



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**NIETZSCHE Y LA DIMENSIÓN POST-METAFÍSICA
DE SU PENSAMIENTO**

Informe de Seminario para Optar al Grado de Licenciado en Filosofía

Alumna:

Paula Cucurella Lavín

Profesor Guía: Dr. Cristóbal Holzapfel Ossa

Santiago, 2004

INDICE

Nota al lector	4
Introducción	5
Capítulo primero: Ubicando a Nietzsche. ¿Cuál interpretación de su pensamiento resulta más adecuada?.	7
Nietzsche: Moderno? Post-moderno?	7
I.....	7
II	8
III.....	12
La interpretación Heideggeriana de la Voluntad de Poder Nietzscheana.	13
II	17
Los límites que presenta la interpretación heideggeriana.	21
I.....	22
II	22
III.....	23
Nietzsche y la contradicción	23
I.....	23
II	25
Capitulo II: Algunas de las señas que encontramos en el pensamiento de Nietzsche.	26
¿Quién es el Creador en Nietzsche?.....	26
I.....	27
El creador en ‘Así habló Zarathustra’	27
II	29
III.....	31
El creador como configurador.....	31
La Creación	34
I.....	34
Capítulo tercero: La comunicación como necesaria al crear	38
Nociones preparatorias.....	38
I.....	38

II	39
III.....	39
IV.....	40
El decir y el crear	41
I.....	41
II	42
III.....	43
IV.....	45
Consideración Final	48
Bibliografía	48
Bibliografía complementaria	49

Nota al lector

El trabajo que en este minuto usted, lector mío, tiene en sus manos, es el fruto del camino recorrido por mis inquietudes a lo largo de los dos últimos años de mi vida, aproximadamente el 10% del total de esta.

Usted pensará que dos años es mucho tiempo, en este lapso es posible escribir muchas más páginas, o bien, hacer muchos trabajos de magnitudes similares al del presente. Sí, es verdad, pero aunque no me lo crean me he mantenido ocupada.

A lo largo de estos dos años, los más lúcidos, hermosos y terribles, he amasado unas cuantas preguntas, estas han anidado en mí y ahí han madurado. Respecto de estas inquietudes es que se trata, en parte, este trabajo. Digo en parte pues me es imposible aún poder abordar, hacer claras a mí misma mis inquietudes más profundas. Frente a estas lo más conveniente es dejarlas madurar y rendirse ante la experiencia.

Así es, yo soy una convencida de que en cierto género de conocimientos, particularmente en lo que a la filosofía respecta, hay ciertas cosas que se resisten a ser comprendidas de modo pleno, si no existe una experiencia que le corresponda a este conocimiento. En síntesis, hay ciertas cosas que sólo se las entiende si se las vive.

Introducción

Este trabajo, como ya habrán notado, trata de Nietzsche, de su pensamiento. Ahora, esta última afirmación debe acotarse pues ¿Resulta tan claro el ámbito al que me refiero cuando hablo de ‘Nietzsche’, de ‘su pensamiento’?. Al parecer no.

El pensamiento de Nietzsche puede y ha sido interpretado de múltiples maneras, lo cual no se debe tanto a la cantidad de interpretadores, sino a la fecundidad de este pensamiento, que se presta a múltiples interpretaciones.

Yo, al tratar el pensamiento de Nietzsche me adhiero a una determinada interpretación, la cual intento fundamentar a lo largo de este trabajo. De eso se trata aquí, de fundamentar en la obra de Nietzsche una determinada interpretación de su pensamiento. Esta interpretación pone el acento en los rasgos post-metafísicos de este pensamiento, con la intención de recuperar así a Nietzsche en la fertilidad de su filosofía.

Al calificar a Nietzsche de post-metafísico tengo en mente el modo en que Heidegger entiende a la metafísica, lo cual nos presenta un problema, pues si Heidegger sitúa a Nietzsche en el punto cúlmine de la metafísica ¿Cómo me puedo servir del modo en que Heidegger entiende a la metafísica para situar a Nietzsche más allá de esta?. Para responder a esta pregunta hay que tener presente ciertos matices que determinan la interpretación que aquí presento.

Primero, hay que dejar de pensar en ‘contradicción’, pues en la medida en que Nietzsche rechaza de múltiples maneras a la lógica en su pensamiento, este no es un parangón que sirva para medir este pensamiento.

Segundo, cuando aludo a la dimensión post-metafísica del pensamiento de Nietzsche no tengo presente una ‘totalidad’ o ‘unidad’ de este pensamiento. Esto me permite que en la misma medida en que trate de un Nietzsche post-metafísico, me pueda referir a él en sus aspectos o momentos metafísicos.

Por último, cuando ubico a Nietzsche en un momento post-metafísico, no quiero decir que él haya ‘superado’ a la metafísica, sino que solo quiero llamar la atención respecto del modo en que Nietzsche filosofa respecto de ciertos temas. Este modo de filosofar presentaría grandes similitudes con el pensamiento heideggeriano, el cual se ubica a sí mismo en un momento post-metafísico.

En el contexto de estas aclaraciones es que se comprende como es que me puedo servir de la comprensión heideggeriana de la metafísica y al mismo tiempo ubicar a Nietzsche más allá de esta.

Capítulo primero: Ubicando a Nietzsche. ¿Cuál interpretación de su pensamiento resulta más adecuada?.

Nietzsche: Moderno? Post-moderno?

I

Una de las polémicas a las que da pie el pensamiento de Nietzsche dice relación con la posición que ocuparía el filósofo al interior de la historia del pensamiento. ¿Nietzsche es un pensador moderno o post-moderno? ¿Nietzsche supera a la metafísica en su pensamiento?

Con la intención de intentar situar el problema, nos detendremos antes en algunos aspectos preparativos en el esclarecimiento de algo así como una respuesta a estas preguntas.

Primero que nada, se presenta como necesario aclarar lo que es la modernidad, para poder tener a la vista qué es exactamente lo que se ve superado en la época siguiente.

Se pueden encontrar distintas caracterizaciones de lo que sería la modernidad, las que varían dependiendo del momento histórico y del campo desde el cuál se esté mirando (científico, histórico, filosófico, etc.).

En términos generales, la modernidad se revela en su esencia como una gran empresa de subjetivación, como un antropocentrismo exacerbado hasta los límites de lo absoluto. Esta tendencia a la subjetivación se manifiesta en ciertos síntomas que encontramos caracterizados de modo muy lúcido en la filosofía de Nietzsche.

La superación de la modernidad así caracterizada poseería los rasgos contrarios, configurándose como un movimiento de recuperación de la unidad en el pensamiento, unidad de lo positivo y lo negativo, de lo humano y lo no-humano, lo divino, lo Otro. El post-modernismo sería una afirmación de lo Otro.

¿Encontramos en el pensamiento de Nietzsche esta recuperación de la unidad o su filosofía sigue siendo una afirmación de la subjetividad humana?.

II

La filosofía de Nietzsche se manifiesta desde sus comienzos como una crítica a la época moderna, época que estaría dominada en todas sus expresiones por la metafísica, y lo que es aún más importante, por una moral de tipo metafísico. Expresiones de esta moral serían el cristianismo, el platonismo, el racionalismo, etc.

