Dios*.)
[*De nuevo el juego de palabras de gut heißen y guttheißen, Gut y Gott.]

K.G.W. VIII 1: 1[129], p.37: “ – die Heiligen als die *stärksten Menschen* (durch Selbstüberwindung und Freiheit, Treue, usw.)”
(– los santos como los *los hombres más fuertes* (mediante la autosuperación, libertad, fidelidad, etc.))

K.G.W. VIII 1: 8[3], pp.339-341: “Was bedeutet asketische Ideale? (...) Der Akt der Zeugung ist das Geheimniß an sich in allen nicht-asketischen Religionen, eine Art Symbol der Vollendung und der geheimnißvollen Absicht, der Zukunft (Wiedergeburt, Unsterblichkeit [s.341...])”
(¿Qué significa el ideal ascético? (...) El acto del engendramiento es el misterio en sí en todas las religiones no ascéticas, una suerte de símbolo de la perfección y de la intención misteriosa del futuro (renacimiento, inmortalidad (...))

K.G.W. VIII 2: 9[145], pp.83-84: “Der *Wille zur Macht* erscheint a) bei den Unterdrückten, bei Sklaven jeder Art als Wille zur «Freiheit» (...) / b) bei einer stärkeren und zur Macht heranwachsenden Art als Wille zur Übermacht (...) / c) bei den Stärksten, Reichsten, Unabhängigsten, Muthigsten, als «Liebe zur Menschheit» [s.83...] Das **Unvermögen zur Macht**: seine *Hypokrisie* und *Klugheit* (...) Als Selbsttyrannisierung (Stoicism, Askese, «Entselbstung», «Heiligung»)”
(La *voluntad de poder* aparece a) entre los oprimidos, los esclavos de toda clase como voluntad de «libertad» / b) en una clase más fuerte y crecida para el poder como voluntad de predominio (...) / c) en la más fuerte, rica, independiente, valerosa como «amor a la humanidad» (...) La **imposibilidad de poder**: su *hipocresía* y *astucia* (...) como autotiranización (estoicismo, ascesis, «renuncia a sí mismo», «santidad»))

K.G.W. VIII 2: 10[51], pp.146-147: “die großen Erotiker des Ideals, die Heiligen der transfigurirten und verstandenen Sinnlichkeit, jene typischen [147] Apostel der «Liebe» (wie Jesus von Nazareth, der heilige Franz von Assisi, der heilige François de Paule); bei ihnen geht der fehlgreifende Geschlechtstrieb aus Unwissenheit gleichsam in die Irre, bis sie endlich noch an Phantomen befridigend muß: an «Gott», am «Menschen», an der «Natur» (Diese Befriedigung selbst ist nicht bloß eine scheinbare: sie vollzieht sich bei den Ekstatikern der «unio mystica», wie sehr auch immer außerhalb ihres Wollens und «Verstehens» nicht ohne die physiologischen Begleitsymptome der sinnlichsten und naturgemähesten Geschlechtsbefriedigung.”
(los grandes eróticos del ideal, los santos de la sensualidad transfigurada e incomprendida, aquel típico apóstol del «amor» (como Jesús de Nazaret, el santo Francisco de Asís, el santo Francisco de Paula) en ellos el equivocado impulso sexual les lleva, por decirlo así, de la incerteza al error, hasta que finalmente se han de satisfacer en fantasmas: en «Dios», en el «hombre», en la «naturaleza» (Esta satisfacción no es meramente aparente, se completa en los extáticos a la «unio mystica», como casi siempre fuera de su voluntad y «entendimiento» no sin los concomitantes síntomas fisiológicos de la satisfacción sexual más sensual y natural.)

K.G.W. VIII 3: 14[65], pp.42-43: “(...) <Krankheit-Gesundheit> :alle philosophisch-asketischen Prozeduren streben nach der zweiten, aber meinen in der That die erste...”
((...) <Enfermedad-salud> :todos los procedimientos filosófico-ascéticos buscan el segundo; pero, de hecho, se refieren al primero.)

K.G.W. VIII 3: 14[182], pp.157-162: “:der Narr und der Heilige – die zwei interessantesten Arten Mensch / in enger Verwandtschaft das «Genie» die großen «Abenteurer» und «Verbrecher» / :die Kranken haben nie Fascination für sich gehabt, sie sind interessanter als die Gesunden (...)”
(:el loco y el santo – las dos clases más interesantes de hombre / en estrecho parentesco el «genio», el gran «aventurero» y «criminal» / :los enfermos y débiles han tenido fascinación por sí mismos, son más interesantes que los sanos (...))

K.G.W. VIII 3: 14[209], p.180: “(...) nicht Widerstand leisten können, wo ein Reiz gegeben ist, sondern ihm folgen müssen: diese extreme Irritabilität der *décadents* macht solche Straf- und Besserungssysteme vollkommene Sinnlos.”

(...) no poder ofrecer resistencia donde ha habido una excitación, sino deber seguirla: esta extrema irritabilidad de los *décadents* deja completamente sin sentido semejante sistema de castigo y mejoramiento.)

2. LA DUALIDAD DEL ARTE Y LA CIENCIA COMO *TENDENCIA ASCÉTICA* DEL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE.

La contraposición y la complementariedad del arte y de la ciencia, que, como hemos visto a lo largo de este estudio, cumple una función fundamental en la evolución del pensamiento y la obra de Nietzsche, puede ser también considerada desde el punto de vista *ascético* de la inconsistencia del discurso. La respuesta adiscursiva que Nietzsche exige a la ciencia y al arte, en realidad un planteamiento ético desde unos supuestos estéticos y ontológicos, tiene que ver con la aprobación y la valoración del sufrimiento. La aceptación del sufrimiento, como afirmación incondicional de la vida, constituye, ya desde la intuición de lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*, la instancia última desde la que es posible pensar la realidad⁶⁵². En este sentido, una de las múltiples enunciaciones de la voluntad de poder en el último período de la obra será también la de “voluntad de sufrir” (*Wille zum Leiden*). El sufrimiento pone de relieve, según nuestra interpretación, la adiscursividad irreductible del nivel de vivencia. Su aceptación y valoración es de carácter inmediato y posee al mismo tiempo un indudable sentido corporal. La especificidad del enfoque de esta cuestión en la filosofía de Nietzsche resulta evidente si se la compara con la de Schopenhauer, quien coloca igualmente el sufrimiento como instancia decisiva; en este caso como “esencia del mundo” o “cosa en sí” en la escisión entre voluntad y representación. La atracción juvenil de Nietzsche por Schopenhauer estuvo en gran medida motivada por esta valoración fundamental del sufrimiento. Su respuesta ética, que va a dar lugar a la contraposición y complementariedad del arte y la ciencia, es, sin embargo, de signo contrario a la de Schopenhauer, incluso en aquellos textos en los que Nietzsche se manifiesta abiertamente como discípulo suyo. Ya hemos podido comprobar anteriormente (2.2. *Wahrheit* y 2.4. *Wille zur Macht*) como en *El nacimiento de la tragedia* la figura, lo apolíneo, surge como superación del “horror” dionisiaco, no en la medida en que se renuncia al dolor, sino en la que éste es soportado, afirmado. La afirmación del sufrimiento tiene así unas consecuencias decisivas para la *estética* (ontología del arte) del período de *El nacimiento de la tragedia*. El sentido metafísico del arte, como reproducción del juego de creación y destrucción de la apariencia en la dualidad de Apolo y Dionisos encuentra precisamente su fundamento en dicha afirmación del sufrimiento (tanto del *Urschmerz* como del *Urlust* dionisiacos). La ciencia, en cambio, en contraposición al arte, postula en el fondo una negación del sufrimiento. El esquema del arte, en su calidad de *physis*⁶⁵³, como apariencia de la apariencia (*Schein des Scheins*) surge de la

⁶⁵² En este sentido, el poeta Gottfried Benn ha considerado esta reivindicación del sufrimiento para el pensar como uno de los rasgos característicos de la filosofía y la literatura del siglo XIX. En la conferencia *Soll die Dichtung das Leben bessern?* de noviembre de 1955 afirma a este propósito que: “(...) Aber wenn wir bei Kierkegaard lesen: «Die Wahrheit siegt nur durch Leiden», wenn Goethe schreibt «leidend lernte ich viel», wenn Schopenhauer und Nietzsche den Grad und die Fähigkeiten zu leiden als Maßstab für den individuellen Rang ansehen, (...) ward dann die Dichtung oder der Dichter an einer Besserung dieser tragischen Zustände mitarbeiten, müßte er nicht vielmehr aus der Verantwortung vor einer höheren Wahrheit haltmachen und in sich selber bleiben? (...)” (Citado de la antología *Gedichte*, Reclam, Stuttgart, 1988, pp.146-147).

⁶⁵³ Nietzsche contrapone explícitamente el concepto latino de arte, como convención, al helénico, que le otorga un carácter natural (*physis*), en un fragmento del verano de 1872-principio de 1873, **III 4**, 19[290], p.98: “(...) / Überwindung des *romanischen* Begriffs der Kunst: Kunst als Convention, als Thesis. / Rückkehr zum *hellenischen* Begriff: Kunst als Physis.” Y esta misma idea reaparece en las páginas fina-

aceptación del dolor y del placer primordiales: la figura apolínea aparece como consecuencia de soportar el dolor dionisiaco. El esquema de la ciencia, en el que el fenómeno (*Erscheinung*) constituye la expresión causal de la cosa en sí, elude y suprime la cuestión del sufrimiento dionisiaco (2.4. *Wille zur Macht*). A esta contraposición ontológica le corresponde, siguiendo el argumento tipológico característico de Nietzsche, una contraposición psicológica entre las dos clases fundamentales de hombre: la del artista y la del hombre teórico. En ella se observa claramente el contenido “ascético” de las nociones de arte y ciencia en Nietzsche. La aparición del “hombre teórico” (*der theoretische Mensch*) como representante del ámbito de la ciencia, tal y como se describe a Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*, conlleva la substitución del pesimismo trágico por el optimismo científico, la exclusión de lo dionisiaco (en la aniquilación de la figura y el reconocimiento del dolor y el placer primordiales, etc.) por el esquema de la representación del fenómeno y la cosa en sí. El hombre teórico se define, por tanto, esencialmente por su actitud frente al placer y el dolor. Esta concepción del hombre teórico y el artista de *El nacimiento de la tragedia* es reelaborada posteriormente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en las correspondientes figuras del hombre racional y el intuitivo. La discusión se desplaza en este escrito al ámbito del lenguaje (2.1. *Sprache*). El hombre de la ciencia busca en la fijación del concepto una forma de autocontrol. El artista, en cambio, pretende trastocar las metáforas como una manera de intensificar la experiencia vital en la que la aceptación del placer lleva a la afirmación del dolor. Las líneas finales de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* son concluyentes respecto al sentido, que nosotros hemos denominado *ascético*, de la contraposición entre el hombre de ciencia y el artista:

K.G.W. III 2: *Ü.W.L.*, pp.383-384: “Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehen (...) Freilich leidet er heftiger, wenn er leidet, ja er leidet auch öfter, weil er aus der [384] Erfahrung nicht zu lernen versteht und immer wieder in dieselbe Grube fällt, in die er einmal gefallen, Im Leide ist er dann ebenso unvernünftig, wie im Glück, er schreit laut und hat keinen Trost. Wie anders steht unter dem gleichen Missgeschick der stoische an der Erfahrung belehrte, durch Begriffe sich beherrschende Mensch da! Er, der sonst nur Aufrichtigkeit, Wahrheit, Freiheit von Täuschungen und Schutz vor berückenden Überfällen sucht, legt jetzt, im Unglück, das Meisterstück der Verstellung ab, wie jener im Glück; er trägt kein zuckendes und bewegliches Menschengesicht, sondern gleichsam eine Maske mit würdigem Gleichmasse der Züge, er schreit nicht und verändert nicht einmal seine Stimme. Wenn eine rechte Wetterwolke sich über ihn ausgiesst, so hüllt er sich in seinen Mantel und geht langsamen Schrittes unter ihr davon.”

(Hay épocas en las que el hombre racional y el intuitivo se encuentran uno al lado del otro (...) Naturalmente él sufre más vigorosamente, cuando sufre, y también sufre más a menudo, porque no es capaz de aprender de la experiencia y tropieza siempre con la misma piedra con la que ya había tropezado. Es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad, eleva su voz y no obtiene consuelo alguno. ¡De qué manera tan diferente se halla ante la misma desventura el hombre estoico, el cual ha aprendido de la experiencia y se controla a sí mismo por medio de los conceptos! Él, que por otra parte sólo busca la rectitud, la verdad, la liberación del engaño y la protección ante los ataques cautivadores, enuncia ahora, en el infortunio, la obra maestra del fingimiento, como aquél en la felicidad; no lleva un rostro humano palpitante y vivo, sino, por decirlo así, una máscara de dignas y proporcionadas facciones, no grita y ni tan siquiera una vez altera su voz. Cuando una tormenta se derrama sobre él, se envuelve en su abrigo y continúa su marcha a pasos lentos.)

El artista y el hombre teórico (el estoico) quedan aquí, pues, definidos en relación a la aceptación y negación de la *vida*. El primero de ellos no sólo admite la felicidad (el placer), sino que intenta intensificarla aun a costa de aumentar con ello el sufrimiento (el dolor). El hombre

les de *N.N.H.L.*, ahora aplicada a la cultura dentro de la orientación *estética* que caracteriza el conjunto de este período de la obra: **III 1**, p.329: “(...) So entschleiert sich ihm der griechische Begriff der Kultur – im Gegensatz zu dem römischen – der Begriff der Kultur als einer neuen und verbesserten Physis, ohne innen und aussen, ohne Verstellung und Konvention, der Kultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen. (...)”

teórico, en cambio, niega tanto la alegría como el dolor: busca el autocontrol por medio de los conceptos. En relación al esquema excitación-palabra-concepto (2.1. *Sprache*), el artista, cuando utiliza el lenguaje, lo hace en referencia a una excitación (devuelve a la palabra su capacidad creadora como designación arbitraria de una excitación), el hombre teórico, en cambio, utiliza el lenguaje en referencia al concepto. Detrás de esta contraposición de usos lingüísticos anida, sin embargo, la determinación de afirmar o negar el sufrimiento. El artista busca con su actividad una intensificación de lo vivido, el hombre teórico una protección ante la existencia. En el nivel adiscursivo de nuestra interpretación de la inconsistencia del discurso denominaremos al primero de ellos, al arte, un *ascetismo de intensidad* y al segundo, a la ciencia, un *ascetismo de control*. A la hora de analizar la evolución de esta línea de reflexión en el pensamiento de Nietzsche, hemos de tener también en cuenta la meta utópica de la conjunción de ambos en la figura del sabio, reivindicada en las obras del período medio, tal y como ya expusimos en 1.2. *Utopia*. Por este motivo la filosofía de Nietzsche oscila entre los ideales del arte y de la ciencia: de la ontología del arte de *El nacimiento de la tragedia* se pasa a la perspectiva de la ciencia de la etapa positivista para recuperar finalmente el enfoque inicial en el “pesimismo de la fuerza” (orgiasmo dionisiaco) de los últimos escritos. En este sentido, como ya indicamos anteriormente, en los escritos póstumos de los años ochenta Nietzsche utilizará en numerosas ocasiones, para describir el núcleo central de su pensamiento, la fórmula “voluntad de sufrimiento” (*Wille zum Leiden*) en lugar de la usual “voluntad de poder”⁶⁵⁴.

En este apartado vamos a seguir la evolución del pensamiento de Nietzsche en la contraposición “ascética” del arte y la ciencia, según el esquema expuesto al final de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Iniciaremos nuestra exposición cronológicamente por el modelo del sabio de las obras del período medio, para pasar después a analizar la concepción del pesimismo dionisiaco de los textos posteriores a *Así habló Zarathustra*.

A) La ciencia como ascetismo de control.

Es en *Humano, demasiado humano* donde tiene lugar el primer cambio de perspectiva dentro de la dualidad del arte y la ciencia en la obra de Nietzsche. La adopción del modelo de la ciencia está justificado en el libro por la hipótesis sobre el desarrollo de la cultura como una evolución que recorre, de forma ascendente, las etapas de la religión, el arte y la ciencia (1.1. *Werk*). Esta teoría de la cultura, que concibe el arte como un intermediario entre la religión y la ciencia, un período intermedio (adolescencia) entre la infancia y la madurez, es expuesta, entre otros, en el aforismo 27 de *Humano, demasiado humano (I)*. Según este texto, el salto desde la superstición de la religión hasta la ciencia se torna sumamente difícil debido a la amplia distancia que separa a ambos. Sin embargo, el mismo es mucho más factible si se substituye la religión por el arte, ya que, “desde el arte puede pasarse más fácilmente a una auténtica y liberadora ciencia filosófica”⁶⁵⁵. La reivindicación nietzscheana de la ciencia en *Humano, demasiado humano (I)* parte así de la premisa de su continuidad con el arte enunciada en *El nacimiento de la tragedia*. El aforismo 222 afirma, ahondando en el mismo argumento, que “el hombre científico constituye el desarrollo ulterior del artista”⁶⁵⁶. El cambio de perspectiva del libro no supone ninguna ruptura en el plano teórico en relación a la etapa anterior sino un cambio en el nivel de adiscursividad, en aquello que ha de constituir la vivencia o experiencia (*Erlebnis*) en el sentido en que expusimos el término en 1.1. *Werk* y 1.2. *Utopie*. Del *ascetismo de intensidad* del primer período

⁶⁵⁴ Cf., por ej.: VII 1, 5[1], §225, p.217: “*Der Wille zum Leiden*: ihr müßt zeitweilig in der Welt leben, ihr Schaffenden. Ihr müßt *beinahe* zu Grunde gehen – und hinterdrein euer Labyrinth und eure Verirrung segnen. (...) Ihr müßt eure Auf- und Untergänge haben. Ihr müßt euer Böses haben und zeitweilig wieder auf euch nehmen. Ihr ewig Wiederkehrenden, ihr sollt selber aus euch eine Wiederkehr machen.”

⁶⁵⁵ Véase K.G.W. IV 2: *M.A. (I)*, §27 *Ersatz der Religion*, p.44: “Von der Kunst aus kann man dann leichter in eine wirklich befreiende philosophische Wissenschaft übergehen.” Para la relación entre arte y religión puede verse también IV 2, *M.A. (I)*, §150 *Beseelung der Kunst*, p.146.

⁶⁵⁶ IV 2, §222 *Was von der Kunst übrigbleibt*, p.188: “(...) Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen.” En esta misma línea de reflexión se puede citar, por ej., una anotación posterior, de la primavera-otoño de 1881, en que Nietzsche concibe la ciencia como “experimentación” (*experimentieren, versuchen*), es decir, como un medio para hacer de uno un artista: V 2, 11[23], p.349: “(...) – Eine Reihenfolge schöner Experimente ist einer höchsten Theatergenüsse”

se pasa así a un *ascetismo de control*, sin que ello suponga una negación del dolor, como era el caso de Sócrates en *El nacimiento de la tragedia* o del estoico en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Al contrario, la aceptación del sufrimiento continúa siendo el punto central de la postura ética de Nietzsche, aunque ésta tome ahora como modelo la serenidad del hombre científico en lugar de la exaltación del artista. Así en el aforismo 109 *La pena es conocimiento* Nietzsche reivindica, acudiendo a una cita de Byron y a otra de Horacio⁶⁵⁷, la experimentación del dolor como guía para quien quiera erigirse en conductor y educador de la humanidad⁶⁵⁸. El conocimiento que Nietzsche exige para el hombre de ciencia no es la mera actividad acumuladora del erudito, sino que ella ha de implicar a su vez un proceso de autoelevación⁶⁵⁹. El cultivo de la ciencia, en la dimensión que Nietzsche le otorga en las obras del período medio, no es recomendable en virtud de sus resultados, sino por la transformación interior de aquel que la ejerce:

K.G.W. IV 2: M.A. (I), §256, p.216: “*Das Können, nicht das Wissen durch die Wissenschaft geübt. – Der Werth davon, dass man zeitweilig eine strenge Wissenschaft streng betrieben hat, beruht nicht gerade in deren Ergebnissen: denn diese werden, im Verhältniss zum Meere des Wissenswerthen, ein verschwindend kleiner Tropfen sein. Aber es ergiebt einen Zuwachs an Energie, an Schlussvermögen, an Zähigkeit der Ausdauer; man hat gelernt, einen Zweck zweckmässig zu erreichen. Insofern ist es sehr schätzbar, in Hinsicht auf Alles, was man später treibt, einmal ein wissenschaftlicher Mensch gewesen zu sein.*”

(*El poder, no el querer, ejercido por medio de la ciencia. – El valor de lo que momentáneamente uno obtiene mediante el ejercicio estricto de una ciencia no descansa precisamente en sus resultados: pues éstos no serán, en comparación al mar del valor del conocimiento, más que una gota pequeña y minúscula. Pero en cambio se obtiene un aumento de energía, de capacidad deductiva, de perseverancia, de paciencia; se ha aprendido a alcanzar un objetivo de forma conveniente. Por ello es muy apreciable, en consideración a todo aquello que se emprende posteriormente, haber sido alguna vez un hombre de ciencia.*)

El título del aforismo que acabamos de citar, nos alecciona sobre el carácter específico, inusual, que Nietzsche confiere a la actividad científica en *Humano, demasiado humano*. El uso del infinitivo “Können” hace referencia aquí al arte, pues, como ya hemos indicado en otro lugar, Nietzsche hace derivar etimológicamente “Kunst” de “können”. Así, no es el saber (Wissen) lo que se ejercita en la ciencia (Wissenschaft), sino el “poder” (Können), es decir, aquello que constituye el fundamento del arte (su transformación en *Kennen*). Se trata más de un crear, carácter activo, que de un descubrir, pasivo. Así pues, en la transformación del arte en ciencia en el período medio no hay una renuncia del primero a favor de la segunda, sino más bien la unión de ambos preconizada en la figura de Sócrates músico de *El nacimiento de la tragedia* (1.1. *Utopie* y 2.2. *Wahrheit*). La reivindicación de la unión de arte y ciencia para la cultura superior se expone en *Humano, demasiado humano (I)* en los aforismos 251 y 278. En el primero de ellos, por medio de la propuesta del “doble cerebro” que sea capaz de aunar el placer de la ciencia y el del arte⁶⁶⁰. El aforismo 278, por su parte, plantea la posibilidad de transformar

⁶⁵⁷ *Manfred*, I, 1: “Sorrow is knowledge: they who know the most / Must mourn the deepest o’er fatal truth. / Because the tree of knowledge is not that of life. / (...)”. La cita de Horacio corresponde a *Odas*, II, 11.

⁶⁵⁸ **IV 2**, § 109. *Gram ist Erkenntniss*, p.109: “(...) aber man kann ohne Schmerzen nicht zu einem Führer und Erzieher der Menschheit werden (...)”

⁶⁵⁹ Cf. el análisis del placer del conocimiento, en oposición a la actividad del erudito (der Gelehrte) en **IV 2**, § 252 *Die Lust am Erkennen*, pp.213-214. Esta crítica ya había sido adelantada en la tercera *U.B.*: la “despreciable neutralidad del hombre científico” contrasta con el sufrimiento del “hombre de Schopenhauer”: **III 1**, *Sch. E.*, Cap. 4., p.368: “(...) in seinem Erkennen voll starken verzehrenden Feuers und weit entfernt von der kalten und verächtlichen Neutralität des sogenannten wissenschaftlichen Menschen (...)”.

⁶⁶⁰ **IV 2**, § 251 *Zukunft der Wissenschaft.*, p.213 “(...) Deshalb muss eine höhere Kultur dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden: (...) ist dies eine Forderung der Gesundheit. Im einen Bereiche liegt die Kraftquelle, im anderen der Regulator: mit Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften muss den bössar-

la contraposición entre arte y ciencia en una danza, para la que sería necesario tanto la ligereza como la fuerza⁶⁶¹.

El valor de la ciencia en *Humano, demasiado humano* no radica, según lo visto, en una ampliación del conocimiento en relación a la subjetividad del arte, sino que consistiría más bien en una determinada purificación de las pasiones, en alcanzar un cierto estado de ánimo. En él el hombre de ciencia, la figura del sabio, obtiene una cierta distancia en relación a su entorno. Ello constituye uno de los rasgos fundamentales de la caracterización del “espíritu libre” como prototipo del ideal de “nosotros” (*I.2.Utopie*): su “independencia”, entendida como capacidad de abstraerse a la moral⁶⁶². Frente a la superactividad moderna, el espíritu libre defiende una nueva especie de la vida contemplativa⁶⁶³. La mejor descripción del estado de ánimo que proporciona el ideal de ciencia de *Humano, demasiado humano* nos lo suministra el aforismo 34 *Para el apaciguamiento*. La perspectiva liberadora del espíritu libre (la supresión de la verdad y la moral) es concebida aquí como una transformación del temperamento (das Temperament) que ha de hacer posible la conciliación del conocimiento y la vida. En líneas generales, la propuesta de Nietzsche constituye una nueva formulación del ideal del sabio, del modelo de la ciencia como ascetismo de control:

K.G.W. IV 2: M.A. (I), § 34, pp.49-51: “*Zur Beruhigung*. (...) Denn ein Sollen giebt es nicht mehr; die Moral, insofern sie ein Sollen war, ist ja durch unsere Betrachtungsart ebenso vernichtet wie die Religion. Die Erkenntniss kann als Motive nur Lust und Unlust, Nutzen und Schaden bestehen lassen: wie aber werden diese Motive sich mit dem Sinne für Wahrheit auseinandersetzen? [s.50...] Ist es wahr, bliebe einzig noch eine Denkweise übrig, welche als persönliches Ergebnis die Verzweilung, als theoretisches eine Philosophie der Zerstörung nach sich zöge? – Ich glaube, die Entscheidung über die Nachwirkung der Erkenntniss wird durch das *Temperament* eines Menschen gegeben: ich könnte mir ebensogut wie jene geschilderte und bei einzelnen Naturen mögliche Nachwirkung eine andere denken, vermöge deren ein viel einfacheres, von Affekten reineres Leben entstünden, als das jetzige ist: so dass zuerst zwar die alten Motive des heftigeren Begehrens noch Kraft hätten, aus alter vererbter Gewöhnung her allmählich aber unter dem Einflusse der reinigenden Erkenntnis schwächer würden. [s.50...] Freilich gehörte hierzu, wie gesagt, ein gutes Temperament, eine gefestete, milde und im Grunde frohsinnige Seele, eine Stimmung, welche nicht von Tücken und plötzlichen Ausbrüchen auf Hut zu sein brauchte und in ihren Äußerungen Nichts von dem knurrenden Tone und der Verbissenheit an sich trüge – jenen bekannten lästigen Eigenschaften alter Hunde und Menschen, die lange an der Kette gelegen haben. Vielmehr muss ein Mensch, von dem in solchem Masse die gewöhnlichen Fesseln des Lebens abgefallen sind, dass er nur deshalb weiterlebt, um immer besser zu erkennen, auf Vieles, ja fast auf Alles, was bei den anderen Menschen Werth hat, ohne Neid und Verdruss verzichten können, ihm muss als der wünschens-wertheste Zustand jenes freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge *genügen*. Die Freude an diesem Zustande theilt er gerne mit und er *hat* vielleicht nichts Anderes mitzuteilen – worin freilich eine Entbehrung, eine Entsagung mehr liegt. [s.51]”

(*Para el apaciguamiento*. (...) Pues ya no existe el deber, la moral, en la medida en que es un deber, ha sido aniquilada en nuestra reflexión, en la misma medida en que fue aniquilada la religión. El conocimiento, en tanto que motivo, sólo puede consistir en placer y displacer,

tigen und gefährlichen Folgen einer Überheizung vorgebeut werden (...) Aber wer birgt uns dafür, dass dis Kraft dazu findet?”

⁶⁶¹ **IV 2, § 278.** *Gleichniss vom Tanze*, p.233: “(...) Die hohe Kultur wird einem kühnen Tanze ähnlich sehen: weshalb, wie gesagt, viel Kraft und Geschmeidigkeit noth thut.”

⁶⁶² Por ej., para el carácter independiente del espíritu libre, véase **IV 2, § 225.** *Freigeist ein relativer Begriff*, pp.193-194, que permite llegar a la verdad por medio de la inmoralidad, al contrario de los “espíritus atados” (der gebundene Geist) que, partiendo de la inmoralidad, llegan a la mentira.

⁶⁶³ Sobre este tema, véanse **IV 2, § 285.** *Die moderne Unruhe*, pp.236-237; § 287. *Censor vitae*, p.237; y § 288. *Nebenerfolg*, p.238. Por ej., este último (obsérvese cómo Nietzsche subraya el adjetivo “frei” en relación al espíritu libre): “– Wer ernstlich *frei* werden will, wird dabei ohne allen Zwang die Neigung zu Fehlern und Lastern mit verlieren; auch Ärger und Verdruss werden ihn immer zeltener anfallen. Sein Wille nämlich will Nichts angelegentlicher als erkennen und das Mittel dazu, das heisst: den andauernden Zustand, in dem er am tüchtigsten zum Erkennen ist.”

utilidad y perjuicio: pero, ¿cómo se conjugan estos motivos con el sentido de la verdad? (...) ¿Es verdad que únicamente queda aún una forma de pensar que tendría como consecuencia personal la desesperación y por conclusión teórica una filosofía de la destrucción? Creo que la decisión, en lo que respecta a las repercusiones del conocimiento, depende del *temperamento* de una persona; podría imaginar, al igual que aquella repercusión ya descrita y posible en ciertas naturalezas, otra distinta, en virtud de la cual se constituiría una vida más simple y pura de afectos que la actual: aunque los viejos motivos de la violencia y el deseo mantuvieran aún su fuerza al inicio, sin duda debido al efecto de una costumbre heredada del pasado, ellos irían sin embargo debilitándose poco a poco bajo la influencia purificadora del conocimiento. (...) Ciertamente, es necesario para ello, como se ha dicho, un buen temperamento, un alma firme, dócil y en el fondo jovial, que no esté al acecho de malicias y súbitos arrebatos, y que en sus exteriorizaciones no quede rastro alguno de tono quejoso ni de amargura – aquella conocida y fastidiosa propiedad de los perros viejos y las personas que han llevado cadenas durante largo tiempo. Tal vez un hombre que, en tal medida se ha liberado de las ataduras cotidianas de la vida, que sólo continúa viviendo para conocerse un poco más cada día, debiera renunciar sin disgusto ni envidia a muchas cosas, casi a todo lo que tiene valor para otros hombres. Él se tiene que *contentar*, como estado más deseable, con aquel oscilar libre e impávido sobre los hombres, las costumbres, las leyes y las apreciaciones tradicionales de las cosas. Comunicaría con gusto la alegría de dicho estado, y quizás no *tiene* otra cosa que comunicar, en donde hay ciertamente más de una privación y una renuncia. (...))

En el resto de libros del período medio encontramos la misma noción de ciencia (como forma de autocontrol, como ejercicio de purificación de las pasiones, como defensa de la soledad, etc) que la expuesta en los fragmentos citados de *Humano, demasiado humano*. Todos estos rasgos del ascetismo de control se conjugan en las obras de esta etapa en la figura del sabio, en especial en la de Epicuro, pero también incluso, como veremos más adelante, en la de Sócrates. A continuación vamos a plantear un análisis detallado del tratamiento de este problema en el resto de libros de la etapa positivista, comenzando por *El caminante y su sombra*.

La introducción del libro presenta, como señalamos en 2.2. *Wahrheit*, la metáfora de la luz y la sombra como designación de la ciencia. La claridad de la ciencia tiene como contrapartida la sombra de los objetos sobre los que se proyecta (IV 3, pp.175-177). Esta metáfora se completa en el aforismo 16 *Donde es necesaria la indiferencia*, en donde Nietzsche defiende una concepción de la ciencia como ocupación de las cosas más próximas y cercanas, luminosas, en comparación al mundo de sombras de los límites del conocimiento⁶⁶⁴. El aforismo 53 plantea, por su parte, una superación de las pasiones, no como un fin en sí mismo, sino como un medio para la conquista espiritual⁶⁶⁵. La figura del sabio surge como resultado de este dominio

⁶⁶⁴ IV 3, §16 *Worin Gleichgültigkeit noth thut*, pp.188-189. La concepción de una filosofía de la indiferencia (Philosophie der Gleichgültigkeit,) que sería la expresión de este estado superior de calma y quietud del ejercicio de la ciencia, también es desarrollado en las anotaciones póstumas de Nietzsche. El conocido primer esbozo de redacción del pensamiento del eterno retorno de lo mismo (fechado, “Anfang August 1881 in Sils-Maria. 6000 Fuss über dem Meer und viel höher über allen menschlichen Dingen.”) incluye un proyecto de la misma como un “juego con la existencia”: V 2, 11[141], pp.392-393: “(...) / Zu 4) Philosophie der Gleichgültigkeit. Was früher am stärksten reizte, wirkt jetzt anders, es wird nur noch als *Spiel* angesehen und gelten gelassen (die Leidenschaften und Arbeiten) als ein Leben im Unwahren principiell verworfen, als Form und Reiz aber ästhetisch genossen und gepflegt, wir stellen uns wie die Kinder zu dem, was früher den *Ernst des Daseins* ausmachte. Unserer Streben des Ernstes ist aber alles als werdend zu verstehen, uns als Individuum zu verleugnen, möglichst aus *vielen* Augen in die Welt zu sehen, *leben* in Triebe und Beschäftigungen, **um** damit sich Augen zu machen *zeitweilig* sich dem Leben überlassen um hernach zeit-[393]weilig über ihm mit dem Augen zu ruhen: die Triebe *unterhalten* als Fundament alles Erkennens, aber wissen, wo sie gegner des Erkennens werden: in summa **abwarten**, wie weit das *Wissen* und die *Wahrheit* sich **einverleiben** können – und in wiefern eine Umwandlung des Menschen eintritt, wenn er endlich nur noch lebt, um zu erkennen – / (...)” Para la transformación del hombre a partir de la idea del eterno retorno, véanse 1.2. *Utopie* y 3.2. *Symbolik*. Para la exposición de las tentativas positivas de exposición del eterno retorno, 2.4. *Wille zur Macht*.

⁶⁶⁵ Véase IV 3, *M.A. (II) – W.S.*, § 53, p.214: “Auf dem Boden der bezwungenen Leidenschaften der gute geistigen Werke *säen*, ist dann die dringenden, nächste Aufgabe. Die Überwindung selber ist nur ein

de las pasiones. Como ejemplo del mismo Nietzsche menciona en el aforismo 86 a Sócrates, un guía superior incluso a Montaigne u Horacio, pues en él convergen diversos temperamentos (el uso del mismo término, “Temperament”, que en el §34 de *Humano, demasiado humano (I)*). Citamos el aforismo en su integridad, puesto que, además del interés del mismo para el tema que estamos tratando, su reivindicación de Sócrates contrasta con la crítica negativa de *El nacimiento de la tragedia* y *El crepúsculo de los ídolos*. (Más adelante puede verse un fragmento similar en el aforismo 340 de *La gaya ciencia*.)

K.G.W. IV 3: M.A. (II) – W.S., § 86 Sokrates, pp.229-230: “– Wenn Alles gut geht, wird die Zeit kommen, da man, um sich sittlichvernünftig zu fördern, lieber die Memorabilien der Sokrates in die Hand nimmt, als die Bibel, und wo Montaigne und Horaz als Vorläufer und Wegweiser zum Verständniss der einfachsten und unvergänglichen Mittler-Weisen, des Sokrates, benutzt werden. Zu ihm führen die [230] Strassen der verschiedensten philosophischen Lebensweisen der verschiedenen Temperamente sind, festgestellt durch Vernunft und Gewohnheit und allesamt, mit ihrer Spitze hin nach der Freude am Leben und am eignen selbst gerichtet; woraus man schliessen möchte, dass das Eigenthümlichste an Sokrates ein Antheilhaben an allen Temperamenten zuwesen ist – Vor dem Stifter des Christenthums hat, Sokrates die fröhliche Art des Ernstes und jene Weisheit voller Schelmenstreiche voraus, welche den besten Seelenzustand des Menschen ausmacht, Überdiess hatte er den grösseren Verstand.”

(– De seguir así las cosas, llegará un día en que para avanzar en el terreno de la moral y de la razón, en lugar de la Biblia se recurrirá a los *Memorables* de Sócrates y se considerará a Montaigne y a Horacio como iniciadores y guías para entender a ese sabio mediador, el más sencillo e imperecedero de todos, que fue Sócrates. En él convergen las más dispares reglas filosóficas, que son, en última instancia, las reglas de los distintos temperamentos, fijadas por la razón y la costumbre, todas las cuales apuntan a la alegría de vivir y al goce que se siente de uno mismo: de donde se podrá deducir que lo más original de Sócrates fue que participó de todos los temperamentos. Sócrates es superior al fundador del cristianismo por su forma alegre de ser serio y por ese *sabiduría* suya *llena de rasgos de buen humor*, que constituye el estado más hermoso del alma humana. Además, el poseía la mayor inteligencia.) – trad. Luis Díaz Marín

Este pathos de quietud y apartamiento, con el que se describe la ciencia como actividad del sabio, aparece en otros aforismos del libro: el 200 *Habla el solitario* trata sobre la reconciliación con la naturaleza como un “beber el agua que emana de la fuente más íntima” (IV 3, § 200 *Der Einsame spricht*, p.279); el 324 *Llegar a ser pensador* describe el camino que lleva al conocimiento superior como un apartarse de las pasiones, la gente y los libros (IV 3, §324 *Zum Denker werden*, p.333); el 332 *Tres cosas buenas* considera que todo lo que el pensador quiere y ha de exigirse a sí mismo es “la grandeza, la serenidad y la luz del sol” (IV 3, §332 *Die guten Drei*, pp.335-336); finalmente el 342 *Molestias del pensador* refiere la dulzura con la que el sabio debe acoger aquello que interrumpe sus reflexiones como “los cuervos que llevan comida al solitario” (IV 3, §342 *Störungen des Denkers*, p.338: “(...) Die Unterbrechungen sind die Raben, welche dem Einsamen Speise bringen.”).

En *Aurora* encontramos la misma caracterización del conocimiento como estado de ánimo, unida a la exhortación a la soledad y al apartamiento, a la que volveremos más adelante al estudiar la noción de “pathos de la distancia”. Sigue teniendo igualmente validez en este libro la metáfora de la claridad de la ciencia y la reivindicación de la figura del sabio establecidas en *El caminante y su sombra*. Respecto a *Humano, demasiado humano*, se aprecia en la caracterización del modelo del sabio en *Aurora* un mayor énfasis en lo que se refiere al “dominio de las pasiones” (uso del término “beherrschen” y similares) que va a la par de la evolución del discurso sobre el cuerpo (uso específico del término “Trieb”) tal y como expusimos en 2.3.*Leib*. El aforismo 242 da en este sentido una definición de la noción de independencia del espíritu libre que, a diferencia de la establecida en *Humano, demasiado humano (I)*, es postulada preferencialmente en términos de dominación. La libertad de pensamiento, según este pasaje, es la

Mittel, kein Ziel; (...)” Sobre este tema, véase también en W.S. el aforismo 65. *Was vorher nöthig ist*, IV 3, p.219: para poder dominar a los demás, hay que dominar primero las propias pasiones.

renuncia del dominador que no ha encontrado nada mejor que dominarse a sí mismo⁶⁶⁶. En el 440 *No renunciar* se defiende la soledad del pensador, para quien la *vita contemplativa* no significa un desconocimiento *vita practica*⁶⁶⁷. El 450 *El anzuelo del conocimiento* califica, mediante una cita de Marco Aurelio, el conocimiento como un estado de ánimo: una “dulce atracción”⁶⁶⁸. El componente ascético de la figura del filósofo se pone de manifiesto también en el aforismo 459 *La magnanimidad del pensador*, en relación a un comentario sobre Schopenhauer y Rousseau: la mayor virtud del pensador consiste en su capacidad para sacrificar tanto su propia vida como a sí mismo⁶⁶⁹:

K.G.W. V 1: M., §459, p.280: “Die Grossmüthigkeit des Denkers. (...) Gerade darin glänzt die schönste Tugend des grossen Denkers: die Grossmüthigkeit, dass er als Erkennender sich selber uns sein Leben unverzagt, oftmals mit erhabenen Spotte und lächelnde – zum Opfer bringt.”

(...) Precisamente ahí brilla la más hermosa virtud del gran pensador: la magnanimidad de, como concedor, sacrificarse a sí mismo y sacrificar su vida impávidamente, con frecuencia avergonzado, con frecuencia con una burla sublime y sonriendo.)

Como conclusión de este repaso de textos de *Aurora* que tratan el tema de la ciencia según nuestra interpretación del ascetismo de control (como defensa de la quietud, la soledad, la renuncia a la vida práctica, el autodomínio, etc.), citaremos el aforismo 550. El tema del mismo es la belleza inherente a todo conocimiento por sí mismo, con independencia del objeto del que pueda ocuparse:

K.G.W. V 1: M., §550 *Erkenntniss und Schönheit*, pp.324-325: “(...) Das Glück der Erkennenden mehr die Schönheit der Welt und macht Alles, was da ist, sonniger; die Erkenntniss legt ihre Schönheit nicht nur um die Dinge, sondern auf die Dauer, in die Dinge - möge die zukünftige Menschheit für diesen Satz ihr Zeugnis abgeben! Inzwischen gedenken wir einer alten Erfahrung: zwei so grundverschiedene Menschen wie Plato und Aristoteles kamen in dem überein, was das höchste Glück ausmache, nicht nur für sie oder für Menschen, sondern an sich, selbst für Götter der letzten Seligkeiten: sie fanden es im Erkennen, in der Thätigkeit eines wohlgeübten findenden und erfindenden Verstandes (nicht etwa in der «Intuition», wie die deutschen Halb- und Ganztheologen, nicht in der Vision, wie die Mystiker, und ebenfalls nicht im Schaffen, wie alle Praktiker). Ähnlich

⁶⁶⁶ **V 1, M.**, §242 *Unabhängigkeit*, p.204: “Unabhängigkeit (in ihrer schwächsten Dosis «Gedankenfreiheit» bennant) ist die Form der Entsagung, welche der Herrsüchtige endlich annimmt, – er, der lange Das gesucht hat, was er beherrschen könnte, und nichts gefunden hat, als sich selber.” Sobre este tema, véase también el comentario sobre el solazamiento de la dominación que experimenta el estoico en el aforismo 251: **V 1, §251** *Stoisch*, p.207: “ – Es giebt eine Heiterkeit des Stoikers, wenn er sich von dem Ceremoniell bringt fühlt, das er selber seinem Wandel vorgeschrieben hat, er genießt sich dabei als Herrschenden.”

⁶⁶⁷ (Obsérvese en este aforismo el uso del término Heiterkeit, de tanta relevancia en *G.T.*, en la descripción del estado de ánimo del pensador) **V 1, § 440** *Nicht entsagen!*, p.273: “ – Auf die Welt verzichten, ohne sie zu kennen, gleich einer *Nonne*, – das giebt eine unfruchtbare, vielleicht schwermüthige Einsamkeit. Dies hat nichts gemein mit der Einsamkeit der *vita contemplativa* des Denkers: wenn er *sie* wählt, will er keineswegs entsagen; vielmehr wäre es ihm Entsagung, Schwermuth, Untergang seiner selbst, in der *vita practica* ausharren zu müssen: auf diese verzichtet er, weil er sie kennt, weil er sich kennt. So springt er in *sein* Wasser, so gewinnt er *seine* Heiterkeit.”

⁶⁶⁸ **V 1, § 450.** *Die Lockung der Erkenntniss*, p.277: “(...) Geht es euch nicht durch alle Sinne – dieser Ton der süßen Lockung, mit dem die Wissenschaft ihre frohe Botschaft verkündet hat, in hundert Worten und im hundert-ersten und schönsten: (...)”

⁶⁶⁹ Otra descripción de la forma de vida del pensador puede verse en el aforismo 566 *Wohlfeil leben*, **V 1, p.333:** (der Denker) “(...) er freut sich leicht und kennt keine kostspieligen Zugänge zum Vergnügen; seine Arbeit ist nicht hart, sondern gleichsam südländisch; sein Tag und seine Nacht werden nicht durch Gewissensbisse verdorben; er bewegt sich, isst, trinkt und schläft nach dem Masse, dass sein Geist immer ruhiger, kräftiger und heller werde; er freut sich seines Leibes und hat keinen Grund, ihn zu fürchten; er bedarf der Geselligkeit nicht, es sei denn von Zeit zu Zeit, um hinterher seine Einsamkeit um so zärtlicher zu umarmen; (...)” etc.

urtheilten Descartes und Spinoza: wie müssen sie alle die Erkenntniss genossen haben! Und welche Gefahr für ihre Redlichkeit, dadurch zu Lobrednern der Dinge zu werden.”

((...)) La dicha de quien conoce multiplica la belleza del mundo y hace más soleado todo cuanto existe: el conocimiento no sólo posa su belleza en torno a las cosas, sino a la larga, también dentro de ellas: ¡ojalá la humanidad futura dé testimonio de este axioma! Entre tanto reflexionemos sobre una vieja experiencia: dos hombres fundamentalmente distintos, como Platón y Aristóteles, se pusieron de acuerdo sobre lo que constituye la felicidad suprema, no sólo para ellos o para los hombres, sino en sí, incluso para los dioses de la postrer gloria: la encontraron en el conocer, en la actividad, en la actividad de una razón buscadora e inventora bien ejercitada (no en la «intuición» como los semiteólogos y omniteólogos alemanes, no en la visión, como los místicos, ni tampoco en la creación, como los prácticos). Un juicio similar tuvieron Descartes y Spinoza: ¡cómo tuvieron que disfrutar todos ellos del conocimiento! ¡Y qué peligro para su honradez convertirse por ello en aduladores de las cosas!) – trad. Eduardo Knörr.

La gaya ciencia es la última obra de Nietzsche en la que se mantiene el esquema del conocimiento como forma ascética de control. En el quinto libro, escrito en 1885, irrumpe de nuevo el modelo del arte como ascetismo de intensidad, en la versión del orgiasmo dionisiaco, del pesimismo de la abundancia, etc. Veamos a continuación el desarrollo del tema a lo largo de los cuatro primeros libros. El aforismo 6 aboga por la antigua forma de reflexión, que exige su tiempo, en lugar de la precipitación del pensamiento moderno, el cual actúa como si llevásemos una máquina en la cabeza⁶⁷⁰. El 12, por otra parte, resulta sumamente revelador para el estudio de la concepción de la ciencia como ascetismo de control, pues en él Nietzsche hace un autoanálisis de la evolución de su pensamiento a partir de la contraposición del tipo artista y del estoico del final de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. El tema principal del aforismo es la escisión entre arte y ciencia en relación al placer y displacer. Ambos, placer y displacer, se hallan inextricablemente unidos (2.4. Wille zur Macht), de manera que la búsqueda del placer ha de conllevar también el dolor. Si lo que se busca es el menor displacer posible, se adopta entonces, a juicio de Nietzsche, la posición que antiguamente practicaba el estoico (y que corresponde a la del socialista actual). Ella consiste o bien en una disminución del placer o en su renuncia. Tal es también la labor que cumple en el presente la ciencia, pues ella busca esencialmente disminuir las alegrías del hombre para ahorrarle el dolor. El resultado de ello es que el ser humano se haya vuelto en la actualidad “más parecido a una estatua, más estoico”. Contra esta concepción del conocimiento, Nietzsche propugna una ciencia como “portadora del dolor” (Schmerzbringerin). Es ésta la fundamentación del ideal del sabio que Nietzsche ha desarrollado a lo largo del período medio como hemos visto en el transcurso de nuestra exposición. Se busca el control, el dominio, pero no la huida del dolor (la amputación o exterminio de la pasión en el decadente según la fórmula del último período denunciada en *El crepúsculo de los ídolos*). En este sentido, el modelo nietzscheano de ciencia se revela como complementario del arte⁶⁷¹:

K.G.W. V 2: F.W., §12, pp.57-58: “*Vom Ziele der Wissenschaft*. – Wie? Das letzte Ziel der Wissenschaft sei, dem Menschen möglichst viel Lust und Unlust zu schaffen? Wie, wenn nur Lust und Unlust so mit einem Stricke zusammengeknüpft wären, dass, wer möglichst viel von der einen haben will, auch möglichst viel von der ander haben muss – dass, wer

⁶⁷⁰ Una forma de meditación, la antigua, a la que Nietzsche, por otra parte, tampoco parecía muy aficionado, a juzgar por la cantidad de anotaciones en las que fijaba sus pensamientos. Cf. **V 2, F.W.**, § 6, *Verlust am Würde*, p.52: “(...) Wir denken zu rasch, und unterwegs und mitten im Gehen, mitten im Geschäftenn aller Art, selbst wenn wir an das Ensthafteste denken; wir brauchen wenig Vorbereitung, selbst wenig Stille – es ist als ob wir eine unaufhaltsam rollende Maschine im Kopfe herumtrügen, welche selbst unter den ungünstigsten Umständen noch arbeitet. Ehemals sah man es jedem an, dass er einmal denken wollte – es war wohl die Ausnahme! –, dass er jetzt weiser werden wollte und sich auf einen Gedanken gefasst machte: man zog ein Gesicht dazu wie zu einem Gebet und hielt den Schritt an; ja man stand stundenlang auf der Strasse still, wenn der Gedanke «kam» – auf einem oder auf zwei Beinen. So war es «der Sache würdig!»”

⁶⁷¹ En el aforismo 107 *Unser letzte Dankbarkeit gegen die Kunst*, **V 2**, pp.140-141 encontramos esta misma cuestión tratada ahora desde la perspectiva del arte (voluntad de apariencia, el fenómeno estético como manera de hacer soportable la existencia).

das «Himmelhoch-Jauchzen» lernen will, sich auch für das «Zum-Tode-betrübt» bereit halten muss? Und so steht es vielleicht! Die Stoiker glaubten wenigstens, dass es so stehe, und waren konsequent, als sie nach möglichst wenig Lust beehrten, um möglichst wenig Unlust vom Leben zu haben. (Wenn man den Spruch im Munde führte: «Der Tugendhafte ist der Glücklichsste», so hatte man in ihm sowohl ein Aushängeschild der Schule für die grosse Masse, als auch eine kasuistische Feinheit für die Feinen.) Auch heute noch habt ihr die Wahl: entweder möglichst wenig Unlust, kurz Schmerzlosigkeit – und im Grunde dürften Sozialisten und Politiker aller Parteien ihren Leuten ehrlicherweise nicht verheissen – oder möglichst viel Unlust als Preis für das Wachsthum einer Fülle von feinen und bisher selten gekosteten Lüsten und Freuden! Entschliesst ihr euch für das erstere, wollt ihr also die Schmerzhaftigkeit der Menschen herabdrücken und vermindern, nun, so müsst ihr auch ihre Fähigkeit zu Freude herabdrücken und vermindern. In der That kann man mit der Wissenschaft das eine wie das andre Ziel fördern! Vielleicht ist sie jetzt noch bekannter wegen ihrer Kraft, den Menschen um seine Freuden zu bringen und ihn kälter, statuenhafter, stoischer zu machen. Aber sie könnte auch noch als die grosse Schmerzbringerin entdeckt werden – und dann würde vielleicht zugleich ihre Gegenkraft entdeckt sein, ihr ungeheures Vermögen, neue Sternwelten der Freude aufleuchten zu lassen!”

(Del objetivo de la ciencia. – ¿Cómo? ¿Que el objetivo final de la ciencia sea proporcionar al hombre tanto placer como displacer como sea posible? ¿Qué pasaría si el placer y el displacer sólo estuvieran entrelazados con una cuerda de tal manera que, quien quisiera tener todo lo posible del uno, también debiera tener todo lo posible del otro – y que, quien quisiera aprender a «exultar en gritos de júbilo hasta el cielo», debiera también estar preparado para «entristecerse hasta la muerte»? ¡Y tal vez sea así! Los estoicos al menos así lo creyeron, y fueron consecuentes cuando desearon el menor placer posible para tener en la vida el menor displacer. (Cuando se traía a colación la máxima: «El virtuoso es el más feliz», en ella se tenía tanto un rótulo de la escuela para la gran masa como una sutileza casuística para los sutiles). También tenéis hoy en día la elección: ¡o el menor displacer posible, en definitiva ausencia de dolor – y en el fondo los socialistas y políticos de todos los partidos no tienen el derecho de prometer honradamente a su gente otra cosa – o el máximo displacer posible como precio para el crecimiento de una abundancia de delicados placeres y alegrías, y hasta hoy raramente saboreados! Si escogéis la primera, querréis asimismo rebajar y disminuir la capacidad de sufrimiento de los hombres, entonces, deberéis también rebajar y disminuir su capacidad para la alegría. ¡De hecho con la ciencia se puede fomentar tanto uno como otro objetivo! Quizás ahora ella sea aún más conocida por su facultad para sustraer a los hombres la alegría y hacerlos más fríos, más parecidos a una estatua, más estoicos. ¡Pero también puede ser aún descubierta como la gran portadora del dolor – y tal vez entonces se le descubriría al mismo tiempo su facultad contraria, su enorme capacidad de hacer refulgir nuevos y estrellados mundos de alegría!)

Podemos mencionar aún numerosos pasajes de *La gaya ciencia* que confirman esta vinculación entre la ciencia (el ideal del sabio) y la aceptación del dolor. El aforismo 27 *El que renuncia* plantea el autosacrificio como condición de la afirmación⁶⁷². El 45 nos muestra a Epicuro como modelo del sabio, en su capacidad de transfigurar el dolor: “Sólo quien sufre constantemente ha podido inventar semejante felicidad (...)”⁶⁷³. Este mismo sufrimiento es el

⁶⁷² V 2, § 27 *Der Entsagende*, p.74: “ – Was thut der Entsagende? Er strebt nach einer höheren Welt, er will weiter und ferner und höher fliegen als alle Menschen der Bejahung – *er wirft vieles weg*, was seinem Flug beschweren würde, (...) Er ist klüger, als wir dachten, und so höflich gegen uns – dieser Bejahende! Denn das ist er gleich uns, auch indem er entsagt.”

⁶⁷³ (Obsérvese el uso de “Wollust” para describir el estado de ataraxia de Epicuro, al tiempo que subraya su carácter tardío dentro de la antigüedad. Rasgos que se ponen de manifiesto en el análisis y crítica del ascetismo antes reseñado) V 2, §45 *Epikur*, p.85: “ – Ja, ich bin stolz darauf, den Charakter Epikurs anders zu empfinden als irgend jemand vielleicht, und bei allem, was ich von ihm höre und lese, das Glück des Nachmitags des Alterthums zu geniessen (...) Solch ein Glück hat nur ein fortwährend Leidender erfinden können, das Glück eines Auges, vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist, und das nun an seiner Oberfläche und an dieser bunten, zarten, schauernden Meeres-Haupt sich nicht mehr sattsehen kann: es gab nie zuvor eine solche Bescheidenheit der Wollust.”

que experimentan y superan *los hombres proféticos* en el aforismo 316⁶⁷⁴. Y lo mismo cabe decir de los mensajeros del dolor del aforismo 318: pues en “el dolor hay tanta sabiduría como en el placer”⁶⁷⁵. Pero al mismo tiempo en estos párrafos finales de *La gaya ciencia* se vislumbra el cambio de modelo del tipo de ascetismo y el retorno al ideal del arte. Un ejemplo de ello puede ser el 324 *En la mitad de la vida*, en el que se defiende una concepción de la existencia como “experimento” en la multiplicación del peligro y el riesgo⁶⁷⁶. El aforismo 340 *Sócrates moribundo*, nos muestra la nueva transición del ascetismo de control de la ciencia al ascetismo de intensidad del arte. El inicio del mismo constituye un elogio del *sabio* Sócrates, a la manera del ya citado 86 de *El caminante y su sombra*. Las líneas finales en cambio arrojan una sombra de duda sobre su figura que nos devuelve al planteamiento de *El nacimiento de la tragedia*: ¿es que acaso era un pesimista?, pregunta Nietzsche. ¿No refleja quizás todo su pensamiento, en especial su muerte, nada más que un odio a la vida?⁶⁷⁷ De ahora en adelante, coincidiendo con el abandono del modelo ascético de la ciencia, la figura de Sócrates perderá definitivamente toda connotación positiva. Sócrates ya sólo aparecerá en la obra de Nietzsche como prototipo del *decadente*; y lo mismo cabe decir de Epicuro, otro de los modelos del sabio en el período medio, como veremos a continuación en el aforismo 370 del quinto libro de *La gaya ciencia*. De hecho, el epicureísmo será identificado en este último período, en un sentido negativo, con el estoicismo.

B) El arte como ascetismo de intensidad.

Ya hemos analizado con profundidad la concepción del arte en el período de *El nacimiento de la tragedia* en otros capítulos de este estudio (2.2. *Wahrheit* y 2.4. *Wille zur Macht*), en el presente apartado vamos a ocuparnos únicamente de la recuperación de una concepción del ascetismo de intensidad en la última etapa de la obra de Nietzsche (en especial en lo que se refiere al “orgiasmo dionisiaco”).

El libro quinto de *La gaya ciencia* señala el cambio de la forma de ascetismo, con la recuperación del modelo del arte que se anunciaba en los últimos aforismos del libro cuarto. Este cambio de perspectiva es evidentemente muy llamativo en *La gaya ciencia* debido a la

⁶⁷⁴ V 2, § 316 *Prophetische Menschen*, p.229: “ – Ihr habt kein Gefühl dafür, dass prophetische Menschen sehr leidende Menschen sind: (...) Aber wir denken nicht daran, dass ihre *Schmerzen* – für sie die Propheten sind! (...)”

⁶⁷⁵ (Obsérvese el uso del mismo sustantivo “Schmerzbringer” – portador del dolor – con el que en el § 12 se describía el nuevo ideal de la ciencia, ahora utilizado para calificar a los “hombres heroicos” que son capaces de aceptar el dolor) V 2, § 318. *Weisheit im Schmerz*, p.230: “ – Im Schmerz ist so viel Weisheit wie in der Lust: er gehört gleich dieser zu den artenhaltenden Kräften ersten Ranges. (...) Das sind die heroischen Menschen, die grossen *Schmerzbringer* der Menschheit (...)”

⁶⁷⁶ V 2, § 324. *In media vita!*, pp.232-233: “ – Nein! Das Leben hat mich nicht enttäuscht! (...) dass das Leben ein Experiment sin dürfe – und nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängniss, nicht eine Betrügerei! – Und die Erkenntniss selber: mag sie für andere etwas anderes sein, zum Beispiel ein Ruhebett oder der Weg zu einem Ruhebett, oder eine Unterhaltung, oder ein Müsiggang – für mich ist sie eine Welt der Gefahren und Siege, in der auch die heroischen Gefühle ihre Tanz- und Tummelplätze haben. *«Das Leben ein Mittel der Erkenntniss»* (...)”

⁶⁷⁷ (Obsérvese en este fragmento el cambio en la valoración de Sócrates: del reconocimiento admiración ante el sabio, a la manera del §86 de *W.S.*, a la denuncia de su negación de la vida que anticipa la incriminación de *G.-D.*) K.G.W. V 2: *F.W.*, §340 *Der sterbende Sokrates*, pp.249-250: “ – Ich bewundere die Tapferkeit und Weisheit des Sokrates in allem, was er that, sagte – und nicht sagte. Dieser spöttische und verliebte Unhold und Rattenfänger Athens, der die übermüthigsten Jünglinge zittern und schluchzen machte, war nicht nur der weiseste Schwätzer, den es gegeben hat: er war ebenso weiseste im Schweigen. (...) Dieses lächerlich und furchtbare «letzte Wort» heisst für den, der Ohren hat: «O Kriton, *das Leben ist eine Krankheit*» Ist es möglich! Ein Mann, wie er, der heiter und vor aller Augen wie ein Soldat gelebt hat – war Pessimist! Er hatte eben nur eine gute Miene zum Leben gemacht und zeitlebens sein letztes Urtheil, sein innerstes Gefühl versteckt! Sokrates, Sokrates hat *am Leben gelitten!* Und er hat noch seine Rache dafür genommen – mit jenem verhüllten, schauerlichen, frommen und blasphemischen Worte! Musste ein Sokrates sich auch noch rächen? War ein Gran Grossmuth zu wenig in seiner überreichen Tugend? – Ach Freunde! Wir müssen auch die Griechen überwinden!”

diferencia cronológica en la redacción de sus distintas partes (*I.I.Werk*). En el prólogo de 1886 y el quinto libro, “Nosotros los que no tenemos miedo”, se expone la concepción del arte como pesimismo de la fuerza (o de la abundancia) en un retorno a la búsqueda de la intensidad que caracterizaba al hombre intuitivo en oposición al racional en las líneas finales de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. El aforismo 370 *¿Qué es lo romántico?* (*I.I.Werk*) resulta, por ejemplo, altamente instructivo respecto de este nuevo cambio de orientación que domina la última etapa de la producción nietzscheana. El punto de partida de la exposición de este aforismo lo constituye la crítica de la decadencia, aquí identificada a los ideales románticos o modernos. Dentro de este cuadro, el antes admirado Epicuro, como modelo del sabio, se convierte, al igual que Jesucristo, en prototipo de lo “romántico”, y, por ello, lo contrapuesto al concepto de lo dionisiaco⁶⁷⁸. Dicha noción de Dionisos (3.2.*Symbolik*), que substituye ahora al ascetismo de control de la ciencia, recibe en este aforismo la calificación de “pesimismo”; aunque en realidad éste sea un pesimismo de orden inverso al del siglo XIX, el de Schopenhauer, Wagner, el romanticismo, la decadencia...⁶⁷⁹. El término “pesimismo” (al igual que “nihilismo”, vocablo que lo substituye en este último período) resulta ambivalente. Él posee tanto una dimensión “activa” como una “pasiva” (o “clásica” y “romántica”, siguiendo la definición Goethe, *I.I.Werk*): el deseo de destruir (y la voluntad de eternización) puede ser al mismo tiempo una manifestación de abundancia (un pensamiento de futuro) como su contrario, una exteriorización del odio, de la penuria del decadente, como en el caso del anarquista:

K.G.W. V 2: F.W., § 370, pp.301-304: “(...) Ich verstand – wer weiss, auf welche persönlichen Erfahrungen hin? – den philosophischen Pessimismus des neunzehnten Jahrhunderts, wie als ob er das Sympton von höherer Kraft des Gedankens, von verwegener Tapferkeit, von siegreicher Fülle des Lebens, als diese dem achtzehnten Jahrhundert, dem Zeitalter Humes, Kants, Condillacs und der Sensualisten, zu eigen gewesen sind: so dass mir die tragische Erkenntnis wie der eigentliche Luxus unsrer Kultur erschien, als deren Kostbarste, vornehmste, gefährlichste Art Verschwendung, aber immerhin, auf Grund ihres Überreichtums, als ihr erlaubter Luxus. (...) Was ist Romantik? Jede Kunst, jede Philosophie darf als Heil und Hilfsmittel im Dienste des wachsenden, kämpfenden Lebens angesehen werden: sie setzen immer Leiden und Leidende voraus. Aber es gibt zweierlei Leidende, einmal die an der Überfülle des Lebens Leidenden, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Ansicht und Einsicht in das Leben, – und sodann die an der Verarmung des Lebens Leidende, die Ruhe, Stille, glatte Meer, Erlösung von sich durch die Kunst und Erkenntnis suchen oder aber den Rausch, den Krampf, die Betäubung, den Wahnsinn. (...) Der Reichste an Lebensfülle, der dionysische Gott und Mensch, kann sich nicht nur den Anblick des Fürchterliche That und jeden Luxus von Zerstörung, Zersetzung, Verneinung; bei ihm erscheint das Böse, Unsinnige und Hässliche gleichsam erlaubt, infolge eines Überschusses von zeugenden befruchtenden Kräften, welcher aus jeder Wüste noch ein üppiges Fruchmland zu schaffen imstande ist. (...) Letzteres ist der romantische Pessimismus in seiner ausdrückvollsten Form, sei es als Schopenhauersche Willens-Philosophie, sei als Wagnersche Musik – der romantische Pessimismus, das letzte grosse Ereigniss im Schicksal unsrer Kultur. (Dass es noch einen ganz anderen Pessimismus geben könne, einen klassischen – diese Ahnung und Vision gehört zu mir, als unablässlich von mir, als mein proprium und ipsissimum: nur dass meinem Ohren das Wort «klassisch» widersteht, es ist bei weitem abgebraucht, zu rund und unkenntlich geworden. Ich nenne jenen Pessimismus der Zukunft – denn er kommt! ich sehe ihn kommen! – den dionysischen Pessimismus.)”

((...)) Concebía – ¡quién sabe después de qué experiencias personales! – que el pesimismo filosófico del siglo diecinueve era un síntoma de una fuerza superior del pensamiento, de

⁶⁷⁸ V 2, F.W., §370, p.303: “(...) Dergestalt lernte ich allmählich Epikur begrifen, den Gegensatz eines dionysischen Pessimisten, ebenfalls den «Christen», der in der That nur eine Epikureer und, gleich jenem, wesentlich Romantik ist. (...)”

⁶⁷⁹ Un antecedente del pesimismo activo con el que Nietzsche describe su concepción de lo dionisiaco en oposición al romanticismo puede ya encontrarse en las anotaciones para el curso sobre *Die vorplatonische Philosophen* de 1874 en la caracterización de la figura de Empédocles, II 4, p.321: “*Er ist der tragische Philosoph, der Zeitgenosse des Aeschylus. Bei ihm ist das Auffallendste sein außerordentl. Pessimismus, der aber ih ihm höchst aktiv wirkt, nicht quietivisch. (...)*”

una valentía más audaz, de una plenitud de vida más triunfante que las correspondientes al siglo dieciocho, al siglo de Hume, de Kant, de Condillac, y de los sensualistas: hasta el punto de que el conocimiento trágico se me antojaba el lujo propiamente dicho de nuestra cultura, la clase de despilfarro más preciada, más noble, más arriesgada de esta cultura, pero también un lujo legítimo, dada su superabundancia. (...) ¿Qué es el romanticismo? Todo arte, toda filosofía pueden ser considerados como medios a un tiempo saludables y auxiliares al servicio de la vida en crecimiento, en lucha: presuponen siempre sufrimientos, seres que sufren por su abundancia de vida, que desean un arte dionisiaco y que tienen asimismo una visión y una comprensión trágicas de la vida – y los que sufren por su empobrecimiento de vida, que buscan en el arte y en el conocimiento el descanso, el silencio, el mar en calma, la entrega personal, o, por el contrario, la embriaguez, la crispación, el estupor, el delirio. (...) El ser más rico en abundancia vital, el dios y el hombre dionisiacos pueden permitirse no sólo ver lo terrible y problemático, sino también cometer incluso una acción terrible y entregarse y todo lujo de destrucciones, descomposiciones y negaciones: para ellos, el mal, el absurdo y la fealdad horrible están, por así decirlo, permitidos, en virtud de un excedente de fuerzas generadoras y fecundantes, capaces de convertir cualquier desierto en un país fértil. (...) Esto es lo que constituye el pesimismo romántico en su forma más expresiva, bien como filosofía schopenhaueriana de la voluntad, o bien como música wagneriana: el pesimismo romántico representa el último gran acontecimiento en el destino de nuestra cultura. (La posibilidad de que exista otro pesimismo clásico – es una captación y una visión que me pertenece como inseparables de mí mismo, como mi *proprium* y mi *ipsissimum*: salvo, que la definición de «clásico» suena mal en mis oídos, por ser un término demasiado usado y rotundo, que ha llegado a resultar irreconocible. Al pesimismo del futuro – ¡pues está en camino!, ¡lo veo venir! – lo llamo pesimismo dionisiaco.)) – trad. Luis Díaz Marín.

En este texto nos encontramos de nuevo ante el modelo de intensificación de la experiencia que vimos en la descripción del “artista” de *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral* y que nosotros hemos denominado “ascetismo de intensidad”. El pesimismo dionisiaco de la abundancia que entiende el crear como un “regalar” (Schenken) plantea una respuesta a nivel adiscursivo en clara referencia a la inmediatez del cuerpo. Más adelante, en los escritos póstumos y *El crepúsculo de los ídolos*, comprobaremos como la sexualidad juega también un papel determinante en esta nueva recuperación del modelo del arte que retorna el pensamiento de Nietzsche a la *estética* de *El nacimiento de la tragedia*. La noción de pesimismo dionisiaco pretende recoger en esta última etapa la dualidad de la creación y la aniquilación que caracterizaba aquella “ontología del arte”. De hecho, la idea central del eterno retorno manifiesta la tensión de lo dionisiaco entre la creación y la destrucción (2.2. *Wahrheit* y 3.2. *Symbolik*). En el acto de crear de Zarathustra, en la comunicación de su sabiduría, éste se identifica con el sol, en tanto que acto de dilapidación (Verschwendung, Vergeudung) a partir de la abundancia (Fülle, Überfluß). De ahí que el mismo hecho de que Zarathustra regale (schenken) su conocimiento a los hombres, lleva finalmente a su aniquilación, al ocaso (Untergang). Zarathustra ama a los que perecen (zugrunde gehen), a los que quieren su propio ocaso; y este regalar y extinguirse de Zarathustra no tiene lugar por mor de los hombres, sino que él es una consecuencia misma de su plenitud. El autosacrificio de Zarathustra no es un acto de compasión sino de egoísmo.

Volveremos a retomar este tema en la exposición de *Así habló Zarathustra* en el capítulo siguiente, 3.2. *Symbolik*; por el momento lo único que pretendemos es poner de manifiesto la continuidad entre la reivindicación del orgiasmo dionisiaco y el pensamiento del eterno retorno. Ambos constituirían, según nuestra interpretación, niveles adiscursivos de la última filosofía de Nietzsche. La ontología del arte toma una expresión discursiva en la “tendencia sistemática” de la voluntad de poder (y su contrapunto “moral” del principio de jerarquía). Según nuestra interpretación, esta exposición discursiva se muestra inconsistente y necesita apoyarse en niveles adiscursivos: en el simbolismo del eterno retorno y la “tendencia ascética” del orgiasmo dionisiaco (o pesimismo de la abundancia). Este último supone entonces la realización corporal del pensamiento del eterno retorno en tanto que intensificación de la vivencia (afirmación de la vida, del dolor como condición del placer, etc.), y por ello, una nueva versión del “ascetismo de intensidad” del arte. Para concluir este apartado vamos a adentrarnos un poco más en la concepción del orgiasmo dionisiaco, tomando como referencia *El crepúsculo de los*

ídolos y las anotaciones póstumas de Nietzsche. Nuestra intención es destacar cómo a pesar en todos los cambios en su formulación (la justificación de la existencia como fenómeno estético, la ciencia como gran portadora del dolor, la creación a partir de la abundancia, etc, por condensar en tres fórmulas las distintas orientaciones de cada período), la postura ética de Nietzsche continúa siendo la misma que indicábamos al iniciar nuestro análisis: la de la búsqueda de una afirmación del sufrimiento que se convierta a su vez en premisa de la afirmación de la vida.

La descripción de la psicología del orgiasmo dionisiaco plantea la actividad del arte desde un punto de vista fisiológico. Éste constituye ante todo, desde esta perspectiva, un aumento de la excitación como antecedente de la dilapidación de fuerza, y por ello: una manifestación de la exuberancia vital. En este sentido, Nietzsche equipara en este último período el arte a la sexualidad, como instancia de afirmación de la vida. (Recuérdese sobre este aspecto la crítica del ascetismo cristiano en *Humano, demasiado humano (I)* el cual incriminaba los actos de procreación y engendramiento como forma de culpabilizar la existencia del hombre, por ejemplo en la paradoja de Calderón, y cómo a esta concepción negadora del cristianismo se oponía la afirmación de la sexualidad en la Antigüedad, como en el caso de Empédocles). En el último período el arte, siguiendo la recuperación de la perspectiva de *El nacimiento de la tragedia*, reproduce, en el proceso de creación y destrucción, el máximo grado de dolor y placer. Por ello da prioridad al momento sobre la duración; ya que la afirmación del placer, según una de las formas de enunciación del eterno retorno, exige la afirmación del instante, mientras que la de la duración implica un alejamiento de la inmediatez con la finalidad de introducir el cálculo, la razón. Aplicando el modelo de contraposición de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la primera actitud corresponde a la irreflexión del artista; la segunda, al autocontrol del hombre teórico por medio de los conceptos. El primero busca únicamente la afirmación de la vida (la intensificación de la experiencia a pesar de que ello conlleve un aumento del dolor); el segundo la conservación de la existencia. El carácter festivo del arte en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (las saturnales del intelecto, 2.1. *Sprache*) constituye igualmente un rasgo definitorio de Dionísos en este último período (al que le es asimismo inherente, como veremos más adelante, un contenido de crueldad). Consecuentemente la reivindicación del arte en la última filosofía de Nietzsche va dirigida a la recuperación del carácter cruel de la “fiesta”.

La exposición más significativa de dicha concepción “festiva” del arte como orgiasmo dionisiaco en la obra publicada se encuentra en el capítulo “Lo que agradezco a los antiguos” de *El crepúsculo de los ídolos*, dentro del proceso de autoanálisis que habrá de culminar en *Ecce homo (I. I. Werk)*. Nietzsche trata en este texto el tema del orgiasmo dionisiaco como puntualización de lo que había dejado escrito diecisiete años antes en *El nacimiento de la tragedia*, consciente ahora tanto de la corrección de su intuición original como de los errores cometidos en la formulación inicial (2.2. *Wahrheit*, 2.4. *Wille zur Macht*). El significado de Dionísos apunta de nuevo en este texto a la tragedia, pero ahora, de manera más acertada, a un estadio anterior que al que servía de base para la polémica de *El nacimiento de la tragedia*. El culto dionisiaco de los misterios supone ante todo, según el punto de vista de Nietzsche, una afirmación de la vida. En virtud de ella se diviniza la sexualidad y se sacraliza el dolor (aquí “Schmerz”). Este último punto muestra la unidad del planteamiento de toda la obra, fundamentado en una actitud ética de afirmación del sufrimiento que, como veremos a continuación, lleva a la reivindicación de la crueldad. Este análisis sobre la “psicología del orgiasmo” concluye con un comentario sobre el sentimiento trágico. Retomando la crítica de la teoría de Aristóteles del efecto purificador de la tragedia (*Poética*, 1449b), Nietzsche elabora una interpretación opuesta a la del filósofo griego en la que el género trágico aparece como el placer máximo de la aniquilación (por tanto, como manifestación del fenómeno dionisiaco en el que la voluntad de crear es complementaria de la voluntad de destruir; el placer de devenir, del placer de aniquilar). Nuevamente, según Nietzsche, de lo que se trata en la tragedia es de afirmar la vida, incluso diciendo sí a los aspectos más horribles de la existencia. En este punto se establece claramente el paralelo entre *El nacimiento de la tragedia* y la última filosofía de la voluntad de poder. La transvaloración de todos los valores consistiría en última instancia en volver a hacer real la fiesta de la afirmación de la vida (lo que en la primera etapa se había denominado el “renacimiento del mito trágico”, véase 1.2. *Utopie*). (Obsérvese en este fragmento la utilización marcada de “Können” que, como ya hemos visto, constituye en Nietzsche una designación del arte):

K.G.W. VI 3: G.-D., “Was ich den Alten verdanke”, §4, p.152: “Denn erst in den dionysischen Mysterien, in der Psychologie des dionysischen Zustands spricht sich die *Grundthatsache* des hellenischen Instinkts aus – sein «Wille zum Leben». *Was verbürgte* sich der Hellene mit diesen Mysterien? Das *ewige* Leben, die ewige Wiederkehr des Lebens; die Zukunft in der Vergangenheit verheissen und geweiht: das triumphierende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus; das *wahre* Leben als das Gesamt-Fortleben durch die Zeugung, durch die Mysterien der Geschlechtigkeit. Den Griechen war deshalb das *geschlechtliche* Symbol das ehrwürdige Symbol an Frömmigkeit. Alles Einzelne im Akte der Zeugung, der Schwangerschaft, der Geburt erweckte die höchsten und feierlichsten Gefühle. In der Mysterienlehre ist der *Schmerz* heilig gesprochen: die «Wehen der Gebälerin» heiligen den Schmerz überhaupt, – alles Werden und Wachsen, alles Zukunfts-Verbürgende *bedingt* den Schmerz... Damit ist die ewige Lust des Schaffens giebt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, *muss* es auch ewig die «Qual der Gebälerin» geben... Dies Alles bedeutet das Wort Dionysos: ich kenne keine höhere Symbolik als diese griechische Symbolik, die der Dionysien. (...)”

((...)) Pues sólo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco se expresa el *hecho fundamental* del instinto helénico – su «voluntad de vida». ¿Qué es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida *eterna*, el eterno retorno de la vida; el futuro prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida *verdadera* como supervivencia colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad. Por ello el símbolo *sexual* era para los griegos el símbolo venerable en sí, el auténtico sentido profundo que hay dentro de toda la piedad antigua. Cada uno de los detalles del acto de procreación, del embarazo, del nacimiento, despertaba los sentimientos más elevados y solemnes. En la doctrina de los misterios el *dolor* queda santificado: los «dolores de la parturienta» santifican el dolor en cuanto tal – todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro *implica* dolor... Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que existir* también eternamente el «tormento de la parturienta»... Todo esto significa la palabra Dioniso; yo no conozco una simbólica más alta que esta simbólica griega, la de las dionisias. (...) – trad. Andrés Sánchez Pascual

K.G.W. VI 3: G.-D., “Was ich den Alten verdanke”, §5, p.154: “Die Psychologie des Orgasmus als eines überströmenden Lebens- und Kraftgefühls, innerhalb dessen selbst der Schmerz als *Stimulans* wirkt, gab mir den Schlüssel zum Begriff des *tragischen* Gefühls, das sowohl von Aristoteles als insonderheit von unsern Pessimisten missverstanden worden ist. (...) Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen, der Wille zum Leben, im *Opfer* seiner höchsten Typen der eignen Unerschöpflichkeit froh werdend – *das* nannte ich dionysisch, *das* erriet ich als die Brücke zur Psychologie des *tragischen* Dichters. *Nicht* um von Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch dessen vehemente Entladung zu reinigen – so verstand es Aristoteles –: sondern um, über Schrecken und Mitleid hinaus, die ewige Lust des Werdens, *selbst zu sein*, – jene Lust, die auch noch die *Lust am Vernichten* in sich schliesst... Und damit berühre ich wieder die Stelle, von der ich einsmals ausging – die «Geburt der Tragödie» war meine erste Umwerthung aller Werthe: damit stelle ich mich wieder auf den Boden zurück, aus dem mein Wollen, mein *Können* wächst – ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, – ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft...”

(La psicología del orgasmo entendido como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el mismo dolor actúa como estimulante, me dio la clave para entender el concepto de sentimiento trágico, que ha sido malentendido tanto por Aristóteles como especialmente por nuestros pesimistas. (...) El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos, – a *eso* fue a lo que yo llamé dionisiaco, *eso* fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga del mismo – así lo entendió Aristóteles –: sino para, más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, – ese placer que incluye en sí también el *placer de destruir*... Y con esto vuelvo a tocar el sitio de que en otro tiempo partí – *El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transvaloración de todos los valores: con esto vuelvo a situarme otra vez en el terreno del que brotan mi querer, mi

poder – yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, – yo, el maestro del eterno retorno...)
– trad. Andrés Sánchez Pascual.

Aparte de estos extractos de *El crepúsculo de los ídolos* podríamos ofrecer múltiples ejemplos de formulación de la recuperación de Diónisos en la concepción del arte del último periodo. (Volveremos a este tema en 3.2.*Symbolik* al analizar la identidad entre el eterno retorno y la descripción del fenómeno dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*). Nos vamos a limitar aquí a ofrecer de manera complementaria una breve selección de fragmentos de los escritos póstumos de los años ochenta. En ella volvemos a encontrar los rasgos característicos del orgiasmo dionisiaco. **VII 3**, 34[17] resalta la pobreza de tener que hablar de Diónisos como un erudito, cuando se trata de algo que sólo puede conocerse si se ha experimentado (reconocimiento, por tanto, de la “ruptura de nivel”, inexpresabilidad de la vivencia, que ya comentamos en 1.2.*Utopie*). En cambio, el término Diónisos debe ir dirigido a los artistas como designación de una nueva fiesta, de una nueva transfiguración. **VII 1**, 12[3] describe la sabiduría dionisiaca como el placer de la aniquilación de los más nobles en la identificación momentánea con el principio de la vida, que incluye también en ella la voluptuosidad del mártir (obsérvese en este fragmento la utilización de “Wollust”, término con el que Nietzsche había desenmascarado la idiosincrasia del asceta en *Humano, demasiado humano(I)*). En cuanto a los fragmentos que autoanalizan *El nacimiento de la tragedia*, destaca la insistencia de Nietzsche en el aspecto afirmativo del dolor en la festividad dionisiaca. El último fragmento de los citados, **VIII 3**, 14[89], plantea en este sentido la oposición excluyente con la que concluye *Ecce homo*, Diónisos contra el crucificado, como una oposición en la valoración del sufrimiento:

K.G.W. VII 1: 12[13], p.420: “*Meine erste Lösung: die dionysische Weisheit.* / Dionysisch: zeitweilige Identification mit dem Princip des Lebens (Wollust des Märtyrers einbegriffen). / *Lust an der Vernichtung des Edelsten* und am Anblick, wie er schrittweise in’s Verderben geräth / *als Lust am Kommenden Zukünftigen, welches triumphirt über das Vorhandene noch so Gute*”

(Mi primera solución: **La sabiduría dionisiaca.** / Dionisiaco: identificación provisional con el principio de la vida (incluida la voluptuosidad del mártir) / *Placer en la aniquilación de lo más noble* y en la contemplación de cómo paulatinamente acaba corrompiéndose / *como placer en lo que ha de venir, en lo futuro, que triunfa sobre lo existente y aún más sobre lo bueno*)

K.G.W. VII 3: 34[17], p.147: “*Dionysisch.* Welche unglückliche Schüchternheit, von einer Sache als Gelehrter zu reden, von der ich hätte als «Erlebter» reden können. Und was geht den, der zu dichten hat, die «Ästhetik» an! Man soll sein Handwerk treiben, und die Neugierde zum Teufel jagen!

(*Dionisiaco.* Qué desafortunado descorazonamiento hablar como erudito de algo de lo que habría podido hablar como «alguien que lo ha vivido». ¡Y qué le importa al poeta la «estética»! Uno tiene que ejercer su oficio, y mandar al diablo la curiosidad!)

K.G.W. VIII 1: 2[110], pp.113-114: “Zur «Geburt der Tragödie» / Das «Sein» als die Erdichtung des am Werden Leidenden. / Ein Buch aus lauter Erlebnissen über ästhetische Lust- und Unlustzustände aufgebaut, mit einer Artisten-Metaphysik im Hintergrunde. Zugleich ein Romantiker-Bekennniß, endlich ein Jugend-Werk voller Jugend-Muth und Melancholie. Der Leidendste verlangt am tiefsten nach Schönheit – er *erzeugt* sie. / (...)”

(Sobre «El nacimiento de la tragedia». / El «ser» como invención del que sufre por el devenir. / Un libro construido a base de meras vivencias sobre estados estéticos de placer y displacer, con una metafísica de artista en el transfondo. Al mismo tiempo, una confesión romántica, por último, una obra de juventud llena de arrojo juvenil y melancolía. El que más sufre anhela en lo más profundo la belleza – la *crea*. / (...)”

K.G.W. VIII 3: 14[14], pp.16-17: “Gegenbewegung *Kunst / Die Geburt der Tragödie* / III / Diese Beiden Kunst-Naturgewalten: werden von Nietzsche als das Dionysische und das Apollinische einander entgegengesetzt: er behauptet daß – – – Mit dem Wort «dionysisch» ist ausgedrückt: eine Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, als Abgrund des Vergessens, das leidenschaftlich-schmerzliche

Überschwellen in dunklere vollere schwebendene Zustände; ein verzücktes Jasagen zum Gesamt-Charakter des Lebens, als dem in allen Wechsel Gleichen, Gleich-Mächtigen, Gleich-Seligen, die große pantheistische Mitfreudigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften des Lebens guthießt und heiligt, aus einem ewigen Willen zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Ewigkeit heraus: als Einheitsgefühl von der Nothwendigkeit des Schaffens und Vernichtens... (...)”

(Contramovimiento *arte* / *El nacimiento de la tragedia* / III / Nietzsche contrapone dos fuerzas naturales como lo dionisiaco y lo apolíneo: afirma que – – – Con la palabra «dionisiaco» se expresa un impulso hacia la unidad, un extenderse más allá de la persona, la vida cotidiana, la realidad, como abismo del olvido, el aumento excesivo de dolor y de pasión hasta llegar a estados más sombríos, plenos y fluctuantes: un decir sí extasiado al carácter global de la vida, que es idéntico en todos los cambios, idénticamente poderoso, idénticamente bienaventurado, la gran y común alegría panteísta que aprueba y santifica las más temibles y problemáticas propiedades de la vida, desde una eterna voluntad de procreación, de fecundidad, de eternidad: como sentimiento de unidad de la necesidad del crear y del aniquilar... (...))

K.G.W. VIII 3: 14[18], p.18: “(...) / Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechsel ist tiefer «metaphysischer» als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein: die Lust ist ursprünglicher als der Schmerz; der letztere ist selbst nur die Folge eines Willens zur Lust (– zum Schaffen, Gestalten, zu-Grunde-richten, Zerstören) und, in der höchsten Form, eine *Art* der Lust...”

((... / La voluntad de apariencia, de ilusión de engaño, de devenir y de cambio es más profunda, «más metafísica» que la voluntad de verdad, de realidad, de ser: el placer es más primordial que el dolor; incluso éste sólo es la consecuencia de una voluntad de placer (de crear, dar forma, arruinar, de destruir) y en su forma superior, una *clase* de placer...))

K.G.W. VIII 3: 14[89], p.57: “Gegenbewegung: Religion / Die zwei Typen: / *Dionysos* und der *Gekreuzigte*. / Festzuhalten: der typische *religiöse* Mensch – ob eine *décadence*-Form? / (...)”

(Contramovimiento: Religión / Los dos tipos: / Diónisos y el crucificado / En concreto: el típico hombre *religioso* – ¿como una forma de *décadence*? / (...))

3. LA ÉTICA DE LA CRUELDAD.

El reconocimiento de la crueldad constituye otra formulación de la exigencia ascética de afirmación del sufrimiento. Este tema suele adoptar un tono polémico a lo largo de la obra. En el primer período la cuestión de la crueldad formaba parte de lo que en *1.2.Utopie* se denominó *método filológico* (la confrontación excluyente de la mentalidad moderna en relación al mundo griego). En la etapa de madurez Nietzsche reivindica, en cambio, directamente una ética de la crueldad en contraposición a la moral de la compasión de tipo cristiano. En las páginas siguientes vamos a intentar recorrer esta evolución del pensamiento de Nietzsche que lleva de una concepción a la otra. Comenzaremos analizando la discusión sobre el tema de la crueldad en *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos*.

Ya habíamos indicado en *2.5.Rangordnung* que, en el tercero de *Los cinco prólogos...*, *El Estado griego*, el reconocimiento de la crueldad como fundamento de la cultura conducía finalmente a la afirmación de la necesidad de la esclavitud y la guerra⁶⁸⁰. Un desarrollo más completo de esta intuición puede encontrarse en el quinto de los prólogos, titulado *La rivalidad de Homero (Homer's Wettkampf)* **K.G.W. III 2**, pp.277-283). La intención de este texto es mos-

⁶⁸⁰ **K.G.W. III 2:** *F.V.*, 3. *Der griechische Staat*, p.262: “Eins nämlich ist nicht zu vergessen: dieselbe Grausamkeit, die wir im Wesen jeder Kultur fanden, liegt auch im Wesen jeder mächtigen Religion und überhaupt in der Natur der *Macht* (...)” La exposición completa de este texto puede encontrarse al inicio de *2.5.Rangordnung*.

trar cómo la cultura griega constituye el resultado de un proceso de superación y asimilación del fondo de crueldad de la época prehomérica. El concepto de envidia (Eris), según la descripción de Hesíodo, se erige así, elevado a la categoría de principio ético, en el instrumento con el que se llevó a cabo dicha superación de la crueldad⁶⁸¹. Nos encontramos, pues, ante un nuevo ejemplo de aplicación del *método filológico* con el que Nietzsche pone de manifiesto la distancia irreconciliable entre el hombre actual y el griego (*I.2. Utopie*). La crueldad de las descripciones de la guerra en la *Iliada* (el placer de la aniquilación, el grito de júbilo del vencedor al exterminar al vencido) es algo, afirma aquí Nietzsche, que repugna al gusto moderno, que abre un abismo entre nuestra ética y la Grecia antigua⁶⁸². Y sin embargo, en ello radica precisamente para Nietzsche el valor de la cultura griega, lo que hace del hombre heleno el tipo *más humano*⁶⁸³. No se trata sólo del reconocimiento de la crueldad, sino de que en este reconocimiento se produzca al mismo tiempo su superación (el mismo argumento que vimos en la discusión del tema del pesimismo en relación a la verdad, *2.2.Wahrheit* y *3.2.Symbolik*). El mecanismo por el que la cultura griega consiguió transfigurar la crueldad fueron los principios éticos de la envidia o discordia (Eris) y la rivalidad (Wettkampf)⁶⁸⁴.