Nietzsche, al criticar a la metafísica no procede en un análisis de la validez o invalidez de las ideas o conceptos fundamentales de ésta, sino que el análisis nietzscheano procede en el descubrimiento de las tendencias vitales que se alojan detrás de dichas ideas o valoraciones. Nietzsche combate de manera psicológica a la metafísica, con su sicología desenmascaradora perfora los fundamentos de la tradición, sacando a flote las valoraciones que están detrás de esos fundamentos, haciéndolos aparecer como sospechosas, en tanto serían valoraciones motivadas por la debilidad y enfermedad de un determinado tipo humano.

Al parecer de Fink el modo en que procede Nietzsche contra la metafísica está lejos de ser una superación, cito: “tal lucha debiera ser una guerra abierta y no debiera consistir en una difamación del enemigo, sino sólo en la demostración de la falsedad de la comprensión metafísica y cristiana del mundo”¹.

Yo, por mi parte, encuentro argumentos para estar en desacuerdo con Fink y para estar de acuerdo con él. En apoyo de Fink podríamos recordar que el mismo Nietzsche está al tanto de la posición que ocupa, en relación a lo que se está negando, aquel que rechaza mediante la negación aquello que quiere superar. Estoy pensando específicamente en la figura del león que encontramos en el texto ‘De las tres transformaciones’ que aparece en ‘Así habló Zaratustra’. En este texto se nos dice que la negación de aquello que se quiere superar no constituye ella misma una superación, pues esta negación se da en una referencia a lo negado,

¹ Eugen Fink. La filosofía de Nietzsche. Alianza Editorial, Madrid, 1989. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Pág.142-143.

relación que se mantiene en el plano de lo negado, no configurando así en ningún momento la pretendida superación.

Distanciándonos de Fink, podríamos pensar que el que la crítica de Nietzsche no sea una guerra abierta, que sea mas bien una difamación del enemigo y no un diálogo abierto con la tradición, es una situación que está privilegiada por la distancia que separa a la tradición metafísica del pensamiento de Nietzsche. Nietzsche no se enfrasca en un examen riguroso de los axiomas metafísicos, por tener claro que la distancia que separa a un pensamiento de otro es insalvable. Tal distancia vuelve ajenos a ambos pensamientos, de tal manera que las posibles objeciones que pudiesen surgir contra la metafísica desde el pensamiento de Nietzsche, hablan ya en un idioma totalmente distinto. Nietzsche no puede sostener un diálogo crítico con la metafísica, pues el lenguaje que él utiliza para expresar sus intuiciones fundamentales es uno que la metafísica no comparte.

Acepto que esta última objeción que yo introduzco para distanciarme de Fink parece más bien una justificación, un intento de salvar y justificar a Nietzsche, y lo es, pero lo que tal justificación tiene en vistas en último término es introducir un matiz a la hora de preguntarnos por la posición que ocuparía Nietzsche al interior de la historia de la filosofía. En vistas de esta posición que está todavía por determinarse, ¿Es lícito objetarle a Nietzsche el que él no haya sostenido un diálogo con la tradición? ¿Era dicho diálogo algo posible para Nietzsche, en el contexto del lugar que él estaba habitando a la hora de filosofar?.

Lo que tiene en vista Nietzsche al criticar a la metafísica son las características de la valoración que está detrás de dicha doctrina. Toda interpretación de lo ente, todo juicio u opinión, toda valoración es expresión de una determinada voluntad de poder, y la voluntad de poder que acoge la metafísica es una que corresponde al tipo débil, decadente, voluntad que para poder sobrevivir tiene que representar de tal manera al mundo, que niega lo más esencial de él, y al mismo tiempo establece como buenas todas aquellas actitudes que sustenten su tipo humano débil, para así darse las condiciones para su propia conservación.

El primer dato que extraemos de la forma en que Nietzsche interpreta a la tradición metafísica, es que los valores son siempre proyecciones humanas, no hay tablas supremas de valores, o valores a priori, sino que los valores son siempre el modo en que la vida, la

voluntad de poder, se asegura su permanencia y consigue lo querido, a saber, mediante la validación de un determinado modo de habitar en el mundo.

A pesar de que en Nietzsche no existiría el valor supremo, él sí rescata una determinada forma de valorar, que si bien no es a priori, tampoco es a posteriori, sino que es inherente a la experiencia, al habitar pleno del hombre en el mundo. Estos valores son aquellos que concuerdan con la vida, que la afirman en su modo de ser contingente y doloroso, valoración que aún en su estimar a los opuestos, a los contrarios, más allá del bien y del mal, correspondiendo así al devenir en su esencia ondulante.

El que la metafísica disfrace o reniegue del carácter de la vida denota debilidad. Tal expresión de debilidad no es sino la exacerbación de una tendencia inherente a la vida misma, la tendencia apolínea, que se caracteriza por operar con el *principium individuationis*, que no es otra cosa que la sensata afirmación de lo individual frente a la amenaza de la disolución en el todo.

El instinto apolíneo se encarga de fijar las formas de lo finito, determinando la realidad en figuras asibles por la razón, sobrecargadas de humanidad y desprovistas de infinitud, de divinidad y de la consiguiente inquietud que produce la cercanía con lo divino. La época moderna estaría marcada por la presencia y expresión excesiva del instinto apolíneo.

La contrapartida del instinto apolíneo la encontramos en el instinto dionisiaco, instinto que busca la disolución del sujeto en el río del devenir. En esta unificación el ente vuelve al lugar del cual proviene, y supera así la escisión originaria a raíz de la cual surge todo lo ente como algo aislado del todo, como algo finito. El instinto dionisiaco expresado de forma plena en el sujeto se da bajo la forma de la embriaguez dionisiaca, bajo el influjo de la cual se busca la disolución de lo individual en lo total, en el ser. En esta disolución encontramos la total afirmación de lo Otro, la reivindicación de la unidad.

La unidad y equilibrio de lo apolíneo y lo dionisiaco es justamente lo que Nietzsche quiere recuperar en su pensamiento. De esta manera es que el pensamiento de Nietzsche se ubica más allá del bien y del mal, como una superación de la moral, del exceso de confianza en la razón, superación de la proyección de trasmundos 'más' reales que la realidad misma. El pensamiento de Nietzsche es una aceptación de la finitud y grandeza de lo humano, sin por

eso desconocer la grandeza de lo no-humano, de lo uno, sino más bien como una comprensión de lo humano en su relación con lo Otro, con el ser.

Este proyecto de Nietzsche es puesto en marcha a través de su crítica a la metafísica, pero lo logrado a través de dicha crítica no es la superación querida.

La interpretación nietzscheana de la vida tiene en vistas no disfrazar el carácter más crudo de ésta, no alienar la vida para así ser coherentes con la unidad buscada. El pensamiento a través del cual Nietzsche expresa la esencia de todo lo ente es la voluntad de poder. Al pensar a la vida como voluntad de poder, Nietzsche estaría recuperando la experiencia cósmica, dionisiaca, que se hace una con el mundo. Pero sucede que lejos de ser la voluntad de poder una afirmación del todo, sería una exacerbación de la individualidad del sujeto.