Tenemos ya delimitados a grandes rasgos en *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos*, en *El Estado griego* y *La rivalidad de Homero*, los fundamentos del concepto de crueldad tal y como Nietzsche los va a desarrollar a lo largo de la obra. Por un lado, la crueldad aparece como el fundamento de la cultura, en la medida en que la vida exige la explotación (la necesidad de la esclavitud que da lugar a la imposición de la jerarquía, *2.5.Rangordnung*); por el otro, ella constituye una manifestación primaria del placer (por ejemplo, el placer de la aniquilación que acompaña a lo dionisiaco, *3.2.Symbolik*). La crueldad se descubre así como la festividad más antigua de la humanidad. El rastro de placer que aún se halla en la literatura y el arte⁶⁸⁵ proviene de este sentido antiguo de la fiesta como crueldad. El mismo espectáculo ascético, como hemos visto anteriormente en la exposición del capítulo “La vida religiosa” de *Humano, demasiado humano (I)*, no es sino otra variante o transfiguración de la crueldad: una versión degradada de la *fiesta*, el último placer festivo, cruel, que supo encontrar la Antigüedad. Toda esta concepción del arte y el ascetismo como expresión de la crueldad deriva de la concepción de la cultura de *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos*. En la medida en que la crueldad constituye el origen de la cultura, todo desarrollo cultural se verá reducido a su vez a una especie de refinamiento (Verfeinerung) o sublimación (Sublimierung) de la misma. Veamos a continuación cómo evoluciona la discusión del tema de la crueldad en los escritos del período medio.

Mientras que en la etapa de *El nacimiento de la tragedia* el tema de la crueldad ocupa una posición secundaria (exceptuando la descripción del “éxtasis” dionisiaco como Wollust y

⁶⁸¹ **III 2**, p.283: “(...) Der Grieche ist *neidisch* und empfindet diese Eigenschaft nicht als Mangel, sondern als Wirkung eine *wohlthätige* Gottheit (...) welche Kluft des ethischen Urtheils zwischen uns und ihm!”

⁶⁸² Sobre la *Iliada* y la *Teogonía* y la atmósfera del mundo prehomérico, Nietzsche comenta lo siguiente en *Homer's Wettkampf*, **III 2**, pp.278-279: “(...) Wir sehen hier in die Abgründe des Hasses (...) Ich fürchtet daß wir diese nicht «griechisch» genug verstehen, ja daß wir schaudern würden, wenn wir sie einmal griechisch verstünden (...) ein Leben, über dem allein die Kinder der Nacht, der Streit, die Liebesbegier, die Täuschung das Alter und der Tod walten (...) der Kampf ist in dieser bütenden Atmosphäre das Heil, die Rettung, die Grausamkeit des Sieges ist die Spitze des Lebensjubels (...)”

⁶⁸³ “Humano” en el sentido de “das Menschliche” en substitución de “das Humane”, tal y como comentamos a propósito del concepto de *humanitas* en *I.1.Werk* y *I.2. Utopie*. El carácter *humano* del tipo griego consiste en que en él se aúnan hombre y naturaleza (recuérdese la caracterización del sátiro en *G.T.*). Esto le lleva al reconocimiento del placer de la aniquilación: el rasgo de crueldad esencial a la naturaleza de lo humano: **III 2**, p.277: “Aber eine solche Abscheidung * <*>naturaleza-hombre> giebt es in Wirklichkeit nicht: die «natürlichen» Eigenschaften und die eigentlich «menschlich» genannten sind untrennbar gewachsen (...) So haben die Griechen die humansten Menschen der alten Zeit, einen Zug von Grausamkeit, von tigeartiger Vernichtungslust an sich (...)”

⁶⁸⁴ **III 2**, p.285: “(...) daß ohne Neid Eifersucht und wettkämpferende Ehrgeiz der hellenische Staat wie der hellenische Mensch entartet. Er wird böse und grausam, er wird rachsüchtig und Gottlos, kurz, er wird «vorhomerisch»”

⁶⁸⁵ Nietzsche menciona como ejemplo de esta evolución de la crueldad la tragedia y también, en repetidas ocasiones, el Quijote, véase más adelante **VII 1**, 8[7].

Grausamkeit, III 1, Kap. 2, p.29), en el período medio la cuestión va ganando importancia gradualmente hasta desembocar en el desarrollo sistemático del segundo tratado de *La genealogía de la moral*. En este sentido destaca la ya mencionada definición de la santidad, en referencia a Novalis, en *Humano, demasiado humano (I)* como conjunción de la crueldad y voluptuosidad (IV 2, § 142, p.138). Dejando de lado el análisis del ascetismo que ya expusimos en páginas anteriores, el aforismo 81 de este mismo libro, titulado *Errores del que padece y del que actúa (Irrthümer des Leidenden und Thaters IV 2, § 81, pp.83-84)*, plantea un análisis psicológico del ejercicio de la crueldad que, al mismo tiempo, constituye un primer modelo de crítica de la moral de la compasión. Según la interpretación de Nietzsche en este texto, en el ejercicio de la crueldad el poderoso (der Mächtige) tiene una representación distinta del sufrimiento (Leiden) que aquel que lo padece. Traducido al lenguaje del último período, esta tesis vendría a afirmar que la valoración del sufrimiento depende de la posesión del poder (por tanto: de la relación de dominio). El ejercicio de la crueldad del superior sobre el inferior, continúa aquí Nietzsche, no conlleva una equiparación de la idea de sufrimiento⁶⁸⁶. Para el poderoso ser cruel con una persona puede tener el mismo valor que suprimir un insecto⁶⁸⁷. El pensamiento que Nietzsche anuncia en este aforismo no es, pues, una mera aplicación de un principio relativista al campo de la ética, sino que entra dentro de una polémica más amplia contra la compasión (“Mitleid”, aunque Nietzsche utilice preferentemente “Mitleiden”). Según el aforismo que acabamos de comentar, no existe una determinación universal de la crueldad. El sentimiento no es equiparable y, por tanto, tampoco lo es el enjuiciamiento de la acción. Por ello no hay razón alguna por la que se haya de juzgar en virtud del que padece (“Leiden” en el sentido de “sufrir” y “padecer”). La moral de la compasión, en cambio, pretende un compadecerse (Mitleiden), juzgar desde el punto de vista del oprimido. (Un desarrollo extremo de la lógica de la moral de la compasión lo constituirá la noción de resentimiento de *Genealogía de la moral*, en la que el oprimido busca una causa del padecimiento, real o ficticio, que le permita vengarse). La contraposición de la crueldad a la compasión no supone en Nietzsche una mera apología de la brutalidad, sino una forma de apropiación del sufrimiento. En la ética de la crueldad dicha asimilación del sufrimiento no ha de llevar a una generalización como hace la moral de la compasión, sino que tiene que conducir a una *individuación* (individuación que a su vez debe ser entendida en relación a una vivencia y no a un sujeto). No existe entonces tal cosa como un concepto general del sufrimiento, el cual englobaría a todos los seres humanos, porque el mismo sufrimiento es ya por sí mismo necesariamente *individual* (constituye una experiencia que sólo puede ser entendida desde el nivel de vivencia). El sufrimiento para Nietzsche no es un vínculo, sino algo que separa, que diferencia, que impone por tanto la jerarquía (en virtud del “pathos de la distancia” que expondremos en el siguiente apartado).

Esta polémica, crueldad contra compasión, que hemos intentado dibujar a grandes rasgos a partir de su formulación en el aforismo 81 de *Humano, demasiado humano (I)*, es continuada en el resto de libros del período medio. En el aforismo 18 de *Aurora* se califica en esta línea la crueldad como la alegría festiva más antigua de la humanidad⁶⁸⁸. El sacrificio voluntario del asceta (en el que, como hemos comentado anteriormente, se atisbaba el “cosquilleo supremo del sentimiento de poder”⁶⁸⁹) constituyó una primera transfiguración de la crueldad: el santo se autotorturaba como espectáculo ofrecido a la divinidad (recuérdese toda la

⁶⁸⁶ IV 2, p.84: “(...) Ja , jeder Grausame ist nicht in dem Masse grausam, als es der Misshandelte glaubt; die Vorstellung des Schmerzes ist nicht dasselbe wie das Erleiden desselben.”

⁶⁸⁷ IV 2, pp.83-84: “Schon die angeerbte Empfindung, ein höheres Wesen mit höheren Ansprüchen zu sein, macht ziemlich kalt und lässt das Gewissen ruhig: wir Alle sogar empfinden, wenn der Unterschied zwischen uns und einem andern Wesen sehr gross ist, gar nichts mehr von Unrecht und töten eine Mücke zum Beispiel ohne jeden Gewissenbiss. (...)”

⁶⁸⁸ V 1, p.26: “(...) Der Genuss der Grausamkeit: so wie es auch zur Tugend einer solchen Seele in diesen Zuständen gerechnet wird, in der Grausamkeit erfinderisch und unersättliche zu sein. An den Tun des Grausamen erquickt sich die Gemeinde und wirft einmal die Düsterteit der beständigen Angst und Vorsicht von sich. Die Grausamkeit gehört zur ältesten Festfreude der Menschheit (...)”

⁶⁸⁹ V 1, p.26: “(...) Denn das Mitleiden gilt als verächtlich und einer starken, furchtbaren Seele unwürdig – aber gnädig, weil sie dadurch ergötzt und guter Dinge werden: den der Grausame genießt den höchsten Kitzel des Machtgefühls. (...)”

exposición anterior sobre la relación entre el ascetismo y la voluntad de poder). La ética de la crueldad de Nietzsche entra en contradicción con la *actual* ética <cristiana> de la compasión. El análisis evolutivo-histórico de la moral en *Aurora* pone al descubierto dicha contraposición, como en la discusión sobre el origen de la compasión de los aforismos 135, 136 y 137, etc.⁶⁹⁰

Esta línea de argumentación, sobre el espectáculo de la crueldad y el dolor voluntario, es desarrollada de nuevo en *La gaya ciencia*, como es el caso del aforismo 48 *Conocimiento de la miseria* (*Kenntnis der Not*). El tema de este aforismo lo constituye el análisis de la hipersensibilidad *actual* ante el dolor, producida por la falta de conocimiento tanto de las miserias del alma como de las del cuerpo, con la que se justifica el pesimismo del siglo XIX. A esta incapacidad *actual* para soportar el dolor, Nietzsche contrapone de nuevo el gusto antiguo por la crueldad en el cual el ejercitarse voluntariamente en el dolor (el sufrimiento voluntario del asceta) era considerado “un medio para conservarse”⁶⁹¹. El remedio que Nietzsche ofrece contra la filosofía pesimista al final del fragmento consiste en la substitución de la miseria imaginaria (Nietzsche escribe “die Not” entre comillas) por la miseria real (*Not* en cursiva)⁶⁹². La “tendencia ascética” de aceptar el sufrimiento da un sentido a la crueldad que se ejerce sobre uno mismo. Ello pone al descubierto la ya comentada ambigüedad de la crítica de Nietzsche al ascetismo: en la autotortura del asceta se manifiesta la voluntad de poder como ejercicio de la crueldad en tanto que hecho fundamental de la relación de dominio. Esta perspectiva teórica que se ha ido dibujando a lo largo de las obras del período medio (recuérdese nuestra anterior exposición sobre el análisis y la crítica del ascetismo) recibe en la última fase del pensamiento de Nietzsche una exposición definitiva, especialmente en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, en donde se vuelve a la hipótesis de la crueldad como fundamento de la cultura en la línea de la tesis inicial de *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos*. En las líneas siguientes vamos a ofrecer un breve resumen sobre el papel que juega la crueldad en la tendencia sistemática de la voluntad de poder y la jerarquía en la última filosofía de Nietzsche.

El significado teórico de la crueldad, como manifestación primaria de la voluntad de poder y hecho fundamental de la cultura, constituye uno de los ejes principales sobre los que se articula la exposición de *Más allá del bien y del mal*. De hecho, la polémica sobre el principio de jerarquía como correlato de la necesidad de la explotación (*Ausbeutung*, véase 2.5. *Rangordnung*) parte del reconocimiento de la crueldad como base de toda cultura. Volvemos así, en un sentido teórico fuerte, al punto de partida de *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos*. El aforismo 229 de *Más allá del bien y del mal* establece explícitamente, en esta línea de reflexión, la crueldad como fundamento de la cultura. El placer ascético, el placer de la tragedia, etc, no son más que variaciones sobre un mismo fondo de crueldad: la cultura superior es pues el resultado de la espiritualización (sublimación, refinamiento) de la crueldad⁶⁹³. La evolución de la

⁶⁹⁰ Por ej., en el §135 *Das Bemitleidwerden*, V 1, pp.126-127, en el que se contrapone la forma de pensar del “salvaje” a la del hombre “civilizado” *actual*: “– Unter Wilden denkt man mit moralischem Schauder ans Bemitleidwerden: da ist man aller Tugend bar. Mitleidgewähren heisst so viel wie Verachten: ein verächtliches Wesen will man nicht leiden sehen, es gewährt dies keinen Genuss. Dagegen einen Feind leiden zu sehen (...) – das ist ein Genuss der Genüsse, dabei erhebt sich die Seele des Wilden zur *Bewunderung*: (...)”

⁶⁹¹ V 2, p.87: “(...) Damals machte ein Mann seine reiche Schule körperlicher Qualen und Entbehrungen durch und begriff sich, in einer freiwilligen Übung des Schmerzes, ein ihm nothwendiges Mittel seiner Erhaltung; damals erzog man seine Umgebung zum Ertragen des Schmerzes, damals fügte man gern Schmerz zu un sah das Furchtbarste dieser Art über andere ergehen, ohne ein anderes Gefühl als das eigenen Sicherheit. (...)”

⁶⁹² V 2, p.88: “(...) – Es gäbe schon ein Rezept gegen pessimistische Philosophien und die übergrosse Empfindlichkeit welche mir die eigentliche «Noth der Gegenwart» zu sein scheint –: aber vielleicht klingt dies Rezept schon zu grausam und würde selber unter die Anzeichen gerechnet werden, auf Grund deren hin man jetzt urtheilt: «das Dasein ist etwas Böses». Nun! Das Rezept gegen «die Not» lautet: *Noth*.”

⁶⁹³ VI 2, § 229. – pp.171-173: “Fast Alles, was wir «höhere Kultur» nennen, beruht auf der Vergeistigung der Grausamkeit – dies ist mein Satz: jenes «wilde Tier» ist gar nicht abgetötet werden, es hat sich nur vergöttlicht (...) Was die schmerzliche Wollust der Tragödie ausmacht, ist Grausamkeit; was im sogenannten tragischen Mitleiden, im Grunde sogar in allem Erhabenen, bis hinauf zu den höchsten und zartesten Schaudern der Metaphysik, angenehm wirkt, bekommt seine Süßigkeit allein von der eingemischten Ingredienz der Grausamkeit (...) Dabei muss man freilich die tölpelhafte Psychologie von

religión es asimismo interpretada como una transformación de la crueldad en diversas formas de sacrificio (del primogénito, de los instintos y, finalmente, de Dios mismo). Este esquema amplía la interpretación del ascetismo como “placer de la crueldad” (la última festividad cruel de la Antigüedad) hasta situarlo en el origen del nihilismo, en la etapa final de la evolución del sacrificio en donde Dios es sacrificado por la nada. (Por otra parte, para el tema de la muerte de Dios en relación al superhombre, véase 3.2.*Symbolik*):

K.G.W. VI 2: J.G.B., § 55, p.72: “Es giebt eine grosse Leiter der religiösen Grausamkeit, mit vielen Sprossen: aber drei davon sind die wichtigsten. Einst opferte man seinem Gotte Menschen, vielleicht gerade solche, welche man am besten liebte, – dahin gehören die Erstlings-Opfer aller Vorzeit-Religionen, dahin auch das Opfer des Kaiser Tiberius in der Mithrasgrotte der Insel Capri, jener schauerlichste aller römischen Anachronismen. Dann, in der moralischen Epoche der Menschheit, opferte man seinem Gotte die stärksten Instinkte, die man besass, seine «Natur»; *diese* Festfreude glänzt im grausamen Blicke des Asketen, des begeisterten «Wider-Natürlichen». Endlich: was blieb noch übrig zu opfern? Musste man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgne Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? musste man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern – diese paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben heraufkommt, aufgespart: wir Alle kennen schon etwas davon. –”

(Existe una larga escala de la crueldad religiosa, con muchos escalones: pero tres de ellos son los más importantes. Antaño se sacrificaba hombres a su dios, quizás precisamente aquellos que más se amaba, – a esta categoría pertenecen el sacrificio de los primogénitos de todas las religiones prehistóricas, así como el sacrificio del César Tiberio en la cueva de Mitra de la isla de Capri, aquel el más espantoso de todos los anacronismos romanos. Después, en la época moral de la humanidad uno sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, su «naturaleza»; *esta* alegría festiva brilla en la mirada cruel del asceta, el exaltado «contranatural». Finalmente: ¿qué quedaba aún por sacrificar? ¿No debe uno sacrificar finalmente de una vez por todas todo consuelo, santidad, bienestar, toda esperanza, toda fe en una armonía oculta, en la felicidad y justicia futuras? ¿No se debe sacrificar al propio Dios, y por crueldad contra uno mismo, adorar la piedra, la estupidez, lo pesado, el destino, la nada? Sacrificar Dios por la nada – este misterio paradójico de la última crueldad queda reservado para la generación que se dibuja ahora en el horizonte: todos nosotros sabemos algo de ello –)

Los dos aspectos señalados como determinantes en la concepción de la crueldad de *Más allá del bien y del mal* (como fundamento de la cultura en el §229 y en vinculación al origen del nihilismo en §55) reciben una exposición sistemática en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*. El análisis etimológico-moral de la identidad entre “Schuld” y “schulden” (que la “culpa” equivale a una “deuda” y que la relación social fundamental que da origen a la sociedad es la que se establece entre acreedor y deudor) deriva del reconocimiento de la crueldad como hecho inherente al ser humano. El “contrato social” consiste entonces, según la inversión de la perspectiva de Nietzsche en *La genealogía de la moral*, en el establecimiento de una equivalencia entre el daño y el dolor. Según ella: se puede restituir un daño infligiendo dolor a aquel que lo ha causado⁶⁹⁴. La equivalencia, de la que estamos hablando, reside en tal caso en el placer de la crueldad, “el gozo (Genuss) de hacer el mal por el placer (aquí *plaisir*) de hacerlo”: (Obsérvese en el fragmento que citamos a continuación la evolución en el tratamiento del tema con respecto al aforismo 81 de *Humano, demasiado humano (I)*, V 2, pp.81-84, referido anteriormente):

Ehedem davonjagen, welche von der Grausamkeit nur zu lehren wusste, dass sie beim Anblicke fremden Leides entstünden [p.172...]

⁶⁹⁴ VI 2, G.M. (2), § 4, p.314: “(...) – dieser Zorn aber in Schranken gehalten uns modifizirt durch die Idee, dass jeder Schaden irgend worin sein «Äquivalent» habe und wirklich abgezahlt werden könne, sei es selbst durch einen Schmerz des Schädigers.”

K.G.W. VI 2: *G.M.(2)*, § 5, pp.315-316: “Die *Äquivalenz* ist damit gegeben, dass an Stelle eines gegen den Schaden direkt aufkommenden Vortheils (also an Stelle eines Ausgleichs in Geld, Land, Besitz irgend welcher Art) dem Gläubiger eine Art *Wahlgefühl*, seine Macht an einem Machtlosen un-[316]bedenklich auslassen zu dürfen, die Wollust «de faire le mal pour le plaisir de le faire», der Genuss in der Vergewaltigung: als welcher Genuss um so höher geschätzt wird, je tiefer und niedriger der Gläubiger in der Ordnung der Gesellschaft steht, und leicht ihm als köstlicher Bissen, ja als Vorgeschmack eines höheren Rangs erscheinen kann. (...) Der Ausgleich besteht also in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit.”

(La equivalencia viene determinada por el hecho de que, en vez de una ventaja equilibrada directamente con el daño (esto es, en lugar de una compensación en términos de dinero, tierras o posesiones de algún tipo) se concede al acreedor, a título de restitución y de compensación, una cierta sensación de bienestar: la sensación de bienestar del hombre a quien le está permitido, sin escrúpulo alguno, descargar su poder en un impotente, el goce de «faire le mal pour le plaisir de le faire», el goce que causa la subyugación de alguien: goce cuya estimación está en razón directa de lo profundo y bajo que sea el nivel en el que se halla el acreedor respecto al orden social, y que fácilmente le puede parecer un bocado muy sabroso, más aún, un gusto anticipado de un rango superior. (...) La compensación consiste, pues, en un emplazamiento y en un derecho a ser cruel.)

Nos encontramos aquí exactamente ante el mismo planteamiento de *Los cinco prólogos para cinco libros no escritos*, incluyendo la diferencia esencial entre la mentalidad del hombre moderno y la Antigüedad que se hallaba en la base del “método filológico” (*1.2.Utopie*). La visión de la crueldad, que ahora nos repugna, señala aquí Nietzsche, constituía sin embargo la mayor alegría festiva (*Festfreude*) para la humanidad más antigua⁶⁹⁵. De hecho, volviendo al punto de partida de *La rivalidad de Homero*, la crueldad de la guerra, como en las proezas de los héroes de la *Iliada*, no habría constituido en un principio sino un ofrecimiento festivo a los dioses:

K.G.W. VI 2: *G.M.(2)*, § 7, p.320: “Gewiss ist jedenfalls, dass noch die *Griechen* ihren Göttern keine angenehmere Zukost zu ihrem Glücke zu bieten wussten, als die Freuden der Grausamkeit. Mit welchen Augen glaubt ihr denn, dass Homer seine Götter auf die Schicksale der Menschen niederblicken liess? Welche letzten Sinn hatten im Grunde trojanische Kriege und ähnliche tragische Furchtbarkeiten? Man kann gar nicht daran zweifeln: sie waren als Festspiele für die Götter gemeint: und [321] insofern der Dichter darin mehr als die übrigen Menschen «göttlich» geartet ist, wohl auch als Festspiele für die Dichter...”

(En cualquier caso, lo cierto es que los griegos no conocían aún un condimento más agradable que ofrecer a los dioses que los goces de la crueldad. ¿Con qué ojos creéis que piensa Homero que sus dioses observan los destinos humanos? ¿Qué sentido final tuvieron, en el fondo, las guerras troyanas y otras crueldades trágicas por el estilo? No cabe la menor duda de que eran concebidas como *una fiesta* para los dioses; y en la medida en que el poeta tiene una constitución más «divina» que los demás hombres, también como una fiesta para los poetas...)

Por último, Nietzsche desenmascara también, bajo la apariencia de la moral de la renuncia y la abnegación (cuyos partidarios son variaciones degradadas del asceta, de la forma que el filósofo es un tipo degradado del sacerdote), el placer de la crueldad:

K.G.W. VI 2: *G.M.(2)*, §18., p.342: “(...) / Zum Mindesten wird nach diesem Winke das Räthsel weniger räthselhaft sein, in wiefern in widersprüchlichen Begriffen, wie *Selbstlosigkeit*, *Selbstverleugnung*, *Selbstopferung* ein Ideal, eine Schönheit angedeutet sein kann:

⁶⁹⁵ **VI 2**, *G.M.*, § 6, p.317: “Es widersteht, wie mir scheint, noch mehr der Tartüfferei zahmer Haustihere (will sagen moderner Menschen, will sagen uns), es sich in aller Kraft vorstellig zu machen, bis zu welchem Grade die *Grausamkeit* die grosse Festfreude der älteren Menschheit ausmacht, ja als Ingredienz fast jeder ihrer Freuden zugemischt ist.” En este mismo capítulo de *G.M.* Nietzsche pone como referencia del tema los aforismos 188 de *J.G.B.* y 18, 77 y 193 de *M.*, al tiempo que cita el Quijote como ej. de crueldad. Para este último punto, véase en la selección de fragmentos póstumos *infra VII 1*, 8[7].

und Eins weiss man hinfort, ich zweifle nicht daran –, welcher Art nämlich von Anfang an die *Lust* ist, die der Selbstlose, der Sich-selbst-Verleugnende, Sich-selber-Opfernde empfindet: diese Lust gehört zur Grausamkeit. (...)”

((...)) Espero que con esta sugerencia resulte menos enigmática la cuestión de en qué medida puede sugerirse un ideal y una belleza en conceptos contradictorios tales como los de *desinterés, abnegación y autosacrificio*. No tengo la menor duda de que a partir de ahora se sabrá qué tipo de placer experimenta, desde el comienzo, el desinteresado, el abnegado y el que se sacrifica: ese placer no es otro que el de la crueldad. (...))

Los escritos póstumos de Nietzsche no añaden nada esencial a la interpretación de la crueldad como fundamento de la cultura que se pone de manifiesto en la lectura de la obra publicada. Ofrecemos a continuación una breve selección cronológica de fragmentos de los póstumos de los años ochenta que puntualizan algunos aspectos del tema, tal y como lo hemos expuesto en las páginas precedentes. La evolución de la cultura, como espiritualización de la crueldad, aparece en **V 2**, 11[91]; **V 2**, 11[100] – por ejemplo, al describir la figura del juez, como un verdugo sublimado – **VII 2**, 2[4] y **VII 3**, 34[92]. Igualmente, en relación a la concepción del arte como ejercicio de la crueldad (pues en ello consistiría la recuperación de la *fiesta* propuesta en este último período) pueden verse los fragmentos **VII 1**, 24[26] u **VIII 2**, 9[102], este último con la recuperación del modelo de la “embriaguez” (Rausch) de *El nacimiento de la tragedia*. Finalmente cabe destacar el fragmento **V 2**, 11[134] que describe la crueldad como impulso de apropiación (Aneignungstrieb) en el enfoque teórico del discurso sobre el cuerpo (2.3.*Leib*) como precedente de la postulación de la voluntad de poder (2.4.*Wille zur Macht*):

K.G.W. V 2: 11[91], p.373: “Ein großer Schritt in der Grausamkeit, sich an geistigen statt an leiblichen Märtern zu genügen und gar am Vorstellen dieser Matern und nicht-mehr-sehen-wollen.”

(Un gran paso en la crueldad: satisfacerse con martirios espirituales en lugar de corporales y en la representación de estos martirios y así no-querer-verlos-más.)

K.G.W. V 2: 11[100], p.375: “Geschichte der Grausamkeit, der Verstellung, der *Mordlust* (...) – der Richter ist ein sublimierter Henker”

(Historia de la crueldad, del fingimiento, del *placer del asesinato* (...) – el juez es un verdugo sublimado.)

K.G.W. V 2: 11[105], pp.376-377: “In de gelobtesten Handlungen und Charakteren sind Mord Diebstahl Grausamkeit nicht Gegensätze: sie finden sich bei den besten und festesten Naturen immer bei einander (...)” [s.376]

(En las acciones y caracteres más elogiados se hallan el asesinato el robo la crueldad como elementos necesarios de la fuerza (...) Amor y crueldad no son opuestos: se encuentran el uno al lado del otro en las naturalezas más sólidas y mejores.)

K.G.W. V 2: 11[134], pp.388-390: “Wenn wir die Eigenschaften des niedersten belebten Wesens in unsere «Vernunft» übersetzen, so werden moralische Triebe daraus. Ein solches Wesen assimiliert sich das Nächste, verwandelt es in sien Eigenthum (Eigenthum ist zuerst Nahrung und Aufspeicherung von Nahrung) es sucht möglichst viel sich einzuverleiben, nicht nur den Verlust zu *compensieren* – es ist **halbsüchtig**. So *wächst* es allein und endlich wird es so *reproduktiv* – es theilt sich in 2 Wesen. Dem unbegrenzten *Aneignungstrieb* folgt Wachstum und Generation – dieser Trieb bringt es in die Ausnützung des Schwächeren und in Weltstreit mit ähnlich Starken, er kämpft d.h. er **haßt, fürchtet, verstellt sich**. Schon das Assimiliren ist: etwas Fremdes sich gleich machen, *tyrannisiren*. – / **Grausamkeit**”

(Se originan impulsos morales, cuando trapasamos las propiedades de los seres vivos más bajos a nuestra «razón». Semejante ser asimila lo más próximo, lo transforma en su propiedad (la propiedad es en primer lugar nutrición y almacenamiento de nutrición) trata en todo lo posible de incorporar: no sólo para *compensar* la pérdida – es **avaricioso**. Sólo así crece y se vuelve finalmente *reproductivo* – se divide en dos seres. Al *ilimitado impulso de apropiación* le sigue el crecimiento y la generación. Este impulso le lleva al aprovechamiento de los débiles y a la rivalidad con los que le son semejantemente fuertes, él lucha, es

decir, **odia**, *teme*, *se regula*. La asimilación es, pues: hacer de algo ajeno algo semejante, *tiranizar* – / **Crueldad**)

K.G.W. V 2: 11[185], pp.411-412: “(...) Der Christ mir seinem extra ecclesiam nulla salus ist *grausam* gegen die Gegner der christlichen Heerde, der Staatsbürger verhängt *schreckliche* Strafen über den Verbrecher, nicht als ego, sondern aus dem alten Instinkte – die That der Grausamkeit des Mordes der Sklaverei (Gefängniß) beleidigt ihn nicht, sobald er sie vom Heerdeninstinkt aus ansieht:”

(El cristiano, con su extra ecclesiam nulla salus, es *cruel* contra los rivales del rebaño cristiano, el ciudadano *decreta* penas *horribles* para el delincuente, no como ego, por el viejo instinto – El hecho de la crueldad, del asesinato, de la esclavitud (presidio) no le causa dolor tan pronto como los contempla desde el instinto del rebaño.)

K.G.W. V 2: 12[140], p.498: “*Heroismus* ist die Kraft, Schmerz zu leiden und *zuzufügen*.” (*Heroísmo* es la capacidad de padecer y *ocasionar* dolor.)

K.G.W. VII 1: 2[4], § 95, 215 y 409: “§95. Grausamkeit ist eine versetzte und geistiger geworden Sinnlichkeit. [s.64] / §215. Die Grausamkeit des Gefühllosen ist der Gegensatz des Mitleidens; die Grausamkeit des Gefühlvollen ist die höhere Potenz des Mitleidens” [s.78] / §409. Er hat seiner Erkenntniß Menschen geopfert und ist auf nichts so stolz als auf diese Grausamkeit gegen sich selber.” [s.103]

(§95. La crueldad es una sensualidad trasladada y que se ha vuelto más espiritual. / §215. La crueldad del insensible es lo opuesto de la compasión; la crueldad del sensible es la potencia suprema de la compasión. / §409 Ha sacrificado hombres a su conocimiento y de nada está más orgulloso que de esta crueldad contra sí mismo.)

K.G.W. VII 1: 4[56], p.128: “Das männliche Tier ist grausam gegen Das, was es liebt – nicht aus Bosheit, sondern weil es in der Liebe au heftig such selber fühlt und gar nicht mehr Gefühl für das Gefühl des Anderen übrig hat.”

(El animal humano es cruel contra aquello que ama – no por maldad, sino porque se siente demasiado fuerte en el amor y ya no le queda sentimiento para el sentimiento de los otros.)

K.G.W. VII 1: 5[1], § 95, p.202: “Ich liebe etwas: und kaum liebe ich es von Grund aus, so sagt der Tyrann in mir: «gerade das will ich zum Opfer». Diese Grausamkeit ist in meinem Eingeweiden. Seht: ich bin böse.”

(Amo algo: y apenas lo amo con motivo cuando dice el tirano en mí: «justo quiero esto para el sacrificio». Esta crueldad yace en mis entrañas. Mira: soy malo)

K.G.W. VII 1: 8[7], p.339: “Der Scherz und Übermuth an anderen Personen trug ehemals einen für uns schauderhaften Charakter: namentlich an Kriegsfangenen. An Verrückten: noch der Don Quixote! *Das Lachen* ist *ursprünglich* die Äußerung *der Grausamkeit*.”

(La broma y la insolencia a otras personas mostraba antiguamente un carácter aterrador: especialmente a los prisioneros de guerra. A los chalados: ¡incluso el Quijote! *La risa* es *originariamente* la exteriorización *de la crueldad*.)

K.G.W. VII 1: 24[26], p.702: “Rausch als Musik. Rausch als Grausamkeit im tragischen Genuß des Zugrundegehens (...) Die Mystik, der wollüstige *Genuß* der ewigen Leere.”

(Embriaguez como música. embriaguez como crueldad en el gozo trágico del perecer (...). La mística, el voluptuoso *gozo* del eterno vacío.)

K.G.W. VII 2: 25[13], pp.10-11: “Der Gegensatz dieses Gefühls ist der *Rausch*: wo sich gleichsam die ganze Welt in uns gedrängt hat und wir am Glück der Überfülle leiden (...) als blinde sich selber blendende Schwärmerei und Anbetung vor einzelnen Menschen und Ereignissen (...) wir kennen den Rausch des Tragischen das ist die Grausamkeit im Anblick des Zugrundegehens, zumal wenn es das Edelste ist, was zu Grunde geht (...) wir kennen die bescheideneren Arten des Rausches, die besinnungslose Arbeit, das sich-Opfern als Werkzeug einer Wissenschaft oder geldmachende Partei (...) Es giebt auch [11] eine gewisse excentrisch werdende Bescheidenheit, welche das Gefühl der Leere selber wieder wollüstig empfinden läßt: ja einen Genuß an das Nichts und ein Sich-Opfern für diesen Glauben.”

(Lo opuesto de este sentimiento es la *embriaguez*: donde, por decirlo así, el mundo en su totalidad ha penetrado en nosotros y sufrimos de la felicidad de la abundancia (...) como ciega exaltación, ella misma cegadora, y adoración de hombres y acontecimientos particulares (...) conocemos la embriaguez de lo trágico, es la crueldad en la contemplación del perecer, sobre todo si es lo más noble lo que perece (...) conocemos las diferentes clases de embriaguez, el trabajo irreflexivo, el autosacrificarse como instrumento de la ciencia o de un partido que haga dinero (...) También existe una cierta modestia que se torna excéntrica, de manera que se puede sentir de nuevo el sentimiento mismo de vacío como voluptuosidad: sí, un placer de la nada y un autosacrificarse por esta creencia.)

K.G.W. VII 2: 25[410], p.115: “*Entwicklung der Grausamkeit: Freude im Anblick des Leidenden* / (...) wir sind stark genug, um uns wehetun zu können.”
(*Desarrollo de la crueldad: alegría en la mirada del que sufre* / (...) somos lo suficientemente fuertes como para poder infligirnos dolor.)

K.G.W. VII 2: 26[290], p.225: “Bei dem Willen zur Grausamkeit ist es *zunächst* gleichgültig, ob es die Grausamkeit an *uns* oder an *Anderen* ist, Genuß am Leiden **lernen** – – das Teufelische gehört wie das Göttliche *zum* Lebendigen und seiner *Existenz*.”
(En la voluntad de crueldad es *en primer lugar* indiferente si la crueldad es ejercida en *nosotros* mismos o en *otros*. **Aprender** el placer del sentimiento – lo diabólico pertenece, como lo divino, *a lo vivo* y a su *existencia*.)

K.G.W. VII 3: 34[92], pp.170-171: “Man verdankt der christlichen Kirche: /1) eine Vergeistigung der *Grausamkeit*: die Vorstellung der Hölle, die Foltern und Ketzergerichte, die Autodafés sind doch ein großer Fortschritt gegen die prachtvolle aber halb blödsinnige Abschlachterei in den römischen Arenen. Es ist viel Geist, viel Hintergedanke in die Grausamkeit gekommen – Sie hat viele Genüsse erfunden – . / 2) sie hat den Europäer-Geist *fein* und *geschmeidig* gemacht, durch ihre Intoleranz (...)”
(Lo que hay que agradecer a la Iglesia cristiana: / 1) una espiritualización de la *crueldad*: la representación del infierno, las torturas y la inquisición, puesto que los autos de fe constituyen un gran progreso en comparación con las espléndidas pero medio estúpidas carnicerías sobre la arena romana. Se le ha añadido mucho espíritu, muchas segundas intenciones a la crueldad. Se han descubierto muchos placeres – / 2) ella ha *refinado* y *flexibilizado* el espíritu europeo mediante la intolerancia (...)

K.G.W. VII 3: 35[4], p.232: “Die Verfeinerung der Grausamkeit gehört zu den Quellen der *Kunst*”
(El refinamiento de la crueldad pertenece a las fuentes del *arte*)

K.G.W. VIII 1: 2[15], p.72: “Grausamkeit kann die Erleichterung von gespannten und stolzen Seelen sein, von solchen, die gewohnt sind, beständig gegen sich Härten auszuüben; es ist ein Fest für sie geworden, endlich einmal wehr zu thun, leiden zu sehn – alle kriegerischen Rassen sind grausam. Grausamkeit kann, umgekehrt, auch eine Art Saturnalien gedrückter und willenschwacher Wesen sein, von Sklaven, von Frauen des Serails, als ein klein Kitzel der Macht – es giebt eine Grausamkeit schlechter und geringer Seelen.”
(La crueldad puede ser el aligeramiento de las almas tensas y orgullosas que están acostumbradas a ejercer constantemente la dureza contra sí mismas; al final para ellas se ha convertido en una fiesta producir dolor, contemplar el sufrimiento – todas las razas guerreras son crueles. La crueldad puede ser también, al contrario, una suerte de saturnales para seres oprimidos y de voluntad débil, de esclavos, mujeres de serrallo, como un pequeño cosquilleo de poder – existe una crueldad de las almas malas y también de las malvadas y pequeñas.)

K.G.W. VIII 2: 9[102], pp.57-58: “*Aesthetica* (Kunst als Überschluß und Ausströmen) / Die Zustände, in denen wir eine *Verklärung und Fülle* in die Dinge legen und an ihnen dichten bis sie unsere eigene Fülle und Lebenslust zurückspiegeln: der Geschlechtstrieb / der Rausch / die Mahlzeit / der Frühling / der Sieg über den Feind, der Hohn / das Brauvorstück; die Grausamkeit; die Ekstase des religiösen Gefühls / **Drei** Elemente vornehmlich: der Geschlechtstrieb, der Rausch, die Grausamkeit: alle zur ältesten **Festfreude** des Menschen gehörend: alle insgleichen im anfänglichen «Künstler» überwiegend [...s.57]”

(*Estética* (El arte como abundancia y rebosamiento) / Los estados en los que depositamos una *transfiguración y abundancia* en las cosas y poetizamos en ellas hasta que devuelven el reflejo de nuestra propia abundancia y placer vital: el impulso sexual / la embriaguez / la comida / la primavera / la victoria sobre el enemigo / el escarnio / la valentía, la crueldad, el éxtasis del sentimiento religioso. / **Tres** elementos aristocráticos: el impulso sexual, la embriaguez, la crueldad: los tres pertenecientes a la más antigua *alegría festiva* del hombre: todas ellas asimismo predominantes en el «artista» incipiente.)

K.G.W. VIII 2: 10[144], p.203: “<Man> hat die Grausamkeit zum tragischen Mitleiden verfeinert, sodaß sie als solche *geleugent wird*”
(Se ha refinado la crueldad hasta la compasión trágica, de manera que pudiera ser negada como tal)

K.G.W. VIII 2: 11[197], pp.323-324: “(...) Cruauté et volupté, identische Sensationen, wie die extreme Hitze und der extreme Frost”
(Cruauté et volupté, sensaciones idénticas, como el extremo calor y el extremo frío)

4. LA SOLEDAD Y EL PATHOS DE LA DISTANCIA.

Hemos visto a lo largo de nuestra exposición cómo la aceptación del sufrimiento constituye el rasgo común a todas las “tendencias ascéticas” del pensamiento de Nietzsche. Con indiferencia de que se adopte el modelo del arte o el de la ciencia, la realidad del sufrimiento impone la soledad. De ahí la constante reivindicación del aislamiento como medio de superación (*Überwindung*), como sucede a lo largo de *Así habló Zaratustra* (véase *I.1.Werk*). Esta reivindicación se acentúa en el último período con la elaboración de la noción de “pathos de la distancia”. En ella la defensa de la soledad, que en el período medio se incluía en la caracterización general del sabio dentro de la concepción de la ciencia como ascetismo de control, aparece como condición del establecimiento de la jerarquía. Lo predominante en la jerarquía es el sentimiento de distancia (de lo superior respecto a lo inferior) que diferencia a cada tipo de hombre. Pero esta experiencia o aprendizaje de la distancia sólo puede a su vez ser “experimentada” (en el sentido del “Versuchen” o “Experimentieren” ya comentados en *I.2.Utopie*) en la soledad. En este sentido, el pathos de la distancia constituye, en referencia a la jerarquía, uno de aquellos mecanismos por los que el proyecto utópico de Nietzsche trata de superar la ruptura de nivel entre la vivencia y la expresión (*I.2.Utopie*). La imposición de la jerarquía ha de pasar entonces por la *experimentación* del pathos de la distancia; y dicha experimentación es intrínsecamente, casi a la manera rilkeana, una profundización de la soledad y, por ello, una nueva versión de la “voluntad de sufrir” de la tendencia ascética⁶⁹⁶. De esta manera, si en *Humano, demasiado humano (I)* es el carácter de independencia (*Unabhängigkeit*) el rasgo que define al espíritu libre en su superación de la moral, en *Más allá del bien y del mal* es el pathos de la distancia, como expresión de un determinado “estar en soledad”, lo que caracteriza a los nuevos filósofos en su condición de artífices de nuevos valores (recuérdese su descripción como ermitaños, comentada en la introducción de este capítulo). La imposición de la jerarquía exige la soledad porque es ella la que separa esencialmente a cada tipo de hombre. En las líneas siguientes vamos a tratar de exponer este proceso evolutivo que lleva de la noción de “experimentación”, “ensayo”, “tentativa” de *Humano, demasiado humano* (integrada en este caso en el ascetismo de control de la

⁶⁹⁶ Evidentemente, existe un claro componente biográfico en esta reivindicación de la soledad de Nietzsche. Pero, al igual que con el tema de la *salud* en *I.2.Utopie*, lo que nos interesa aquí no es reducir el pensamiento de Nietzsche a un dato biográfico, sino comprobar cómo dicho dato biográfico acaba convirtiéndose en un punto esencial de su filosofía. El pensamiento de Nietzsche consiste así en última instancia en un intento (*Versuch*) de afirmación de la vida, en un esfuerzo por integrar el dolor de la enfermedad y la soledad como gran impulsor, no sólo de la vida, sino también de la autosuperación (*Selbstüberwindung*) del superhombre (es decir: del proyecto utópico como objetivo de la obra y el pensamiento).

ciencia) al pathos de la distancia como condición de la jerarquía en las obras posteriores a *Así habló Zarathustra*.

Un texto significativo para apreciar la evolución, y también continuidad, del papel otorgado a la soledad a lo largo de la obra de Nietzsche es el prólogo de 1886 a *Humano, demasiado humano (I)*. En él encontramos tanto un autoanálisis y crítica de la figura ideal del espíritu libre (*I.2.Utopie*) como la enunciación de la fundamentación del principio de jerarquía en el pathos de la distancia. En cuanto a la crítica de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche reconoce ahora en el prólogo de 1886 la irrealidad de la figura del espíritu libre, al que califica de “espectro y juego de sombras de un ermitaño”⁶⁹⁷. El espíritu libre, continúa Nietzsche, no representa, como ya expusimos en *I.2.Utopie*, en principio más que una solución personal: no han existido, ni existen tales espíritus libres en Europa, aunque se deja abierta la posibilidad de que puedan llegar a existir en un futuro. De esta manera, si bien Nietzsche parece renunciar a la factibilidad del espíritu libre (en una crítica que avanza la autosupresión del ideal del “nosotros”), ello no implica una abdicación del paradigma de soledad que éste encarna. El prólogo de 1886 constituye en realidad un alegato de la forma de soledad del espíritu libre. La contemplación de la vida en sus manifestaciones más estrechas y pequeñas nos revela, según Nietzsche, aquello que es inseparable (unablösbar), y que nos ha de servir para el dominio de las propias virtudes⁶⁹⁸. A partir de esta aplicación de la soledad (como “tendencia ascética”, pues ella exige una respuesta adiscursiva) el problema de la jerarquía se convierte en “nuestro” problema, como resultado de la formación del ideal de comunidad a partir del nivel de vivencia (*I.2.Utopie*). La vinculación entre el pathos de la distancia (ejercicio de la soledad) como una nueva forma de experimentación (por tanto, de superación de la moral) y la jerarquía se pone claramente al descubierto en este texto. La filosofía que surge de este planteamiento conduce finalmente al silencio⁶⁹⁹, a la constatación de la adiscursividad (Véase la exposición sobre la inexpresabilidad del eterno retorno en *3.2.Symbolik*; obsérvese también en el fragmento citado a continuación toda la imagería nietzscheana de la construcción del “nosotros” analizada en *I.2.Utopie*: mención del adjetivo “nuestro” en cursiva; descripción del “nosotros” como aventureros, navegantes, carentes de miedo, etc; así como la etimología de “Mensch” en relación a “mensuratio”, “el que mide”, “el que valora”):

K.G.W. IV 2: M.A. (I), Vor.-7, p.15: “ (...) Gesetz, dass es *das Problem der Rangordnung* ist, von dem wir sagen dürfen, das es *unser Problem* ist, wir freien Geister: jetzt, in dem Mittage unsres Lebens, verstehn wir es erst, was für Vorbereitungen, Umwege, Proben, Versuchungen, Verkleiderung das Problem nöthig hatte, ehe es vor uns aufsteigen *durfte*, und wie wir erst die vielfachsten und widersprechensten Noth- und Glückstände an Seele und Leib erfahren mussten, als Abenteurer und Weltumsegler jener inneren Welt, die «Mensch» heisst, als Ausmesser jedes «Höher» und «Übereinander», das gleichfalls «Mensch» heisst – überallhin dringend, fast ohne Furcht, nichts verschmähend, nichts verlierend, alles auskostend, alles vom Zufälligen reinigend und gleichsam aussiebend – bis wir endlich sagen durften, wir freien Geister: «Hier – ein neues Problem! Hier eine lange Leiter, auf deren Sprossen wir selbst gesessen und gestiegen sind – die wir selbst irgendwann gewesen sind! Hier ein Höher, ein Tiefer, ein Unter-uns, eine ungeheure lange Ordnung, eine Rangordnung, die wir sehen; hier unser Problem!» – – “

⁶⁹⁷ **IV 2, p.9:** “ (...) freie Geister – wie in meinem Falle, als Schemen und Einsiedler Schattenspiel. (...)”

⁶⁹⁸ “Tugend” en el ya comentado sentido renacentista (véase el comentario sobre Maquiavelo en la nota 600, *2.5.Rangordnung*) de la “virtù”: **IV 2, M.A. (I), Vor.(6), p.14:** “Wenn er dich lange kaum zu fragen wagt warum so abseits? so allein? Allem entsagend, was ich verehrte?... jetzt wagt und fragt er laut und hört auch schon etwas wie Antwort darauf. Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herrn; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein.” Recuérdese que el primer aforismo del libro, *Chemie der Begriffe und Empfindungen*, exhortaba a un autoanálisis de aquello que se experimentaba (experiencia) en la soledad o en las relaciones, pequeñas o grandes, con la sociedad y la cultura; cf. **IV 2, p. 20 (I.1.Werk)**.

⁶⁹⁹ **IV 2, M.A. (I), Vor. (8), p.16:** “(...) –Nach einer so artigen Antwort rät mir meine Philosophie, zu schweigen und nicht mehr weiter zu fragen, zumal man in gewissen Fällen wie das Sprichwort andeutet, nur dadurch Philosoph bleibt, daß man – schweigt.”

((...)) Suponiendo que tengamos el derecho de decir nosotros, los espíritus libres, que *el problema de la jerarquía* sea *nuestro* problema: sólo ahora, en el mediodía de nuestras vidas, entendemos qué preparativos, rodeos, pruebas, tentativas, disfraces son necesarios antes de que *debamos* ascenderlo, y que únicamente, tras haber experimentado los más simples y contradictorios estados de felicidad y penuria del alma y del cuerpo, como aventureros y navegantes de aquel mundo interior que se llama «hombre», como mensuradores de todo lo «elevado» y «acumulado» que igualmente se llama «hombre» – penetrando en todas las direcciones, casi sin miedo, no menospreciando nada, no perdiendo nada, saboreándolo todo, purificándolo todo del azar y, al mismo tiempo, escogiéndolo – hasta que nosotros los espíritus libres hayamos adquirido el derecho de decir: «¡Aquí – hay un nuevo problema! ¡Aquí hay una larga escalera sobre cuyos escalones nosotros mismos nos hemos sentado y nos hemos encaramado – ¡que incluso nosotros mismos fuimos un día! Aquí hay un elevado, un profundo, un bajo-nosotros, un largo e inmenso orden, una jerarquía, que nosotros vemos: aquí – está *nuestro* problema» –)

Este esquema de la vinculación entre el pathos de la distancia (o la soledad) y el principio de jerarquía, el cual reproduce la adiscursividad del nivel de vivencia, domina el último período de la obra. Para ahondar un poco más en su significado, vamos a continuación a limitarnos a comentar brevemente la exposición de este tema en el noveno capítulo, “¿Qué es distinguido?” (“Was ist vornhem?”) de *Más allá del bien y del mal*. El punto de vista que se expresa en él puede ser extendido al resto de formulaciones de la reivindicación de la soledad en este último período, como puede ser el caso de *Así habló Zarathustra* o *Ecce homo*⁷⁰⁰.

La cuestión del pathos de la distancia como fundamentación de la jerarquía (es decir, como la principal condición que ha de cumplir una sociedad aristocrática) aparece ya en el primer aforismo del capítulo “¿Qué es ser distinguido?” El pathos de la distancia, en tanto que expresión de la diferencia esencial entre los diferentes tipos de hombre (o diferentes estamentos y castas) tiene una doble determinación: por un lado es la mirada de arriba abajo, del que manda sobre el que obedece (2.5. *Rangordnung*); por el otro, la exigencia y el resultado de la autosuperación del hombre (*Selbstüberwindung*, *Erhöhung des Typus Mensch*). Es en este segundo aspecto donde aparece la “tendencia ascética” de Nietzsche, pues el pathos de la distancia se concibe ahora como una nueva fórmula de la “experimentación”, una manera de ampliar el interior mismo del alma:

K.G.W. VI 2: *J.G.B.*, §257, p.215: “(...) Ohne das *Pathos der Distanz*, wie es aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschende Kaste auf Untertänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten erwächst, könnte auch jenes andre geheimnisvollere Pathos gar nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immer neuer Dinstanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus «Mensch», die fortgesetzte «Selbstüberwindung des Menschen», um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen. (...)”

((...)) Sin *el pathos de la distancia*, como la encarnada diferencia de estamentos, como la permanente visión y mirar hacia abajo de la casta dominante sobre los súbditos e instrumentos y también como el continuo ejercicio en el obedecer y el mandar, en el mantener sometido y a distancia, tampoco podría crecer de ningún modo aquel otro pathos misterioso, aquel anhelar constante de nuevas distancias y amplitudes en el interior mismo del alma, la consecución de estados cada vez más altos, extraños, lejanos, dilatados, abarca-

⁷⁰⁰ Para la reivindicación de la soledad en *Z.* puede verse lo que comentamos en *I.I.Werk*. Para *E.H.* pueden leerse, por ej., los aforismos 8, 9 y 10 del capítulo “Warum ich so klug bin”, en los que Nietzsche postula una soledad que sufre en la “multiplicidad”, resultado de recorrer los más diversos y contradictorios estados anímicos y corporales: **VI 3**, p.295: “Auch an der Einsamkeit *leiden* ist ein Einwand - ich habe immer nur an der «Vielsamkeit» gelitten... (...)”, etc. Igualmente puede leerse en *E.H.* la sección 6 del comentario dedicado a *Z.*, cuando Nietzsche, comparando su libro con las obras de Goethe, Shakespeare, Dante, los Vedas, etc., destaca la soledad *azur*, el sentimiento de distancia que domina a *Zarathustra*: **VI 3**, p.341: “(...) das ist Alles das Wenigste und giebt keinen Begriff von der Distanz, von der *azurnen* Einsamkeit, in der dies Werk lebt.”

dores, en definitiva: la elevación del tipo «hombre», la constante «autosuperación del hombre», para utilizar una fórmula moral en un sentido extramoral. (...)

Si la mirada de arriba abajo del pathos de la distancia instaura una organización social jerárquica (por ejemplo en el §259, VI 2, pp.217-218, véase 2.5.Rangordnung), ella debe al mismo tiempo estar en dependencia de una actitud personal, tanto intelectual como espiritual y corporal, de autosuperación. Tal autosuperación sólo puede llegar a realizarse en la soledad, y como consecuencia (y aquí aparece de nuevo el rasgo característico de todo el planteamiento ascético de Nietzsche) de la aceptación del dolor. Los siguientes dos fragmentos de *Más allá del bien y del mal* ilustran la postura ética de Nietzsche de ver en el dolor, transfigurado en la soledad, una forma de conocimiento (Recuérdese, por ejemplo, la descripción de la ciencia como la gran “portadora del dolor”, “Schmerzbringerin”, en el §12 de La gaya ciencia expuesto anteriormente en el análisis de la dualidad del arte y la ciencia como “tendencia ascética”). El segundo de ellos postula la soledad, incluido todo lo que ella tiene de venenoso, como condición que ha de cumplir el hombre que busque la grandeza (véase sobre esta cuestión la anotación VII 3, 37[18] en la selección posterior de fragmentos póstumos):

VI 2: *J.G.B.*, §270, p.235: “Der geistige Hochmuth und Ekel jedes Menschen, der tief gelitten hat – es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können –, seine schauernde Gewissheit, von der er ganz durchtränkt und gefärbt ist, vermöge seines Leidens mehr zu wissen, als die Klügsten und Weisesten wissen können, in vielen fernen entsetzlichen Welten bekannt und einmal «zu Hause» gewesen zu sein, von denen «ihr nichts wisst» – – dieser geistige schweigende Hochmuth des Leidenden, dieser Stolz beinahe Geopferten findet alle Formen von Verkleiderung nöthig, um sich vor der Berührung mit zudringlichen und mitleidigen Händen und überhaupt vor Alles, was nicht Seines-Gleichen im Schmerz ist, zu schützen. Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt. (...)”

(El orgullo espiritual y el asco de todo hombre que ha sufrido – cuán profundamente puede sufrir un hombre determina casi la jerarquía –, su estremecida seguridad, de la que está impregnado y coloreado, la seguridad de que gracias a su sufrimiento sabe más que los más inteligentes y sabios puedan saber, de que ha conocido múltiples mundos lejanos y espantosos en los que alguna vez ha llegado a sentirse como «en casa» y de los que «vosotros nada conocéis» – ese orgullo espiritual y callado del que sufre, esa arrogancia de los que han estado a punto de ser sacrificados, precisa de toda las formas del disfraz para protegerse del roce de manos importunas y compasivas, y, primordialmente, de todo aquello que no es igual a él en el dolor. El dolor profundo hace distinguido; separa. (...))

K.G.W. VI 2: *J.G.B.*, §273, p.237: “Ein Mensch, der nach Grosse strebt, betrachtet Jedermann, dem er auf seiner Bahn begegnet, entweder als Mittel oder als Verzögerung und Hemmnis – oder als zeitweiliges Ruhebet. Seine ihm eigenthümliche hochgeartete Güte gegen Mitmenschen ist erst möglich, wenn er auf seiner Höhe ist und herrscht. Die Ungeduld und sein Bewusstsein, bis dahin immer zur Komödie verurtheilt zu sein – denn selbst der Krieg ist eine Komödie und verbirgt, wie jedes Mittel den Zweck verbirgt – verdirbt ihm jeden Umgang: diese Art Mensch kennt die Einsamkeit und was sie vom Giftigen an sich hat.”

(Un hombre que aspire a la grandeza considerará a todo aquel que se cruce en su camino o bien un medio, o una demora o un obstáculo – o un momentáneo lecho sobre el que descansar. Sólo, cuando haya llegado a su altura y domine, le será posible la bondad hacia el prójimo que caracteriza a quien posee un linaje elevado. La impaciencia y su consciencia de que hasta ahora se ha visto condenado a representar una comedia – pues incluso la guerra es una comedia y se esconde – como todo medio esconde el fin – le quebranta todas sus relaciones: esta clase de hombre conoce la soledad y lo que en ella hay de más venenoso.)

Los escritos póstumos de Nietzsche suministran igualmente múltiples ejemplos de esta reivindicación de la soledad, asumiendo también, como sucede en el pasaje anterior, todo lo que ella tiene de peligroso y nocivo (VII 3, 37[18] y VIII 3, 20[20]). Con esta selección de fragmentos pretendemos ofrecer una visión global de la reflexión sobre la soledad y el pathos de la distancia que tiene lugar en el último período de la obra. La reivindicación ascética alcanza

quizás un máximo en un fragmento del verano – otoño de 1884, **VII 2**, 26[117], en la que Nietzsche habla de una soledad en la que todo aparece unido de manera necesaria, en la que “todo se torna divino”. El mismo Zarathustra en **VII 1**, 4[110] se refugia en la soledad para amar a los hombres, y sólo puede llegar a soportar al hombre en el amor al superhombre. La comparación con el ermitaño, a la que aludimos en la introducción de este capítulo, es reafirmada en los fragmentos **VII 3**, 37[6] y 37[14]. En **VIII 1**, 2[186] se califica la soledad como un intento de encontrar el propio camino; postura que se refuerza en la descripción del pathos de la distancia en una anotación de la primavera de 1888 en los términos de “ascetismo de la fortaleza”.

K.G.W. V 2: 12 [23], p.478: “Dies einsamste der Einsamen, der Mensch sucht nun nicht mehr einen Gott, sondern einen *Genossen*. Dies wird der mythenbildende Trieb der Zukunft sein. Er sucht den *Freund des Menschen*.”

(Este más solitario de los solitarios, el hombre no sólo busca un dios, sino un *goce*. Éste será el impulso constructor de mitos del futuro. Él busca el amigo del hombre.)

K.G.W. VII 1: 2[4], § 236, 332, 367, 388: “§236. Ich fliehe nicht die Nähe der Menschen; gerade die Ferne, die ewige Ferne zwischen Mensch und Mensch treibt mich in die Einsamkeit.[s.80] / §332. Nicht die Menschen – aber der Mensch ist es, den der Einsame liebt: und wenn diese Menschen-Liebe in ihm sich angehäuft und gestaut hat, dann stürzt sie wie ein Strom über irgend einen Menschen her, der ihm in den Sinn kommt – gleichgültig ob es Feind oder Freund ist. [s.93] / §367. Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht / In der Art, wie und was man ehrt, zieht man immer eine Distanz um sich. [s.97] / §388. Das kleine Leiden verkleinert uns, das große vergrößert uns. Der Wille zum großen Leiden sollte also ein Forderung der Selbstsucht sein.”

(§ 236. No huyo de la proximidad de los hombres, precisamente la lejanía, la eterna lejanía entre hombre y hombre, me impulsa a la soledad. / §332. No son los hombres – sino el hombre lo que ama el solitario: y cuando este amor del hombre se ha acumulado y estancado, entonces se precipita sobre cualquier hombre al que le venga la idea – con indiferencia de que sea amigo o enemigo. / §367 ¿Vas con mujeres? No olvides el látigo / En lo que uno venera y en la manera como lo venera, arrastra uno consigo la distancia. / §388. El pequeño sufrimiento nos empequeñece, el grande nos engrandece. La voluntad del gran sufrimiento ha de ser también una exigencia del egoísmo.)

K.G.W. VII 1: 4[110], p.149: “(...) / (Cap<itel>) Ich gieng in die Einsamkeit, weil *den* Menschen lieben wollte, aber immer hassen mußte. Endlich liebte ich den Übermenschen – seitdem *ertrage* ich die Menschen. Ich will ihnen eine neue Hoffnung bringen! Und eine neue Furcht – sagte Zarathustra.”

((Capítulo) Fui a la soledad, porque quería amar *al* hombre, pero siempre tuve que odiar. Finalmente, amé al superhombre – desde entonces *soporto* a los hombres. ¡Quiero traerles una nueva esperanza! Y un nuevo temor – dijo Zarathustra.)

K.G.W. VII 1: 16[64]: “1. Die Einsamkeit in Scham und Schwäche und Schweigen vor einem großen Gedanken. / Wozu Wahrheit! / 2. Die Einsamkeit, der alle alten Trostgründen abhanden gekommen sind. / 3. Die Einsamkeit mit den Versuchungen. / 4. Die Einsamkeit ohne Freunde, ja mit dem Bewußtsein die Freunde zu opfern. / 5. Die Einsamkeit in der Ewigkeit, *jenseits der Moral*: der Schöpferische und die Güte. Es giebt keine Lösung als ein anderes Wesen zu *schaffen*, das nicht so leidet wie wir. / Determinismus: «Ich bin für alles Kommende ein *fatum*!» – ist meine Antwort auf Determinismus! / 7. Die Einsamkeit des Kranken. Trostlied. Müdewerden. Stillwerden. Geheiligt durch Leiden. / (...)”

(1. La soledad en la vergüenza y la debilidad y el silencio ante un gran pensamiento. / ¡Para qué la verdad! / 2. La soledad, para la que se han perdido los viejos motivos de consuelo. / 3. La soledad con sus tentaciones. / 4. La soledad sin amigos, incluso con la conciencia de sacrificar a los amigos. / 5. La soledad en la eternidad, *más allá de la moral*: lo creador y la bondad. No hay más solución que *crear* otro ser que no sufra tanto como nosotros. / Determinismo: «¡Soy, para todo lo venidero, un *destino*!» – es mi respuesta al determinismo! / 7. La soledad del enfermo. Canción de consuelo. Cansarse. Aquietarse. Santificado por el sufrimiento. (...))

K.G.W. VII 2: 26[117], pp.178-179: “Um *mich* zu erhalten, habe *ich* meine schirmenden Instinkte, von Verachtung, Ekel, Gleichgültigkeit usw. – sie treiben mich in die Einsamkeit: in der Einsamkeit aber, wo ich *alles als nothwendig verbunden fühle*, ist mir jedes Wesen *göttlich*.”

(Para mantenerme, *poseo* mis instintos protectores, de desprecio, asco, indiferencia, etc. – ellos me impulsan a la soledad, pero en la soledad en la que *siento todo unido de forma necesaria*, en la que todo ser es para mí *divino*.)

K.G.W. VII 3: 37[6], p.306: “Man hört auch den Schriften eines Einsiedlers etwas von dem Widerhall der Oede, etwas von dem Flüsterton und scheuen Um-sich-blicken der Einsamkeit an: seine stärksten Worte und seine Schreie selber klingen gleichsam noch wie eine neue und gefährliche Art des Schweigens, Verschweigen.”

(También se escuchan los escritos de un ermitaño, algo del eco del desierto, algo del tono murmurante y del temeroso mirar-alrededor de la soledad: sus palabras más fuertes y sus mismos gritos resuenan si cabe aún como una nueva y más peligrosa clase del silencio, del silenciarse.)

K.G.W. VII 3 37[14], pp.314-316: “(...) Die Einsamkeit ist heute voller Geheimnisse und mehr Einsamkeit als je – – In der That, ich lernte inzwischen, daß der freie Geist Einsiedler sein muß.” [s.316]

(La soledad es hoy más secreta y más soledad que antes – – De hecho, he aprendido entretanto que el espíritu libre debe ser ermitaño.)

K.G.W. VII 3: 37[18], p.320: “Ein Mensch, der nach Großem strebt, betrachtet Jedermann, dem er auf seiner Bahn begegnet, entweder als Mittel oder Verzögerung oder als zeitweiliges Ruhebett. Seine ihm eigenthümliche hochgeartete Güte gegen Mitmenschen ist nicht möglich, wenn er auf seiner Höhe ist und herrscht. Die Ungeduld und das Gefühl, bis dahin immer zur Komödie verurtheilt zu sein, verdirbt ihm jedem Umgang: dieser Art Mensch kennt die Einsamkeit und was sie vom Giftesten an sich hat.”

(Un hombre que porfia tras la grandeza, contempla a todo aquel que se cruza en su camino o como un medio o una demora o un asiento momentáneo. Cuando está en su altura y domina, le es imposible ejercer su propia y distinguida bondad para con el prójimo. La impaciencia y el sentimiento de estar siempre condenado a una comedia le estropean toda relación: esta clase de hombre conoce la soledad y lo que ella tiene en sí de más venenoso.)

K.G.W. VIII 2: 11[212], pp.326-327: “Unvergiltbarer Geschmack de la prostitution im Herzen des Menschen: daher seine horreur vor der *Einsamkeit* – Il veut être *deux*. / Das Genie (l’homme de génie) veut être *un*, donc solitaire [327] / La gloire c’est rester *un*, et se prostituer d’une manière particulière.”

(Gusto irresarcible de la prostitución en el corazón del hombre: de ahí su horreur ante la *soledad*. – Il veut être *deux*. / El genio (l’homme de génie) veut être *un*, donc solitaire / La gloire c’est de rester *un*, et se prostituer d’une manière particulière.)

K.G.W. VIII 3: 15[117], p.270: “Vom *Asketismus der Starken* / Aufgabe dieses Ascetismus, der nur eine Durchgangs-Schulung ist, keine Ziel: sich frei machen von den alten Gefühls-Impulsen der überlieferten Werthe. Schritt für Schritt seinen Weg lernen zum «Jenseits von Gut und Böse». / Erste Stufe: Atrocitäten aushalten / Atrocitäten thun / (...)”

(Del *ascetismo de los fuertes* / Tarea de este ascetismo, que sólo es una instrucción transitoria, no un fin: liberarse de los antiguos impulsos del sentimiento de los valores tradicionales. Paso a paso aprender un camino propio hacia «más allá del bien y del mal» / Primera etapa: abstenerse de las atrocidades / cometer atrocidades / (...)”

K.G.W. VIII 3: 20[20], p.356: “du mußt wieder ins Gedränge / im Gedränge wird man glatt und hart / Die Einsamkeit mürbt... / Die Einsamkeit verdirbt”

(Debes regresar a la muchedumbre / en la muchedumbre uno se alisa y se endurece / La soledad ablanda... / La soledad corrompe)

5. TENDENCIAS ASCÉTICAS DEL ÚLTIMO PERÍODO: LA AUTODISCIPLINA COMO FORMA DE AUTOSUPERACIÓN.

Junto a las grandes líneas de la tendencia ascética del pensamiento de Nietzsche como asimilación del sufrimiento que hemos visto en las páginas anteriores (es decir, la contraposición entre ciencia y arte, la crueldad y la soledad), Nietzsche desarrolla en sus últimos escritos una serie de propuestas concretas que podrían colocarse bajo el rótulo de *higiene* (entendiendo este término de una manera semejante a como se describe la praxis budista en *El Anticristo*, véase *I.I.Werk*). Entre este grupo de medidas *higiénicas* cabe incluir la cuestión de la alimentación y otras similares, tal y como éstas son desarrolladas en las primeras páginas de *Ecce homo* en lo que allí genéricamente se denomina “Erholung”⁷⁰¹. Tal “reposo”, un prestar atención a las cosas pequeñas y cotidianas que forman nuestra existencia, está igualmente encaminado hacia la meta de la transvaloración. De una forma similar a Kierkegaard, quien aconsejaba no empezar a ceder por las cosas pequeñas, si no se quería acabar cediendo en las grandes, Nietzsche exhorta igualmente a una “autodisciplina cotidiana” (a una suerte de gimnasia de la voluntad)⁷⁰² como forma de la autosuperación. Nietzsche suele designar esta tendencia ascética del último periodo mediante la contraposición de los términos “egoísmo” (Selbstsuch) y “autodisciplina” (Selbstzucht) – aunque los escritos póstumos también mencionan a menudo en este mismo sentido el término “Disziplin”⁷⁰³ –. La continuidad de “Selbstzucht-Selbstsucht” se erige en una especie de proclama de la tendencia ascética de los últimos escritos de Nietzsche. En ella se combinan los términos marcados “Zucht” (recuérdese la definición de la moral de cría o selección – “Zucht”, “Züchtung” – en la contraposición de la moral de señores y la moral de esclavos de *El crepúsculo de los ídolos*, 2.5.Rangordnung) y “Selbst” (véase 2.3.Leib). De ahí que por ejemplo Klossowski haya intentado traducir el *egoísmo* de Nietzsche (die Selbstsucht) por “avidéz de sí mismo”, lo que equivaldría en última instancia a una “voluntad de sí mismo” (Wille zum Selbst)⁷⁰⁴. El *egoísmo*, al cuidar de las cosas pequeñas y cercanas, en realidad una continuación

⁷⁰¹ Para la cuestión de la alimentación en *E.H.* véase §1 del capítulo “Warum ich so klug bin”, Nietzsche la formula en los términos siguientes: **VI 3**, p.277: “(...) Ganz anders interessirt mich eine Frage, an der mehr das «Heil der Menschheit» hängt, als an irgendeiner Theologen-Kuriosität: die Frage der *Ernährung*. Man kann sie sich, zum Handgebrauch so formuliren: «wie hast gerade *du* dich zu ernähren, um zu deinem Maximum von Kraft, von *virtú* im Renaissance-Stile, von moralfreier Tugend zu kommen?» (...)”. La relación entre la dieta y el genio había sido anteriormente analizada, por ej., en el §31. *Noch ein Problem der Diät* de “Streifzüge eines Unzeitgemässen” en *G.-D.*, **VI 3**, p.124. Para una descripción global sobre lo que Nietzsche entiende por “esparcimiento” (Erholung), véase el comentario sobre *E.H.* en *I.I.Werk* así como el fragmento citado más adelante en la nota 705 (**VI 3**, p.293).

⁷⁰² Sobre esta “gimnasia de la voluntad” dentro del programa de autosuperación (tendencia ascética) del último Nietzsche es muy interesante la siguiente anotación del otoño de 1887. En ella se habla de una naturalización del ascetismo que tendría por objeto el fortalecimiento (Vestärkung) en lugar de la negación. (Obsérvese la descripción de este ascetismo como una tentativa, Versuch): **K.G.W. VIII 2**: 9[93], pp.51-52: “(66) Ich will auch die *Asketik* wieder *vernätürlichung*; an Stelle der Absich auf Verneinug die Absicht auf *Verstärkung*; eine Gymnastik des Willens; eine Entbehrung und eingelegte Fastenzeiten jeder Art, auch im Geistigen (Diners chez Magny: lauter geistige Schlekker mit verdorbenen Magen); eine Casuistik der That in [52] Bezug auf unserer Meinung die wir von unseren Kräften haben: ein Versuch mit Abenteuer und willkürlichen Gefahren. – Man sollte *Priüfungen* erfinden auch für die Stärke im Worthalten-können.”

⁷⁰³ Por ej. en **VIII 2**, 10[68], pp.161-162 se habla de una disciplina corporal y espiritual (eine leiblich-geistige Disciplin) destinada a la transformación de la moral: en vista de la creación de una clase más fuerte de hombres. **VIII 2**, 11[151], p.313 exhorta igualmente a la práctica de una disciplina (Disciplin) de las naturalezas fuertes que consistiría en “la largeur de coeur, das Experiment und die Independenz”. Finalmente, **VIII 3**, 16[51], p.299 plantea en uno de los esbozos de Nietzsche el tema de “la voluntad de poder como disciplina” (*Entwurf!* (...) 12. Der Wille zur Macht als Disciplin).

⁷⁰⁴ Para la traducción de Klossowski de “die Selbstsucht” como “avidité de soi” véase el comentario sobre “das Selbst” al final de 2.3.Leib, nota 506. En cuanto a la definición de Selbstsucht como “Wille zum Selbst” léase, por ej., la siguiente anotación fechada entre noviembre de 1882 y febrero de 1883: **VII 1**, 4[58], p.129: “(...) / Wille zum Selbst, Selbstsucht ist eine feine und spät entwickelte Spezialität des Willens zur Lust: insofern jener Wille zur Lust ein Selbst ist. / (...)”

de la premisa de la que partía la filosofía de *Humano, demasiado humano(I)*⁷⁰⁵, constituye entonces una auténtica autodisciplina: un cultivo de la *virtud* (en la equivalencia entre “Tugend”, “virtù” y “ἀρετή”) como máxima cualidad de uno mismo. La tendencia ascética de la autodisciplina exige que toda la autosuperación de la moral tenga que partir en primer lugar de una instancia personal: de la defensa de la mismidad. De esta manera, para el autoanálisis final de *Ecce homo*, en una nueva aplicación de la ética de la afirmación del *amor fati*, todos los errores y desvíos de la gran tarea (del sentido final de la obra en de su dimensión utópica de autosuperación) expresan la cordura superior *del egoísmo y la autodisciplina*⁷⁰⁶.

⁷⁰⁵ En el comentario de *M.A. (I)* en *E.H. VI 3*, p.325, Nietzsche califica el libro como un monumento del más rigurosa autodisciplina: “*Menschliches, Allzumenschliches.*, dies Denkmal rigorosen Selbstzucht...”, etc . Sobre la atención a las cosas cercanas como manifestación de la Selbstsucht-Selbstzucht, Nietzsche comenta en *VI 3*, p.293: “ – Man wird mich fragen, warum ich eigentlich alle diese kleinen und nach herkömmlichem Urtheil gleichgültigen Dinge erzählt habe; ich schade mir selbst damit, um so mehr, wenn ich grosse Aufgaben zu vertreten bestimmt sei. Antwort: diese kleinen Dinge – Ernährung, Ort, Klima, Erholung, die ganze Kasuistik der Selbstsucht – sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als Alles, was man bisher wichtig nahm. (...)”

⁷⁰⁶ Obsérvese en este fragmento la continua mención de términos compuestos de “Selbst”: Selbsterhaltung, Selbstigkeit, selbstlos, Selbstsucht y Selbstzucht: **K.G.W. VI 3: E.H.**, “Warum ich so klug bin”, §9, pp.291-292: “An dieser Stelle ist nicht mehr zu umgehen, die eigentliche Antwort auf die Frage, *wie man wird, was man ist*, zu geben. Und damit berühre ich das Meisterstück in der Kunst der Selbsterhaltung – der *Selbstsucht*... Angenommen nämlich, dass die Aufgabe, die Bestimmung, das *Schicksal* der Aufgabe über ein duchschnittliches Mass bedeutend hinausliegt, so würde keine Gefahr grösser sein, als sich selbst *mit* dieser Aufgabe zu Gesicht zu bekommen. Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, *was man ist*. Aus diesem Gesichtspunkte haben selbst die *Fehlgriffe* des Lebens ihren eignen Sinn und Werth, die zeitweiligen Nebenwege und Abwege, die Verzögerung, die «Beschiedenheiten», der Ernst, auf Aufgaben verschwendet, die jenseits *der* Aufgabe liegen. Darin kommt eine grosse Klugheit, sogar die oberste Klugheit zum Ausdruck: *wo nosce te ipsum* das Rezept zum Untergang wäre, wird Sich-Vergessen, Sich- *Missverstehn*, Sich-Verkleinern, Verengern, Vermittelmässigen zur Vernunft selber. Moralisch ausgedrückt: Nächstenliebe, Leben für Andere und Anderes *kann* die Schutzmassregel zur Erhaltung der härtesten Selbstigkeit sein. Dies ist der Ausnahmefall, in welchem ich gegen meine Regel und Überzeugung, die Partei der «selbstlosen» Triebe nehme: sie arbeiten hier um Dienste der *Selbstsucht, Selbstzucht*. (...)”

*3.2. LA FUNCIÓN DEL SÍMBOLO EN EL
PENSAMIENTO DE NIETZSCHE.
(SYMBOLIK)*

3.2. Simbolismo

El siguiente capítulo, que pone punto y final a nuestro análisis temático, estará centrado en *Así habló Zaratustra*. En él analizaremos la concepción global del simbolismo de Zaratustra a partir de la interpretación de la inconsistencia del discurso. En nuestro metalenguaje crítico el *símbolo* constituye una respuesta a la constatación de la adiscursividad, a la ruptura de nivel entre la vivencia y la expresión. Si dentro de este mismo esquema habíamos calificado anteriormente al *ascetismo* de “adiscursividad inmanente”, ahora denominaremos *simbolismo* a la “adiscursividad trascendente”. Si el primero planteaba una respuesta inmediata de orden corporal, el segundo supone una apertura a un significado superior (como se pone en evidencia, por ejemplo, en la contraposición entre la “estructura de dominio del cuerpo” y la noción de “das Selbst”, que expusimos en 2.3.*Leib*). La necesidad de recurso al *símbolo* en la filosofía de Nietzsche viene a demostrar la insuficiencia del lenguaje, conduciendo en última instancia al silencio.

El análisis de *Así habló Zaratustra* que planteamos en este capítulo va a girar exclusivamente en torno a los temas fundamentales del eterno retorno y el superhombre. Queda, pues, fuera de nuestro alcance un estudio exhaustivo de la simbología del libro. Nuestra única pretensión es la de integrar esta simbología en una interpretación global de la obra y el pensamiento de Nietzsche. Por ello destacaremos en las páginas siguientes la vinculación *extática* entre la noción de Diónisos de *El nacimiento de la tragedia* y el pensamiento del eterno retorno, o el carácter compuesto del ideal de superhombre (en el que se combinan diversos estratos del discurso nietzscheano, ya estudiados en capítulos anteriores: como la anulación del sujeto, el proyecto utópico y la imposición de la jerarquía). Empezaremos, pues, nuestra exposición por un análisis comparativo entre la intuición de lo dionisiaco de *El nacimiento de la tragedia* y el pensamiento abismal de el eterno retorno de lo mismo en *Así habló Zaratustra*.

1. EL PAPEL DE *ASÍ HABLÓ ZARATHUSTRA* EN EL CONJUNTO DE LA OBRA Y EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE

Un buen punto de partida para comprender la función de *Así habló Zaratustra* en el conjunto de la obra de Nietzsche lo constituye el autoanálisis de *Ecce homo*. Vamos a empezar por recordar cuáles son, a juicio del mismo Nietzsche, los aspectos más destacados del libro, de cara a hacer una primera postulación de la vinculación entre la noción de lo dionisiaco y la idea del eterno retorno.

El primer rasgo que destaca Nietzsche sobre *Así habló Zaratustra* en *Ecce homo* es el carácter discontinuo y autónomo el libro en relación al resto de su obra.⁷⁰⁷ Éste constituye, sin embargo, la pieza clave de todo su pensamiento (motivo precisamente por el cual Nietzsche recomendaba su lectura en último lugar). Se trata, pues, más bien de una conclusión más que de un inicio; y, de hecho, los libros del último periodo se suelen referir retrospectivamente a *Así habló Zaratustra*, incluyendo largas citas de algunos pasajes, como dictamen último de lo que en allí se discute. La futura *Voluntad de poder* o los cuatro libros de *La transvaloración de todos los valores* no supondrían desde este punto de vista más que una especie de divulgación del significado esotérico oculto tras los símbolos de Zaratustra. En esta misma línea de *propaganda* de la obra capital (*I.I.Werk*), Nietzsche no ahorra en *Ecce homo* elogios para el que considera el libro más profundo, el mayor regalo (Geschenk, con el sentido específico que el

⁷⁰⁷ En este sentido Nietzsche comenta en *E.H.* que en el caso de que hubiera firmado la obra con otro nombre, Richard Wagner, por ejemplo, nadie habría podido adivinar que el autor de *M.A.* fuese también el visionario de *Z. K.G.W. VI 3: E.H.*, “Warum ich so klug bin”, § 4, p.285: “Gesetzt, ich hätte meinen Zaratustra auf einen fremden Namen getauft, zum Beispiel auf den von Richard Wagner, der Schafsinne von zwei Jahrtausenden hätte nicht ausgereicht, zu erraten, dass der Verfasser von »Menschliches Allzumenschliches« der Visionär des Zaratustra ist...”

verbo “schenken” posee en *Así habló Zarathustra*) que se ha hecho hasta la fecha a la humanidad⁷⁰⁸. El libro es superior a todo Goethe y Shakespeare. En comparación a la figura de Zarathustra, continúa Nietzsche, Dante no parece más que un mero creyente; y los poetas de los Veda, sacerdotes que “no son ni tan siquiera dignos de desatar sus sandalias”⁷⁰⁹. En la génesis de la obra Nietzsche destaca en *Ecce homo* una experiencia inusual de la inspiración (Inspiration), de la que es fruto la revelación del pensamiento del eterno retorno en Sils-Maria en agosto de 1881 (V 2, 11[141]). Estos dos aspectos, el papel central del pensamiento del eterno retorno en *Así habló Zarathustra* y la descripción de la “inspiración” en términos de revelación (Offenbarung) y “éxtasis” (Entzückung, Außer-sich-sein), resultan a nuestro juicio determinantes para entender la función del libro en el conjunto de la obra. Veamos en primer lugar cuál es la caracterización del concepto de “inspiración” de Zarathustra según *Ecce homo*.

Para Nietzsche, la experiencia de la inspiración que da lugar a Zarathustra carece de cualquier semejanza con lo que se ha podido entender por tal a finales del siglo XIX. Ella pertenece, en cambio, a épocas vigorosas, y habría que retroceder milenios para hallar un tipo análogo de inspiración⁷¹⁰. Para describirla Nietzsche acude en *Ecce homo* a los mencionados términos “revelación” y “éxtasis”. Tal descripción de la inspiración refrenda el carácter *extático* de la experiencia de Zarathustra, al tiempo que establece, como veremos luego, la identidad entre Zarathustra (el pensamiento del eterno retorno) y Diónisos.

VI 3: *E.H.*, “Also sprach Zarathustra”, § 3, pp.337-338: “Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas *sichtbar*, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, – ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein vollkommenes Ausser-sich-Sein mit dem distinktesten Bewusstsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fusszehen; (...) Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. (...)”

(El concepto de revelación en el sentido de que algo, repentinamente y con una innegable seguridad y sutileza, se hace *visible*, audible, algo que conmueve y trastorna a uno en lo más profundo, describe simplemente tal estado de cosas. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién da; como un relámpago ilumina un pensamiento, necesariamente, sin demoras en la forma – sólo he tenido una elección. Un arrebatamiento cuya inmensa tensión se deshace ocasionalmente en un torrente de lágrimas, en la cual el paso a veces se precipita involuntariamente, y otras se torna parsimonioso: un completo estar-fuera-de-sí con la consciencia más clara de un sinnúmero de sutiles escalofríos y estremecimientos hasta los dedos de los pies; (...) La involuntariedad de la imagen, de la parábola es lo más llamativo; ya no se posee el concepto de lo que es imagen, lo que es parábola, todo se presta a la expresión más cercana, la más correcta, la más simple. (...))

En cuanto a la función de la figura de Zarathustra, Nietzsche lo considera, en el autoanálisis de *Ecce homo*, la encarnación del pensamiento del eterno retorno, el tipo psicológico que hace posible el “pensamiento abismal”. En ello Zarathustra representa la superación factual

⁷⁰⁸ **VI 3:** *E.H.*, Vor., § 4, p.257: “- Innerhalb meiner Schriften steht für sich mein *Zarathustra*. Ich habe mit ihm der Menschheit das grösste Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist.(...)”

⁷⁰⁹ **VI 3:** *E.H.*, “Also sprach Zarathustra”, § 6, p.341: “(...) Dass ein Goethe, ein Shakespeare nicht einen Augenblick in dieser ungeheuren Leidenschaft und Höhe zu athmen wissen würde, dass Dante, gegen Zarathustra gehalten, bloss ein Gläubiger ist und nicht Einer, der die Wahrheit erst *schafft*, ein *weltreger* Geist, ein Schicksal –, dass die Dichter des Veda Priester sin und nicht einmal würdig, die Schuhsohlen eines Zarathustra zu lösen, (...)”

⁷¹⁰ **VI 3:** *E.H.*, “Also sprach Zarathustra”, § 3, pp.337-338: “ – Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starkerz Zeitalter *Inspiration* nannten? (...) Dies ist *meine* Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, dass man Jahrtausende zurückgehn muss, um Jemanden zu finden, der mir sagen darf «es ist auch die meine».- “

del hombre: él es, pues, la realización efectiva del concepto de superhombre⁷¹¹. En su actitud se revela, sin embargo, una ambigüedad esencial (ambivalencia que también encontramos en la noción de nihilismo) en la que la afirmación más radical de la vida ha de pasar por la negación más extrema. En este sentido, en la continuidad entre creación y destrucción, Nietzsche identifica en *Ecce homo* Zarathustra a Diónisos:

VI 3: *E.H.*, p.343: “*Aber das ist der Begriff des Dionysos selbst. – Eben dahin führt eine andre Erwägung. Das psychologische Problem im Typus des Zarathustra ist, wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein thut, zu Allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann – Zarathustra ein Tänzer –; wie der, welcher die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat, welcher den «abgründlicher Gedanken» gedacht hat, trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft findet, – vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein, «das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-Sagen»... «In alle Abgünde trage ich noch mein segnendes Jasagen»... Aber das ist der Begriff des Dionysos noch einmal.»*

(*Pero esto es el concepto mismo de Diónisos – Justamente hacia allí conduce otra consideración. El problema psicológico del tipo de Zarathustra es cómo aquel, que en un grado inaudito dice no, hace no, a todo lo que hasta ahora se había dicho sí, a pesar de ello pueda ser lo contrario de un espíritu negador – Zarathustra, un danzante –; como el que posee en sí la visión más dura, más temible de la realidad, el que ha pensado el «pensamiento abismal», y a pesar de ello no encuentra ninguna objeción contra la existencia, y ni tan siquiera contra su eterno retorno – sino más bien ello es una razón más para ser él mismo el eterno sí a todas las cosas, «el inmenso e ilimitado sí y amén»... «Aún llevo en todos los abismos mi bendita afirmación»... Pero esto es una vez más el concepto de Diónisos.*)

A partir del análisis de *Ecce Homo* podemos describir a grandes rasgos la posición que ocupa *Así habló Zarathustra* en el conjunto de la obra de Nietzsche. La unidad de la intuición del pensamiento nietzscheano se revela en la identidad entre la doctrina de Zarathustra y la noción de lo dionisiaco: el tipo psicológico de Zarathustra aparece como la máxima expresión del concepto de Diónisos, tanto en lo referente al aspecto afirmador como a la negación. El eje sobre el que se articula el simbolismo de Nietzsche (la idea capital de *Así habló Zarathustra*) es el “pensamiento abismal” del eterno retorno. La utilización del adjetivo “abismal” (abgründlich) en este contexto implica la supresión de todo fundamento, que con el eterno retorno se ha eliminado toda base segura del pensar y, debido a ello, uno se ha de enfrentar al “abismo” (Abgrund, la falta de fundamento). Este enfrentamiento con el absurdo, con la falta de sentido de la existencia, recuerda a la actitud del sátiro en *El nacimiento de la tragedia* (la del coro como máxima expresión de Diónisos). Las características del pensamiento del eterno retorno suponen lo que hemos denominado en nuestro metalenguaje crítico una “ruptura de nivel” (la “adiscursividad trascendente” en contraposición a la “adiscursividad inmanente” del ascetismo). Tal ruptura de nivel viene expresada en *Ecce homo* en los términos en los que Nietzsche describe el estado de “inspiración” (mezcla de revelación y éxtasis) del que surge *Así habló Zarathustra*. La necesidad de la expresión simbólica aparece como consecuencia de la constatación de la ruptura de nivel, como un intento de dar expresión al contenido inexpresable del eterno retorno, motivo por el cual el “pensamiento” acaba conduciendo al silencio. Un ejemplo de esta incapacidad del lenguaje es, a nuestro juicio, el hecho de que el simbolismo de *Así habló Zarathustra* se articule constantemente en la forma de la “coincidencia de opuestos”. La principal formulación del eterno retorno en *Así habló Zarathustra* es de esta manera, como veremos más adelante al comentar “De la visión y del enigma”, la conjunción del pasado y el futuro (el instante como instancia suprema y que, por ello, exige la repetición). Por otra parte, como se subraya en *Ecce homo*, el tipo psicológico de Zarathustra es de nuevo el resultado de la coincidencia de opuestos: la conjunción de la afirmación y de la negación como preámbulo de la superación del hombre. En el comentario de *Ecce homo* se introduce una cita de un pasaje de *Así habló Zara-*

⁷¹¹ **VI 3:** *E.H.*, “Also sprach Zarathustra”, § 6, p.342: “(...) – Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, der Begriff «Übermensch» ward hier höchste Realität, (...)”

thustra (del capítulo “El convaleciente” de la segunda parte del libro)⁷¹² que nos ofrece un auténtico compendio de dichas *coincidentiae oppositorum* (Necesidad y Azar, Sabiduría y Necesidad, Flujo y Reflujo), a las que se pueden añadir la del Noche y el Día (en el capítulo “La canción de la noche” de la tercera parte de *Zarathustra*)⁷¹³, el Niño y el León (en el capítulo *De las tres transformaciones*), etc.:

K.G.W. VI 3: *E.H.*, “Also sprach Zarathustra”, § 6, p.343: “– die Seele, welche dir längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann, / die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann, / die nothwendigste, welche sich mit Lust in den Zufall stürzt, / die seiende Seele, welche ins Werden, die habend, welche ins Wollen und Verlangen *will* –, / die sich selber fliehende, welche sich selber in weitesten Kreisen einholt, / die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süssesten zuredet, / die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Widerströmen und Ebbe und Flut haben ––“
 (– el alma que posee la escala más larga y que más profundo puede descender, / el alma más vasta, la que más lejos puede correr y errar y vagar dentro de sí, / la más necesaria, que por placer se precipita en el azar, / el alma que es, y se sumerge en el devenir, la que posee y *quiere* sumergirse en el querer y desear, / la que huye de sí misma, que a sí misma se da alcance en los círculos más amplios, / el alma más sabia, a quien más dulcemente habla la necesidad, / la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente, su flujo y su reflujo.) - trad. de Andrés Sánchez Pascual.