Para poder aclarar este último punto, repasemos algunos aspectos de la voluntad de poder: La voluntad de poder es la esencia de todo lo ente. Esta esencia se expresa de tal manera que proyecta continuamente valores. El valor no es otra cosa que el particular punto de vista de un determinado ente, el que es proyectado con la intención de fomentar ciertas condiciones que posibiliten la conservación de un determinado tipo humano, conservación que implica el acrecentamiento continuo del poder o dominio que se posee en cada caso. Mediante la proyección del valor, se pueden conseguir o no las condiciones requeridas, las que de conseguirse, lo conquistado en cada caso va a corresponder a un determinado ámbito de poder.

Tal movimiento que realiza todo lo ente impulsado por su voluntad de poder es una constante de la vida. En la voluntad de poder reside el movimiento al que está sometido todo lo finito, el devenir mismo está posibilitado por la voluntad de poder.

En este contexto, el punto de vista proyectado en cada caso sería la verdad, la cual sería al mismo tiempo el error, pues acto seguido tal punto de vista es desechado y lo sustituyen otros, que operan como verdaderos.

De esta manera es que se puede observar en qué medida en Nietzsche encontraríamos una legitimación de la relatividad de todo punto de vista. Ahora, cabe preguntarse ¿Es tal legitimación una afirmación del todo, de lo global, o es mas bien una afirmación total de la

subjetividad del sujeto? ¿La voluntad de poder es la disolución dionisiaca pretendida por Nietzsche o es la exacerbación del instinto apolíneo de individuación?.

Al pensar a la voluntad de poder como esencia de lo ente se está validando el relativismo de opiniones y puntos de vista, y si bien es cierto que dicha afirmación se refiere a una totalidad, dicha totalidad es sólo la totalidad de lo humano, y está lejos de ser una afirmación de lo Otro, de lo no-humano. Cuando la verdad es el punto de vista de cada cual, de cada voluntad de poder, cualquier proceder resulta válido, no hay freno alguno para el hombre, no hay tribunal de justicia, nada que vincule a los hombres entre sí. La voluntad de poder dista mucho de pensar a lo otro, no se sale del marco de la subjetividad del sujeto, y la única totalidad que le incumbe es la totalidad de lo ente.

La voluntad de poder pensada como la esencia de lo ente es una exacerbación de la individualidad del sujeto. Esta situación daría pie a que el hombre se erija como sujeto absoluto de este mundo, adquiriendo así una posición tal que le permitiría hacer lo que él quisiese con el mundo, dando rienda suelta a su apetito y a su necesidad de más poder. Frente a este apetito sucumbe todo lo vivo, el mundo entero, incluyendo el hombre.

Tal apetito de poder motivado por la lucha frenética por asegurarse la vida, es la manifestación de un miedo horrendo a perderse, a disolverse y quizás perder la vida. Tal apetito de poder no es más que una expresión insospechada, encubierta de aquel instinto apolíneo de conservación, que Nietzsche condenara en sus expresiones más notorias. De esta manera Nietzsche repetiría en su filosofía el mismo esquema moderno que quería superar.

III

En relación a la posición que ocuparía Nietzsche al interior de la metafísica, no resulta tan sencillo situar a este pensador simplemente *dentro* de la metafísica, pues al proceder de esta manera estaríamos ignorando todas aquellas *señas* presentes en el pensamiento de Nietzsche, todas aquellas contribuciones del pensamiento de Nietzsche que albergan una tremenda potencia deconstructiva de la metafísica.

Nietzsche no puede ser situado dentro de la metafísica, pero tampoco fuera. En relación a este último punto, la interpretación de Heidegger resulta sumamente esclarecedora, en la medida en que se refiere a los lazos que mantienen a Nietzsche preso de la metafísica. Pero este tipo

de lecturas, como la de Heidegger, no es del todo fiel al propio pensamiento de Nietzsche, “Su texto exige otro tipo de lectura, más fiel a su tipo de escritura”². Autores como Derrida, por ejemplo, proponen leer a Nietzsche en su intención deconstructiva, en su fuerza aforística, en su necesidad de gritar y hacer patente la ilusión metafísica, pero al mismo tiempo también ver en qué medida ese grito queda preso de la estructura epocal que lo envuelve.

La interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche nos ofrece una visión doble, nos habla de un Nietzsche que repite la estructura más general de la metafísica y también de un Nietzsche con una visión del arte que presenta grandes similitudes con aquel ‘otro pensamiento’, me refiero al propio pensamiento de Heidegger, que se situaría en un momento post-metafísico.

Entonces Nietzsche ocuparía un lugar intermedio entre dos épocas. Las múltiples maneras en que Nietzsche rehuye la unidad (unidad que se expresa en el sentido, en la razón, en la identidad, etc.) es el modo en que lo Otro, lo Nuevo, se manifiesta en el pensamiento de Nietzsche.

La interpretación Heideggeriana de la Voluntad de Poder Nietzscheana.

En este subcapítulo quiero recoger la lectura heideggeriana de la filosofía de Nietzsche, con la intención de recoger aquella interpretación de arte que hace Heidegger, en la cual él interpreta a la filosofía de Nietzsche en el sentido de su propio pensamiento. Para esto me serviré del primer tomo del libro “Nietzsche” de Martín Heidegger, específicamente voy a exponer gran parte del primer capítulo de este tomo, que se titula “La Voluntad de Poder como Arte”. En este primer capítulo Heidegger nos va a hablar de la voluntad de poder nietzscheana, más específicamente, nos va a hablar de un cierto ámbito que abre este término.

² Jacques Derrida. De la Gramatología. Editorial Siglo XXI, Argentina, 1971. Traducido por Oscar del Barco.

El arte, en Nietzsche, tendría una función decisiva en la caracterización de la voluntad de poder, pues nos introduce justamente en la esencia de ésta. En la medida en que a la voluntad de poder le es connatural la proyección de valores, y la nueva tabla de valores que Nietzsche quiere establecer requiere de la aceptación de la voluntad de poder como esencia de todo lo ente, el arte va a jugar un papel importante en relación a la nueva posición de valores.

Para entender el papel que va a jugar el arte con relación a la nueva posición de valores, vamos a tener que introducirnos en la esencia de la voluntad de poder, caracterización que se da en tales términos, que ya al entrar a este terreno nos estaríamos introduciendo en una dimensión fundamentalmente metafísica de la estética nietzscheana.

Para introducirnos en la constelación de esta estética de Nietzsche, Heidegger enuncia cinco proposiciones acerca del arte. Estas proposiciones van a ser extraídas de cuatro fragmentos de Nietzsche, pertenecientes en su mayoría a “La Voluntad de Poder”. Estas proposiciones que formula Heidegger intentan fijar, mas o menos, el ámbito en que se mueve el pensar nietzscheano con relación al arte.

El primer fragmento seleccionado por Heidegger dice así: “El fenómeno artista es aún el más transparente”³.

La transparencia del fenómeno artista nos permitiría ver a través de él, ver en su esencia. Y como la esencia de todo lo ente, incluyendo al artista, es voluntad de poder, el conocimiento de lo que es el artista nos permite el acceso a la esencia de todo lo ente, de la voluntad de poder. En este contexto resulta imperioso preguntarse ¿Cuál es la esencia del artista?. Con respecto a esta pregunta Heidegger nos dice que ser artista es un poder-producir, esto es, llevar a ser a lo que aún no es, por lo que la esencia del artista nos puede mostrar la forma en que deviene lo ente. El devenir de lo ente se da al modo de lo que es creado. La forma en que deviene lo ente corresponde a este poder producirse a sí mismo, forma que le pertenecería a la voluntad de poder, a la vida.

³ Ibidem. Aforismo 791.

La segunda parte de este primer fragmento seleccionado dice: “A partir de allí dirigir la mirada a los instintos fundamentales del poder, de la naturaleza, etc. Asimismo de la religión, de la moral.”⁴

En esta segunda parte se nos sugiere dirigir la mirada al artista y luego, desde esta perspectiva ver las otras formas de lo ente. Esto pone de relieve el vínculo que hay entre el artista y las formas de lo ente. El artista sería una especie de ‘ente especial’ que recogería en su esencia a la esencia de todo lo ente. En la esencia del artista se reúne la esencia de todo lo ente. Esto es posible en la medida en que el artista es aquel ente que lleva su esencia a lo abierto, que despliega en su plenitud su esencia entendida como voluntad de poder. Las primeras dos proposiciones que formula Heidegger, en relación a la estética de Nietzsche, son a raíz de la primera parte de este fragmento citado, estas son:

1. - El arte es la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder.
2. - El arte tiene que comprenderse desde el artista.

Volviendo al vínculo entre el artista y las formas de lo ente, y a modo de respuesta a la pregunta que se cuestiona por la relación entre estos dos, miremos el siguiente aforismo: “La obra de arte, allí donde aparece sin artista, por ejemplo como cuerpo, como organización (el cuerpo de oficiales prusianos, la orden de los jesuitas). En que medida el artista es solo un estadio previo. El mundo como una obra de arte que se da luz a sí misma...”⁵.

En este segundo aforismo seleccionado se pone en evidencia como es que todo lo producido es también obra de arte, que le debe su producción al artista. En esta afirmación encontramos un concepto extendido de artista y de obra de arte, concepto que más adelante intentaremos clarificar. En este caso la relación entre artista y obra desaparece por la distancia temporal que separa la creación del artista y lo creado por él. En la medida en que la figura del artista representa esencialmente a todo lo ente, y el mundo (la totalidad de lo ente) es algo creado por el artista, aquí se nos está diciendo que lo ente es algo que se crea a sí mismo. Esto último es justamente lo que quiere rescatar la tercera proposición heideggeriana:

⁴ Ibidem. Aforismo 791.

⁵ Ibidem. Aforismo 790.

3.- El arte es, de acuerdo con el concepto ampliado de artista, el acontecer fundamental de todo ente; el ente es, en la medida que es, algo que se crea a sí mismo, algo creado.

Esta creación de la que aquí se está hablando, no es siempre de la índole de cosas como la orden de los jesuitas, sino que hay un tipo de creación que es decisiva y superior. A este tipo de creación nos introduce Nietzsche en el siguiente aforismo: “El filósofo-artista. Concepto superior de arte. ¿Puede el hombre colocarse tan lejos de los otros hombres como para ejercer en ellos su labor de configuración? (Ejercicios previos: 1) El que se configura a sí mismo, el ermitaño; 2) El artista tal como ha sido hasta ahora, como pequeño ejecutor en una materia.)”⁶

La cuarta proposición de Heidegger surge de traer a colación algo que se ha dicho anteriormente, que la voluntad de poder tiene que ser el fundamento de la nueva posición de valores, valores que irían en una dirección totalmente distinta de los ya existentes, por eso dice Nietzsche: “El arte como única contrafuerza superior frente a toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano, lo antibudista, lo antinihilista por excelencia”⁷.

Y con este aforismo Heidegger formula su cuarta proposición acerca del arte:

4.- El arte como contramovimiento frente al nihilismo.

La quinta y última proposición de Heidegger es extraída de siguiente fragmento: “La voluntad de apariencia, de ilusión y cambio es más profunda, más ‘metafísica’ que la voluntad de verdad, de realidad, de ser”.⁸

Cuando Nietzsche dice aquí que la voluntad de apariencia es más metafísica y profunda que la voluntad de verdad, de realidad y de ser, se está refiriendo a estos últimos en el sentido en que los entiende Platón, a saber, como lo suprasensible. En la antípoda de lo suprasensible encontramos a lo sensible, representado en este aforismo como la voluntad de apariencia, de ilusión, de engaño, de devenir y cambio. También podemos situar al arte en esta esfera de lo sensible. Interpretando este aforismo, para mí resulta decisivo notar que la voluntad de

⁶ Ibidem. Aforismo 789.

⁷ Ibidem. Aforismo 848 II.

⁸ Ibidem. Aforismo 848 III.

devenir y de cambio encontrarían efectividad metafísica en el arte. Esto último dice relación con aquella segunda creación más decisiva que yo anteriormente mencionaba, la creación de las creaciones. Para anticiparles un poco de qué se trataría en esta creación les cito a Heidegger: “En el arte se toma la decisión acerca de qué es la verdad, y esto quiere decir siempre en Nietzsche, acerca de qué es lo verdadero, acerca de qué es lo que propiamente es”.⁹

En relación con esta última meditación referida en el párrafo citado, es que Heidegger formula su quinta y última proposición acerca del arte:

5.- El arte tiene más valor que la verdad.

II

La embriaguez.

Para hacer una caracterización más fina de la concepción de Nietzsche acerca del arte, Heidegger sitúa a las consideraciones de este último entre las distintas concepciones del arte que ha habido hasta ahora. De este ejercicio saltan a la vista dos puntos o rasgos importantes pertenecientes a la estética nietzscheana: Por una parte, Heidegger rescata el que Nietzsche determine al arte como *contramovimiento frente al nihilismo*. Por otra parte, Heidegger resalta el que Nietzsche piense el saber acerca del arte como *fisiología*, de tal manera que el estado sentimental es reducido a excitaciones nerviosas que se reflejarían a su vez en estados corporales.

En lo que está pensando Nietzsche cuando establece esta relación entre arte y estados fisiológicos es en la embriaguez, pues la embriaguez es determinada por Nietzsche como la *condición fisiológica fundamental*, necesaria para que haya creación.

La embriaguez es el estado estético fundamental, tanto así que la conocida caracterización nietzscheana de lo apolíneo y dionisiaco como instintos creadores hay que entenderla como si ambos estados fueran tipos de embriaguez. Ahora, cabe preguntarse: ¿Cuál es la esencia de la

⁹ Martín Heidegger; Nietzsche, tomo I; Ediciones Destino, Barcelona, 2000; Traducido por Juan Luis Vermal; Pag.79.

embriaguez? ¿En qué sentido la embriaguez es imprescindible para que haya arte? ¿En qué sentido la embriaguez es el estado estético fundamental?. Para poder responder a estas preguntas tenemos que adentrarnos en la esencia de la embriaguez.

Nietzsche caracteriza de múltiples formas a la embriaguez, pero en lo que respecta a la esencia de ésta, él nos habla del *crear*.

Lo que hallaríamos en la esencia de la embriaguez, o en el crear, sería un fuerte elemento de *decisión, de medida y jerarquía*. Todos estos elementos Nietzsche los sintetiza en un solo término, *idealizar*. La caracterización de lo que sería la idealización viene a mostrarnos la estructura que tendría la creación.