Nuestro estudio del simbolismo de Nietzsche parte de la unidad de la experiencia de Diónisos y *Zarathustra*, tal y como ésta se pone de relieve en la revisión de las tesis de *El nacimiento de la tragedia* en los escritos del último periodo. *Zarathustra* representa desde esta perspectiva el concepto puro de lo dionisiaco, la expresión de la intuición de *El nacimiento de la tragedia*. una vez que se ha liberado del lastre ajeno del pesimismo de Schopenhauer y Wagner. Y de hecho en sus últimos libros Nietzsche prefiere la utilización del nombre de Diónisos al de *Zarathustra* (por ejemplo, en la colección de poemas *Dionysos-Dithyramben*, véase *1.1.Werk*).

Nuestro análisis de *Así habló Zarathustra*. no pretende, pues, ser exhaustivo y se basará en los aspectos expuestos más arriba: ruptura de nivel de lo simbólico en el pensamiento de Nietzsche (la inexpresabilidad de la experiencia del eterno retorno) y en la identidad entre el proyecto de *El nacimiento de la tragedia* y el de *Zarathustra*. Según esta interpretación de la función del simbolismo en la obra de Nietzsche, resumiremos el planteamiento global de *Así habló Zarathustra* en los ejes del eterno retorno y el superhombre. Mientras que el primero de ellos se mantiene en un nivel de adiscursividad, reducido al plano simbólico, a pesar de ciertos intentos de fundamentación científica (especialmente referidos al círculo de fuerzas de los póstumos de *La gaya ciencia*, véase *2.4.Wille zur Macht*); la figura del superhombre refleja, al contrario, una estructura especialmente compleja, en la que se combinan diversos temas fundamentales del pensamiento de Nietzsche en la última etapa. En el ideal de superhombre se aúnan la anulación del sujeto (*2.3.Leib*), la noción de proyecto utópico (*1.2.Utopie*) y la aplicación política de la jerarquía (*2.5.Rangordnung*). En el primer caso, el superhombre aparece como una respuesta a la invalidación de la consciencia (al desplazamiento del centro de gravedad hacia el cuerpo). En el segundo, el superhombre se erige, en substitución de la figura del genio como finalidad de la cultura (como es el caso de la figura del hombre superior). En la tercera, el superhombre constituirá el “señor de la tierra” (en tanto que agente de la “gran política”). El eterno retorno y el superhombre representan así, desde nuestra interpretación, los dos temas centrales del *simbolismo* nietzscheano, considerado éste como una solución de *transcendencia* a la inconsistencia del discurso. Evidentemente, el uso del adjetivo “transcendente” no significa

⁷¹² **VI 1**, Z. III, (13) “Der Genesende”, pp.266-273. Un texto muy parecido a éste puede encontrarse igualmente en el fragmento del otoño de 1883 **VII 1**, 17[40], citado en *2.3.Leib*.

⁷¹³ **VI 3**, *E.H.*, p.344: “Auch die tiefste Schwermuth eines solchen Dionysos wird noch Dithyrambus; ich nehme, zum Zeichen, das *Nachtlied*, – die unsterbliche Klage, durch die Überfülle von Licht und Macht, durch seine *Sonnen-Natur*, verurteilt zu sein, nicht zu lieben.”; etc. Los fragmentos de Z. citados por Nietzsche corresponden a **VI 1**: II, (9) “Das *Nachtlied*”, pp.132-134. (Obsérvese en este fragmento la identificación de Diónisos con *Zarathustra*, al igual que la naturaleza solar de su abundancia, temas centrales en la estructura de Z.)

aquí una alusión a una instancia suprasensible, lo que sería ciertamente absurdo en el caso de Nietzsche, sino la referencia a un nivel adiscursivo que evidencia una ruptura de nivel que escapa al intento de tematización. En la forma simbólica de *Zarathustra* se produce de esta manera la abertura hacia una realidad inexpresable. El eterno retorno, la noción central del simbolismo de Nietzsche, elude toda expresión y acabó situándose, por decirlo así, más allá del lenguaje. El discurso de *Zarathustra* sólo puede ser entonces aludido de manera indirecta (como en la “coincidencia de los opuestos”), para desembocar finalmente en el silencio.

Dentro de esta interpretación global del pensamiento de Nietzsche como inconsistencia del discurso, podemos calificar de *mística* esta necesidad del recurso al símbolo como constatación de la irreducibilidad de la adiscursividad. La ruptura de nivel, la imposibilidad de la expresión que se hallaba en el origen del pensamiento y la obra de Nietzsche (*I.2.Utopie*), lleva así tanto a una “ascesis” (en las distintas formulaciones de la contraposición entre el arte y la ciencia, la crueldad, la soledad y la autodisciplina) como a una “mística” (centrada en el pensamiento del eterno retorno). Mientras que la primera implica una respuesta inmediata (corporal o incluso fisiológica) a la ruptura de nivel, la segunda supone esa apertura a un significado superior que excluye a la palabra. De hecho, el pensamiento del eterno retorno adopta desde el principio el sentido de una iniciación, de un *misterio* en el que se produce, para aplicar la terminología del análisis del simbolismo religioso, la interiorización de un espacio sagrado. De ahí esta calificación nuestra de “mística” al conjunto de símbolos asociados a la idea del eterno retorno (entendiendo aquí la “mística” en el sentido etimológico de “participación en los misterios”, sentido que no posee el término en la obra de Nietzsche, donde su empleo supone más bien una connotación peyorativa)⁷¹⁴. La noción central de este simbolismo o mística lo constituye el pensamiento del eterno retorno, entendido esencialmente como experiencia *extática* (en donde hay que tener en cuenta la ya comentada preferencia de Nietzsche por el término “*Vezückung*” en lugar de “*Ekstase*”, véase *I.2.Utopie*). La idea del eterno retorno supone ante todo una transformación, la transfiguración de quien lo experimenta en un nuevo ser humano (lo que equivale, siguiendo la comparación con la mística, al “renacimiento” del iniciado); pues, como veremos más adelante, la comprensión (asimilación) del “pensamiento abismal” conlleva en el libro la transformación esencial de *Zarathustra*⁷¹⁵.

Éstos van a ser los puntos de referencia a partir de los cuales vamos a establecer el siguiente análisis de la función del simbolismo en el conjunto del pensamiento de Nietzsche. Comenzaremos por el pensamiento del eterno retorno, asentando su analogía con la concepción de lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*. Esta unidad de planteamiento a lo largo de la

⁷¹⁴ En los cuadernos póstumos de Nietzsche se encuentran numerosos comentarios sobre el carácter negativo de la mística, por citar algunos ejemplos: **K.G.W. VII 1: 3[1]**, § 274, p.86: “274. Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik. / Wessen Gedanke nur Ein Mal die Brücke zur Mystik überschreiten hat, kommt nicht davon ohne ein Stigma auf allen seinen Gedanken.” **VII 1: 7[108]**, p.288: “(...) Das Raffinirteste ist wohl «Überwindung der Gnade» bei den Mystikern.” **VII 1: 24[26]**, p.702: “(...) Die Mystik, der wollüstige *Genuß* der ewigen Leere (...)” **VII 2: 25[258]**, p.75: “Begriff des Mystikers: der an seinem eignen Glück genug und zuviel hat und sich eine Sprache für sein Glück sucht, – er möchte davon *wegschenken*”, etc. (E igualmente en la obra publicada, por ej., en el §126. *Mystische Erklärungen* de *F.W.* **V 2**, p.160: “– Die mystischen Erklärungen gelten für tief; die Wahrheit ist, dass sie noch nicht einmal oberflächlich sind.”) Para la diferencia entre la actitud del filósofo, que pretende descubrir la verdad por medio de un método (dialéctica), y el místico, que habla de inspiración, (“*Inspiration*”, el mismo término que como hemos visto se utilizaba en *E.H.* para describir la composición de *Z.*) puede verse en **VI 2: J.G.B.**, § 5, pp.12-13: (die Philosophen) “Sie stellen sich sämtlich, als ob sie ihre eigentlichen Meinungen durch die Selbstentwicklung einer kalten, reinen, göttlich unbekümmerten Dialektik entdeckt und erreicht hätten (zum Unterschiede von den Mystikern jeden Rangs, die ehrlicher als sie und tölpelhafter sind – diese reden von «*Inspiration*»– (...))”

⁷¹⁵ O del mismo Nietzsche, véase a este respecto en *Janz.* III*, p.222 el extracto de los recuerdos de Resa von Schirnhoffer de su encuentro con Nietzsche en Niza en el verano de 1884: “Había algo de extravagante, de inquietante incluso, en el modo cómo me comunicó Nietzsche el «Eterno retorno de lo mismo», el tremendo alcance de esa idea. Más que su contenido me sorprendió la manera de comunicarlo. De repente era otro Nietzsche el que estaba ante mí y me había asustado”. (Este estado de éxtasis de Nietzsche en lo referente a su “pensamiento abismal” también está atestiguado por Hellen Zimmern o Lou Andreas Salomé, véase *Janz.* III*, p.254.)

obra de Nietzsche se muestra igualmente en el paralelismo entre las formulaciones del pesimismo, en la primera etapa, y del nihilismo, en la última.

2. LA INTUICIÓN DE DIÓNISOS Y EL ETERNO RETORNO.

La repentina revelación del pensamiento del eterno retorno en agosto de 1881 (V 2, 11[141]) supone para Nietzsche un *replanteamiento* de su filosofía. Y subrayamos el término “replanteamiento” porque precisamente lo que hace Nietzsche a partir de ese momento es repetir estructuralmente la formulación de la intuición de lo dionisiaco en un nuevo contexto. En este sentido, tanto el pensamiento del eterno retorno en *Así habló Zarathustra* como el redescubrimiento de Diónisos en *El nacimiento de la tragedia* responden a una misma estructura de correlación de *éxtasis* (Verzückung) y *náusea* (Ekel).

La inexpresabilidad del eterno retorno (ruptura de nivel, constatación de la adiscursividad) lleva al fracaso de los primeros intentos de una “definición positiva” del eterno retorno, en las fórmulas de “anillo de anillos” (Ring der Ringe) o “círculo de fuerza” (Kreis der Kraft) que ya expusimos en 2.4. *Wille zur Macht*. Tales tentativas se muestran finalmente insuficientes, de manera que Nietzsche ha de abandonar la búsqueda de una *exposición positiva* del eterno retorno para sustituirla por una formulación simbólica en la figura de Zarathustra, personaje que también había aparecido proféticamente en los aforismos finales del libro cuarto de *La gaya ciencia*. Este rechazo de la exposición positiva se muestra, por ejemplo, en la ironía con la que Zarathustra rebate al personaje del enano (encarnación del espíritu de la pesadez) en el capítulo “De la visión y del enigma” de la tercera parte de *Así habló Zarathustra*. El pensamiento del eterno retorno conlleva, en su formulación simbólica, una transformación esencial del ser humano. Su *incorporación* (Einverleibung, por utilizar un término característico del léxico nietzscheano para describir la relación entre el hombre y la verdad) conlleva la *superación* (Überwindung) del hombre. Nietzsche mismo no está autorizado a exponer la doctrina, y ha de delegar tal tarea en su *superación* simbólica en la figura de Zarathustra. Pero incluso a Zarathustra le resulta imposible dar una expresión al pensamiento. Se ve obligado a utilizar un lenguaje alusivo cargado de contradicciones, la coincidencia de opuestos comentada anteriormente, que conduce finalmente al silencio.

Esta función del eterno retorno en la exposición simbólica de Zarathustra reproduce la intuición de lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*. En aquel libro el sátiro, al igual que Zarathustra, sufre una transformación radical al enfrentarse a la verdad. Él constituye también una superación del hombre en tanto que reconciliación (Versöhnung) con la naturaleza. A pesar del paralelismo entre la concepción de lo dionisiaco y el pensamiento del eterno retorno, Nietzsche evita intencionadamente en *Así habló Zarathustra* cualquier mención de Diónisos⁷¹⁶. Para demostrar, sin embargo, que ambas nociones responden a una misma estructura en relación a la constatación de la adiscursividad, vamos a exponer en primer lugar las características del fenómeno dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia* como correlación de *éxtasis* (Verzückung) y *náusea* (Ekel). Después analizaremos la forma de exposición de el pensamiento del eterno retorno en *Así habló Zarathustra*.

El carácter “extático” del fenómeno dionisiaco se afirma ya desde los primeros capítulos de *El nacimiento de la tragedia*, como en la descripción de la función religiosa del coro en el capítulo 7. La transformación del sátiro, a la que le es inherente la supresión de la individuali-

⁷¹⁶ Los títulos para algunos capítulos de Z.: “Ariadna”, “Diónisos” fueron finalmente suprimidos (véase por ej. la traducción francesa de las obras completas de Nietzsche, VI, 418 y 420, y notas relativas a las pp.243 y 250). A este respecto en una extensa nota de verano de 1883 Nietzsche incluye la indicación de eliminar del libro toda alusión a Diónisos: K.G.W. VII 1: 13[1], p.453: “Dionysos auf einem Tiger: der Schädel einer Ziege: ein Panther. Ariadne träumend: «vom Helden verlassen träume ich den Über-Helden». Dionysos ganz zu verschweigen! [s.453...]” (Para el simbolismo de Diónisos y Ariadna, véase *I.I.Werk*)

dad, supone la recuperación de un estado natural del hombre. El sátiro experimenta, por tanto, un estado *extático* que se opone al mundo cotidiano. Nietzsche describe dicho *éxtasis* en términos de “abismo del olvido” (Kluft der Vergessenheit). (Obsérvese también en el fragmento que se cita a continuación el uso de “asketisch” en el sentido schopenhaueriano de negación de la voluntad):

K.G.W. III 1: *G.T.*, Kap. 7, p.52: “Die Verzückung des dionysischen Zustandes mit seiner Vernichtung der gewöhnlichen Schranken und Grenzen des Daseins enthält nämlich während seiner Dauer ein *lethargisches* Element, in das sich alles persönlich in der Vergangenheit Erlebte eintaucht. So scheidet sich durch diese Kluft der Vergessenheit die Welt der alltäglichen und der dionysischen Wirklichkeit voneinander ab. Sobald aber jene alltägliche Wirklichkeit wieder ins Bewusstsein tritt, wird sie mit Ekel als solche empfunden; eine asketische, willensverneinende Stimmung ist die Frucht jener Zustände. (...)”

(El *éxtasis* del estado dionisiaco, con su aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia, contiene, en efecto, mientras dura, un elemento *letárgico*, en el que se sumergen todas las vivencias personales del pasado. Quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca. Pero tan pronto como la primera vuelve a penetrar en la consciencia, es sentida en cuanto tal con náusea; un estado de ánimo ascético, negador de la voluntad, es el fruto de tales estados.) – trad. Andrés Sánchez Pascual.

El estado extático-dionisiaco descrito aquí (el *entusiasmo*)⁷¹⁷ consiste entonces en una escisión entre la realidad cotidiana y la dionisiaca (la creación del espacio sagrado respecto a lo profano)⁷¹⁸, entre los polos del embelesamiento (*Verzückung*), el cual adopta en la experiencia dionisiaca la forma de la embriaguez (*Rausch*), y la náusea (*Ekel*). En la descripción de *El nacimiento de la tragedia* el extatismo dionisiaco queda así delimitado como una correlación de “*Verzückung*” y “*Ekel*”. El primero manifiesta la supresión de la individuación, la ruptura de nivel que, mediante la transformación del sátiro, permite una reincorporación total en la naturaleza (la identificación con el “dolor primordial”, etc.); el segundo acompaña a la recuperación

⁷¹⁷ Giorgio Colli en la Introducción de la antología *La sapienza greca I* (1977) (trad. cast. de D. Mínguez, *La sabiduría griega*, Ed. Trotta, Madrid, 1995) distingue entre dos *éxtasis* de conocimiento, la *mania* dionisiaca (el entusiasmo en el sentido etimológico de “posesión”, “ser transportado” - εὐθουσιασμός) y la acción a distancia de Apolo, por ej.: “(...) El «salir, o estar fuera de sí», o sea, el «éxtasis» – en el sentido más literal del término –, libera un excedente de conocimiento. En otras palabras, el *éxtasis* no es el objeto final de la organización dionisiaca, sino sólo el instrumento de una liberación cognoscitiva: una vez rota su individualidad, el poseído por Diónisos «ve» aquello que los no iniciados son incapaces de percibir.” [p.19] Esta sugerente división entre un *éxtasis* apolíneo y un entusiasmo dionisiaco sólo puede, sin embargo, según Colli, ser planteada a nivel hipotético, pues los pasajes de los autores antiguos no permiten una conclusión definitiva: “Sería altamente sugestiva la hipótesis de considerar un *éxtasis* apolíneo como salida de sí (*ékstasis*), frente a una posesión dionisiaca como entrada del dios dentro de nosotros (enthousiasmós). Esa tesis podría apoyarse en ciertos datos, pero hay algunos pasajes, más bien antiguos, que están en contra. “ (Colli, *op. cit.*, p. 51 – nota a pie de página nº 125). Por otra parte, el papel que desempeña dicha mántica (*éxtasis* y entusiasmo) en el origen de la filosofía griega es analizada en *La nascita della filosofia* (Adelphi Edizioni, Milán, 1975 = *El nacimiento de la filosofía*, trad. Carlos Manzano, Tusquets, Barcelona, 1977); y en las páginas finales de *Filosofia dell'espressione* (Adelphi, Milán, 1969 = *La filosofía de la expresión*, trad. Miguel Morey, Siruela, Madrid, 1996). Los distintos pasos en los que se resume el surgimiento de la filosofía en Grecia son, a juicio de Colli: la *mántica* (en la doble versión de Apolo y Diónisos, en la que el primero tiene preferencia sobre el segundo), el *enigma*, la *dialéctica*, la *retórica* y la *filosofía* (esta última considerada esencialmente como aparición de un género literario). Este esquema evolutivo representa el paso gradual de un fondo religioso (*mántica* y *enigma*) a una tradición secular de tipo oral (*dialéctica* y *retórica*) y su petrificación en una cultura escrita (de nuevo la *retórica* y finalmente, con Platón, la *filosofía*).

⁷¹⁸ La escisión que señala aquí Nietzsche entre la cotidianidad (*Gewohnheit*) y la realidad dionisiaca podría interpretarse como el proceso de creación de lo sagrado, la hierofanía, como “ruptura ontológica” respecto de lo profano, tal y como pone de manifiesto el análisis de la simbología religiosa de Mircea Eliade. Por ej. en *Traité d'histoire des religions* (1949) (en la trad. de A. Meidnaveitia, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Barcelona, 1990) Sobre esta cuestión, cf. en especial el cap. 8. *Estructura de las hierofanías*.

de la consciencia, al reingreso en el mundo de la cotidianidad. La función global del coro es explicada entonces desde la perspectiva ética de la aceptación del sufrimiento (3.1. *Askese*), en ella el pueblo griego encontró una vía de salvación (Erlösung, Rettung) ante lo que Nietzsche denomina la “amenaza budista de la nada”:

K.G.W. III 1: *G.T.*, Kap.7, p.52: “Mit diesem Chore tröstet sich der tiefsinnige und zum zartesten und schwersten Leiden einzig befähigte Hellene, der mit schneidigem Blicke mitten in das furchtbare Vernichtungstreiben der sogenannten Weltgeschichte ebenso wie in die Grausamkeit der Natur geschaut hat und in Gefahr ist, sich nach einer buddhais-tischen Verneinung des Willens zu sehnen. Ihm rettet die Kunst, und durch die Kunst rettet ihn sich – das Leben.”

(Con este coro es con el que se consuela el heleno dotado de sentimientos profundos y de una capacidad única para el sufrimiento más delicado y más pesado, el heleno que ha penetrado con su incisiva mirada tanto en el terrible proceso de destrucción propio de la denominado historia universal como en la crueldad de la naturaleza, y que corre el peligro de anhelar una negación budista de la voluntad. A ese heleno lo salva el arte, y mediante el arte lo salva para sí – la vida.) – tra. A. Sánchez Pascual

El coro constituye, desde esta perspectiva, un medio de profundizamiento del dolor como modo de superación del pesimismo, pues, en caso contrario la náusea del conocimiento llevaría a la no acción. La superación del pesimismo en lo dionisiaco tiene lugar en *El nacimiento de la tragedia* gracias al reconocimiento del horror de la existencia. En esencia consiste en un ahondamiento de la misma tesis central del pesimismo: en una asimilación del carácter absurdo de la existencia (2.2. *Wahrheit*). Lo dionisiaco se constituye entonces como un proceso de dos momentos correlativos: 1. el éxtasis o embelesamiento (momento extático); y 2. la náusea (como recuperación de la cotidianidad). Ambos son entendidos como una transformación radical a partir del descubrimiento o enfrentamiento a la verdad (al horror de la existencia, al reconocimiento de su falta de sentido). Debido a ello existe en lo dionisiaco un grado de ambigüedad que volveremos a encontrar en el pensamiento del eterno retorno: él es al mismo tiempo la superación del pesimismo así como su máxima expresión. El arte, con su seducción a la vida, cumple en este esquema la función de superar la náusea. De ahí que la justificación de la existencia (la moral) tenga en *El nacimiento de la tragedia* un sentido estético. El arte reproduce la estructura fundamental de la realidad (2.2. *Wahrheit* y 2.4. *Wille zur Macht*) en la que Dionisos simboliza el aspecto destructor aniquilador (Vernichtung) que posibilita la creación de la figura.

Como veremos a continuación, el simbolismo de *Así habló Zarathustra* reproduce esta estructura dual de éxtasis y náusea característica de lo dionisiaco (recuérdese la anterior descripción de la “inspiración” en *Ecce homo* como un “salir fuera de sí”). El pensamiento del eterno retorno plantea, al igual que la manifestación de Dionisos en el coro, una ruptura de nivel “extática” a la que le sigue la náusea de la recuperación de la cotidianidad. Expondremos este paralelismo entre ambas nociones como conclusión del apartado siguiente en el que analizaremos las descripciones del pensamiento del eterno retorno en *Así habló Zarathustra*.

3. LA INEXPRESABILIDAD DEL ETERNO RETORNO DE LO MISMO EN *ASÍ HABLÓ ZARATHUSTRA*.

En este apartado vamos a exponer la caracterización del eterno retorno en *Así habló Zarathustra* como ruptura de nivel, siguiendo el modelo estructural “Verzückung – Ekel” con el que se ha descrito el fenómeno dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*. Comenzaremos por un recorrido cronológico por las distintas menciones del pensamiento del eterno retorno en *Así habló Zarathustra*, subrayando en cada una de ellas su carácter adiscursivo, para dar después una interpretación global en función del esquema de lo dionisiaco expuesto en las páginas precedentes (como correlación de “éxtasis” y náusea). Antes de ocuparnos de *Así habló Zara-*

thustra vamos, sin embargo, a comentar brevemente las otras apariciones del pensamiento del eterno retorno en la obra publicada de Nietzsche.

A pesar de la posición central de la idea del eterno retorno, son muy escasos los pasajes en los que Nietzsche trata directamente el tema en la obra publicada. Ello se debe, como veremos a lo largo de este capítulo, al significado *místico* (en el sentido comentado anteriormente de “iniciación e inexpresabilidad”) del pensamiento del eterno retorno. Los dos textos más relevantes, citados a continuación, se encuentran en *La gaya ciencia* y *Más allá del bien y del mal*. El aforismo 341 de *La gaya ciencia* constituye el primer intento de formulación del pensamiento del eterno retorno en la obra publicada. El pasaje forma parte del cambio temático y estilístico que tiene lugar al final del cuarto capítulo, *Sanctus Januarius*, y que anuncia el futuro *Así habló Zarathustra*: como la presentación del personaje de Zarathustra y del águila y la serpiente, o la argumentación del eterno retorno como exigencia de la identidad del instante y la eternidad (*I.I.Werk*). Las anotaciones póstumas de ese período completan las distintas perspectivas con las que Nietzsche elabora su propuesta de repetición infinita (*2.4.Wille zur Macht*). Se puede destacar el *Fausto* de Goethe como posible modelo para esta primera formulación del eterno retorno en *La gaya ciencia*. (Téngase en cuenta que en los últimos libros de Nietzsche, especialmente en *El crepúsculo de los ídolos*, Goethe es reivindicado como máxima expresión del espíritu dionisiaco). Si en aquel libro el Doctor Fausto entrega su alma a Mefistófeles, no por el amor de una joven ni por llegar a un conocimiento absoluto, tal como prescriben la tradición y el *Fausto* de Marlowe, sino por vivir un instante con tal intensidad que pueda llegar a pedirle que se detenga; en Nietzsche la exigencia y prueba de la intensidad del instante ha de acarrear, si no la detención del tiempo, sí su anulación en un retorno infinito⁷¹⁹:

K.G.W. V 2: F.W., § 341, p.250: “*Das grösste Schwergewicht* – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: «Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!» – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: «du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!»

⁷¹⁹ Véase *Faust. Der Tragödie erster Teil*, vv.1692-1706: “<Faust> Werd ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen, / So sei es gleich um mich getan! / Kannst du mich schmeichelnd je belügen, / Daß ich mir selbst gefallen mag, / Kannst du mich mit Genuß betrügen – / Das sei für mich die letzte Tag! / Die Wette biet ich! <Mephistopheles> Topp! <Faust> Und Schlag auf Schlag! / Werd ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch! du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen, / Dann will ich gern zugrunde gehn! / Dann mag die Totenglocke schallen, / Dann bist du deines Dienstes frei, / Die Uhr mag stehn, der Zeige fallen, / Es sei die Zeit für mich vorbei!”. Resulta igualmente interesante comparar esta formulación del eterno retorno en *F.W.* con la hipótesis de una repetición cíclica de la historia en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski. (Se ha demostrado, sin embargo, que la fórmula del eterno retorno de Dostoievski no pudo influir en Nietzsche, pues nunca llegó a leer *Los hermanos Karamazov* y ni tan siquiera conocía a su autor en el momento de la revelación del “pensamiento abismal”, cf. por ej., C. A. Miller, “Nietzsche’s Discovery of Dostoyevsky” en *N.-S.* (2), 1973). El pasaje de Dostoievski, que también parte de ciertos presupuestos postivistas de la época como el protoplasma, plantea una escisión de la consciencia del personaje protagonista, el parricida Karamazov, en la que el “demonio” toma la palabra llegando en un momento de su argumentación a proponer la hipótesis de un retorno infinito e idéntico de todas las cosas. Véase, Dostoievski, *Los hermanos Karamazov* en *Obras Completas*, Vol. III, Ed. Aguilar, México, 1943 (reimpresión de 1991), pp.1360-1361: “– Pero, ¿es que tú te crees que todo es lo mismo allí que en esta tierra que ahora estamos? Pero esta tierra dea ahora puede que se haya repetido un billón de veces también. Vamos, que se extinguió, se heló, estalló, se desintegró de los elementos constitutivos, volvió a convertirse en agua, suspendida en el firmamento, luego en un cometa, después en un sol y de sol otra vez en tierra..., porque esta evolución puede que se haya repetido ya un número infinito de veces, y todo siempre con la misma apariencia, hasta en el último detalle. Aburrimiento de lo más indecente.”

Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei allem und jedem: «willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?» würde als das grösste Schwergewicht auf einem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts *mehr zu verlangen* als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? –”

(*La carga más pesada* – Qué pasaría si un día o una noche un demonio⁷²⁰ se deslizase en tu soledad más solitaria y te dijera: «Esta vida como tú la vives ahora y como hasta ahora la has vivido, la has de vivir otra vez más y aún innumerables veces; y en ella no habrá nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y cada suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida ha de volver a ti, y todo en la misma sucesión y continuación – y también esta araña y esta luz de luna entre los árboles, y también este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia seguirá siempre girando – ¡y tú con él, mota de polvo entre el polvo!» – ¿No lo arrojarías al suelo y con los dientes castañeantes maldecirías al demonio que así hablase? O es que has vivido alguna vez un momento inmenso en el que habrías respondido: «¡tú eres un dios y nunca había oído cosa más divina!» Si aquel pensamiento toma posesión de ti, tal como eres te transformaría y tal vez te aplastase; la pregunta para toda las cosas y aquella: «¿quieres esto aún una vez y aún innumerables veces?» pesaría sobre una acción como la carga más pesada. ¿O cómo te aprobarías a ti mismo y a tu vida para *no pedir nada más* que esta última y eterna confirmación y rúbrica?)

Una nueva versión de esta prueba de concebir el retorno cíclico de manera que ha de conducir a una transformación de la vida se encuentra en el aforismo 56 de *Más allá del bien y del mal*. En él se pone de relieve la identidad de la idea del eterno retorno con la postura ética de lo que Nietzsche llama en este último periodo *amor fati*: un querer que también se dirige hacia atrás: que ha de conllevar en consecuencia una afirmación total de la vida. Podríamos considerar, en una distinción que no se da propiamente en la obra de Nietzsche, el eterno retorno de lo mismo un principio cosmológico, mientras el *amor fati* constituiría su aplicación ética. El enigmático “*circulus vitiosus deus*” con el que se cierra el pasaje de *Más allá del bien y del mal* pone en cambio una nota de ironía, una búsqueda de distanciamiento, en el conjunto de la propuesta de Nietzsche.

K.G.W. VI 2: *J.G.B.*, §56, pp.72-73: “Wer, gleich mir, mit irgendeiner räthselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken (...) der hat vielleicht ebendamt, ohne dass er eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermüthigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelern hat, sondern es, *so wie es war und ist*, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich *da capo* rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat – und nöthig macht – – Wie? Und dies wäre nicht – *circulus vitiosus deus?*”

(Quien, como yo, se ha esforzado durante largo tiempo, con algún apetito enigmático, por pensar en profundidad el pesimismo (...) tal vez por ello, sin que lo quisiera propiamente, ha vuelto los ojos hacia el ideal contrario: hacia el ideal del hombre más valiente, más vital, más afirmador del mundo, que no sólo ha aprendido a conformarse y a soportar lo que fue y lo que es, sino que lo quiere de nuevo, *tal como lo fue y lo es*, para toda la eternidad, llamándolo insaciablemente *da capo*, no sólo para sí mismo, sino para la obra y para todo el espectáculo; y no sólo para un espectáculo, sino, en el fondo, para quien necesita ese espectáculo y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de él – y lo hace necesario – – ¿Cómo? ¿Y esto no sería – *circulus vitiosus deus?*)

⁷²⁰ Traducimos “demonio” aunque el término utilizado aquí por Nietzsche sea “Dämon” y no “Teufel”. Con “Dämon” Nietzsche hace referencia al “daimôn”: δαίμων alude en griego tanto a un dios o divinidad o un espíritu de los muertos como a la idea de hado o destino: el *daimôn* es así un espíritu que influye sobre los hombres de manera favorable o negativa; el *daimonios*, el que “está sometido a la influencia del *daimôn*” puede tener, por tanto, un destino “admirable” o “infortunado” (*eudaimonía* significa en consecuencia “dicha” o “felicidad”).

Aparte de estas alusiones esporádicas, tanto en la obra publicada como en algunas anotaciones póstumas, los pasajes más significativos en relación al eterno retorno se encuentran en la exposición simbólica de *Así habló Zarathustra*. En ellos el contenido del pensamiento se diluye en la constatación de la adiscursividad y el silencio. En las páginas siguientes vamos a proceder a un comentario detallado de las distintas formulaciones de la prueba del eterno retorno a lo largo de *Así habló Zarathustra*. Los pasajes a los que haremos referencia en nuestra exposición son los siguientes: la conclusión del prólogo (VI 1, pp.21-22); de la primera parte los capítulos 19 *De la picadura de la víbora (Vom Biss der Natter)*, pp.83-85) y 22 *De la virtud que hace regalos (Von der Schenkenden Tugend)*, pp.93-98); el 19 *El adivino (Der Wahrsager)*, pp.168-172), y el 22 *La hora más silenciosa (Die stillste Stunde)*, pp.183-186) de la segunda parte del libro; y ya en la tercera, los capítulos 2 *De la visión y el enigma (Vom Gesicht und Räthsel)*, pp.193-195), 12 *De las viejas y nuevas tablas (Von alten und neuen Tafeln)*, §3, pp.244-245), 13 *El convaleciente (Der Genesende)*, pp.266-273) y 16 *Los siete sellos (Die Sieben Siegel)*, pp.283-287). Excepto algunas referencias a las concepciones escatológicas de Nietzsche (como la imagen del león riendo y la bandada de palomas), dejamos fuera de nuestro análisis la cuarta parte de *Así habló Zarathustra*, debido a su desplazamiento temático, del eterno retorno a la cuestión de los hombres superiores como discípulos de Zarathustra-Nietzsche. (Para el comentario sobre el tema de los hombres superiores y la clave autobiográfica de la cuarta parte de *Así habló Zarathustra*, véase el comentario de *I. I. Werk*).

El primer aspecto que destaca en la tentativa de exposición del eterno retorno en *Así habló Zarathustra* es la manera indirecta en la que Nietzsche se refiere al mismo. A excepción del capítulo *El convaleciente*, en el que el águila y la serpiente declaran a Zarathustra *el maestro del eterno retorno*, Nietzsche elude conscientemente la utilización de la fórmula “die ewige Wiederkunft des Gleichen”, que, en todo caso, suele ser substituida por otras expresiones tales como “Ring der Ringe” o “Ring der Wiederkunft”⁷²¹. En la mayoría de las ocasiones Nietzsche (Zarathustra) acude para enunciar simbólicamente el pensamiento del eterno retorno a la figura de la serpiente, que junto al águila forman sus dos animales domésticos. Así sucede al final del prólogo cuando reaparecen en el cielo el águila y la serpiente formando un doble círculo: el del vuelo del águila en el cielo y el de la serpiente alrededor de su cuello⁷²². La imagen de la serpiente enroscada, el Ouroboros⁷²³, representa el pensamiento del eterno retorno. Tal es el sentido de la empuñadura del bastón que los discípulos entregan a Zarathustra en *De la virtud que hace regalos*. En este caso el círculo se simboliza en la serpiente enroscada alrededor del sol⁷²⁴. En relación a la serpiente, el pensamiento abismal se revela como una picadura. En los capítulos *De la mordedura de la víbora* y *De la visión y el enigma* Nietzsche utiliza en este plano simbólico una misma representación alegórica: durante el sueño la serpiente se enrosca alrededor del cuello y su picadura provoca el dolor y el despertar. En el primer capítulo Zara-

⁷²¹ Por ej., en Z. III, (16) *Die Sieben Siegel (Oder das Ja und Amen-Lied)*, VI 1, pp.283-287: “(...) Oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe – dem Ring der Wiederkunft! / Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe; denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! / Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit.”

⁷²² VI 1, pp.21-22: “(...) Und siehe! Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hing eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: den sie hielt sich um seinen Hals geringelt.” (Para la comparación de este texto con P.B. Shelley: *The Revolt of Islam*. Canto I, estrofa VIII, véase *I. I. Werk*, nota 136).

⁷²³ Cf. Juan-Eduardo Cirlot, *Diccionario de los símbolos*, Ed. Labor, Barcelona, 1969 (reimpresión de 1991), pp.344-345: “Ouroboros / Este símbolo, que aparece principalmente entre los gnósticos, es un dragón o serpiente que se muerde la cola. En el sentido más general, simboliza el tiempo y la continuidad de la vida. En sus representaciones lleva por complemento una inscripción que dice: *Hen to pan* (el Uno, el Todo). Así aparece en el *Codex Marcianus* del siglo II después de Jesucristo. Ha sido interpretado también como la unión del principio cósmico de la serpiente y el principio celeste del pájaro (síntesis que puede aplicarse al dragón). (...) Señala el doctor Sarró, en su artículo «El mito de la serpiente Ouroboros y el simbolismo letamendiano del organismo», que este mito se refiere a la idea de una naturaleza capaz de renovarse a sí misma cíclica y constantemente, según Nietzsche en *El eterno retorno*.”

⁷²⁴ VI 1, p.93: “(...) Seine Jünger aber reichten ihm zum Abschiede einen Stab, an dessen goldnem Griffe sich eine Schlange um die Sonne ringelte.(...)”

thustra se reconcilia con la serpiente. Ésta, tras la mordedura, le lame la herida⁷²⁵. En el segundo, la serpiente se introduce en la garganta del pastor quien, para liberarse de ella, le ha de arrancar la cabeza de un mordisco. La liberación, la transformación del pastor como resultado de la asimilación del pensamiento del eterno retorno, se manifiesta entonces en la risa que estalla tras escupir la cabeza de la serpiente⁷²⁶. Y esta misma imagen, la de arrancar la cabeza a un monstruo que se ha introducido en la boca y escupirla, aparece nuevamente, como símbolo de la superación de la náusea, en el capítulo *El convaleciente*, ahora en referencia directa a Zarathustra⁷²⁷. El simbolismo de la picadura de la serpiente plantea el pensamiento del eterno retorno como una prueba, cuya superación conlleva una transformación radical. Los signos de esta transformación son el silencio y la risa. Cuando Zarathustra trata de exponer la doctrina del retorno a sus discípulos en *De la virtud que hace regalos*, se ve obligado primero a callar y, después, una vez recuperada la palabra, su voz se transfigura. Pero tampoco entonces es capaz de articular una exposición discursiva del pensamiento, y tiene que limitarse a mecer el bastón cuya empuñadura representa, en alusión al eterno retorno, la serpiente enroscada alrededor del sol⁷²⁸. La pérdida del habla, la transformación de la voz, la risa son síntomas de la inexpresabilidad de la experiencia. Por su carácter de prueba, el pensamiento del eterno retorno no puede ser expuesto como una doctrina, sino como “una visión y un enigma”. La transformación que conlleva su asimilación se puede dividir así en las etapas de horror, silencio y risa. En *La hora más tranquila* el pensamiento se revela en Zarathustra como unas palabras sin voz: el conocimiento lleva al silencio. Zarathustra “lo sabe”, pero callará⁷²⁹. La primera reacción consiste en un grito de espanto, al que le sigue el silencio y finalmente la risa, tal y como hemos visto anteriormente en la imagen del pastor que arranca la cabeza de la serpiente. El contenido del pensamiento abismal escapa a todo intento de tematización. Éste es el motivo, según nuestra interpretación, del fracaso de la simplificación del enano en *De la visión y el enigma*, quien reduce el eterno retorno a fórmulas tales como “todo lo recto miente”, “toda verdad es curva” o “el tiempo mismo es un círculo”⁷³⁰. En contraposición a esta simplificación discursiva, Zara-

⁷²⁵ VI 1, pp.83-85: “Eines Tages war Zarathustra unter einem Feigenbaume eingeschlafen, da es heiss war, und hatte seine Arme über das Gesicht gelegt. Da kam eine Natter und biss ihn in den Hals, so dass Zarathustra vor Schmerz aufschrie. (...) Da fiel ihm die Natter von neuem um den Hals und leckte ihm seine Wunde. / (...)”

⁷²⁶ VI 1, pp.197-198: “(...) Aber da lag ein Mensch! Und da! Der Hund, springend, gestäubt, winselnd, – jetzt sah er mich kommen – da heulte er wieder, da schrie er: – hörte ich je einen Hund so Hilfe schrein? / Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Mund hing / (...) Denn ein Gesicht war’s und ein Vorhersehn: – was sah ich damals im Gleichnisse? Und wer ist der einst noch kommen muss? / Wer ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch? Wer ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird? / – Der Hirt aber biss, wie mein Schrei ihm riet; er biss mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange –: und sprang empor.– / Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte! / (...)”

⁷²⁷ VI 1, *Der Genesende* § 2:, p.269: “ (...) / – Oh ihr Schalks-Narren und Drehorgeln! antwortete Zarathustra und lächelte wieder, wie gut wisst ihr, was sich in sieben Tagen erfüllen musste: – / – und wie jenes Unthier mir in den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biss ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir. / (...)”

⁷²⁸ VI 1, (22) *Von der schenkenden Tugend*, pp.93-98: “§ 2. Hier schwieg Zarathustra eine Weile und sah mit Liebe auf seine Jünger. Dann fuhr er also fort zu reden: – und seine Stimme hatte sich verwandelt. [s.95...] / § 3 Als Zarathustra diese Worte gesagt hatte, schwieg er, wie Einer, der nicht sein letztes Wort gesagt hat: lange wog er den Stab zweifelnd in seiner Hand. Endlich sprach er also: – und seine Stimme hatte sich verwandelt.” [s.97]

⁷²⁹ Una especie de versión del dicho taoísta “quien habla no sabe, quien sabe no habla”, véase VI 1, II, (22) *Die stillste Stunde*, pp.183-186: “Dann sprach es ohne Stimme zu mir: «Du weisst es, Zarathustra» – / Und ich schrie vor Schrecken bei diesem Flüstern, und das Blut wich aus meinem Gesichte: aber ich schwieg. / Da sprach es abermals ohne Stimme zu mir: «Du weisst es, Zarathustra, aber du redest es nicht» – / Und ich antwortete endlich gleich einem Trotzigen: «Ja, ich weiss es, aber ich will es nicht reden!»”

⁷³⁰ VI 1, III, (2) *Vom Gesicht und Räthsel*, pp.193-198: § 2: “«Halt! Zwerg» sprach ich. «Ich! Oder du! Ich aber bind der Stärkere von uns Beiden –: du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! Den –

thustra sólo es capaz de expresar el eterno retorno de forma alegórica. Es así como se plantea en *De la visión y el enigma* la única exposición, incluso en un nivel simbólico, de la idea del eterno retorno en todo el libro. El símbolo de Nietzsche, la visión de Zarathustra, a la manera del dios bifronte Jano, instaura el pensamiento del eterno retorno como la conjunción del pasado y el futuro. El momento (Augenblick) es precisamente tal conjunción del tiempo. La coincidencia de los opuestos del simbolismo nietzscheano lleva por tanto a la identificación del instante con la eternidad⁷³¹:

K.G.W. VI 1: Z. III, (2) *Vom Gesicht und Räthsel*, pp.193-198: § 2, p.: (...) «Siehe diesen Torweg! Zwerg!» sprach ich weiter: «der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch Niemand zu Ende. / Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andre Ewigkeit. / Sie widerspreche sich, diese Wege; sie stossen sich gerade vor den Kopf: – und hier, an diesem Torwege, ist es, wo sie zusammenkommen. Der Name des Torwegs steht oben geschrieben: «Augenblick» / Aber wer Einen von ihnen weiter ginge – und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen?» / (...) «Siehe», sprach ich weiter, «diesen Augenblick! Von diesem Torwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse *rückwärts*: hinter uns liegt eine Ewigkeit. / Muss nicht, was laufen *kann* von allen Dingen, schon einmal geschehn, getan, vorübergelaufen sein? / Und wenn Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Torweg nicht schon – dagewesen sein? / Und sind nicht solchermassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht? Also – – sich selber noch? / Denn was laufen *kann* von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse *hinaus* – *muss* es einmal noch laufen! – / Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Torwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd – müssen wir nicht alle schon dagewesen sein? / – und widerkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse – müssen wir nicht ewig widerkommen? – » / ”
 (...) / ¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. / Esa larga calle hacia atrás dura una eterni-

könntest du nicht tragen!» (...) «Alles Gerade lügt», murmelte verächtlich der Zwerg. «Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.» / «Du Geist der Schwere!» sprach ich zürnend, «mache dir es nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuss, – und ich trug dich *hoch*. / (...)». Juan Luis Vermal, en *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1987, considera que la imposibilidad de ofrecer una definición del eterno retorno es una exigencia misma de su contenido De ahí que las respuestas del enano, al igual que los intentos de una definición cosmológica que ya expusimos en *2.4. Wille zur Macht*, se muestren finalmente insuficientes. La reivindicación del instante en el eterno retorno suprime, a juicio de Vermal, la continuidad del tiempo: elimina toda referencialidad. Los intentos de una definición circular del tiempo (repetición idéntica de cada instante, conservación de la energía, etc) sólo son posibles a partir de una reinstauración de la referencialidad: a partir de la hipótesis de concebir el tiempo como una totalidad. Pero esto último, señala Vermal, se sitúa ya fuera del instante al entender el tiempo como una sucesión.