El idealizar consistiría en una violenta extracción de los trazos capitales. La visión del artista sería de tal índole que extraería prematuramente aquellos trazos capitales del mundo que lo rodea. Estos trazos capitales conjugados vienen a estructurar la forma de aquello que el creador considera bello en su embriaguez. Esto nos sugiere que el sentimiento estético no sería, entonces, una emoción ciega y desenfrenada, un estado placentero y contemplativo tan sólo, sino que la embriaguez está referida a algo en específico, tiene en vistas algo en especial, los trazos capitales.

Ahora quiero hacer notar un movimiento particular que se configura en este estar referido a lo bello en la embriaguez: El artista (y con esto designo al estado estético o de embriaguez) está templado o sereno; este estar sereno es una disposición mediante la cual se está listo para todo, abierto a lo que venga (sea bueno o malo). En este estar sereno aparece lo bello, que en tanto aparecer está pensado como un **irrupir de lo bello** en el estado del artista. Por otra parte, este aparecer de lo bello es pensado también y al mismo tiempo, como una extracción de los trazos capitales, extracción mediante la cual surgiría lo bello y la forma, por lo que aquí el aparecer de lo bello está siendo pensado como **creación de lo bello**. Por último, este movimiento se torna doblemente complejo al constatar que cuando se piensa la relación del artista con lo bello como un crear, se está implicando a la embriaguez del artista en tanto estado creativo, y la embriaguez implica a su vez la previa presencia de lo bello, de la belleza, pues la embriaguez se embriaga de lo bello, a pito de lo bello. En este contexto, se puede afirmar que al parecer lo bello **ya está** de cierta manera, aunque no bajo su forma definitiva, antes de ser fijado por el artista en la creación. En este contexto hace sentido la expresión que

utiliza Nietzsche en “Así Habló Zarathustra”: aquí, para referirse a la forma en que la belleza (aquello nuevo que quiere ser creado y fijado) interpela al hombre, Nietzsche habla de ‘voz de la belleza’, imagen que nos muestra esta primera aparición de la belleza que aún no posee ni cuerpo ni forma.

Cuando el arte llega a su esencia, este presenta ésta forma compleja, describe éste movimiento, movimiento bidireccional en el cual se rompe con todo tipo de estructura unidireccional de pensamiento, estructura que incluye relaciones tales como las de causalidad, relación entre un sujeto y un objeto, etc.

Cuando el arte llega a su esencia, él describe este movimiento, y adquiere un carácter total, pues surgiría el **gran estilo**, la creación más alta. El Gran Estilo sería una especie de actitud, valoración, aspiración, que surgiría del estar inmerso en la esencia del crear.

Cito a Nietzsche: “El gran estilo consiste en el desprecio por la belleza pequeña y corta, es un sentido de lo escaso y prolongado”¹⁰. Atendiendo a esta cita, en el gran estilo encontraríamos una admiración por lo destinal. Admirar es cosa de gente fuerte, la gente pequeña no admira, sino envidia. Admirar es una gran pasión, y la consecuencia de esta admiración es el gran estilo, la creación más alta.

Nietzsche también nos habla del tipo de creador que participaría en el gran estilo. Este creador sería aquel que se pone bajo la ley de lo creado, es más, este creador surge como el creador que es en el gran estilo. Esta determinación del creador en el gran estilo, se trataría de que aquí, en el gran estilo, la visión de lo perfecto dicta una **medida** y una **ley** (que esto no nos extrañe, pues ya se pensó a la creación de lo bello como una extracción de los trazos capitales y como un surgir de la forma, por lo que aquí ya está sugerida de cierta manera una norma o forma, límite o ley). Esta medida y esta ley serían absorbidas por el creador, y es así como este es determinado como el creador que es en el gran estilo.

Acerca de los alcances que tendría esto último cito a Heidegger: él nos dice con respecto a Nietzsche que: “Su saber acerca del arte y su lucha a favor de la posibilidad del gran arte

¹⁰ Citado por Martín Heidegger. Nietzsche, Tomo I. Ediciones destino, Barcelona, 2000. Traducido por Juan Luis Vermal. Pag. 125.

están dominados por una idea que expresa brevemente así en una ocasión”: “¿Qué es lo único que puede reconstruirnos?. La visión de lo perfecto”¹¹.

El arte, como se ha visto aquí, sería aquello que podría darnos esa visión de lo perfecto, aquello que puede reconstruirnos. Ahora, como vimos anteriormente, esta visión de lo perfecto es también una medida y una ley que el creador absorbe en el estado estético. El creador es el primero en obedecer la ley que surge del estado estético. En este contexto yo me pregunto ¿Quién nos dice que esta medida y esta ley no son unos nuevos valores?.

En este punto del desarrollo surgen dos preguntas: 1) ¿Cómo es que se determina desde el arte su carácter configurador?, pues no todo el arte tiene el carácter del gran estilo, o bien, no toda creación es la gran creación. 2) ¿Cómo es que esta configuración que se da en el gran estilo llega a ser en el ente?.

Con respecto a la primera pregunta diremos que no todo arte llega a ser configurador en el sentido del gran estilo. Para hacer esa distinción Nietzsche hace una oposición entre la creación que surgiría de la insatisfacción y la creación que surgiría de la plenitud. La primera creación sería la búsqueda de algo totalmente diferente, sería deseo, hambre. En cambio, la segunda creación no surgiría de la carencia, surgiría de la plenitud, no sería la búsqueda de algo nuevo, sino la posesión de algo nuevo, no sería desear, sino dar, y esto por la sobreabundancia que se posee.

Otra cosa que vale la pena rescatar, es la relación que tiene esta fortaleza, esta plenitud creadora con sus enemigos. Con respecto a esto, Heidegger nos dice que aquel que tiene su opuesto bajo o fuera de sí no es grande en el sentido de la grandeza que se necesita para la creación del gran estilo, pues es dependiente de lo que niega, se deja guiar por lo que niega, es reactivo. **El verdaderamente grande va a ser aquel que ha transformado a su enemigo en sí mismo.** Esta grandeza es justamente el poder, y esto nos quiere referir a que solo hay poder donde impera la simplicidad de la calma por la que la oposición es conservada, es transfigurada por una ligazón o unión de los opuestos.

¹¹ Ibidem. Pág. 127.

Sería el arte que presentara estas características, este anhelo y esta fortaleza, el que tendría un carácter propiamente configurador.

En este punto, y ya para finalizar este recorrido por la interpretación heideggeriana de la esencia de la voluntad de poder, tengo que confesar que a mí no me queda muy claro si esta plenitud creadora que opera como una transformación del otro, no es mas bien una suerte de **reducción del otro**. De ser esta transformación una reducción del otro ¿Qué pasaría entonces con dejar ser al otro?, esta reducción no tendría, al parecer, ningún escrúpulo, no le importa el otro, comportamiento que puede dar pie a un sinfín de conductas anti-éticas o, más aún, inhumanas. Por último, si esta transformación es una reducción ¿Qué pasaría con dejar ser al ser?. Si en la creación mas alta efectivamente se encarna lo que va a ser por primera vez en la persona del creador, en qué medida lo Nuevo va a encontrar tierra fértil, receptividad por parte del creador si éste no tiene oídos para lo Otro, no deja ser a lo Otro, no deja ser al Ser.