⁷³¹ En 1844 Kierkegaard en *El concepto de la angustia* (Espasa-Calpe, Madrid, 1982) había definido igualmente la eternidad como instante, aunque desde el punto de vista inverso al defendido aquí por Nietzsche. Para el cristianismo de Kierkegaard, la temporalidad se instaura con el pecado. La angustia del pecado constituye la manifestación de la temporalidad en la que el momento deviene expresión de la eternidad. Para Nietzsche, en cambio, el instante como eternidad conduce a la liberación de toda culpa: al amor fati y la inocencia del devenir. Para la reivindicación del instante como eternidad en *El concepto de la angustia* véase el capítulo III, “La angustia como consecuencia de aquel pecado que consiste en la falta de la consciencia del pecado”, por ej.: “(...) / La síntesis de lo temporal y lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella primera según la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sustentada por el espíritu. Tan pronto como es puesto el espíritu, existe el momento. (...) / Sólo con el momento comienza la Historia. Por medio del pecado es puesta la sensibilidad del hombre como pecaminosidad: ella es por tanto desde entonces inferior a la del animal y, sin embargo, es esto precisamente, porque aquí empieza lo superior, ya que ahora empieza el espíritu. / El momento es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda puesto el concepto de la *temporalidad*, en la que el tiempo desgarrá continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo. Sólo aquí alcanza su sentido la división expuesta el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro. / (...)” – *Op. cit.*, p.111.

dad. 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?» – / (...) / ¡Mira, continúe 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 larga 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 yo y tú, cuchicheando ambos junto 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? / (...) – trad. A. Sánchez Pascual

Esta propuesta del instante como eternidad, que constituye al mismo tiempo la máxima expresión de la voluntad de poder como devenir (2.4. *Wille zur Macht*), acarrea una suerte de inversión del tiempo. Al afirmar el instante, se afirma igualmente las dos calles infinitas que van hacia delante y hacia atrás. Querer el instante conlleva entonces querer todo lo que fue y lo que será, una actitud que Nietzsche designa con la máxima del *amor fati*⁷³². En ello el eterno retorno muestra también su carácter problemático, su ambigüedad; pues esta misma doctrina del instante puede ser entendida al mismo tiempo como la formulación del nihilismo más extremo: la nada eterna o, en la alocución del adivino, que “todo está vacío, todo es igual, todo fue”⁷³³. Precisamente, la superación de la prueba del eterno retorno radica en la superación del nihilismo, de la náusea que conlleva el pensamiento abismal. Este doble aspecto del eterno retorno queda perfectamente delimitado en el capítulo *El convaleciente* en el tercer libro de *Así habló Zarathustra*. El episodio está dividido en dos partes. La primera, una suerte de introducción, nos presenta el despertar de Zarathustra: sus gritos y gestos de loco al abandonar el lecho. El pensamiento abismal (abgründlicher Gedanke) surge de la profundidad de Zarathustra (aus meiner Tiefe). Él es el encargado de sanar al convaleciente Zarathustra, que deviene entonces “el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo”⁷³⁴. Al mismo tiempo, sin embargo, el eterno retorno provoca una náusea irrefrenable en Zarathustra con la que acaba esta primera sección del capítulo: “¡Cúrame! ¡Adelante! Dame la mano... ¡Ay! ¡deja! ¡ay, ay!... náusea, náusea, náusea ... ¡ay de mí!”⁷³⁵. A continuación Zarathustra se desmaya y permanece sin sentido durante siete días, en los que es alimentado por sus animales, el águila y la serpiente⁷³⁶. Al recuperar de nuevo la consciencia, se ha operado en Zarathustra la transformación

⁷³² Por ej., en *Z.* puede verse este querer el pasado y el futuro como afirmación del instante en el § 3 de *Von den alten und neuen Tafeln VI 1*, pp.244-245: “(...) / – als Dichter, Rätbserater und Erlöser des Zufalls lehrte ich sie an der Zukunft schaffen, und Alles, das war –, schaffend zu erlösen. / Das vergangne am Menschen zu erlösen und alles «Es war» umzuschaffen, bis der Wille spricht: «Aber so wollte ich es! So werde ich’s wollen –» / (...)”

⁷³³ *VI 1*: *Z. II*, (19) *Der Wahrsager*, pp.168-172: (p.168) “Eine Lehre erging, ein Glauben lief neben ihr: «Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war!» / Und von Hügeln klang es wieder: «Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war!»”

⁷³⁴ *VI 1*, *Z. III*, (13) *Der Genesende*, §1, p.267: “(...) / Ich, Zarathustra, der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises – dich rufe ich, meinen abgrünlichsten Gedanken! / (...)”

⁷³⁵ *Der Genesende*, loc. cit.: “(...) / Herauf, abgründlicher Gedanke, aus meiner Tiefe! Ich bin dein Hahn und Morgen-Grauen, verschlafener Wurm: auf! auf! Meine Stimme soll dich schon wach krähen! / (...) / Heil mir! Du kommst, – ich höre dich! Mein Abgrund *redet*, meine letzte Tiefe habe ich ans Licht gestülpt! / Heil mir! Heran! Gieb die Hand – – ha! lass! Haha! – – Ekel, Ekel, Ekel – – – wehe mir!”

⁷³⁶ El número siete desempeña en *Z.* una función simbólica: los siete días durante los que Zarathustra permanece inconsciente corresponden a los siete sellos y a la séptima soledad. Respecto a los animales,

esencial del eterno retorno. Ésta consiste, como analizaremos más adelante, en una nueva versión de la dualidad del *éxtasis* y la náusea que caracterizaba el fenómeno dionisiaco del coro. La náusea es, pues, un aspecto inherente a la superación y asimilación del eterno retorno. En su intento de descripción del pensamiento a los animales, Zarathustra alude, en referencia a sí mismo, a la imagen de la serpiente y el pastor con la que se caracterizaba, en *De la visión y el enigma*, el eterno retorno de lo mismo. La transformación de Zarathustra consiste, al igual que en el pastor, en arrancar la cabeza de la serpiente y escupirla lejos de sí⁷³⁷. Ello equivale a la superación de la náusea. Lo que estrangulaba a Zarathustra en la garganta era el gran hastío (der große Überdruß) del hombre que se expresa en la fórmula del adivino del “todo es igual...”⁷³⁸ Pero éste es justamente el aspecto nihilista del pensamiento abismal: que también el pequeño hombre retorne eternamente⁷³⁹. Zarathustra es un convaleciente justamente en la medida en que ha superado, o asimilado, la enfermedad del eterno retorno. El nihilismo más extremo se transforma entonces en la máxima afirmación de la vida. Sin embargo, esa experiencia de la enfermedad y la sanación (*1.2.Utopie*) es lo que se escapa en los intentos de definición del eterno retorno. Por ello la conversación de Zarathustra con sus animales vuelve a estar condenada al fracaso: las palabras son incapaces de comunicar la experiencia del pensamiento del eterno retorno (una experiencia que consiste en una enfermedad y sanación, en una superación de la náusea)⁷⁴⁰. En este punto el águila y la serpiente desempeñan en *El convaleciente* el papel que antes interpretaba el enano en *De la visión y el enigma*. Sus enunciaciones sobre el eterno retorno no son más que simplificaciones que no expresan lo esencial del pensamiento: “Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. / Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se reconstruye a sí misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. / En cada instante comienza el ser: en torno a todo «aquí» gira la esfera «allá». El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad”⁷⁴¹. Pero Zarathustra rechaza estas formulaciones como en *De la visión y el enigma* había rechazado las simplificaciones del enano, tildándolas de “canción de organillo”⁷⁴². Los animales exhortan entonces a

recuérdese la imagen del cuervo que interrumpía los silencios del eremita para traerle comida en **K.G.W. IV 3: M.A. (II)**, §342. *Störungen des Denkers*, p.338: “(...) Die Unterbrechungen sind die Raben, welche dem Einsamen Speise bringen. (...)” (*3.1.Askese*)

⁷³⁷ *Der Genesende*, VI 1, p.269 “(...) / – und wie jenes Unthier mir den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biss ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir. / (...)”

⁷³⁸ VI 1, p.270: “(...) Der grosse Überdruß am Menschen – der würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager sagte: «Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt» / (...)”

⁷³⁹ VI 1, pp.270-271: “(...) / «Ewig kehrt er wieder, der Mensch, des du müde bist, der kleine Mensch» – so gähnte meine Traurigkeit und schleppte den Fuss und konnte nicht einschlafen. / (...) / – «ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!» / (...) / Allzuklein der Grösste! – Das war mein Überdruß am Menschen! Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! – Das war mein Überdruß an allem Dasein! / Ach, Ekel! Ekel! Ekel! (...)”

⁷⁴⁰ V 1, p.268: “ (...) / – Oh meine Thiere, antwortete Zarathustra, schwätz also weiter und lasst mich zuhören! Es erquickt mich so, dass ihr schwätzt: wo geschwätzt wirt, da liegt mir schon die Welt wie ein Garten. / Wie lieblich ist es, dass Worte und Töne da sind: sind nicht Worte und Töne Regenbögen und Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem? / (...)”

⁷⁴¹ Traducción de Andrés Sánchez Pascual. véase VI 1, pp.268-269: “(...) / – «Oh Zarathustra», sagten darauf die Thier, «Solchen, die denken wie wir, tanzen alle Dinge selber: das kommt und reicht sich die Hand und lacht und flieht – und kommt zurück. / Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. / Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. / In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.» – / (...) / Du lehrst, dass ein grosses Jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von grossem Jahre: das muss sich einer Sanduhr gleich, immer wieder von neuem umdrehn, damit es von neuem ablaufe und auslaufe: – / – so dass alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten. / (...)”

⁷⁴² VI 1, p.271: “(...) / – Oh ihr Schalks-Narren und Drehorgeln! antwortete Zarathustra und lächelte wieder, wie gut wisst ihr, was sich in sieben Tagen erfüllen musste: – / (...) / Und ihr, – ihr machtet schon ein Leier-Lied daraus? Nun aber liege ich da, müde noch von diesem Beissen und Wegspein, krank noch von der eigenen Erlösung. / (...) – «Oh ihr Schalks-Narren und Drehorgeln, so schweigt doch! –

Zarathustra, por su condición de convaleciente, a *cantar* en lugar de hablar⁷⁴³. Zarathustra, dicen el águila y la serpiente, tiene que enfrentarse a su destino, el de ser *el maestro del eterno retorno* (el de ser el primero que ha de enseñar la doctrina del eterno retorno). La consecuencia de tal enseñanza (el regalar la sabiduría como el sol regala la luz) es el aniquilamiento, la muerte de Zarathustra. En este punto Nietzsche mantiene el esquema de la identidad de Zarathustra y el sol, en el que la transformación coincide con el ocaso. Zarathustra *entrega, dilapida* su sabiduría como hace el sol con la luz, la comunicación de Zarathustra del pensamiento del eterno retorno equivale en tal caso a su propia *extinción*⁷⁴⁴. Pero ante esta exhortación de sus animales a que cante, Zarathustra calla, yace con los ojos cerrados conversando con su alma: el pensamiento del eterno retorno conduce de nuevo al silencio⁷⁴⁵.

Tras este recorrido por las distintas formulaciones del pensamiento del eterno retorno en *Así habló Zarathustra*, las cuales quedan en cierta manera resumidas en la exposición del capítulo *El convaleciente*, podemos establecer una interpretación general del mismo como “ruptura de nivel” en comparación con la caracterización de lo dionisiaco, en la dualidad del éxtasis y la náusea, de *El nacimiento de la tragedia*. Según nuestra interpretación, el pensamiento del eterno retorno lleva a una imposibilidad del lenguaje, la que se manifiesta entre el nivel de experiencia (o vivencia) y el de expresión, y cuya escisión origina la concepción de obra en Nietzsche (*1.1.Werk* y *1.2.Utopie*). La exposición del eterno retorno conduce al silencio, a la constatación de la inexpresabilidad. Las continuas tentativas de Zarathustra-Nietzsche de superar el silencio no pueden sino conducir en última instancia al fracaso, a la inconsistencia del discurso⁷⁴⁶. Su función simbólica, en tanto que ruptura de nivel, mantiene así una correspondencia con

antwortete Zarathustra und lächelte über seine Thierte. «Wie gut ihr wisst, welchen Trost ich mir selber in sieben Tagen erfand! / (...)

⁷⁴³ (Obsérvese que éste es el mismo reproche que Nietzsche objetaba a *El nacimiento de la tragedia* en el *Ensayo de una autocritica* de 1886, véase 2.2.*Wahrheit*). VI 1, p.271: “ (...) / «– Sprich nicht weiter» antworteten ihm abermals siene Thierte: «lieber noch, du Genesender, mache dir erst eine Leier zurecht, eine neue Leier! / Singe und brause über, oh Zarathustra! heile mit neuen Liedern deine Seele: dass du ein grosses Schicksal tragest, das noch keines Menschen Schicksal war! / (...)

⁷⁴⁴ VI 1, pp.272-273: “(...) / Denn deine Thierte wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden musst: siehe *du bist er Lehrer der ewigen Wiederkunft* –, das ist nun dein Schicksal! / Dass su als der Erste diese Lehre lehren musst, – wie sollte dies grosse Schicksal nicht auch deine grösste Gefahr und Krankheit sein! / Siehe, wir wissen was du lehrst: dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dass wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns. / (...) / Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein ewiges Los –, als Verkündiger gehe ich zugrunde! / Die Stunde kam nun, dass der Untergehende sich selber segnet. Also – *endet* Zarathustras Untergang.» – / (...)

⁷⁴⁵ VI 1, p.273: “(...) / Als die Thierte diese Worte gesprochen hatten, schwiegen sie und warteten, dass Zarathustra Etwas zu ihnen sagen werde: aber Zarathustra hörte nicht, dass sie schwiegen. Vielmehr lag er still, mit geschlossenen Augen, einem Schlafenden ähnlich, ob er schon nicht schlief: denn er unterredete sich eben mit seiner Seele. Die Schlange aber und der Adler, als sie ihn solcher massen schweigsam fanden, ehrten die grosse Stille um ihn und machten sich behutsam davon.”

⁷⁴⁶ Sonoda Muneto en un estudio comparativo de Nietzsche y el budismo (entre Z. y una de las más antiguas colecciones de sutras del budismo Mahayana, el *Vimalakīrtinirdesha*), “The Eloquent Silence of Zarathustra” en *Nietzsche and Asian Thought* (edited by Graham Parkes, University of Chicago, 1991), establece la misma correlación entre el eterno retorno y el silencio que hemos expuesto en las páginas precedentes. La selección de fragmentos de Z. es básicamente la misma que la que hemos ofrecido aquí, subrayando Sonoda Muneto capítulos como *Die stillste Stunde* y *Der Genesende*, aunque también podríamos añadir algún pasaje al que no hemos hecho referencia, como el §5 del Prólogo, VI 1, pp.12-15, en el que Zarathustra constata la incomprensión del pueblo reunido en el mercado, o ya en la cuarta parte, *La canción del noctámbulo* (*Das Nachtwandler Lied* VI 1, pp.391-400, en la que tras la duodécima campanada se hace el silencio). Para Sonoda Muneto el constante recurso de Zarathustra al silencio señala los límites comunicativos del lenguaje, por ej., sobre el silencio final de *Der Genesende*, expuesto en la nota anterior, comenta lo siguiente: “(...) Silence here is not silence as the negation of speech, as it has been up to this point in the text: it is rather the silence in which a kind of truth may emerge. Zarathustra then conducts a private conversation with his own soul in silence, and sings songs to praise life and life’s eternal recurrence.” – *op. cit.*, p.238. Esta actitud de Nietzsche respecto al lenguaje coincide, a juicio de Sonoda Muneto, con la del *Vimalakīrtinirdesha Sūtra*. Pero a diferencia del mundo oriental, que es capaz

la descripción de lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*. La pérdida de sentido de la realidad, el carácter abismal (abgründlich) de la idea, lleva a que la asimilación del pensamiento produzca la transformación total de la persona (como hemos visto en la imagen recurrente del pastor y la serpiente). Tal transformación puede conducir, y de hecho conduce finalmente, siguiendo la máxima dionisiaca de “querer a los que perecen”, a la aniquilación. La cuestión de la comprensión del pensamiento del eterno retorno se reduce en tal caso a la cuestión de poder soportarlo (véase en este sentido, por ejemplo, la realización del proyecto utópico en VII 1, 7[234], 1.2. *Utopie*). Tal es ya el significado del eterno retorno en la primera formulación de *La gaya ciencia* e igualmente en la advertencia de Zarathustra al enano en *De la visión y el enigma*. El pensamiento del eterno retorno, en tanto que prueba, tiene un carácter aniquilador que hay que soportar, de la misma manera que en *El nacimiento de la tragedia* para hacer posible el surgimiento de la figura (lo apolíneo) era necesario aguantar el sufrimiento dionisiaco (2.2. *Wahrheit* y 3.1. *Askese*). La prueba del eterno retorno, como sucedía con el sátiro, consiste en enfrentarse a un horror inexpresable. Como hemos visto en los distintos ejemplos de transformación, de Zarathustra o del pastor, en la irrupción del eterno retorno el grito quiere substituir a la palabra, pero ésta a su vez acaba siendo substituida por el silencio. La disolución de la angustia (del horror) viene marcada por el desbordamiento de la risa, señal de que ya se ha producido la transformación. La risa insinúa la asimilación de la falta de sentido de la realidad, la superación de la náusea inherente al pensamiento abismal del eterno retorno⁷⁴⁷. En la identidad del instante y la eternidad tiene lugar una disolución de la realidad, del continuo temporal, en la exigencia de una repetición eterna (el devenir asume en tal caso las características del ser, o mejor: el ser se muestra como devenir en la autoinvalidación del mundo aparente y del real). Que la culminación del proceso de transformación se exprese en la risa o el silencio no hace sino constatar la inconsistencia de todo discurso, o incluso de toda pretensión de discursividad. La risa en Nietzsche cumple una función liberadora, la de afirmar la vida más allá de toda metafísica y moral⁷⁴⁸ (1.1. *Werk* y 2.2. *Wahrheit*)

Ateniéndonos a lo expuesto hasta ahora, se puede enunciar con facilidad la identidad de la noción de lo dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia* y el eterno retorno en *Así habló Zarathustra*. El coro se enfrenta al “horror” primordial, la falta de sentido de la existencia. A consecuencia de ello, sus miembros sufren una transformación al identificarse con el dolor y placer primordial, es decir, con Diónisos, el dios descuartizado. Convertidos en sátiros, comunican su estado “extático” a los espectadores por medio de un “lenguaje” gestual (gritos y baile, el espíritu de la música) que excluye la palabra articulada. Asimismo Zarathustra se enfrenta al horror del pensamiento abismal que le muestra la falta de sentido de la existencia: la nada eterna, cíclica. Tal horror provoca su transformación decisiva de las que son muestra el cambio

de mantener el silencio, occidente, como en el caso de Nietzsche, se ve obligado a volver constantemente a la palabra: “Nietzsche’s mistrust of language as something that constructs a world separate from the world of actual becoming and convers up the essence of things is somewhat similar to the attitude of Mahayana Buddhism that centers around the idea of *prajñâpârâmitâ*. And yet Nietzsche had to employ the medium of language after all in order to communicate the idea of eternal recurrence, and he had to create a unique site of communication called *Thus Spoke Zarathustra* in order to communicate truth as a vital force. In this work not only things spoken but also things not spoken – and silence itself – help to project the uniqueness of the truth that is to be communicated. (...) But after going back and forth between speech and silence, he reverts after all to the world of language and speech. While retaining his profound mistrust of language, he nevertheless repeatedly returns to the joy of «speaking», of «expressing and communicating», the «fundamental human drive». This eternal return to expression and speech, in contrast to the oriental world of silence, may be understood as the destiny of the West.” – *op. cit.*, p.242.

⁷⁴⁷ El desarrollo de esta intuición de la equivalencia entre la angustia y la risa, como expresión del reconocimiento del absurdo, la falta de sentido de la realidad, puede encontrarse en *L’Expérience intérieure* de Georges Bataille. Véase la nota a pie de página número 395 en 2.2. *Wahrheit*. Sobre la relación entre la risa y la angustia, véase Georges Bataille, *Oeuvres Complètes*, V, p.113: “Le rire commun suppose l’absence d’une véritable angoisse et pourtant il n’a pas d’autre source que l’angoisse. (...)” etc.

⁷⁴⁸ Para la santificación de la risa como triunfo sobre el espíritu de la pesadez, es decir, la recuperación de la inocencia del devenir, véase por ej. las listas de temas para la cuarta parte de *Z.* escritas en el otoño de 1883: **K.G.W. VII 1:** 21[3], p.635: “(...) 13. Die Heiligung des Lachens. Zukunft des Tanzens. Sieg über den Geist der Schwere / 14. Die Unschuld des Werdens.”

de voz o la liberación de la risa. La comunicación de la doctrina excluye, sin embargo, de nuevo el lenguaje como sucedía en los gestos y danzas del sátiro. Zarathustra se refiere al pensamiento del eterno retorno de manera indirecta, mediante el silencio, y cuando toma la palabra, se encuentra con el eco y la deformación del enano o de sus animales, que no hacen sino falsificar la experiencia del eterno retorno: como en las fórmulas “todas las cosas rectas mienten”, “el tiempo es curvo”... Como conclusión de lo expuesto: podríamos describir ambos procesos, Dió-nisos y el eterno retorno en su condición de pérdida de sentido y afirmación, en las tres etapas siguientes: 1 momento extático – 2 transformación – 3 constatación de la adiscursividad.

Este regreso a las intuiciones de *El nacimiento de la tragedia*, a la que ya nos hemos referido en innumerables ocasiones a lo largo de nuestra exposición, viene señalado por la recuperación de la figura de Dió-nisos en la obra posterior a *Así habló Zarathustra*, e igualmente por la introducción del término “nihilismo” como contrapunto del anterior “pesimismo”. A continuación vamos a comentar el tratamiento de ambos temas en los escritos póstumos de los años ochenta con la intención de completar este cuadro comparativo entre los principios teóricos de *El nacimiento de la tragedia* y la concepción de la filosofía del último período. Para comenzar con el segundo de estos temas, la identidad del pesimismo y el nihilismo está atestiguada en múltiples anotaciones de los últimos años de vida consciente de Nietzsche, en especial dentro de la línea de autoanálisis que da lugar a *Ecce homo*⁷⁴⁹. La utilización del término nihilismo en lugar de pesimismo subraya la identidad de Dió-nisos y el eterno retorno. Si en *El nacimiento de la tragedia*, sólo por medio de un ahondamiento en el pesimismo (lo dionisiaco) era posible llegar a una afirmación de la vida (la justificación de la existencia como fenómeno estético); en el pensamiento del eterno retorno sólo se puede superar (überwinden) el nihilismo, llevándolo hasta sus últimas consecuencias. Esta ambigüedad del nihilismo, que ya era propia de la concepción del pesimismo en *El nacimiento de la tragedia*, lleva a la distinción entre sus manifestaciones como nihilismo pasivo y nihilismo activo:

K.G.W. VIII 1: 5[71], pp.215-221 (en 16 puntos): “*Der europäische Nihilismus / Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich, ohne ein Finale ins Nichts: «der ewige Wiederkehr».* / Das ist die Form des Nihilismus: das Nichts (das «Sinnlose») ewig! / Europäische Form des Buddhismus: Energie des Wissens und der Kraft *zwingt* zu einem solchen Glauben. Es ist die *wissenschaftlichste* aller möglichen Hypothesen. Wir leugnen Schluß-Ziele: hätte das Dasein eins, so müßte es erreicht sein.” [s.217...]

(*El nihilismo europeo /* Pensemos este pensamiento en su forma más temible: la existencia tal como es, sin sentido ni fin, sin un final en la nada: «el eterno retorno» / Ésta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (el sin sentido) eternamente! / La forma europea del budismo: la energía del saber y la fuerza *obliga* a tal creencia. Es la *más científica* de todas las hipótesis posibles. Negamos un término final: si tuviera la existencia uno ya debería haberlo alcanzado (...))⁷⁵⁰

K.G.W. VIII 2: 9[35], pp.14-16: “*Der Nihilismus ein normaler Zustand. Nihilismus: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das «Warum?» was bedeutet Nihilismus? - daß die obersten Werthe sich entwehren /* Er ist zweideutig // A) Nihilismus als Zeichen der *geistigsten Macht des Geistes*: als **activer Nihilismus**. Er kann ein Zeichen von *Stärke* sein: die Kraft des Geistes kann so angewachsen sein, daß ihr die *bisherigen Ziele* («Überzeugungen»),

⁷⁴⁹ Por ej. la siguiente anotación de mayo-junio de 1888: **K.G.W. VIII 3:** 17[8], p.327: “(...) Man hat nicht begriffen, was doch mit Händen zu greifen: daß Pessimismus kein Problem, sondern ein Symptom ist – daß der Name ersetzt werden müsse durch *Nihilismus* – daß die Frage, ob Nicht-Sein besser ist als Sein, selbst schon eine Krankheit, ein Niedergang, eine Idiosinkrasie ist...”

⁷⁵⁰ Nietzsche suele comparar en sus anotaciones de los años 80 la situación nihilista de Europa de la segunda mitad del siglo XIX con la imperante en la India en el surgimiento del Budismo. El pensamiento del eterno retorno llevaría tal nihilismo hasta sus últimas consecuencias. En comparación al fragmento citado puede verse por ej. **VII 1,** 2[4], p.41: “(...) / *Unvermeidlich* entstehend die Verachtung und der Haß gegen das Leben. Buddhismus. Die europäische Thatkraft wird zum Massen-Selbstmord treiben. Dazu: *meine* Theorie der Wiederkunft als furchtbarste Beschwerde. / (...) Nihilismus als kleines Vorspiel. / Unmöglichkeit der Philosophie. / Wie der Buddhismus *unproduktiv und gut* macht, so wird auch Europa unter seinem Einfluß: **müde!**”

Glaubensartikel) unangemessen sind. [s.14...] Sein **Maximum** von relative Kraft der *Zerstörung: als aktiver Nihilism*. Sein Gegensatz wäre der müde *Nihilism*, der nicht mehr *angreift*: sein berühmteste Form der Buddhismus: als *passivischer Nihilism*. [s.15...]”
 (El nihilismo un estado **normal**. *Nihilismo*: falta el fin, falta la respuesta al «¿por qué?», ¿qué significa el nihilismo? *que los valores supremos pierden su valor*. / Es ambivalente.
 // A) El nihilismo como signo del *poder más espiritual del espíritu*: como **nihilismo activo** Puede ser un signo de *fortaleza*: la fuerza del espíritu puede haber aumentado de tal manera que los *fines habidos hasta ahora* («convencimientos», artículos de creencia) sean inadecuados / Su **máximo** de fuerza relativa de **destrucción**: como *nihilismo activo*. Su contraposición sería el *nihilismo cansado* que ya no *ataca*: su forma más famosa el budismo: como nihilismo *pasivo* (...))

La ambigüedad de la doctrina del eterno retorno (recuérdese el comentario anterior sobre el capítulo *El adivino* de *Así habló Zaratustra*) radica en que ella es tanto la máxima expresión del nihilismo como su superación⁷⁵¹, de una manera semejante a como el pesimismo de Diónisos delataba tanto que los griegos habían sido pesimistas como que habían superado el pesimismo. La tragedia, los dioses olímpicos, la jovialidad, es decir, todo aquello en que se fundamentaba esencialmente la cultura griega (2.2. *Wahrheit*), incluyendo el reconocimiento de la crueldad (2.5. *Rangordnung* y 3.1. *Askese*), era fruto de esta doble concepción del pesimismo que llevaba implícita a su vez su superación: la jovialidad (*Heiterkeit*) helena surge así como consecuencia, más que como contrapunto, de la sabiduría de Sileno. Del reconocimiento del absurdo de la existencia se pasa en la sabiduría dionisiaca a su justificación estética (2.2. *Wahrheit*). Si sustituimos, tal y como nos solicita Nietzsche en el fragmento **VIII 3**, 17[8], el término “pesimismo” por el más apropiado de “nihilismo”, se pone de relieve la identidad del planteamiento de Nietzsche en ambos casos. Tanto Diónisos como el eterno retorno constituyen las respectivas soluciones al pesimismo y al nihilismo sólo en la medida en que son capaces de llevarlo hasta sus últimas consecuencias. La exigencia de pensar el eterno retorno en los términos extremos en los que lo solicita Nietzsche nos situaría en principio fuera de cualquier forma de discurso racional. Su carácter abismal conlleva la disolución de la personalidad y el tiempo⁷⁵², una forma de *éxtasis* semejante a la experimentada por el sátiro quien, en su unión con la esencia del mundo, en la experimentación del dolor y el placer primordial (2.4. *Wille zur Macht*), abandona su personalidad para reintegrarse en la naturaleza. La náusea se experimentaba, en la descripción del fenómeno dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*, como un retorno de la consciencia; en cambio, en el eterno retorno, ella se encuentra ya al inicio del proceso *extático*, como prueba de la superación del hombre. El asco es al mismo tiempo la enfermedad y la sanación de Zaratustra. La superación de la náusea supone en tal sentido una premisa para la afirmación absoluta de la existencia, tal y como lo exige la divisa nietzscheana del “amor fati”⁷⁵³. Mediante el ahondamiento en el nihilismo más extremo (“todo lo que es ya

⁷⁵¹ Cf. **K.G.W. VIII 2**: 9[1], p.3: “Prinzipien und vorausgeschickte Erwägungen / 1. Zur Geschichte des europäischen Nihilismus. Als nothwendige Consequenz der bisherigen Ideale: absolute Werthlosigkeit. / Die Lehre von der ewigen *Wiederkunft*: als seine Vollendung als *Krisis*. / (...)”

⁷⁵² Ésta es al menos la interpretación que del eterno retorno de lo mismo hace Pierre Klossowski en “Oublie et anamnèse dans l’expérience vécue de l’éternel retour du Même”, ponencia en el simposium sobre Nietzsche de Royaumont recogido en VV. AA.: *Nietzsche (Cahier de Royaumant 1964)*, Éd. du Seuil, Paris . Klossowski ve en la locura final de Nietzsche (la identificación Diónisos = Zaratustra = César = el crucificado = Nietzsche, etc) la puesta en práctica del pensamiento del eterno retorno como repetición cíclica de la fuerza y supresión del sujeto. En apoyo de la interpretación de Klossowski podemos referir, por ej., el siguiente fragmento póstumo: **K.G.W. V 2**: 11[304], p.456: “*Saugt eine Lebenslagen und Zufälle aus – und geht dan in andere über. (...) Aber aus Einem in einem Anderen übergehen und eine Reihe von Wesen durchleben!*”

⁷⁵³ Ya hemos discutido la importancia de la concepción de “destino” en Nietzsche en *1.1. Werk* desde los escritos juveniles *Fatum und Geschichte, Freiheit des Willens und Fatum* hasta *E.H.* Como primeros intentos de definición del amor fati en los escritos póstumos podemos citar como ej. los siguientes: **K.G.W. V 2**: 15[20], p.541:“(…) amor fati dies wäre meine Moral.” **K.G.W. V 2**: 16[22], p.562:“Ja! ich will nur das noch lieben, was nothwendig ist! Ja! Amor fati sei meine letzte Liebe!”

ha sido: lo mismo, la nada, repitiéndose eternamente”) el eterno retorno conduce a la afirmación incondicional de la vida, en los términos de la propuesta del aforismo 341 de *La gaya ciencia*.

K.G.W. VIII 3: 14[31], p.26: “(...) Eine verwerfliche Handlung; heißt eine verworfene Welt überhaupt... / Und selbst dann noch: in einer verworfene Welt würde auch das Verwerfen verwerflich sein... Und die Consequenz eine Denkweise, welche Alles verwirft, wäre eine Praxis die Alles bejaht... Wenn das Werden ein großer Ring ist, so ist Jegliches gleichwerth, ewig, nothwendig... / In allen Correctionen von Ja und Nein, von Vorziehen und Abweisen, Lieben und Hassen drückt sich nur eine Perspektive, ein Interesse bestimmter Typen des lebens aus: an sich redet Alles was ist, das Ja.”

((...)) Una acción desechable implica en suma un mundo desechado... / E incluso entonces: en un mundo desechado sería el desechar desechable... Y la consecuencia de una manera de pensar que desecha todo sería una praxis que lo afirmase todo... Si el devenir es un gran anillo, es entonces en cualquier parte equivalente, eterno, necesario... / En toda correlación de sí y no, de preferencia y rechazo, de amor y odio sólo se expresa una perspectiva, un interés de un determinado tipo de vida.)

K.G.W. VIII 3: 16[32], pp.288-289: “ – *dionysischen Jasagen* zur Welt (sie will den ewigen Kreislauf) ... meine Formel dafür ist amor fati... / (...) – ich suchte nach den Ansätzen dieser umgekehrten Idealbildung in der Geschichte (die Begriffe «heidnisch», «klassisch», «vornehm» neu entdeckt. [s.289]”

(– *afirmación dionisiaca* del mundo (quiere el ciclo eterno)... mi fórmula de ello es amor fati... / –busqué los enunciados de esta formación inversa del ideal en la historia (los conceptos «pagano», «clásico», «distinguido» descubiertos y expuestos de nuevo.)

El otro aspecto que denota la recuperación de la temática de *El nacimiento de la tragedia* en *Así habló Zarathustra* es la restitución del dios Diónisos en la última etapa de la obra después de su proscrición en los libros del período medio. Los proyectos de exposición del pensamiento del eterno retorno reciben, en los planes para la redacción de *La voluntad de poder* o de los cuatro libros de *La transvaloración de todos los valores*, el nombre de “filosofía de Diónisos” o incluso de “danza” o “fiesta de Diónisos”⁷⁵⁴ (*I.I.Werk*). La praxis inherente a la doctrina del eterno retorno es denominada a su vez “sabiduría” u “orgiasmo dionisiacos” (*3.I.Askese*). De esta manera no es de extrañar que el mismo Nietzsche llegue a presentarse en los últimos escritos como discípulo de Diónisos⁷⁵⁵. Los siguientes tres fragmentos de las anotaciones póstumas ilustran la caracterización de Diónisos en este último período de la obra. Especialmente interesante para nuestra interpretación es el fragmento **VIII 1**, 2[25]⁷⁵⁶ en el que Diónisos, igual que anteriormente Zarathustra, se ve obligado a recurrir al silencio, en una nueva muestra de la inexpresabilidad (ruptura de nivel y adiscursividad) del pensamiento del eterno retorno.

K.G.W. VII 3: 34[232], p.218: “Als ich jung war, bin ich einer gefährlichen Gottheit begegnet – , und ich möchte Niemanden das wieder erzählen, was mir damals über die Seele gelaufen ist – sowohl von guten als von schlimmen Dingen. So lernte ich bei Zeiten schweigen, so wie daß man reden lernen müsse, um recht zu schweigen: daß ein Mensch mit Hintergründen Vordergründen nöthig habe, sei es für Andere, sei es für sich selber: denn die Vordergründe sind einem nöthig, um von sich selber sich zu erholen, und um es Anderen möglich zu machen, mit uns zu leben.”

⁷⁵⁴ Por ej.: **K.G.W. VII 3:** 34[182], p.203: “*Dionysos* / Versuch einer göttlichen Art zu philosophiren / Von Friedrich Nietzsche” **K.G.W. VIII 1:** 2[72], p.71: “*Mittag und Ewigkeit* / Von Friedrich Nietzsche / I. Das Todtenfest. Zarathustra findet ein ungeheures Fest vor. / II. Die neue Rangordnung. / III. Von den Herrn der Erde. / IV. Vom Ring der Wiederkunft.” **K.G.W. VII 2:** 25[2], p.5: “Meine nächsten Aufgaben: / *Moral für Moralisten* / *Selbst-Erlösung* / *Die ewige Wiederkunft* / Dionysische Tänze uns Fest-Lieder” **K.G.W. VIII 1:** 2[75], p.94: “*Die ewige Wiederkunft*. Buch neuer Feste und Wahrsagungen.” etc.

⁷⁵⁵ Véase por ej. *E.H. Vor.* (2), **VI 3**, p.256: “(...) Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos, ich zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein als ein Heiliger. (...)” etc.

⁷⁵⁶ Este mismo fragmento reaparece en **VIII 1**, 4[4], p.180.

(Cuando era joven, me encontré una vez con una peligrosa divinidad –, y no podía contarle a nadie lo que entonces corrió por mi alma – tanto para lo bueno como para lo malo. Así aprendí a callar a ratos, al igual que uno debe aprender a hablar para callar correctamente: pues un hombre con pensamientos ocultos necesita fachadas, ya sea para los demás, ya sea para uno mismo: porque ellas le son necesarias para descansar de uno mismo, y hacer posible que los demás puedan vivir con nosotros.)

K.G.W. VIII 1: 1[162], p.43: “Die orgiastische Seele - / Ich habe ihn gesehn: seine Augen wenigstens – es sind bald tiefe stille, bald grüne und schlüpfrige Honig-Augen / sein halkyonisches Lächeln, der Himmel sah blutig und grausam zu (...) schlüpfrig, zitternd, zaudernd / quilt die See in seinem Augen.”

(El alma orgiástica - / Lo he visto: al menos sus ojos – ahora son profundos quietos, ahora verdes y lúbricos ojos de miel / su sonrisa halciónica, el cielo acecha sangriento y cruel (...) lúbrico, somnoliento, tembloroso, titubeante / brota el mar en su ojo.)

K.G.W. VIII 1: 2[25], p.74: “«Du scheinst mir Schlimmes im Schilde zu führen sagte ich einmal zu dem Gotte Dionysos: nämlich die Menschen zu Grunde zu richten» – «Vielleicht, antwortete der Gott, aber so, daß dabei etwas für mich heraus kommt.» – Was denn? fragte ich neugierig – «Wer denn solltest du fragen.» Also sprach Dionysos und schwieg darauf, in der Art, welche ihm zu eigen ist, nämlich versucherisch. – ihr hättet ihn dabei sehen sollen! Es war Frühling, und alles Holz stand in jungem Saft.»

(«Me parece feo lo que tramas, le dije una vez al dios Diónisos: a saber, llevar a los hombres a la destrucción» – «Quizás, contestó el dios, pero de tal manera que pueda extraer algo para mí.» – ¿Qué entonces? pregunté con curiosidad – «¿Quién entonces? deberías preguntar.» Así habló Diónisos y después guardó silencio de la manera que le es propia, a saber, tentadoramente. – ¡Lo tendríais que haber visto! Era primavera, y todo el bosque se erguía en savia joven.)

4. EL IDEAL DEL SUPERHOMBRE EN *ASÍ HABLÓ ZARATHUSTRA*.

El otro tema central de *Así habló Zarathustra*, junto al del eterno retorno de lo mismo es la caracterización del superhombre como el tipo psicológico que hace posible el *pensamiento abismal*. A lo largo de nuestra exposición hemos mantenido, a pesar de sus inconvenientes, la traducción tradicional de “Übermensch” por “superhombre”. Entre los intentos de mejorar tal traducción cabría mencionar sin embargo los términos: “ultrahombre”, “transhombre”, “suprahombre”, “sobrehombre”, etc.⁷⁵⁷.

A diferencia del eterno retorno, que revelaba la ruptura de nivel de la constatación de la adiscursividad (en la risa y el silencio), el tema del superhombre puede desplazarse a otros tipos de discurso aparte de la formulación simbólica de *Así habló Zarathustra*. De hecho, siguiendo nuestro esquema interpretativo, el ideal del superhombre también cumpliría una función rele-

⁷⁵⁷ Otras traducciones posibles del término “Übermensch” son “ultrahombre” (la propuesta de G. Vattimo en *Il sogetto e la maschera*, véase de este mismo autor *Introducción a Nietzsche*, p.88) o “transhombre” (así lo traduce F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, vol. II, Ed. Istmo, Madrid, 1994; quizás emparentando “Übermensch” con “übergehen” (pasar, transformarse) –téngase en cuenta la identidad de Zarathustra con el sol en la que su transición (Übergang) equivale también a su ocaso (Untergang)). Otras tentativas de mejorar la tradicional “superhombre” podrían ser “suprahombre” o “sobrehombre”, etc. Nosotros mantenemos que el origen del término “Übermensch” está relacionado con “Überwindung” (superación) – véase la selección posterior de fragmentos póstumos. Como antecedente del mismo puede mencionarse el uso de “Über-Thier” en *IV 2, M.A. (I)*, §40, p.62, o la utilización de “übermenschlich”, “Übermenschliches” en el §441 este mismo libro (*2.5.Rangordnung*). Según Janz* III, p.185, desde un momento muy temprano (G. Naumann, *Zarathustra-Kommentar*, Leipzig, 1899-1901) se señaló que el término “Übermensch” no era una creación original de Nietzsche y que la expresión ya había aparecido en Novalis, Heine o Goethe. Para este último cf. , por ejemplo, el poema dedicatorio que sirve de prólogo a *Die Leiden des Jungen Werthers*, estrofa 8, v.5.: “(...) So glaubst du dich schon Übermensch genug, / Versäumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen! (...)”.

vante en otros grupos temáticos del pensamiento de Nietzsche: en la concepción de la obra como realización del proyecto utópico (*1.2.Utopie*) y en el establecimiento del principio de jerarquía (*2.5.Rangordnung*). La concepción del genio como finalidad de la cultura en la primera etapa constituiría el primer precedente de la figura del superhombre. La estructura piramidal de la sociedad descrita en *El estado griego* estaba encaminada a crear las condiciones favorables para el surgimiento del genio, según una valoración de la cultura por la altura que alcanzan sus máximos exponentes. Esta misma forma de valoración de la cultura reaparece en el último período del pensamiento de Nietzsche en relación a la supresión de la moral, entendida ésta como el proceso, ya sea de doma o de cría, de la creación de un determinado tipo de hombre. La supresión de la moral propuesta por Nietzsche no conduce sin embargo a una especie de anarquía sino que, al contrario, ha de estar ella misma fundamentada en el principio jerárquico de “Rangordnung”. Ello implica la cría o disciplina (pues el pensamiento de Nietzsche se sitúa a favor de la *selección*, “Zucht” o “Züchtung”, en oposición al amansamiento, “Zähmung”, cristiano) de un tipo superior de hombre. (Tema que se puede seguir a lo largo de *Así habló Zarathustra*, desde la metáfora del acróbata y la cuerda del prólogo hasta la elaboración de la cuarta parte en la contraposición entre Zarathustra y los hombres superiores). El eterno retorno constituye entonces, desde esta perspectiva de superación del hombre, el gran pensamiento seleccionador (der große züchtende Gedanke)⁷⁵⁸, destinado a crear dicho tipo superior de hombre. El superhombre desempeña de esta manera a partir de *Así habló Zarathustra* el puesto que antes ocupaba la figura del genio como finalidad de la cultura (véase a este respecto, en la selección posterior, la anotación VII 1, 4[254]), al tiempo que consiste, desde el punto de vista del proyecto utópico, una nueva formulación del ideal del “nosotros” (*1.2.Utopie*). Por último, el superhombre se materializará, en la disolución final del pensamiento y la obra de Nietzsche, en la figura de los “señores de la tierra” como agentes de la gran política. En la medida en que el proyecto utópico degenera en acción política, la figura del superhombre deja paso a la de los señores de la tierra, los responsables de la gran política como medio de imposición de la jerarquía (véase, por ejemplo, más adelante VII 3, 35[72]). La selección o adiestramiento o cría (“Zucht”, “Züchtung”, o incluso “Selektion” en polémica con el darwinismo) del tipo superior de hombre pasa entonces por la aniquilación de los degenerados (la amputación de la parte enferma de la sociedad) del partido de la vida (*2.5.Rangordnung*). Dejando de lado estos aspectos de la noción de superhombre, a los que nos referiremos brevemente en la posterior selección de fragmentos de los años ochenta; en este capítulo queremos centrar la exposición en la formulación simbólica de *Así habló Zarathustra*, en lo referente a la relación entre los temas del “superhombre” y la “muerte de dios”. Así, en las líneas siguientes no desarrollaremos en detalle la conexión del ideal del superhombre con la concepción del proyecto utópico y la imposición de la jerarquía, limitándonos, cuando toquemos el tema, a una breve alusión a lo ya expuesto en *1.2.Utopie* y *2.5.Rangordnung*. Comenzaremos nuestra exposición por un comentario general del sentido utópico del superhombre en relación al pensamiento del eterno retorno, para pasar después a un recorrido por las distintas formulaciones del tema de la muerte de Dios a lo largo de la obra. Finalizaremos con una breve selección de los escritos póstumos de los años ochenta que sirva de orientación sobre las diversas vinculaciones del tema del superhombre en el conjunto del pensamiento del último Nietzsche.