Me asalta la duda con respecto a si tal interpretación de Heidegger no esta diciendo más de lo que el mismo Nietzsche quiere decir. Me tienta pensar que esta pequeña aclaración que hace Heidegger, que nos muestra a esta fortaleza creadora con una cierta prepotencia en lo que se refiere a la transformación del otro, responde a la necesidad de Heidegger de alejarse, de distanciar su propio desarrollo con relación al arte del desarrollo nietzscheano, distanciamiento que le permite seguir ubicando a Nietzsche como pensador ‘moderno’ y ‘metafísico’ y a sí mismo al otro lado de la orilla.

Los límites que presenta la interpretación heideggeriana.

El desarrollo heideggeriano de aquella línea interpretativa del pensamiento de Nietzsche, la que viéramos en la anterior presentación de la esencia de la voluntad como arte, nos aporta muchísimo si lo que queremos buscar son los rasgos post-metafísicos presentes en el pensamiento de Nietzsche.

Ahora, si bien es cierto que encontramos este desarrollo en Heidegger, es sabido que para él Nietzsche no supera la metafísica, pues él repite el esquema más general de esta.

En la interpretación que hace Heidegger de la filosofía de Nietzsche, él aplica un modelo central de su pensamiento, a saber, la definición de la metafísica como el intento de explicar

el ser a través del ente. Para poder aplicar este modelo a la filosofía de Nietzsche Heidegger se sirve de un modo especial de este pensamiento, modo que ha sido discutido por autores como Jacques Derrida.

I

La crítica que hace Derrida a la interpretación heideggeriana.

En el texto “**Interpretar las firmas**” Derrida se va a detener en la interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche, la que aparece en el “Nietzsche”. Derrida considera que el esfuerzo interpretativo de Heidegger a través de la filosofía de Nietzsche pretendería fijar o dar cuenta de una cierta unidad presente en este pensamiento. Tal unidad Heidegger la ve encarnada en un sólo pensamiento, el cual en el caso de Nietzsche sería aquel al que se apela bajo la unidad de contenido de dos conceptos: voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo. El que Heidegger vea la unidad del pensamiento de Nietzsche en un sólo pensamiento alude a una idea propiamente heideggeriana que considera que todo gran pensador piensa un sólo pensamiento a lo largo de su vida. Derrida no critica (por lo menos no aquí) este axioma heideggeriano, sino que sugiere que en el caso de Nietzsche no sería lícito operar de este modo.

II

El recorrido que va a hacer Derrida a través de la interpretación heideggeriana del texto de Nietzsche va a detenerse específicamente en aquellos lugares en donde se exprese con más fuerza el intento de unificación por parte de Heidegger. De esta manera Derrida va a partir por el prólogo del “Nietzsche” de Heidegger. En este prólogo se expresa la intención por parte de Heidegger de poder subsumir la totalidad del pensar nietzscheano bajo un sólo nombre y en un sólo pensamiento. Tal proceder es puesto en duda por Derrida, quien nos dice que en el caso de Nietzsche afirmar tal unidad resulta problemático. Derrida pone en tela de juicio el que tengamos un sólo nombre: ¿Es seguro que el pensamiento de Nietzsche sea único y que tenga, por ende, un solo nombre? ¿Nietzsche se llama de una sólo forma? ¿Acaso no es Nietzsche el pensador de la contradicción? ¿Acaso no es Nietzsche el pensador que se esmeró en poner su filosofía bajo múltiples máscaras, nombres y velos?.

¿Se podría afirmar acaso una unidad del pensamiento de Nietzsche, una única identidad y sistematizar su filosofía, a pesar de que esta se esfuerce e insista en ser a-sistemática?. En este contexto, la unidad que Heidegger busca en el pensar de Nietzsche sería injusta con este último.

III

En este afán de búsqueda de unidad, Heidegger se delata a sí mismo, al interpretar a Nietzsche desde las exigencias que la pertenencia a la metafísica le presenta al pensar. Pues para la tradición metafísica, a modo de supuesto subyacente a su forma de pensar o proceder, siempre pensar o decir tenía que referirse a *algo* que fuese *uno*, alguna *cosa*, en el caso de que no se cumpliera esta condición no se trataría de un real decir o pensar, *se perdía el logos*. A opinión de Derrida este supuesto metafísico también lo compartiría Heidegger, supuesto que es llamado por Derrida “logocentrismo” en otros pasajes de su obra.

Al proceder de esta manera Heidegger puede *salvar* a Nietzsche de todos los malos entendidos e interpretaciones a la que se presta su pensamiento (por nombrar uno, recuérdese la interpretación nazi del pensamiento de Nietzsche). Además, al proceder de esta manera, Heidegger puede darle coherencia al pensamiento de Nietzsche, en tanto lo exime de enfrentarse a las numerosas contradicciones presentes en su filosofía.

Nietzsche y la contradicción

El pensamiento de Nietzsche puede ser visto él mismo en su resistencia a ser pensado como unidad, como uno o único, como no albergando contradicción.

El tema de la contradicción en Nietzsche es un tema complejo que puede ser abordado de diversas maneras. En este subcapítulo intentaré desarrollar algunos caminos que se abren a la meditación cuando pensamos en el sentido de la contradicción en Nietzsche.

I

De manera general la contradicción en Nietzsche puede ser pensada como algo que está en plena concordancia con la interpretación y valoración que este pensador tiene de la vida.

Nietzsche, recuperando la visión trágica de la vida que poseían los antiguos griegos, considera que la afirmación del dolor, de la contradicción que la vida esencialmente constituye, es una afirmación que denota un exceso de fuerzas, de vitalidad.

Los griegos hicieron de esta sabiduría que dice sí a la vida, una divinidad: Dionisos. Los ritos de conmemoración de Dionisos, su figura, todo lo que él implica enseña: “(...) 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 enteramente a sí misma, tiene que existir también eternamente el “tormento de la parturienta”...”¹².

En este fragmento citado está sintetizada toda la sabiduría dionisiaca, la que no elige entre los opuestos, entre blanco y negro, bueno y malo, sino que afirma a ambos, y con dicha afirmación se está diciendo sí a la vida, al devenir, al advenimiento del futuro, de lo nuevo.

La vida, para mantenerse en movimiento, para renovar su ciclo de ires y venires, necesita de la tensión y lucha entre los opuestos, pues sólo a partir de la lucha es que se genera el movimiento gracias al cual el devenir adviene.

Nietzsche, al ser a-sistemático y contradictorio está haciendo filosofía dionisiaca, él quiere que la expresión de su pensamiento sea en todas sus manifestaciones la más pura y total afirmación de la esencia de la vida. Nietzsche es un pensador dionisiaco a carta cabal, él se unifica con el movimiento cósmico-vital, él es un discípulo de su dios. Esto es, en parte, lo que enseña la contradicción en Nietzsche: “Ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, el placer que incluye en sí también el placer de destruir...”¹³.

El a-sistematismo de Nietzsche es algo que salta a la vista al observar su obra. Lo curioso es que este a-sistematismo es en este caso querido, deseado por el autor, tal como lo expresa en

¹²Federico Nietzsche. El crepúsculo de los ídolos. Alianza Editorial, Madrid, 1989. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Pág. 135.

¹³ Ibidem. Pág. 136.

el siguiente aforismo: “Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad”¹⁴.

II

La contradicción en Nietzsche va más allá de una afirmación dialéctica de los opuestos, pues a través de la contradicción Nietzsche no realiza síntesis alguna. La contradicción es en Nietzsche uno de los múltiples recursos que él ocupa para habitar en el quiebre que se genera a partir de la afirmación de los opuestos. Este lugar entre el sí y el no es un no-lugar, una brecha, un paso, un nuevo camino que es en el que Nietzsche habita. Así lo afirma Nietzsche en el siguiente aforismo: “Mi gusto, que tal vez sea la antítesis de un gusto tolerante, también aquí está lejos de decir sí en bloque: en general no le gusta decir sí, algo más le gusta decir no, lo que más le place es no decir absolutamente nada”¹⁵.

La tensión que se genera a partir de la afirmación conjunta del sí y el no es la esencia misma de la voluntad de poder, en tanto ella es la fuerza configuradora y destructora, desperdigante.

La contradicción le permite a Nietzsche decir nada. Ahora yo me pregunto si acaso este decir ¿Es un decir nada o un decir la nada en tanto una nueva experiencia del ser?. A mi parecer se trataría justamente de lo segundo.

La oscilación en el pensamiento de Nietzsche, la mascarada, la apariencia, el golpe aforístico, la contradicción, serían los recursos de los que Nietzsche se vale para expresar la no-presencia del ser, recursos para decontruir la metafísica de la presencia en un momento en que resulta imposible zafarse del todo de la influencia de la metafísica.

Nietzsche ocupa un lugar intermedio entre dos épocas. Las múltiples maneras a través de las cuales Nietzsche intenta rehuir la unidad (unidad que se expresa en el sentido, en la razón, en la identidad) es el modo en que lo Otro, lo Nuevo se manifiesta en el pensamiento de Nietzsche.

¹⁴ Ibidem. Pág. 33.

¹⁵ Ibidem. Pág. 129.

Capítulo II: Algunas de las señas que encontramos en el pensamiento de Nietzsche.

En este capítulo me quiero dedicar a recoger algunos de los desarrollos que hallamos en Nietzsche, los cuales habría que tener presentes si queremos interpretar a Nietzsche en su intención deconstructiva de la metafísica. Estos desarrollos pueden ser situados en el terreno del arte, como consideraciones estéticas, pero al clasificar de esta manera las consideraciones que se van a presentar a continuación, tenemos que tener presente el sentido ampliado que adquiere el arte en Nietzsche, sentido que ya viéramos en la anterior exposición de la interpretación heideggeriana.

¿Quién es el Creador en Nietzsche?

Al parecer de Nietzsche, si el hombre tuviera el valor de querer conocer el carácter más íntimo de sí mismo y de todo lo que nos rodea, se daría cuenta de que la esencia de todo lo ente es voluntad de poder. El conocimiento de la esencia de la voluntad de poder requiere o implica el conocimiento de la muerte de Dios, en la medida en que la esencia de la voluntad de poder nos refiere a que el ente es algo que se crea a sí mismo, y por ende no es creado por ningún Dios.

La muerte de Dios devuelve al hombre la libertad para crear, no solo en el sentido de que ahora es el hombre el Creador, sino que, más allá aún, la muerte de Dios rescata al tiempo futuro del ámbito no-terreno, suprasensible en que antes se encontraba. La muerte de Dios le devuelve al tiempo su carácter terrenal y, por tanto, posible, de tal manera que ahora el hombre efectivamente sí puede crear, sí puede proyectar hacia delante. Se le vuelve a imprimir así al ser el carácter del tiempo, del devenir. Se rescata al ser de aquel ámbito inmóvil en que la tradición metafísica lo ubicaba. Se unifica así la voluntad de poder humana con la voluntad de poder cósmica.

El hombre que asume la muerte de Dios busca la prepotencia de la vida a través de las sucesivas auto superaciones y transformaciones que lo que quieren es ser más. Estas auto

superaciones, desde el momento en que la muerte de Dios hace desaparecer el horizonte que limitaba al hombre, se despliegan en un terreno infinito.

Este hombre es el hombre auténtico para Nietzsche, aquel que juega creando valores y metas, que se traza caminos nunca antes recorridos, y que posee una voluntad de poder fuerte que le empuja a recorrer y explorar esos caminos.

El hombre en el modo de ser de la grandeza es personificado en Nietzsche en la imagen del santo, del genio y del sabio. Estas tres figuras no son todavía el creador, pues les falta aún tomar conciencia de sí, de su libertad creadora. Cuando la grandeza toma conciencia de la propia libertad creadora estos tipos humanos se reconvierten, y pasan a tomar la forma del *espíritu libre*. Tomar conciencia de la propia capacidad de crear implica el conocimiento de la muerte de Dios y de todo lo suprasensible. El espíritu libre es libre pues deja de regir su norte por el horizonte que la proyección de trasmundos fijaba, y sobretodo es libre pues comprende que toda figura es proyección y creación humana, o sea, el espíritu libre es libre en la medida en que asume su esencia como voluntad de poder creadora. En este contexto la conciencia de sí en el espíritu libre va a ser la autoconciencia de la propia esencia creadora. En el espíritu libre vemos encarnado al creador tal como lo entiende Nietzsche, tipo humano que en este capítulo queremos abordar. El espíritu libre lo podemos ver representado en el personaje Zarathustra.

I

El creador en ‘Así habló Zarathustra’

Para introducirnos a una caracterización de la figura del creador, atendamos al siguiente fragmento: “Más la voz de la belleza habla quedo: solamente llega a insinuarse en las almas mas despiertas”¹⁶. Aquí, cuando se habla de ‘voz de la belleza’ podemos interpretar esta expresión en un sentido muy cercano al que ya hiciera Heidegger: la belleza va a ser la forma que surge **en** y **de** la creación. Ahora, a pesar de que la belleza surgiría de la creación, ella está presente, de cierta manera, antes de ser creada. Esta presencia previa de la belleza carece

¹⁶ Federico Nietzsche. Así Habló Zarathustra. Alianza Editorial, Madrid, 2002. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Pág. 147.

de forma, carece de cuerpo, y es en este sentido en que resulta iluminador utilizar esta expresión ‘voz de la belleza’ para referirnos a esta presencia incorpórea de la belleza, que con su voz va a interpelar al creador para que le dé forma, y de esta manera, le dé ser.

En el fragmento citado, Nietzsche además se refiere al creador como al ‘de alma más despierta’.

Con respecto al ‘estar despierto’ en el “Prologo de Zarathustra” encontramos a un anciano que ve bajar a Zarathustra de las montañas. Este anciano recordaba a Zarathustra subiendo las mismas montañas de las cuales ahora bajaba. El anciano, al ver a Zarathustra bajar de las altas cumbres, le dice: “Zarathustra ha cambiado, se ha hecho niño. Zarathustra está muy despierto ¿tienes tú acaso algo que ver con los que duermen?”¹⁷. Aquí, la fórmula ‘los que duermen’ está siendo utilizada para referirse al pueblo, a los hombres, a donde ahora Zarathustra se dirigía en su descenso. Por otro lado, el que Zarathustra esté ahora ‘muy despierto’ implica el que no lo haya estado anteriormente, por lo que el camino que llevó a Zarathustra a abandonar el valle y a sus congéneres para habitar las altas cumbres, es el camino que debe seguir aquel que quiere estar despierto, el que quiere escuchar la voz de la belleza.