Ya en el prólogo de *Así habló Zarathustra* aparece la figura del superhombre con un claro contenido utópico en relación a la imagen del mediodía (*1.2.Utopie*). El primer sermón de Zarathustra en el mercado, tras bajar de la montaña, trata sobre el superhombre en tanto que “sentido de la tierra”. El fracaso del sermón se salda con un cadáver que Zarathustra arrastra fuera de la ciudad y con el que pasa la noche en el bosque. El despertar de Zarathustra a la mañana siguiente coincide con el mediodía, la hora más corta, el momento en el que el sol está en su apogeo. Esta señal del mediodía se ve precedida por la aparición de los animales de Zarathustra haciendo el doble círculo comentado anteriormente: del águila en el cielo y de la

⁷⁵⁸ Por ej. en VII 2, 25[227], p.69: “Die ewige Widerkunft / Meinen Brüdern geweiht. / Aber wo seid ihr, meine Brüder? / Einleitung / Was haben eigentlich bisher Philosophen gewollt? Rückblick von den Brahmanen an. / Ich will den Gedanken lehren, welcher vielen das Recht giebt, sich durchzustreichen, – den großen züchtenden Gedanken.”

serpiente alrededor del cuello del águila (*I.I.Werk*). Evidentemente, el mediodía simboliza en este contexto simbólico el pensamiento del eterno retorno de lo mismo: constituye el triunfo del instante (el meridiano como unión del instante y la eternidad), el momento de máximo esplendor del sol que contiene ya, en su misma momentaneidad, su propio declive (lo que confirma la importancia ya subrayada de la simbología solar en la caracterización de Zarathustra y la identidad de la “transformación” y el “ocaso”). La realización del proyecto utópico, la transformación decisiva del hombre, que hace posible el eterno retorno (tanto en la medida en que ésta constituye el instrumento de la transformación como su resultado) recibe por ello, en el último período de la obra, el nombre del “gran mediodía” (*der große Mittag*). Esta fórmula es así equivalente a la de la gran salud (*die große Gesundheit*) con la que resumíamos el proyecto utópico de Nietzsche al final de *1.2.Utopie*. De hecho el gran mediodía, como símbolo del eterno retorno, adquiere más importancia en la cuarta parte de *Así habló Zarathustra* que la que había tenido en las tres anteriores⁷⁵⁹. La determinación recíproca de las nociones de superhombre y eterno retorno convierte a este último en el agente de la transvaloración (*Umwertung*⁷⁶⁰, por aplicar a *Así habló Zarathustra* un término que en realidad es algo posterior). El carácter de prueba del eterno retorno da la medida de la superación del hombre: sólo un hombre radicalmente transformado sería capaz, a juicio de Nietzsche, de pensar (asimilar) el eterno retorno. El término “*Übermensch*” constituye, por tanto, la designación última de esta superación del ser humano (*Übermensch* = *Überwindung*). Se trata del mismo proceso que conduce al silencio y la risa de Zarathustra. El superhombre aparece así en última instancia como el tipo psicológico capaz de la afirmación del eterno retorno.

Ya hemos comentado anteriormente que el adjetivo “*abgründlich*” asociado al pensamiento del eterno retorno de lo mismo señala el enfrentamiento del hombre con el absurdo de la existencia, de una manera semejante a cómo el sátiro se enfrentaba al “horror” de lo dionisiaco. Este descubrimiento de la “falta de fundamento” está vinculado entonces a la autoanulación de la metafísica y la moral, cuya superación viene determinada por la liberación de la risa. Una de las fórmulas que Nietzsche utiliza para designar este proceso de autoinvalidación, y que ya desde un primer momento encontramos asociada a la figura del superhombre en *Así habló Zarathustra*, es la de la metáfora de la “muerte de Dios”⁷⁶¹. Veamos, pues, a continuación cuál es la vinculación entre la muerte de Dios y la figura de superhombre.

La primera mención del tema de la muerte de Dios en la obra de Nietzsche tiene lugar en *La gaya ciencia* en los aforismos 108 *Nuevas luchas* (*Neue Kämpfe* V 2, p.145) y 125 *El loco* (*Der tolle Mensch* V 2, pp.158-160). El primero de ellos se limita a anunciar aforísticamente, y en referencia a Buda, la sombra que aún proyecta la figura de Dios después de muerto. La lucha contra el cristianismo, tal como se enunciará después por ejemplo en el prólogo de *Más allá del bien y del mal*, no será una lucha contra el Dios cristiano, sino contra la sombra que aún proyecta después de dejar de existir⁷⁶². En el aforismo 125, sin embargo, Nietzsche trata el tema de la ausencia de Dios con mayor patetismo, casi a la manera de Jean Paul. El argumento de dicho aforismo es el siguiente. Un loco sale al mercado con una linterna en pleno día, gritando que busca a Dios. Los que le circundan se ríen de él y le preguntan dónde está ese Dios y cuál es

⁷⁵⁹ A destacar los capítulos *Mittags* VI 1, pp.338-341 (el sueño bajo el árbol: *Ewigkeit*) y el final *Das Zeichen*, pp.400-404 (con la aparición del león riente, *der lachende Löwen*, como máxima expresión de la *coincidentia oppositorum*, junto a la identificación de Zarathustra y el sol), cf. por ej., los versículos que concluyen el libro: “(...) / Wohlan! Der Löwe kam, meine Kinder sind nahe, Zarathustra ward reif, meine Stunde kam: – / Dies ist *mein* Morgen, *mein* Tag hebt an: *herauf nun, herauf, du grosser Mittag!*» – – // Also sprach Zarathustra und verliess seine Höhle, glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt.”

⁷⁶⁰ De la que existen otras formulaciones en *Z.* como las tres transformaciones (camello, león, niño) de “*Von den drei Verwandlungen*”, VI 1, pp.25-27 – *I.I.Werk*

⁷⁶¹ Para la relación entre el tema de la muerte de Dios y la autosupresión de la metafísica y la moral, véase *I.I.Werk*; para su análisis como expresión de la crueldad religiosa, véase *3.I.Askese*.

⁷⁶² **K.G.W. V 2: F.W.**, §108. *Neue Kämpfe*, p.145: “ – Nachdem Buddha tot war, zeigte man noch jahrhun-dertlang seinen Schatten. Gott ist tot: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch jahrtausendlang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!”

la razón de que lo busque: si quizás es porque antes lo hubiera perdido. A lo que responde el loco: “¿Dónde está Dios?, exclamó, ¡os lo voy a decir! ¡*Nosotros lo hemos matado* – vosotros y yo! ¡Todos somos unos asesinos! Pero, ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar completamente el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desendadenar a esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde rueda ésta ahora? ¿Hacia qué nos lleva su movimiento? ¿Lejos de todo sol? ¿No nos precipitamos en una constante caída, hacia atrás, de costado, hacia delante, en todas direcciones? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del vacío? (...) ¿No seguimos oliendo la putrefacción divina? – ¡los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros! ¿Cómo vamos a consolarnos los asesinos de los asesinos? Lo que el mundo había tenido hasta ahora de más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestros cuchillos – ¿quién nos quitará esta sangre de las manos? ¿Qué agua podrá purificarnos? ¿Qué solemnes expiaciones, qué juegos sagrados habremos de inventar? ¿No es demasiado grande para nosotros la magnitud de este hecho? ¿No tendríamos que convertirnos en dioses para resultar dignos de semejante acción? Nunca habo un hecho mayor – ¡y todo el que nazca después de nosotros pertenecerá, en virtud de esta acción, a una historia superior a todo lo que la historia ha sido hasta ahora”⁷⁶³. Las preguntas del loco quedan, no obstante, sin respuesta: él ha venido demasiado pronto y los hombres no son aún conscientes del acontecimiento de la muerte de Dios. Este mismo escenario lo encontramos en el prólogo de *Así habló Zarathustra*. El primer ser humano que Zarathustra encuentra al descender de la montaña es el anciano que desconoce el acontecimiento de la muerte de Dios. El sermón de Zarathustra en el mercado, al igual que las preguntas del loco, queda sin respuesta. Sin embargo, a pesar de la ignorancia de los hombres, la muerte de Dios aparece como el acontecimiento principal que marca el fin de una época. A partir de este momento habremos de cargar con esa culpa y esa nueva responsabilidad. El vacío se abre ante nosotros, pero también una nueva sensación de libertad: ya no hay ni arriba ni abajo ni adelante ni atrás, sino “una caída en todas las direcciones”: la necesidad de crear ese arriba y ese abajo, la necesidad de expiar (purificarnos) de la muerte de Dios⁷⁶⁴. La muerte de Dios acarrea la noción de superhombre como la figura que es capaz de asumir el enorme desafío de la pérdida de todo fundamento. (Véase, por ejemplo, el fragmento de noviembre de 1882 – febrero de 1883, **VII 1**, 4[132], citado en la selección posterior, que describe al superhombre, en el apogeo de la muerte de Dios, como un semidiós capaz de instaurar “nuevos juegos sagrados”). Los escritos póstumos de este período nos muestran también otras formulaciones de la muerte de Dios similares a la del aforismo 125 de *La gaya ciencia*. (Recuérdese a propósito de este tema la exposición sobre la muerte de Dios en relación a la crueldad religiosa en el §55 de *Más allá del bien y del mal*, véase el apartado sobre la ética de la crueldad en *3.1. Askese*):

⁷⁶³ (Trad. de Luis Díaz Marín) **V 2**, pp.158-160: “– Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Lanterne, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: «Ich suche Gott! Ich suche Gott!» (...) «Wohin ist Gott?», rief er, «ich wille es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? (...) Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Waser könnten wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war». (...)”

⁷⁶⁴ Es este planteamiento de Nietzsche el que permite a Jaspers en *Nietzsche und das Christentum* caracterizar el pensamiento de Nietzsche como una “superación del cristianismo sobre una base cristiana”. Véase la segunda parte del ensayo de Jaspers, titulada “Wie Nietzsche faktisch aus christlichen Antrieben denkt, deren Gehalt ihm verlorengeht”.

K.G.W. V 2: 12[77], p.115: “Gott ist todt! – wer hat ihn den *getödtet*? Auch dies Gefühl den *Heiligsten Mächtigsten getödtet zu haben*, muß noch über *einzelne* Menschen kommen – jetzt ist es noch zu früh! zu schwach! Mord der Morde! Wie erwachen als Mörder! Wie tröstet sich eine solcher? Wie reinigt er sich? *Muß er nicht der allmächtigste und heiligste Dichter selber werden?*”

(¡Dios ha muerto! – ¿quién lo ha *matado*? También este sentimiento, *de haber matado al más santo, al más poderoso*, tiene aún que llegar a los hombres *individuales* – ¡ahora es demasiado temprano! ¡demasiado débil! ¡Asesinato de los asesinatos! ¡De qué modo nos despertamos como asesinos! ¿Cómo podemos consolarnos de un hecho semejante? ¿Cómo se purificará? *¿No ha de transformarse él mismo en el más omnipotente y sagrado poeta?*)

K.G.W. V 2: 14[26], p.530 : “Es ist noch zu früh das ungeheure Ereigniß ist noch nicht zu den Ohren und Herzen der Menschen gedrungen – große Nachrichten brauchen lange Zeit, um verstanden zu werden, während die kleinen Neuigkeiten vom Tage eine laute Stimme und eine Allverständlichkeit des Augenblicks haben. Gott ist todt. *Und wir haben ihn getödtet!* Dies Gefühl, das Mächtigste und Heiligste, was die Welt bisher besaß, getödtet zu haben, wird noch über die Menschen kommen, es ist ein ungeheure *neues* Gefühl! Wie tröstet sich einmal der Mörder aller Mörder! Wie wird er sich reinigen!”

(Es aún demasiado temprano, el inmenso acontecimiento no ha penetrado aún en los oídos y corazones de los hombres – las grandes noticias necesitan mucho tiempo para ser comprendidas, mientras que las pequeñas novedades del día tienen una voz clara y gozan de la comprensión unánime del instante. Dios ha muerto, *¡Y nosotros lo hemos matado!* Este sentimiento, de haber matado lo más poderoso y sagrado que hasta ahora poseía el mundo, aún tiene que llegar a los hombres, ¡es un sentimiento *nuevo* e inmenso! ¡Cómo se consolará algún día el asesino de todos los asesinos! ¡Cómo habrá de purificarse!)

El prólogo de *Así habló Zaratustra* establece ya los límites en los que se moverá en el libro la cuestión del superhombre. En el discurso del mercado Zaratustra predica al pueblo su doctrina del superhombre como la superación del hombre (la ya señalada relación entre “Übermensch” y “Überwinden”) y el sentido de la tierra (Sinn der Erde)⁷⁶⁵. En la metáfora de la cuerda de la sección cuarta del prólogo se define al hombre como un instrumento: no como un fin en sí mismo, sino como un cabo que, tendido sobre un abismo (Abgrund), ha de conducir al superhombre. En este pasaje la transformación (Übergang) es simultánea el ocaso (Untergang) del hombre. El futuro se presenta a raíz de dicha transformación y ocaso como una redención del pasado y una eliminación del presente (resultado de la identidad del instante y la eternidad del eterno retorno)⁷⁶⁶. Junto a esta caracterización positiva del superhombre como transición y ocaso del hombre, dentro de la simbología solar de Zaratustra y en la que la expresión de la doctrina lleva a la autoaniquilación (zugrunde gehen), Nietzsche opone la imagen decadente del último hombre, aquel que “ha inventado la felicidad” y que ya únicamente es capaz de pestañear en su autocomplacencia⁷⁶⁷. El último hombre no es capaz de crear algo superior a sí mismo; pues para el hombre *actual* lo humano se determina en relación a lo infrahumano (el mismo concepto de “humanidad” ya constituye para él un ideal). Es así incapaz de glorificarse a sí

⁷⁶⁵ **VI 1:** Z., Vor.(3), pp.8-10: “*Ich lehre euch den Übermenschen*. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? / Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus; und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Flut sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? / (...) / Seht, ich lehre euch den Übermenschen! / Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde! /

⁷⁶⁶ **VI 1,** Z., Vor.(4), pp.10-12: “(...) / Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist. / Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden. / (...) / Ich liebe Den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgibt: denn er schenkt immer und will sich nicht bewahren. / (...) Ich liebe Den, welcher die Zukünftigen rechtfertigt und die Vergangenen erlöst: denn er will an den Gegenwärtigen zugrunde gehen. / (...)”

⁷⁶⁷ **VI 1,** Z., Vor.(5), pp.12-15: “(...) / So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist der *letzte Mensch*. / (...) / «Wir haben das Glück erfunden» – sagen die letzten Menschen und blinzeln. / (...) / Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das gleiche: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus. / «Ehemals war alle Welt irre» sagen die Feinsten und blinzeln. / (...)”

mismo, o a sus *virtudes* (en el sentido en el que *virtud*, “Tugend”, se identifica a “*virtù*”) en una divinidad. Durante dos mil años, como indica Nietzsche en *El Anticristo*, el hombre no ha llegado a inventar ningún nuevo dios. La religión dominante, el cristianismo, se ha convertido en un agente de la decadencia: en lugar de buscar el ensalzamiento del hombre, busca su humillación.

A partir del planteamiento del prólogo de *Así habló Zaratustra* podemos esquematizar la discusión sobre el superhombre en el aparato simbólico del pensamiento de Nietzsche. En primer lugar, el superhombre plantea una oposición a la decadencia *actual* del tipo hombre. En este sentido el mayor pecado de Zaratustra radica precisamente en la compasión por el hombre *actual* que impediría su aniquilación para la creación del superhombre⁷⁶⁸. El superhombre representa, por otra parte, la respuesta a la muerte de Dios. Ante la pérdida de referencia que este acontecimiento implica (la autonulación de la metafísica y la moral), él sería capaz de crear (*schaffen*) nuevos valores: hallar juegos sagrados que conlleven una nueva referencia. Por este motivo el superhombre aparece como realización del proyecto utópico de Nietzsche: su pensamiento de futuro se sostiene en una redención del pasado que tiene como consecuencia la transformación del presente (recuérdese a propósito de esta concepción el comentario sobre el escrito juvenil *Fatum und Geschichte* y el fragmento B 52 de Heráclito en *I.I.Werk*). Esta reinversión del tiempo, que lleva a la anulación de la sucesión, constituiría en última instancia la praxis del eterno retorno, el gran pensamiento seleccionador o criador que se propone la empresa de la superación del hombre.

Las diversas exposiciones del superhombre en *Así habló Zaratustra* desarrollan las distintas posibilidades reflejadas en el esquema anterior. Así el capítulo *De las alegrías y de las pasiones* (*Von den Freuden- und Leidenschaften*) de la primera parte de *Zaratustra* introduce la concepción del superhombre como superación del hombre en la identidad ya mencionada entre “überwinden” y “zugrunde gehen”⁷⁶⁹. En la segunda parte, en el capítulo *En las islas afortunadas* (*Auf den glückseligen Inseln*) vuelve a aparecer el superhombre en relación a la muerte de Dios, junto a la exigencia de la “aplicación del martillo” (la máxima “endureceos”) que Zaratustra exige a sus discípulos. El superhombre, nos dice allí Nietzsche, es fruto de la sobreabundancia creadora que, ante la desaparición de Dios, se propone crear nuevos dioses: “(...) ¡Ved qué plenitud hay en torno a nosotros! Y es bello mirar, desde la sobreabundancia, hacia mares lejanos. / En otro tiempo decíase Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; pero ahora yo os he enseñado a decir: superhombre. / Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora. / ¿Podríais vosotros crear un Dios? – ¡Pues entonces no me habléis de dioses! Mas el superhombre sí podríais crearlo. / (...)”⁷⁷⁰. Por último, en el capítulo *De las viejas y nuevas tablas* (*Von alten und neuen Tafeln*) el superhombre aparece también descrito dentro de la relación básica mandar-obedecer que ha de servir de punto de partida para la imposición de la jerarquía⁷⁷¹ (*2.4. Wille zur Macht*).

⁷⁶⁸ Un planteamiento que halla su continuidad en la cuarta parte de *Z.* dentro de la discusión sobre el hombre superior (*der höhere Mensch*). Por ej., en el encuentro de Zaratustra con el “adivino del cansancio” (*der Wahrsager der Müdigkeit*) en el capítulo *Der Nothschrei* VI 1, p.297: “(...) «Du schlimmer Verkündiger» sprach endlich Zaratustra, «das ist ein Nothschrei, und der Schrei eines Menschen, der mag wohl aus einem schwarzen Meere kommen. Aber was geht mich Menschen-Noth an! Meine Letzte Sünde, die mir aufgespart blieb, – weisst du wohl, wie sie heisst?» / – «Mitleiden» antwortete der Wahrsager aus einem überströmenden Herzen und hob beide Hände empor – «oh Zaratustra, ich komme, dass ich dich zu deiner letzten Sünde verführe!» / (...)”

⁷⁶⁹ VI 1, pp.38-40: “(...) / Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden muss: und darum sollst du deine Tugenden lieben –: denn du wirst an ihnen zugrunde gehn. –”

⁷⁷⁰ (Trad. de Andrés Sánchez Pascual) VI 1, p.104: “(...) Seht, welche Fülle ist um uns! Und aus dem Überflusse heraus ist es schön hinauszublicken auf ferne Meere. / Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch. / Gott ist eine Mutmassung; aber ich will, dass euer Mutmassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille. / Könntet ihr einen Gott schaffen? – So schweig mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermensch schaffen. / (...)”

⁷⁷¹ VI 1, § 4, *Von alten und neuen Tafeln* pp.245-246: “(...) / Also heisst es meine grosse Liebe zu den Fernsten: *schone deinen Nächsten nicht!* Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden muss. / Es giebt vielerlei Weg und Weise der Überwindung: da siehe *du* zu! Aber nur Possenreisser denkt: «Der Mensch

La ambigüedad del tratamiento del tema del superhombre queda asimismo reflejada en los escritos póstumos de los años ochenta. La siguiente selección de fragmentos, que parte de los apuntes de *Así habló Zarathustra* de noviembre de 1882, nos ofrece una ilustración del tratamiento del tema en los cuadernos de notas póstumos. La relación de la muerte de Dios y el superhombre aparece formulada en el fragmento **VII 1**, 4[132]. Para la enunciación del superhombre como expresión de la superación del hombre, pueden verse las anotaciones **VII 1**, 16[65] y 18[56]. El breve **VII 1**, 4[254] enuncia al superhombre como una formulación del “nosotros”, como valor de la cultura, de una manera semejante a cómo se analizaba y criticaba la figura del espíritu libre en el prólogo de 1886 de *Humano, demasiado humano (I)*. Finalmente, **VII 3**, 35[72] y 35[73] demuestran la vinculación entre la figura del superhombre y el proyecto político (anulación del proyecto utópico) de los “señores de la tierra”.

K.G.W. VII 1: 4[81], p.139: “Ich will das Leben nicht *wieder*. Wie habe ich’s ertragen? Schaffend. Was macht mich den Anblick aushalten? der Blick auf die Übermenschen, der das Leben *bejaht*. Ich habe versucht, es selber zu bejahren, - Ach!”
(No quiero de nuevo la vida. ¿Cómo la he soportado? Creando. ¿Qué es lo que me hace soportar la mirada? la visión del superhombre que *afirma* la vida. Yo mismo he intentado afirmarla, - ¡Ay!)

K.G.W. VII 1: 4[132], p.154: “«Wiederkunft» – «ich vergaß das Elend». Sein Mitleiden nimmt zu. Er sieht, daß die Lehre nicht zu ertragen ist. / Höhepunkt der heilige Mord. Er erfindet die Lehre vom Übermensch. / Heimkehr: Einkehr beim Einsiedler «was lehrst du nicht die Härte? Und den Haß gegen das Kleine?» / Zarathustra: das lehre *du!* Ich *bin* das nicht mehr! So war ich, als ich zu den Menschen kam. Ich bin zu *arm* dazu geworden, – ich gab Alles fort, auch meine Härte – So denken die Einsiedler: Ich beschwöre dich bei der zuckenden Lippe und der Furche der Qual auf der Stirn, bei dem Lächeln der Sterbenden – er weint. (So lebe Gott) Gott ist todt: und es ist an der Zeit, daß der Übermensch lebt. ”
(«Retorno» – «*olvidé* la miseria». Su compasión aumenta. Ve que la doctrina no es soportable. / Apogeo del asesinato sagrado: él concibe la doctrina del superhombre. / Retorno a casa: recogimiento del ermitaño «¿Por qué no enseñas la dureza? ¿Y el odio contra lo pequeño?» / Zarathustra: ¡enséñalo *tú!* ¡Yo ya no lo *soy!* Así era cuando llegué a los hombres. Me he vuelto demasiado *pobre* para ello – lo entregué todo, también mi dureza – Así piensan los ermitaños: te lo juro por los labios temblorosos y las arrugas del suplicio en la frente, por la sonrisa del moribundo – él llora. (Así vive Dios) Dios ha muerto: y es hora de que viva el superhombre.)

K.G.W. VII 1: 4[224], p.176: “Ich lebe, damit ich erkenne: ich will erkennen, damit der Übermensch lebe. // Wir experimentiren für ihn!”
(Vivo para conocer: quiero conocer para que viva el superhombre. // ¡Experimentamos para él!)

K.G.W. VII 1: 4[254], p.183: “Gab es schon Übermenschen? Werth unserer Cultur.”
(¿Hubo alguna vez superhombres? Valor de nuestra cultura.)

K.G.W. VII 1: 16[65], p.524: “Der dritte Theil ist die Selbst-Überwindung Zarathustras, als *Vorbild* der Selbst-Überwindung der Menschheit – zu Gunsten des Übermenschen. / (...)”
(La tercera parte es la autosuperación de Zarathustra, como *modelo* de la superación de la humanidad – en favor del superhombre. / (...))

K.G.W. VII 1: 18[56], p.583: “der überwundene Mensch selber war der Vater des Übermenschen. / Also lehre ich und werde daß nicht müde: der Mensch ist Etwas, das überwunden werden muß: denn siehe, ich weiß es, daß er überwunden werden *kann* – ich schaute ihn, den Übermenschen.”
(el mismo hombre superado fue el padre del superhombre. / Por tanto, enseño y no me canso de hacerlo: el hombre es algo que tiene que ser superado: entonces mira, lo sé, que él *puede* ser superado – lo contemplo, el superhombre)

kann auch *übersprungen* werden.» / (...) / Wer sich befehlen kann, der soll gehorchen. Und Mancher *kann* sich befehlen, aber da fehlt noch Viel, dass er sich auch gehorche!”

K.G.W. VII 3: 35[72], p.263: “N.B. Es müssen *viele* Übermenschen geben: alle Gute entwickelt sich nur unter seines Gleichen. *Ein* Gott wäre immer ein *Teufel!* Eine *herrschende Rasse*. Zu «die Herr der Erde».”

(N.B. Han de existir muchos superhombres: todo bien sólo se desarrolla entre sus iguales. ¡Un dios que fuera siempre un *diablo!* Una *raza dominadora*. Para «los señores de la tierra».)

K.G.W. VII 3: 35[73], p.263: “(...) II Die Rangordnung durchgeführt in einem System der Erdregierung: die Herr der Erde zuletzt, eine neue herrschende Kaste. Aus ihnen hier und da entspringend, ganz epicurischer Gott, der übermensch, der Verklärer des Daseins. / III. Die übermenschliche Auffassung der Welt. Dionysos (...)”

(La jerarquía impuesta en un sistema de gobierno de la tierra: en último término los señores de la tierra, una nueva casta dominante. De ellos, brotando de aquí y de allí, un dios completamente epicúreo, el superhombre, el transfigurador de la existencia. / III. La concepción sobrehumana del mundo. Diónisos. (...))

K.G.W. VIII 2: 11[413], p.433: “**Der Übermensch** / : es ist *nicht* meine Frage, was den Menschen ablöst: sondern welche Art Mensch als höherwerthige gewählt gewollt, *gezüchtet* werden soll (...)”

(El **superhombre** / : no es mi pregunta qué redime al hombre: sino qué clase de hombre ha debido ser elegido, querido, criado como el más valioso (...))

ABREVIATURAS

1. Ediciones críticas de la obra de Nietzsche:

- K.G.W.** Kritische Gesamtausgabe Werke, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín, 1968 y ss.
K.G.B. Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín, 1975 y ss.
K.S.A. Kritische Studienausgabe, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín, 1980 y ss.
B.A.W. Historisch- kritische Gesamtausgabe, Ed. Beck, Munich, 1933 y ss.

2. Obras individuales de Nietzsche:

<i>A.</i>	<i>Der Antichrist = El anticristo</i>
<i>D.-D.</i>	<i>Dionysos Dithyramben = Ditirambos a Díónisos</i>
<i>D.F.W.</i>	<i>Der Fall Wagner = El caso Wagner</i>
<i>D.S.</i>	<i>David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller = David Strauss, el confesor y el escritor</i>
<i>E.H.</i>	<i>Ecce Homo = Ecce homo</i>
<i>F.V.</i>	<i>Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern = Cinco prólogos para cinco libros no escritos</i>
<i>F.W.</i>	<i>Die fröhliche Wissenschaft = La gaya ciencia</i>
<i>G.-D.</i>	<i>Götzen-Dämmerung = El crepúsculo de los ídolos</i>
<i>G.M.</i>	<i>Zur Genealogie der Moral = La genealogía de la moral</i>
<i>G.T.</i>	<i>Die Geburt der Tragödie = El nacimiento de la tragedia</i>
<i>J.G.B.</i>	<i>Jenseits von Gut und Böse = Más allá del bien y del mal</i>
<i>M.</i>	<i>Morgenröte = Aurora</i>
<i>M.A.(I)/(II)</i>	<i>Menschliches Allzumenschliches (I)/(II) = Humano, demasiado humano (I)/(II)</i>
<i>N.c.W.</i>	<i>Nietzsche contra Wagner = Nietzsche contra Wagner</i>
<i>N.N.H.L.</i>	<i>Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben = De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida</i>
<i>Ph.Z.</i>	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen = La filosofía en la época trágica de los griegos</i>
<i>R.W.B.</i>	<i>Richard Wagner in Bayreuth = Richard Wagner en Bayreuth</i>
<i>Sch.E.</i>	<i>Schopenhauer als Erzieher = Schopenhauer como educador</i>
<i>U.B.</i>	<i>Unzeitgemäße Betrachtungen = Consideraciones intempestivas</i>
<i>Ü.W.L.</i>	<i>Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne = Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i>
<i>V.M.S.</i>	<i>Vermischte Meinungen und Sprüche = Las opiniones y sentencias varias</i>
<i>W.S.</i>	<i>Der Wanderer und sein Schatten = El caminante y su sombra</i>
<i>W.z.M.</i>	<i>Der Wille zur Macht = La voluntad de poder</i>
<i>Z.</i>	<i>Also sprach Zarathustra = Así habló Zarathustra</i>

3. Bibliografía secundaria sobre Nietzsche

- M.T.N.F. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, (Colección de ensayos sobre la obra de Nietzsche, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York)
 N.-S. Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1971 y ss.
 Los datos biográficos sobre Nietzsche están tomados de Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie* (Carl Hanser Verlag, Munich-Viena, 1978) en la traducción al castellano de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Alianza Editorial, Madrid, 1985). Las referencias y citas se abrevian

del modo siguiente: en primer lugar se menciona el nombre del autor seguido de un asterisco (Janz*), a continuación un número en cifras romanas que indica el volumen (I, II, III, IV), finalmente, se señala la paginación en cifras arábigas. Los cuatro volúmenes de la traducción castellana substituyen los tres del original. Su contenido es el siguiente: I. *Infancia y juventud*; II. *Los diez años de Basilea* (1869-1879); III. *Los diez años del filósofo errante* (1879-1888); IV. *Los años de hundimiento* (1889-1900)

Por último, las referencias cruzadas sobre los distintos capítulos a lo largo de nuestra exposición se abreviará de la siguiente manera (véase Índice de contenido): *1.1.Werk; 1.2.Utopie; 2.1.Sprache; 2.2.Wahrheit; 2.3.Leib; 2.4.Wille zur Macht; 2.5.Rangordnung; 3.1.Askese; 3.2.Symbolik*

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía primaria:

Nietzsche, Friedrich:

Werke, Kritische Gesamtausgabe (abreviado **K.G.W.**, también ocasionalmente se puede hacer referencia a la edición de bolsillo, Kritische Studienausgabe, **K.S.A.**), herausgegeben von G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, Berlin, 1968 y ss.

Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe (**K.G.B.**), herausgegeben von G. Colli y M. Montinari, de Gruyter, Berlin, 1975 y ss.

Aparte de la edición crítica de Colli y Montinari, para los escritos de juventud aún hay que acudir a la edición “histórico-crítica” de 1933 (**B.A.W.**, véase la nota 398 sobre Crawford* en 2.2. *Wahrheit*). Asimismo para la consulta de los fragmentos de *La voluntad de poder* hemos utilizado la siguiente edición: *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* (1906), Kröner Verlag, Stuttgart, 1996 (Para la concordancia de los fragmentos de *La voluntad de poder* con la Edición Crítica, **K.G.W.**, puede consultarse la tabla de Marie-Luise Haase y Jörg Salaquarda en *Nietzsche-Studien*, Band 9, 1980, pp.446-490)

Para la traducción de las citas de Nietzsche hemos consultado las siguientes ediciones:

(Obras completas, para los escritos póstumos de los años ochenta)

Oeuvres philosophiques complètes, Gallimard, Paris, 1971 y ss.

(Obras individuales de Nietzsche)

El nacimiento de la tragedia, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1973

La filosofía en la época trágica de los griegos, trad. L. F. Moreno, Ed. Valdemar, 1999

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, trad. L. Valdés y T. Orduña, Ed. Tecnos, Madrid, 1996

Consideraciones Intempestivas: 1. David Strauss, el confesor y el escritor, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1988

Aurora, trad. E. Knorr, EDAF, Madrid, 1996

La gaya ciencia, trad. Luis Díaz, M.E. Editores, Madrid, 1994

Así habló Zaratustra, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1972

Más allá del bien y del mal, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1982

La genealogía de la moral, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1975

Crepúsculo de los ídolos, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1973

El Anticristo, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1990

Ecce homo, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1971

(Antologías, correspondencia, obras filológicas)

El culto griego a los dioses, trad. Diego Sánchez Meca, Alderabán Ediciones, Madrid, 1999

De mi vida, trad. y sel. L. F. Moreno, Ed. Valdemar, Madrid, 1997

Epistolario, trad. L. López-Ballesteros (revisada y reeditada por J. Muñoz), Biblioteca Nueva, Madrid, 1999

Estética y teoría de las artes, trad. y sel. Agustín Izquierdo, Ed. Tecnos, Madrid, 1999

Homero y la filología clásica, trad. R. Gutiérrez, Analecta Malacitana, Málaga, 1997

El nihilismo, trad. y sel. Gonçal Mayos, Ed. Península, Barcelona, 1998

Politique de Nietzsche, sel. y com. René-Jean Dupuy, Armand Colin, Paris, 1969

2. Bibliografía secundaria, sobre Nietzsche

- Assoun, Paul-Laurent: *Freud et Nietzsche*, P.U.F., Paris, 1980
- Bataille, Georges: *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1970
- Bernstein, John: *Nietzsche's Moral Philosophy*, Associated University Press, London, 1987
- Böning, Thomas: *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, M.T.N.F.-20, 1988.
- Bishop, Paul: *The Dionysian Self*, M.T.N.F.-30, 1995
- Blondel, Éric: *Nietzsche, le corps et la culture*, P.U.F., Paris, 1986
- Chamberlain, Lesley: *Nietzsche en Turin*, trad. A. Bixio, Ed. Gedisa, Barcelona, 1998
- Colli, Giorgio: *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974 (= *Después de Nietzsche*, trad. Carmen Artal, Anthropos, Barcelona, 1978)
- Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1980
- Crawford, Claudia: *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, M.T.N.F.-19, 1988
- Decher, Friedhelm: *Wille zum Leben – Wille zur Macht*, Königshausen, Würzburg, 1984
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., Paris, 1967 (= *Nietzsche y la filosofía* trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971)
- Derrida, Jacques: *Éperons, les styles de Nietzsche*, Falmarion, Paris, 1978
- Djuric, M.: *Nietzsche und die Metaphysik*, M.T.N.F.-16, 1985
- Dumoulié, Camille: *Nietzsche et Artaud*, P.U.F., Paris, 1992 (= *Nietzsche y Artaud*, trad. Stella Mastrángelo, Siglo XXI, Madrid, 1996)
- Figl, J.: *Interpretation als philosophisches Prinzip*, de Gruyter, Berlin-New York, 1982
- Fink, Eugen: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960 (= *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1968)
- Gebhard, Walter: *Nietzsches Totalismus*, M.T.N.F. -8, 1983
- Goth, J.: *Nietzsche und die Rhetorik*, Tübinga, 1970
- Grimm, Ruediger: *Nietzsche's Theory of Knowledge*, M.T.N.F. -4, 1977
- Gutiérrez Girardot, Rafael: *Nietzsche y la filología clásica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1966 (revisión y ampliación en la 2ª edición, Analecta Malacitana, Málaga, 1997)
- Haar, Michel: *Par-delà le nihilisme*, P.U.F., Paris, 1998
- Hofman, Johann: *Wahrheit, Perspektive, Interpretation*, M.T.N.F.-28, 1994
- Hopenhayn, Martin: *Después del Nihilismo*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997
- Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche*, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Alianza Editorial, Madrid, 1981
- Jara, José: *Nietzsche un pensador póstumo*, Anthropos, Barcelona, 1998
- Jin-Woo Lee: *Politische Philosophie des Nihilismus*, M.T.N.F.-26, 1992
- Klossowski, Pierre: *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris, 1963
- Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969.
- Lanceros, Patxi: *La herida trágica*, Anthropos, Barcelona, 1997
- Lynch, Enrique: *Dioniso dormido sobre un tigre*, Ed. Destino, Barcelona, 1993
- Müller-Lauter, W.: *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, 1971
- Nolte, Ersnt: *Nietzsche y el nietzscheanismo*, trad. Teresa Rocha, Alianza Editorial, Madrid, 1995
- Ottman, H.: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, M.T.N.F.-17, 1987
- Stack, George: *Lange and Nietzsche*, M.T.N.F.-10, 1983
- Vaihinger, Hans: *Die Philosophie des Als-Ob*, Leipzig, 1911
- Vattimo, Gianni: *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma, 1985 (= *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binaghi, Península, Barcelona, 1985)
- VV.AA.: *En favor de Nietzsche*, Ed. Taurus, Madrid, 1972
- VV.AA.: *Nietzsche (Cahier de Royaumont 1964)*, Éd. du Seuil, Paris (especialmente la ponencia de Pierre Klossowski, “Oublie et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même”)
- VV. AA.: *Nietzsche and Asian Thought*, edited by Graham Parker, The University of Chicago Press, Chicago, 1991 (en especial el comentario de Sonoda Muneto “The Eloquence Silence of Zarathustra”)

Vermal, Juan Luis: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1987
 Waite, Geoff: *Nietzsche's corps/e*, Duke University Press, London, 1996
 Warin, François: *Nietzsche et Bataille*, P.U.F., Paris, 1994

3. Artículos sobre Nietzsche:

Sobre todo del anuario *Nietzsche-Studien* (abreviado *N.-S.*), ed. por Maurizio Montinari a partir de 1972, de Gruyter, Berlin-Nueva York:

Albrecht, J.: "Friedrich Nietzsche und das «sprachliche Relativitätsprinzip», *N.-S.*(8), 1979
 Behler, E.: "Nietzsche und die frühromantische Schule", *N.-S.*(7), 1978
 Bohley, R.: "Über die Landesschule zu Pforta: Materialen aus der Schulzeit Nietzsches", *N.-S.*(5), 1976
 Djuric, M.: "Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre", *N.-S.*(8), 1979
 Goedert, G.: "Nietzsche und Schopenhauer", *N.-S.*(7), 1978
 Haar, M.: "La critique nietzschéenne de la subjectivité", *N.-S.*(12), 1983
 Heller, Erich: "Nietzsche and Wittgenstein", *The Philosophy of Wittgenstein*, Garland Publishing, New York, 1986
 Janz, C.: "Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1860-1879", *N.-S.*(3), 1974
 Künzli, R.: "Nietzsche und die Semiologie: neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation", *N.-S.*(5), 1977
 Meijers, A.: "Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche", *N.-S.*(17), 1988
 Michaud, S.: "Nietzsche et Baudelaire", en *Les Surnaturalisme français. Actes du colloque organisé a Vanderbilt University* (1978), Neuchâtel, 1979
 Miller, C.: "Nietzsche's Discovery of Dostoievsky", *N.-S.*(2), 1973
 Mittelman, W.: "The Relation between Nietzsche's Theory of the Will to Power and his Earlier Conception of Power", *N.-S.*(9), 1980
 Müller-Lauter, W.: "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", *N.-S.*(3), 1974
 "Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", *N.-S.*(7), 1978
 Pestalozzi, K.: "Nietzsches Baudelaire-Rezeption", *N.-S.*(7), 1978
 Simon, J.: "Grammatik und Wahrheit", *N.-S.*(1), 1972
 Sonderegger, S.: "Friedrich Nietzsche und die Sprache. Eine sprachwissenschaftliche Skizze", *N.-S.*(2), 1973
 Stingelin, M.: "Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren", *N.-S.*(17), 1988
 Thatcher, D.: "Eagle and Serpent in *Zarathustra*", *N.-S.*(6), 1978
 Thurner, R.: "Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche", *N.-S.*(9), 1980

4. Bibliografía secundaria. Obras de carácter general (filosofía, literatura, sociología, etc) citadas a lo largo del trabajo:

Aristófanes: *Las Nubes. Las Ranas. Pluto*, trad. J.R. Somolinos, Ed. Cátedra, Madrid, 1998
 Artaud, Antonin: *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1956 y ss. (Tome I)
 Bataille, Georges: *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1973 (Tome V, *La Somme athéologique, I. L'Expérience intérieure*)
 Baudelaire, Charles: *Fusées. Mon cœur mis à nu. La Belgique déshabillée*, Gallimard, Paris, 1975
 Benn, Gottfried: *Gedichte*, Reclam. Stuttgart, 1986
 Calderón de la Barca, Pedro: *La vida es sueño*, Ed. Cátedra, Madrid, 1989
 Cirlot, Juan Eduardo: *Diccionario de símbolos*, (1969) Ed. Labor, Barcelona, 1991

- Colli, Giorgio: *La sapienza greca (volumen I)*, Adelphi, Milano, 1977 (= *La sabiduría griega*, trad. Dionisio Minguez, Ed. Trotta, Madrid, 1995)
- La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975 (= *El nacimiento de la filosofía*, trad. Carlos Manzano, Tusquets, Barcelona, 1977)
- Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano, 1969 (= *La filosofía de la expresión*, trad. Miguel Morey, Siruela, Madrid)
- El libro de nuestra crisis*, trad. Narcís Aragay, Ed. Paidós, Barcelona, 1991 (selección de fragmentos de *La ragione errabonda*, Adelphi Edizioni, Milano, 1982)
- Dostoievski, Fiódor: *Obras Completas*, Ed. Aguilar, México, 1943 (reimpresión de 1991)
- Diamond, A.S.: *The History and Origin of Language*, Mathuen and Co Ltd., London, 1959 (= *Historia y orígenes del lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid, 1974)
- Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*, Teubner und Vandenhoeck, Stuttgart und Göttingen, 1979 (Bd.7, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*)
- Diógenes Laercio: *Vidas de filósofos*, trad. José Órtiz, Ed. Iberia, Barcelona, 1985
- Eliade, Mircea: *Traité d'histoires des religions*, Éd. Payot, Paris, 1949
- Eliot, T.S.: *The Waste Land*, (1922) Faber and Faber, London, 1940
- Flood, Gavin: *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, 1996
- Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke*, Imago Publishing Co, Londres, 1948
- Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*, trad. Luis López-Ballesteros y Ramón Rey, Alianza Editorial, Madrid, 1974
- Goethe, Johan Wolfgang: *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Reclam, Stuttgart, 1986
- Die Leiden des Jungen Werthers*, Könenmann, Köln, 1997
- Hesíodo: *Obras y fragmentos*, trad. Aurelio Pérez y Alfonso Martínez, Ed. Gredos, Madrid, 1978
- Hölderlin, Friedrich: *Empedokles / Empédocles* (ed. bilingüe) trad. de Anacleto Ferrer, Ed. Hiperión, Madrid, 1997
- Homero: *Iliada*, trad. Antonio López Eire, Cátedra, Madrid, 1997
- Huidobro, Vicente: *Altazor* (1919), Ed. Planeta, Barcelona, 1986
- Husserl, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie*, (Fünf Vorlesungen, 1907 im Göttingen gehalten), Haag: Martinus Nijhoff, 1973
- Huxley, Aldous: *Brave New World* (1932), Grafton Books, London, 1986
- Jaspers, Karl: *Wahrheit und Leben (Ausgewählte Schriften)*, Europäischer Buchklub, Stuttgart, 1964
- Jünger, Ernst: *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978-1982 (T. 8, Essays II. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt = El trabajador. Dominio y figura*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Ed. Tusquets, Barcelona, 1990)
- Kierkegaard, Søren: *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979
- Mi punto de vista*, trad. José Miguel Velloso, Ed. Aguilar, Madrid, 1980
- Leopardi, Giacomo: *Canti / Cantos* (ed. bilingüe) trad. María de las Nieves Muñiz, Ed. Cátedra, Madrid, 1998
- Mannheim, Karl: *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1973
- Maquiavelo, Nicolás (Niccolò Machiavelli): *Il Principe / Le Prince* (ed. bilingüe) trad. Gérard Luciani, Gallimard, Paris, 1995
- Martínez Marzoa, Felipe: *Historia de la filosofía*, Ed. Istmo, Madrid, 1994
- Monclús, Antonio: *El pensamiento utópico contemporáneo*, C.E.A.C., Madrid, 1981
- More, Thomas: *Utopia / Utopía* (ed. trilingüe ing.-cast.-lat. a partir de la traducción de 1551 de Ralph Robynson) trad. de Joaquim Mallafrè, Ed. Bosch, Barcelona, 1977
- Novalis (Friedrich von Hardenberg): *Gedichte. Die Lehrlinge zu Sais*, Reclam, Stuttgart, 1984
- Fragments* (ed. bilingüe), trad. y sel. de Robert Caner-Liese, Quaderns Crema, Barcelona, 1998
- Orwell, George (Eric Blair): *Nineteen Eighty-Four* (1949), Penguin Books, London, 1990
- Paz, Octavio: *Los hijos del limo*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1988
- Píndaro: *Obras completas*, trad. Emilio Suárez, Ed. Cátedra, Madrid, 1988
- Platón: *La república*, trad. Conrado Eggen, Ed. Gredos, Madrid, 1988
- El Banquete. Fedón. Fedro*, trad. Luis Gil, Ed. Labor, Barcelona, 1990

- Porzig, Walter: *El mundo maravilloso del lenguaje*, trad. Abelardo Moralejo, Ed. Gredos, Madrid, 1974 (2ª edición)
- Presocráticos (Heráclito, Parménides, Empédocles): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, herausgegeben H. Diels und W. Kranz, Berlin, 1951-1952
- Schiller, Friedrich: *Gedichte*, Reclam, Stuttgart, 1986
- Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*: herausgegeben von Arthur Hübschner, F.A. Brockhaus, Wiesbaden, 1972 (Band 2 und 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster und Zweiter Band)
- Shelley, P.B.: *Collected Works*, Wordsworth Editions, London, 1994
- Sófocles: *Tragedias*, trad. Manuel Fernández-Galiano, Ed. Planeta, Barcelona, 1999
- Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980
- Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. Francisco Romero, Ed. Cátedra, Madrid, 1994
- Valéry, Paul: *Cahiers*, Gallimard, Paris, 1992

ÍNDICE DE FRAGMENTOS PÓSTUMOS (K.G.W.)

(Las cifras entre paréntesis y en cursiva indican el número de las notas a pie de página)

III 3

2[10]: 127 / 3[18]: 128 / 3[19]: 128 / 5[80]: 260 / 5[116]: 53(137) / 7[25]: 302 / 7[27]: 261
7[116]: 262 / 7[154]: 260(516) / 7[156]: 258(515) / 7[201]: 263 / 7[202]: 264 / 8[32]: 53(137)
8[41]: 128 / 9[88]: 128 / 12[1]: 127(312), 129, 263 / 19[135]: 147.

III 4

5[80]: 129 / 8[72]: 130 / 17[81]: 348 / 19[107]: 130 / 19[227]: 135 / 19[228]: 136 / 19[290]:
353(653) / 19[310]: 103(265) / 23[14]: 103(265) / 25[1]: 89 / 29[15]: 215(454) / 29[16]: 216
29[17]: 216 / 29[20]: 216 / 30[28]: 41(100) / 30[38]: 41(100).

IV 1

1[2]: 12(5) / 3[3]: 85(233) / 3[10]: 85(230) / 3[12]: 86(235) / 3[16]: 86(236) / 3[23]: 85(231)
3[40]: 86(236) / 3[52]: 87 / 3[54]: 91(246) / 3[62]: 87 / 3[68]: 88 / 5[42]: 36(83) / 5[161]:
36(83) / 6[39]: 147 / 7[3]: 94(253) / 7[5]: 85(232) / 7[7]: 88 / 8[1]: 36(83) / 8[4]: 83(223)
9[1]: 265.

IV 2

16[6]: 340(646) / 19[40]: 70(196) / 23[9]: 210(443) / 23[12]: 266 / 23[80]: 266.

V 1

6[130]: 219 / 6[204]: 222(466) / 10[D67]: 147.

V 2

11[5]: 212(441) / 11[7]: 234 / 11[11]: 311 / 11[12]: 237 / 11[14]: 233(484) / 11[23]:
355(656) / 11[24]: 229 / 11[56]: 210(435) / 11[91]: 374 / 11[100]: 374 / 11[105]: 374
11[124]: 250 / 11[128]: 237 / 11[134]: 374 / 11[135]: 238 / 11[141]: 357(664) / 11[148]: 291
11[162]: 189 / 11[164]: 225 / 11[173]: 210(435) / 11[185]: 375 / 11[193]: 211(436), 245(497)
11[202]: 291 / 11[243]: 238 / 11[246]: 306 / 11[263]: 146 / 11[265]: 292 / 11[270]: 146
11[284]: 243, 279 / 11[304]: 405(752) / 11[314]: 267 / 11[316]: 238 / 11[319]: 268 / 12[12]:
250 / 12[23]: 381 / 12[35]: 238 / 12[40]: 375 / 12[77]: 411 / 12[109]: 81(219) / 12[140]: 375
14[26]: 411 / 15[20]: 405(753) / 16[22]: 405(753) / 16[23]: 306.

VII 1

2[4]: 375, 404(750) / 3[1]: 391(714) / 4[36]: 54(142) / 4[56]: 375 / 4[58]: 247(500), 384(704)
4[81]: 413 / 4[85]: 292(546) / 4[110]: 381 / 4[132]: 413 / 4[151]: 49(125) / 4[169]: 348
4[217]: 242 / 4[224]: 413 / 4[240]: 247(500) / 4[254]: 413, 113(287) / 5[1]: 354(654), 375
6[1]: 348 / 6[2]: 348 / 6[3]: 349 / 6[4]: 349 / 7[1]: 306 / 7[22]: 307(576), 311 / 7[23]:
308(576) / 7[34]: 347(651) / 7[38]: 286 / 7[42]: 349 / 7[62]: 245 / 7[72]: 307(576) / 7[77]:
231, 268 / 7[92]: 232(482) / 7[93]: 232(482) / 7[94]: 232 / 7[98]: 232(438) / 7[108]:
391(714) / 7[126]: 239 / 7[167]: 306 / 7[179]: 269 / 7[211]: 231 / 7[238]: 81 / 7[239]: 225
7[263]: 230, 269 / 7[265]: 270 / 8[7]: 375 / 8[15]: 39(92) / 8[26]: 26(48) / 9[39]: 270, 279
10[23]: 286 / 12[1]: 141(333) / 12[13]: 367 / 12[25]: 220(460) / 12[30]: 294(549) / 12[40]:
249(505) / 13[1]: 392(716) / 13[2]: 53(138) / 14[5]: 312 / 16[14]: 46(116), 334(617)
16[15]: 46(114) / 16[20]: 288 / 16[21]: 247(501) / 16[27]: 312 / 16[29]: 312 / 16[64]: 381
16[65]: 413 / 17[40]: 248 / 18[56]: 413 / 21[3]: 403(748) / 21[6]: 243(493) / 24[8]: 280
24[9]: 277 / 24[11]: 277 / 24[13]: 145 / 24[20]: 143(338), 270 / 24[26]: 375, 391(714)
24[31]: 267(521) / 25[33]: 349.

VII 2

25[2]: 406(754) / 25[13]: 375 / 25[33]: 350 / 25[70]: 321 / 25[96]: 248(502) / 25[101]: 350
25[134]: 321 / 25[137]: 322 / 25[165]: 190 / 25[168]: 146 / 25[178]: 322 / 25[179]: 215(454)
25[185]: 146 / 25[208]: 312 / 25[211]: 323 / 25[225]: 307 / 25[238]: 307 / 15[243]: 323

25[258]: 391(714) **25[390]:** 143(338) / **25[391]:** 143(338) / **25[243]:** 323 / **25[313]:** 146
25[343]: 323 / **25[390]:** 270 / **25[402]:** 270 / **25[407]:** 241 / **25[408]:** 244, 246, 210(435)
25[410]: 376 **25[436]:** 280 / **25[472]:** 307(575) / **25[485]:** 323 / **25[517]:** 270 / **26[9]:**
 314(586) / **26[61]:** 192 / **26[77]:** 270, 143(338) / **26[85]:** 299(552) / **26[92]:** 198 / **26[93]:** 312
26[94]: 226 / **26[117]:** 382 / **26[119]:** 210(435), 227(473) / **26[225]:** 313 / **26[246]:** 98
26[261]: 350 / **26[275]:** 270 / **26[290]:** 376 / **26[312]:** 350 / **26[334]:** 258(515) / **26[335]:**
 302(561), 323 / **26[353]:** 302(561) / **27[24]:** 280 / **27[25]:** 271 / **27[26]:** 236(489) / **27[27]:**
 209, 244 / **27[59]:** 210(435).

VII 3

29[8]: 98 / **29[17]:** 350 / **29[55]:** 153 / **30[10]:** 98, 154(354) / **32[5]:** 324 / **34[15]:** 138(329)
34[17]: 367 / **34[21]:** 315(590) / **34[46]:** 239 / **34[73]:** 292(546) / **34[92]:** 376 / **34[95]:** 12(6)
34[111]: 324 / **34[120]:** 192 / **34[124]:** 240 / **34[130]:** 140(332) / **34[147]:** 98 / **34[166]:**
 315(590) / **34[182]:** 406(754) / **34[232]:** 406 / **34[247]:** 288 / **34[249]:** 192 / **34[253]:** 190
34[256]: 98 / **35[4]:** 376 / **35[9]:** 324 / **35[31]:** 30(62) / **35[35]:** 151 / **35[54]:** 292 / **35[73]:**
 414 / **36[16]:** 324 / **36[17]:** 98, 111(285) / **36[22]:** 281 / **36[31]:** 289 / **36[35]:** 208 / **36[44]:**
 324 / **37[4]:** 241 / **37[6]:** 382 / **37[14]:** 382 / **37[18]:** 382 / **38[2]:** 192 / **38[4]:** 190 / **38[5]:**
 315(590) / **38[10]:** 193 / **38[12]:** 293 / **39[13]:** 243, 288 / **40[13]:** 144 / **40[15]:** 247(501)
40[16]: 235 / **40[55]:** 281 / **40[61]:** 289 / **40[66]:** 115(293) / **41[16]:** 350.

VIII 1

1[6]: 313 / **1[20]:** 236(491) / **1[24]:** 147(343) / **1[28]:** 198 / **1[30]:** 289 / **1[59]:** 199 / **1[61]:**
 240 / **1[75]:** 199 / **1[76]:** 199 / **1[120]:** 193 / **1[124]:** 240 / **1[128]:** 194 / **1[129]:** 351
1[162]: 407 / **1[178]:** 314(588) / **1[211]:** 314 / **1[237]:** 313 / **2[15]:** 376 / **2[25]:** 407 / **2[57]:**
 324 / **2[67]:** 194 / **2[69]:** 199 / **2[70]:** 199 / **2[72]:** 406(754) / **2[75]:** 406(754) / **2[77]:** 194
2[78]: 194 / **2[82]:** 194 / **2[83]:** 150 / **2[84]:** 150 / **2[85]:** 194 / **2[86]:** 195 / **2[87]:** 244
2[108]: 199 / **2[110]:** 367 / **2[145]:** 195 / **2[148]:** 200 / **2[150]:** 190 / **2[151]:** 200 / **2[156]:**
 155(355) / **2[165]:** 195 / **2[179]:** 325 / **2[190]:** 200 / **2[193]:** 195 / **2[205]:** 313 / **3[13]:** 313
5[9]: 33 / **5[14]:** 200 / **5[19]:** 190 / **5[22]:** 151 / **5[36]:** 201 / **5[38]:** 113(290) / **5[54]:**
 290(542) / **5[52]:** 314(588) / **5[56]:** 240 / **5[71]:** 289, 404 / **5[82]:** 313 / **6[14]:** 201 / **6[26]:**
 286 / **7[1]:** 195, 234(486) / **7[2]:** 196 / **7[3]:** 202 / **7[4]:** 245(497) / **7[9]:** 202 / **7[54]:**
 292(545) / **7[60]:** 196 / **8[1]:** 244(495) / **8[3]:** 351.

VIII 2

9[1]: 405(751) / **9[35]:** 404 / **9[38]:** 191 / **9[63]:** 147(343) / **9[91]:** 202 / **9[92]:** 287(540)
9[93]: 383(702) / **9[97]:** 197 / **9[98]:** 203 / **9[102]:** 376 / **9[115]:** 56(150) / **9[145]:** 351
9[151]: 282 / **10[51]:** 351 / **10[144]:** 377 / **11[61]:** 271 / **11[71]:** 271 / **11[113]:** 197
11[114]: 282 / **11[120]:** 197 / **11[157]:** 325 / **11[163]:** 315(590) / **11[174]:** 315(590)
11[183]: 315(590) / **11[196]:** 315(590) / **11[197]:** 377 / **11[212]:** 382 / **11[236]:** 325
11[410]: 29(59).

VIII 3

14[14]: 367 / **14[18]:** 368 / **14[31]:** 406 / **14[65]:** 351 / **14[79]:** 197, 289 / **14[84]:** 289
14[89]: 368 / **14[93]:** 197 / **14[98]:** 33(72), 294(548) / **14[121]:** 290 / **14[122]:** 197 / **14[123]:**
 325 / **14[152]:** 191 / **14[174]:** 282 / **14[182]:** 352 / **14[190]:** 326 / **14[191]:** 326 / **14[195]:**
 326 / **14[209]:** 352 / **14[219]:** 210(435) / **15[13]:** 326 / **15[45]:** 314(589) / **15[67]:** 18(6)
15[87]: 44(109) / **15[110]:** 327 / **15[117]:** 382 / **16[10]:** 103(264) / **16[32]:** 406 / **16[40]:** 172
16[51]: 423(703) / **16[73]:** 103(264) / **17[3]:** 172 / **17[8]:** 404(749) / **19[8]:** 36(82) / **20[20]:**
 383 / **22[20]:** 231 / **22[23]:** 327 / **24[1]:** 90 / **25[1]:** 327 / **25[13]:** 314(587) / **25[19]:**
 314(587) / **25[21]:** 314(587).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

(Las cifras entre paréntesis y en cursiva indican los números de las notas a pie de página. Igualmente en cursiva los nombres de los personajes legendarios o literarios.)

- Afrodita*: 178(408).
 Albrecht, J.: 119(294).
 Alcidamante: 162(362).
 Alejandro Magno: 24, 45, 103(266), 104.
 Anáxagoras: 33(72), 40, 178(408).
 Anaximandro: 41(98).
Apolo (**Apollo*): 37(85), 38(90), 91, 92, 124(307), 130, 142, 159, 161, 163(364 y 365), 166(380), 167, 210, 212, 213(447), 215, 255, 256, 258, 259, 260(516), 294, 353, 393(717).
 Apolodoro: 162(362).
 Aragay, Narcís: 44(107).
Ariadna: 52(137), 56(150), 65, 392(716).
 Aristófanes: 152, 164(368).
 Aristóteles: 11, 23(36), 34(76), 138, 141(334), 148, 360, 365, 366.
 Artal, Carmen: 17(14), 109(279), 228(477), 295(550).
 Artaud, Antonin: 78(212), 81(218), 171(397).
 Assoun, Paul-Laurent: 213(421), 214(451), 250(507), 251(509 y 511).
 Bachofen, Johann Jacob: 37(85).
 Bacon, Francis, barón de Verulam: 72(200).
 Balzac, Honoré de: 17(14), 48(124).
 Baquílides: 162(362).
 Bataille, Georges: 8(4), 171(395 y 397), 244(494), 279(533), 293(547), 403(747).
Baubo: 170, 171(398).
 Baudelaire, Charles: 13, 30(63), 71, 72, 78, 315(590), 322.
 Baumann, C.G.: 69.
 Baumann, J.: 48.
 Baumgartner, Marie: 115(292).
 Beck: 142(336), 174(398).
 Beethoven, Ludwig van: 44(109), 176.
 Behler, Ernst: 37(85), 42(103).
 Benjamin, Walter: 28(55).
 Benn, Gottfried: 352(652).
 Bentley, Richard: 22(32), 85(230).
 Binaghi, Jorge: 33(74).
 Bishop, Paul: 141, 174(398).
 Bizet, Georges: 50(130), 64.
 Blanchot, Maurice: 28(55).
 Bohley, R.: 19(20).
 Böning, Thomas: 141, 174(398).
 Borgia, Cesare: 284(537), 317(600).
 Bornmann, Fritz: 141(334).
 Böhlingk, Otto: 52(136).
 Bourdeau, Jean: 69(193).
 Brahms, Johannes: 65(177).
 Brandes, George: 20(23), 66(181).
 Broeckl, August: 88(239).
Buda (**Buddha*): 67, 68, 73(205), 74, 409(762).
 Burckhardt, Jakob: 13(12), 45(113), 90.
 Byron, George Gordon: 12, 162(362), 218(457 y 458), 355.
 Calderón de la Barca, Pedro: 337, 365(632).
 Carlyle, Thomas: 62.
Carmen: 50(130).

Carpitella, Mario: 141(334).
 Caspari, Otto: 48(124).
 César (Cayo Julio): 405(752).
 Chamberlain, Lesley: 27(51), 66(183).
 Chamfort, Nicolas Sébastien Roch: 46(113).
 Cicerón (Marco Tulio): 152.
 Cirlot, Juan Eduardo: 397(723).
 Clemente de Alejandría: 171(397).
 Colli, Giorgio: 17(14), 32, 33(73), 34, 40(94), 43(107), 103(266), 171(397), 228(477), 257, 294, 295(550), 296(551), 393(717).
 Comte, Auguste: 46.
 Condillac, Étienne Bonnot de: 363, 364.
Corinna (*personaje del *Empédocles* de Nietzsche): 52(137), 56(150).
Cratilo: 123.
 Crawford, Claudia: 122(299), 123(301), 124(303 y 304), 134(322), 135(323), 141, 142(337), 174(398), 175(401), 176(403), 177(406), 178(407 y 408), 214(452).
 Creuzer, Friedrich: 37(85), 51, 52(136).
 Crusius, Otto: 141(335).
 Dante (Durante Alighieri): 379(700), 388(709).
 Darwin, Charles: 59, 175(399), 266(569), 274(526), 283, 287(539), 304, 321, 325.
 De Brosses: 123(300), 134.
 Delacroix, Eugène: 71.
 Deleuze, Gilles: 159(279).
Deméter: 171(398).
 Demócrito: 175.
 Demóstenes: 152.
 Derrida, Jacques: 170(393), 171(396).
 Descartes, René: 60, 235(488), 236(490), 360.
 Deussen, Paul: 13, 20(24), 56, 121(296).
 Diamond, S.A.: 155(355).
 Díaz, Luis: 116, 156, 358.
 Dilthey, Wilhelm: 86(234), 91(243).
 Diógenes Laercio: 11, 19(22), 20(23), 21(29).
 Diógenes, el Cínico: 20(23).
Diónisos (**Dioniso*, *Dionysos*): 8, 11, 27(51), 34, 37(85), 49, 53, 55, 65, 72, 77, 81(217), 89, 91, 92, 93(250), 95, 103(266), 125(307), 130, 142, 159, 163, 166(379), 167, 168, 169, 173, 211, 212, 213, 215, 255, 256, 258, 259, 260(516), 294, 315, 320, 353, 363, 365, 367, 368, 387, 388, 389, 390(713 y 716), 393(717), 394, 403, 405(752), 406, 407, 414.
Diónisos Zagreus: 27.
 Djuric, M.: 124(305), 147(342), 295(550).
 Dostoievski, Fiódor Mijailovich: 12, 49(128), 395(719).
 Dühring, Karl Eugen: 13, 21(29), 36(83), 48(124), 265(518).
 Dumézil, Georges: 319(606).
 Dumoulié, Camille: 171(397).
 Dupuy, René-Jean: 284(535).
 Eckhardt, Meister Johann: 44(111).
Édipo: 19, 37, 162(362).
 Eliade, Mircea: 393(718).
 Eliot, George (Mary Ann Evans): 70.
 Eliot, Thomas Stearns: 78(212).
 Emerson, Ralph Waldo: 12, 70.
 Empédocles: 11, 12, 22, 40, 53, 55, 178(408), 212(546), 337, 363(679), 365.
Empédocles (*personaje de Hölderlin y Nietzsche): 12(5), 52(137), 53(138), 55(150).
 Engels, Friedrich: 48(124).
 Enk, K.: 67(184).

Epicteto: 67(184).
 Epicuro: 46, 47(119), 59(160), 68(187), 357, 361, 362(673), 363.
 Esopo: 164(369).
 Ésquilo: 142(336), 164(368), 363(679).
 Eurípides: 37, 64(175), 93, 162(362), 163(367), 164.
Fausto: 12(5), 395.
Fedón: 164.
Fedro: 60(162).
 Fernández Galiano, Manuel: 162(362).
 Fick, Adolf: 48(124).
Filoctetes: 56(150).
 Fink, Eugen: 295(550).
 Fischer, Kuno: 13, 21(31), 48, 177(405).
 Flaubert, Gustave: 315(590).
 Flood, Galvin: 319(606).
 Fontenelle, Bernard le Bovier de: 40(94).
 Förster-Nietzsche, Elisabeth: 27(51), 56(149), 61, 64.
 Francisco de Asís: 347, 351.
 Francisco de Paula: 351.
 Freiligrath, Ferdinand: 56(149).
 Freud, Sigmund: 212(440), 213(445), 214, 250(507), 251(508-511).
 Fuchs, Carl: 57(153).
 Gerber, Gustav: 11, 13, 39, 134(321 y 322), 135(323), 142(337), 177, 214(452).
 Gersdorff, Karl von: 20, 25(41), 26(44), 31(69), 39(93), 43(106), 52(136), 57(151 y 153), 94
 (252), 102(261), 124(302), 141(335), 175, 333(616).
 Gobineau, Arthur: 52(136).
 Goethe, Johann Wolfgang: 12(5), 17(14), 22(32), 36(83), 40(95), 44(109), 45(113), 59(159), 71,
 88, 89, 90, 91, 178(408), 352(652), 363, 379(700), 388(709), 395, 407(757).
 Gracián, Baltasar: 13(7), 162(362).
 Gutiérrez Girardot, Rafael: 23(35), 24(38), 66(183), 86(235), 88(239).
 Haar, Michel: 6(2), 29(58), 30(61), 112(286).
 Haase, Marie-Louise: 290(543).
 Hamann, Johann Georg: 37(85), 124(305).
 Hartmann, Eduard von: 13, 43(106), 86, 123(301), 124(302-304), 126, 136, 142(337), 223.
Héctor: 52(136).
 Hegel, Georg-Wilhelm-Friedrich: 6, 20(26 y 27), 29(56), 42, 43(106), 58(156), 292(546).
 Heidegger, Martin: 171(396), 287, 295(550).
 Heine, Heinrich: 12, 21(28), 72(200), 407(757).
 Heller, Eric: 151(344).
 Helvétius, Claude Adrien: 269.
Hera: 56(150).
Heracles: 56(150).
 Heráclito: 5, 11, 19, 38, 40(97), 41, 54(143), 109(279), 162(362), 167(384), 180, 259, 290, 292
 (546), 296, 315, 412.
 Herder, Johann Gottfried von: 37(85), 123, 124(305), 134(322).
 Heródoto: 162(362).
 Hesíodo: 121(296), 162(362), 300(554), 318(601), 369.
 Hillebrand, Karl: 20(26).
 Hillis, W.B.: 13(8).
 Hofman, Johan: 159(357).
 Hohenzollern, dinastía de: 314(587), 323.
 Hölderlin, Friedrich: 12(5), 37(85), 42(102), 44(109), 52(137), 214(451), 251(511).
Homero: 22(32), 34(76), 38, 162(362), 164(373), 258(515), 315, 373 <Iliada>: 22(32), 39(90),
 52(136), 369(682), 373.
 Horacio (Quinto H. Flaco): 70, 355(657), 358.

Huidobro, Vicente: 78(212).
Humboldt, Karl Wilhelm von: 124(305), 134(322).
Hume, David: 363, 364.
Husserl, Edmund: 91(243), 236(490).
Huxley, Aldous: 78(213).
Izquierdo, Agustín: 129, 293.
Jacolliot, Louis: 67(184).
Jano: 399.
Janz, Curt Paul: 11, 13(9, 11 y 13), 18(16 y 17), 19(21), 20(23, 25 y 26), 21(29 y 30), 23(36), 25(41), 26(46 y 47), 28(53 y 54), 33, 34(75), 35(77 y 79), 36(81), 37(85), 38(88 y 89), 39(93), 43(106), 45(113), 48(124), 52(136), 56(149 y 150), 57(151), 60(163), 64(173), 65(180), 66(184), 68(192 y 193), 95(254), 141, 142(336), 162(363), 175(399 y 401), 177(405), 314(587), 391 (715), 407(757).
Jara, José: 211(438 y 440).
Jaspers, Karl: 67(185), 410(764).
Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter): 12, 409.
*Jesús (*Jesuscristo, Cristo, el Crucificado)*: 46, 55, 56, 59(159), 66(183), 67(184 y 185), 68 (187), 72, 98, 107, 299(552), 315, 316(593), 322, 335, 338, 339, 345, 346, 348, 351, 363, 367, 368, 397 (723).
Jones, William: 319(421).
Jung, Karl Gustav: 251(508).
Jünger, Ernest: 300(554).
Kaftan, Julius: 68, 69(191).
Kant, Immanuel: 13, 20(24 y 27), 21(29 y 31), 40, 46, 58(156), 60, 66, 121(297), 123, 124, 136, 137(326), 138(328), 140, 141(334), 149, 169, 174, 175(400), 176, 177(405), 178(408), 195, 200, 235(488), 245, 292(546), 331(613), 343, 363, 364.
Karamazov: 395(719).
Keller, Gottfried: 56(149).
Kierkegaard, Søren: 30(66), 48(124), 352(652), 383, 399(731).
Kleist, Heinrich von: 12(5), 44(109).
Klossowski, Pierre: 29(58), 31(66), 71(198), 114(289), 171(397), 210(434), 212(441 y 442), 244(494) 246, 247(501), 249(504 y 505), 250(506), 278(530), 384(704), 405(752).
Knörr, Eduardo: 360.
Köselitz, Heinrich (Peter Gast): 25(42), 26(48), 28(54), 31(68), 35(80), 46, 48(124), 51, 56(151) 58(155), 66(183 y 184), 95(254), 115(292).
Kraus, Karl: 151(344).
Krug, G.: 18(17).
Künzli, Rudolf: 212(442).
La Bruyère, Jean de: 45(113).
La Rochefoucauld, François de: 45(113).
Lamarck, Jean Baptiste de: 292(546).
Lange, Friedrich Albert: 13, 21(29), 22, 30(60), 37, 40, 48(124), 174, 175(399-401), 176(402), 177(405), 178.
Leopardi, Giacomo: 5, 12(6), 85(231), 87(237 y 238), 113(288), 162(362).
Lessing, Gotthold Ephraim: 88, 165, 183.
Liebmann, Otto: 48(124), 287(540).
Link, K.: 67(184).
Lipiner, Siegfried: 52(136).
Liszt, Franz: 56, 70.
Lobeck, Christian August.: 90(242).
López-Ballesteros, Luis: 251(510).
Lüdemann, Hermann: 48(124).
Luis XIV: 322.
Lutero (Martin Luther): 58(156), 153(351), 321.
Lynch, Enrique: 28(55), 120(295), 122(299), 125(307), 127(311), 130, 135(324), 136, 141(336)

Magny: 383(702).
 Mahoma (*Muhámmad): 326.
 Maiakowski, Vladimir: 78(212).
 Maistre, Joseph de: 315(590).
Manfred: 355(657).
 Mannheim, Karl: 78(214).
Manú: 66(184), 309(580), 314, 315, 319(606), 320, 321, 326.
 Manzano, Carlos: 393(717).
 Maquiavelo (Niccolò Machiavelli): 13, 304(566), 317(600), 378(697).
 Marco Aurelio: 359.
 Marinetti, Filippo Tommaso: 78(212).
 Marlowe, Christopher: 395.
 Martensen, Hans Larsen: 48(124).
 Martínez, Alfonso: 162(362).
 Martínez Marzoa, Felipe: 167(384), 407(757).
 Mastrángello, Stella: 171(398).
 Marx, Karl: 79(215).
 Maupertuis, Pierre Louis Moreau de: 123.
 Mauss, Marcel: 279(533).
 Mayer, Julius Robert von: 9, 13, 48(123), 229(478 y 479), 251(508), 278(532), 290.
 Mayos, Gonçal: 283.
Mefistófeles: 395.
 Meidnaveitia, A.: 393(718).
 Meijers Anthonie: 134(322), 141, 142(337).
 Meyer, H.: 42(103).
 Meysenburg, Malwida von: 13, 17(14), 25(42), 45(113), 115(292).
 Michelet, Jules: 37(85), 70.
Midas: 162(362).
 Miller, C.A.: 49(128), 56(14), 395(719).
 Mimmermo: 162(362).
Minotauro: 65, 180.
Moisés: 318(600).
 Monboddo: 123.
 Monclús, Antonio: 77, 78(211-214), 81(218), 82.
 Montaigne, Michel de: 13, 45(113), 358.
 Montinari, Maurizio: 26, 32, 33(72), 34, 141.
 More, Thomas: 106.
 Moreno, Luis Fernando: 18(17), 148.
 Morey, Miguel: 393(717).
 Müller-Lauter, Wolfgang: 229(478), 232(482), 287(541).
 Muneto, Sonoda: 402(746).
 Muñoz, Jacobo: 175(401).
 Napoleón (Napoléon I Bonaparte): 60, 218, 284(537).
 Naumann, Gustav: 34(75), 407(757).
Noé (*Noah): 323.
 Nolte, Ernst: 79(215), 100.
 Novalis (Friedrich von Hardenbergs): 12, 30(62), 37(85), 92(248), 164(373), 338(635), 347, 370, 407(757).
Neoptólemo: 56(150).
 Notker: 62(169).
Odiseo: 56(150).
 Orduña, Teresa: 176(404).
 Ortega y Gasset, José: 91(243).
 Orwell, George (Eric Blair): 78(213).
 Ottmann, H.: 82(220).

Ouroboros: 397(723).
 Overbeck, Franz: 13, 25(41), 27(51), 31, 32, 34(75), 36(81), 48(124), 60(163), 67(184), 95, 115(291), 316(591).
 Pablo (*Saúl, Paulus): 48(124), 67(185 y 188), 68.
Pan: 53(137).
 Parkes, Graham: 13(10), 402(746).
 Parménides: 11, 296.
Parsifal: 50(130), 63.
 Pascal, Blaise: 13, 30(62), 70.
Pausanias (*personaje del *Empédocles* de Hölderlin y de Nietzsche): 56(150).
 Paz, Octavio: 78(212).
 Pericles: 303(563).
Perses (*hermano de Hesíodo en *Los trabajos y los días*): 300(554).
 Petronio, Cayo: 153, 315(590).
 Píndaro: 70(196), 100(258).
 Pinder, W.: 18(17).
 Pirrón, de Elis: 20(23), 326.
 Pisístrato: 22(32).
 Platón: 5, 11, 23(36), 36(83), 39(93 y 94), 45(113), 49, 51, 58, 59(158), 60(162), 61, 63, 70, 110 (282), 121(296), 123, 162(362), 164, 224, 241, 250, 258(515), 276, 290(543), 296, 301(561), 303(563), 305(572), 309(580), 315, 322(610), 326, 350, 393(717), 423.
 Plinio, el Viejo: 162(362).
 Plutarco: 162(362).
 Poe, Edgar Allan: 315(590).
 Pohl, Richard: 65(179).
 Polibio: 39(93).
Polidamante (*héroe troyano en la *Iliada*): 52(136).
 Porzig, Walter: 62(169).
 Proctor, R.A.: 229(479).
Prometeo: 52(136).
 Quevedo, Francisco de: 42(103).
Quijote: 369(685), 373(695), 375.
 Rée, Paul: 13, 46(114), 61.
 Renan, Ernest: 13, 67(184), 70.
 Rey, Ramón: 251(510).
 Rafael (Raffaello Sanzio): 89, 176.
 Rilke, Rainer Maria: 91(243), 377.
 Rimbaud, Arthur: 78.
 Ritschl, Friedrich: 13, 21(31), 177(405).
 Rohde, Erwin: 7(3), 13(8), 20, 21(30), 23(36), 31(68), 38(88), 46(114), 52(136), 56, 61(164), 70(196), 83(221), 94(252 y 253), 95(254), 115(292), 124(302), 175(400).
Rómulo: 318(600).
 Ross, Werner: 35(77).
 Rousseau, Jean-Jacques: 13, 44, 45, 109, 123, 304, 311, 322, 359.
 Roux, Wilhelm: 9, 11, 13, 48(124), 222, 229(478), 232(482), 233, 251(508).
 Sainte-Beuve, Charles Augustin: 70.
Salambô (*personaje de Flaubert): 315(590).
 Salaquarda, Jörg: 290(543).
 Salomé, Lou (Andreas-): 390(715).
 Salustio (Caius Sallustius Crispus): 70.
San Antonio (*personaje de Flaubert): 315(590).
 Sánchez Meca, Diego: 23(37), 84(224), 85.
 Sánchez Pascual, Andrés: 12(5), 20(23 y 26), 41(100), 42(103), 58(154), 92, 119, 126, 162 (362), 165, 167, 169, 170, 211(439 y 440), 214, 224, 247, 262, 300(554), 321, 346, 366, 367, 390, 393, 394, 400, 401(741), 412(770).

Sand, George (Aurora Dupin): 48(124), 70.
 Sapir, Edward: 119(294).
 Sarró: 397(723).
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: 37(85), 123(301), 124, 136.
 Schiller, Friedrich von: 22(32), 88, 89, 164(373), 171(396), 214(451), 251(511).
 Schirnhoffer, Resa von: 390(715).
 Schlechta, Karl: 18(15), 26(46).
 Schlegel, Friedrich von: 37(85), 88(239), 338(635).
 Schmeitzner: 49(129), 65.
 Schneider: 225.
 Schopenhauer, Arthur: 6, 9, 13, 20(25 y 27), 21(28), 22, 27(51 y 52), 33, 34, 36(83) 37, 40, 44 (109-111), 45(113), 49, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 70, 83, 95, 102(263), 103, 104(267) 115, 124(304 y 306), 126, 133, 134(321), 137, 140, 141(334), 160, 161, 162(363), 163, 164 (373), 167(385), 168(388), 169, 174(398), 175, 176, 177, 183, 184, 185, 186, 208(431), 209 (433), 211(439), 213, 214(449 y 450), 219(459), 227, 231, 235(488), 255, 256(513), 257, 258 (514), 259, 260, 262, 263, 264, 265, 274(526), 275(527), 294(547), 322, 341, 342(647), 352 (658), 355(659), 363, 390, 393.
Segismundo: 337.
 Séneca (Lucio Anneo): 23.
 Shakespeare, William: 46(113), 72(200), 162(362), 379(700), 388(709).
 Shelley, Percy Bysshe: 12(6), 52(136), 397(722).
 Siebenlist, August: 48(124).
Sileno: 162(362), 405.
 Simplicio: 66(184).
 Sócrates: 11, 35, 37, 39, 40, 46, 47(119), 60(162) 69, 140(331), 159, 163(367), 164(368, 369 y 372), 165, 166, 168, 170, 173, 183, 209, 223, 224, 226, 311, 312, 315, 345, 346, 353, 355, 356, 357, 358, 362(677).
 Sonderegger, S.: 29(56).
 Spencer, Herbert: 48(124).
 Spinoza, Baruch: 21(31), 48, 59, 60, 210(436), 243, 245(497), 266(519), 274(421), 277(529), 278 (532), 283, 287(539), 331(613), 360.
 Spir, Afrikan: 40(96), 45(113), 48(124).
 Spitteler, Carl: 13, 52(136), 60(163), 316(591).
 Stark, George: 175(401), 176(402).
 Stein, Heinrich von: 56(150), 65(180).
 Steiner, George: 28(55).
 Stendhal (Henri Beyle): 12, 45(113), 48(124), 63, 225, 269, 315(590).
 Steward, B.: 228(477).
 Stifter, Adalbert: 48(124).
 Stingelin, Martin: 134(322).
 Stowe: 315(590).
 Strauss, David: 20(26), 38, 42, 43(106).
 Strindberg, August: 13, 66(181), 68, 314(587).
 Taine, Hippolyte: 13(9), 35(78), 66(181), 69(193).
 Teichmüller: 23(36).
 Teognis: 19(21 y 22), 62, 162(362).
Teseo: 52(137), 56(150), 65, 392(716).
 Thatcher, David: 52(136).
Thearges: 322(610).
 Thurner, R.: 124(305).
 Tiberio (Claudio Nerón): 372.
 Tieck, Ludwig: 42(103), 338(635).
 Tolstoi, Lev Nikolaievich: 227.
Tristán: 89, 92.
 Tucídides: 11, 40(94), 70, 303(563), 304(569), 311.

Überweg: 177.
 Vaihinger, Hans: 175(401).
 Valdés, Luis Miguel: 176(404).
 Valéry, Paul: 30(62).
 Valverde, José María: 28, 119(294), 120(295), 124.
 Vattimo, Gianni: 33(74), 407(757).
 Vauvenargues, Luc de Clapiers: 45(113).
 Vermal, Juan Luis: 35(77), 42(105), 399(730).
 Vischer, Friedrich Theodor: 42(101).
 Vischer-Bilfinger, Wilhelm: 23.
 Vogts, J.C.: 48(124).
 Voltaire (François-Marie Arouet): 13, 45, 109.
 Voss, Johann Heinrich: 85(231).
 Wagner, Cosima: 21(28), 27(51), 37, 38, 52(137), 56(150).
 Wagner, Richard: 8, 12, 13, 19, 21(28), 24, 25, 27(51), 33, 34, 37, 40(97), 42(103), 43(109), 44, 45(112), 50(130), 56, 58, 59(161), 61, 63, 64(174, 176 y 177), 65(180), 71, 82, 83, 89, 92, 94(253), 95, 104(267 y 268), 105, 106, 115, 124(303), 125(308), 166, 167, 168(388), 227, 255, 315(590), 363, 364, 387(707), 390.
 Waite, Geoff: 34(76).
 Warin, François: 171(397), 279(533), 294(547).
 Welhausen, Julius: 68.
Werther: 407(757).
 Whitman, Walt: 78.
 Whorf, Benjamin: 119(294).
 Widmann, Karl: 60(163), 61(164).
 Wilamowitz, Ulrich von: 37, 38(88), 83, 94(253).
 Winkelmann, Johann Joachim: 88, 89, 90, 91.
 Wittgenstein, Ludwig: 151(344).
 Wolf, Friedrich August: 22(32), 85(230), 88.
 Wolff, Christian von: 62(169).
Zarathustra: 6, 11, 36(81), 50, 51(133-135), 52(136), 53(138), 54, 56, 61(166), 63(171), 66 (183), 77, 87, 95, 111, 113, 114, 171, 245, 247, 248(503), 249(505), 290, 292, 296, 332(615), 345, 364, 379(700), 381, 387-392(707-713), 395, 397-406(725-729, 734, 736 y 740-746), 405 (752), 406(754), 407(757), 408-413(759 y 768).
Zeus: 41(99).
 Zimmern, Hellen: 391(715).
Zoroastro: 51(153), 52.

ÍNDICE DE CONTENIDO

0. Introducción	
I(Inconsistencia del discurso)	5
II (Resumen del análisis temático)	7
III (Influencias en el pensamiento y la obra de Nietzsche)	11
1.1. Presentación del conjunto de la obra de Nietzsche (Werk)	
Introducción	17
1. Escritos de juventud	18
2. Los escritos filológicos	22
3. Obra publicada y escritos póstumos	24
3.1. El período de <i>El nacimiento de la tragedia</i> : el arte y la renovación de la cultura	37
3.2. El período “ilustrado” o “positivista” de crítica de la moral	45
3.3. La filosofía simbólica del <i>Zarathustra</i>	51
3.4. La crítica de la decadencia y <i>La transvaloración de todos los valores</i> . . .	57
1.2. El proyecto utópico en la concepción de la obra de Nietzsche (Utopie)	
Introducción: Rasgos generales del “utopismo” nietzscheano	77
1. La filología como anticipación del proyecto utópico	82
2. <i>El nacimiento de la tragedia</i> : la restauración del mito trágico. Ruptura de nivel y proyecto utópico: inexpresabilidad e invención del “nosotros”	90
3. La crítica de la cultura en las <i>Intempestivas</i>	101
4. La concepción de la cultura en <i>Humano, demasiado humano</i>	106
5. La figura del filósofo del porvenir en <i>Más allá del bien y del mal</i> .	
La descomposición del proyecto utópico como imposición de la jerarquía	110
6. El ideal de salud en la formulación del proyecto utópico	114
2.1. La cuestión del lenguaje (Sprache)	
Introducción	119
1. La concepción del lenguaje en <i>Las lecciones sobre gramática latina</i>	121
2. El sonido y la imagen: la teoría del lenguaje en los cuadernos de notas de <i>El nacimiento de la tragedia</i>	125
3. La teoría del lenguaje en <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> : excitación nerviosa y metáfora en la dualidad del arte y la ciencia	131
4. El estilo y el pensamiento en <i>La exposición de la retórica antigua</i>	137
Nota sobre la cronología de los escritos de retórica de Nietzsche	141
5. La cuestión del lenguaje a lo largo de la obra de Nietzsche	142
A) Referencias a la teoría del lenguaje de <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> en la obra de Nietzsche	143
B) Crítica de la metafísica	147
C) El estilo y la retórica	152
D) Lenguaje y consciencia	153
2.2. La crítica de la noción de verdad (Wahrheit)	
Introducción	159
1. Arte y verdad en la obra de Nietzsche. Exposición del problema de la verdad en <i>El nacimiento de la tragedia</i>	161
2. El relativismo de la noción de verdad en <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i>	173

3. Desarrollo de la crítica de la noción de verdad en las obras del período medio	183
4. Escritos póstumos. La verdad como interpretación. La semiótica de la anulación del sujeto	187
A) La identidad de la verdad y el error	188
B) El perspectivismo y la semiótica de la anulación del sujeto	191
C) La semiótica de la voluntad de poder	198

2.3. El discurso sobre el cuerpo (Leib)

Introducción: La descomposición de la consciencia (“Trieb”, “Instinkt”, “Am Leitfaden des Leibes”)	207
1. La terminología del discurso sobre el cuerpo. Análisis de los términos “Trieb” e “Instinkt”	210
A) Análisis de “Trieb”	212
B) Análisis de “Instinkt”	222
2. La espontaneidad de la acción: el impulso y la excitación	228
3. El cuerpo y la invalidación del sujeto. Quiebra del proceso de centralización	232
4. Ascetismo. Multiplicidad. Formas de dominio	242
5. “Das Selbst”. Concepción simbólica del cuerpo	246
Nota sobre la noción de “das Selbst” en el comentario de Klossowski	249
Nota sobre la noción de “Trieb” en Nietzsche y Freud	250

2.4. La voluntad de poder como principio metafísico (Wille zur Macht)

Introducción	255
1. La ontología del arte de <i>El nacimiento de la tragedia</i> . Crítica de las nociones de placer y displacer	258
2. Desarrollo de la discusión sobre el placer y el displacer en los escritos póstumos	264
3. El sentimiento de poder. Descomposición de la noción de voluntad	272
4. La noción de voluntad de poder como principio metafísico	283
5. La voluntad de poder y el devenir: la exposición positiva del eterno retorno	290
6. La voluntad de poder y la inconsistencia del discurso	293

2.5. La noción de jerarquía como segregación social (Rangordnung)

Introducción	299
1. La organización social del estado griego en <i>Los cinco prólogos para cinco libros no escritos</i>	300
2. Exposición de la jerarquía en <i>Más allá del bien y del mal</i>	307
3. La crítica de la decadencia y la imposición de la jerarquía en la gran política	313

3.1. Análisis y crítica del ascetismo. Tendencias ascéticas en la obra de Nietzsche (Askese)

Introducción	331
1. Análisis y crítica del ascetismo	333
2. La dualidad del arte y la ciencia como <i>tendencias ascéticas</i> del pensamiento de Nietzsche	352
A) La ciencia como ascetismo de control	354
B) El arte como ascetismo de intensidad	362
3. La ética de la crueldad	368
4. La soledad y el pathos de la distancia	377
5. Tendencias ascéticas del último período: la autodisciplina como forma de autosuperación	383

3.2. La función del símbolo en el pensamiento de Nietzsche (Symbolik)	
Introducción	387
1. El papel de <i>Así habló Zarathustra</i> en el conjunto de la obra y el pensamiento de Nietzsche	387
2. La intuición de Diónisos y el eterno retorno	392
3. La inexpresabilidad del eterno retorno en <i>Así habló Zarathustra</i>	394
4. El ideal del superhombre en <i>Así habló Zarathustra</i>	407
Abreviaturas	415
Bibliografía	417
Índice de fragmentos póstumos	423
Índice onomástico	425