El despierto es un solitario que habita en la lejanía y en las alturas; la lejanía es necesaria para poder ver todo en su conjunto, la distancia de nuestros congéneres nos obliga a abandonar el ámbito de lo cotidiano, donde todo está resuelto, donde no hay un real cuestionamiento, situaciones todas que nublan la mirada de aquel que quiere ver más allá. Un despierto va a ser aquel que se elige a sí mismo, va a ser aquel que busque y siga su propio camino.

Esta posición lejana y distante en que se encuentra el creador, o el pensador, no quieren decir que él efectivamente habite lejos de la civilización, lejos de la ciudad y del trato humano, ignorando las exigencias o requerimientos del mundo. La soledad del creador va a ser tal que en medio de las gentes, de amigos y familia, él va a seguir siendo solo, como si estuviera a mil kilómetros de la tierra. Por supuesto que esta soledad va a ser peor que la soledad física, de los cuerpos físicos, puesto que los otros, los amigos, la familia, todos, sólo están ahí para recordarle al solitario cuan solo está, para recordarle que él vive en otro tiempo que no es el tiempo común.

¹⁷ Ibidem. Pág. 34.

Toda esta situación esbozada corresponde a la figura del creador tal como aparece en “Así Hablo Zarathustra”, figura que la encontramos personificada en el propio Zarathustra.

II

El Creador en ‘El nacimiento de la tragedia’.

Una interpretación cercana a lo que ya viéramos en los apartados anteriores de este capítulo, le doy yo al análisis que hace Nietzsche de las tragedias sofocleas “Edipo Rey” y “Edipo en Colono”¹⁸.

Nietzsche nos dice con respecto a Edipo: “El personaje más doliente de la escena griega, aquel que por decreto del destino esta condenado a matar a su padre, a desposarse con su madre, y a solucionar el enigma de la esfinge”¹⁹, acerca de Edipo y de su irremediable destino Nietzsche nos dice para explicar su extraña vida: “¿Cómo se podría forzar a la naturaleza a entregar sus secretos a no ser oponiéndole una resistencia victoriosa, es decir, mediante lo innatural?”²⁰. ¿Qué quiere decir esto que nos dice Nietzsche?, me atrevería a decir que la razón de que Edipo tenga la sabiduría para desentrañar el enigma de la esfinge y no para proceder asertivamente en su vida, refiere a que la sabiduría de lo no-humano o de lo Uno (como se lo llama en este libro) se enfrenta con la sabiduría de lo humano. Por lo que se podría pensar que si Edipo está condenado a errar o a su miseria, esta misma condena lo destina a su sabiduría. No es la sabiduría la causa de la miseria, sino que ambas tienen su causa en su ser destinado, en su inhumanidad destinada. La inhumanidad destinada de Edipo es la que le impide proceder asertivamente en su vida, y es también la que le permite acceder a la Sabiduría. La vida de Edipo no es de su responsabilidad pues no es él quien opera a través de su vida, sino el ser o la Moira.

¹⁸ Federico Nietzsche. El Nacimiento de la Tragedia, Nueve; Alianza Editorial, Madrid, 2002. Traducido por Andres Sanches Pascual.

¹⁹ Ibidem. Pág. 92-93.

²⁰ Ibidem. Pág. 92-93.

Atendiendo a esta interpretación que se hace de la figura de Edipo, y confrontándola con lo que se dijo anteriormente en relación con la soledad y la lejanía propia del creador, se está ahora en mejor situación para afirmar que no es que la soledad y la lejanía sean simples características del estado estético, sino que la lejanía y la soledad son condición de posibilidad de la creación de lo nuevo, en la medida en que sitúan al creador en este plano intermedio entre lo humano y el destino.

En el párrafo anterior se estableció una equivalencia entre Edipo y la figura del creador, lo que puede parecer poco claro, ¿Es Edipo un creador en el sentido en que aquí se ha utilizado?. Para esclarecer esta pregunta, veamos lo que dice Nietzsche acerca de otra tragedia de Sófocles “Edipo en Colono”.

En “Edipo en Colono” se cuenta que el lugar donde se entierre a Edipo recibirá beneficios, y refiriéndose a esta situación Nietzsche nos dice: “tal vez a causa de su obrar perezcan toda ley, todo orden natural, incluso el mundo moral, pero cabalmente ese obrar es el que traza un círculo mágico y superior de efectos, que sobre las ruinas del viejo mundo derruido fundan un mundo nuevo”. Teniendo en vistas esta cita, ya anteriormente se aludió a que el obrar de Edipo no es su obrar, sino su ser destinal o el obrar de la Moira; y es este obrar el que transgrede principios, valores, orden, para fundar un mundo nuevo. Interpretando esta cita, yo veo aquí sugerida la idea nietzscheana de que es el destino o el ser, el que pide su disolución para su renovación, pero aquí se le suma además el dato de que esa renovación es posible en la persona de Edipo, o sea, el hombre aparece como mediador que hace posible un mundo nuevo.

Ahora, este carácter de mediador con que aparece Edipo no hay que entenderlo como si él fuera un instaurador del mundo nuevo, sino que Edipo aparece mas bien como una semilla que en su germinar traerá mundo nuevo, y como un destructor del mundo antiguo, o sea, como el preparador del mundo nuevo. Si Edipo es el preparador del mundo nuevo, nada nos impide asociarlo con el personaje Zarathustra, quien es el que anuncia y prepara el advenimiento del superhombre. En los párrafos que anteceden a este, también se caracterizó al personaje Zarathustra como ‘creador’, por lo que también puedo extender esta caracterización a Edipo.

Es raro imaginarse a la Moira todopoderosa necesitando al hombre para cumplir su renovación. Pero este hombre no es cualquier individuo de la humanidad, no es tampoco la humanidad pensada en su conjunto. Muy por el contrario, el hombre en que aquí se está pensando es, en su faceta creativa, el menos hombre, es una figura intermedia entre lo individual de lo humano y lo total de lo uno. En este carácter intermedio del creador, reside su posibilidad como preparador del mundo nuevo.

III

El creador como configurador

Lo grandioso del modo en que Nietzsche piensa al creador, al filósofo-artista, lo encontramos en la capacidad configuradora de este personaje. Nietzsche se refiere de varias formas a aquellos hombres que configuran el destino de los otros hombres, se refiere a ellos como a los filósofos, artistas, y también alude a ellos como a los ‘contemplativos’. Este último modo de referirse a este tipo humano quiere hacer referencia a cierto carácter: los contemplativos son aquellos hombres que perciben pensando. Para esto, una gran distancia tiene que separar a estos hombres del resto de la humanidad, distancia que los coloca como espectadores privilegiados frente al teatro del mundo, espectáculo en el cual puede ejercer cierta manipulación por medio de sus percepciones.

En la comunicación de sus apreciaciones el hombre contemplativo crea continuamente algo, algo nuevo, inexistente: nuevas apreciaciones, perspectivas, tablas de valores, etc. Nietzsche se refiere a estas apreciaciones como a una “obra poética”²¹ que es aprehendida por el hombre común sin caer en la cuenta de ello. De esta manera los hombres contemplativos ejercen su dominio y configuración sobre los otros hombres.

Estos hombres pertenecientes a ‘lo nuevo’ necesitan de lo que Nietzsche llama ‘La gran salud’²². Esta gran salud hay que pensarla, nos dice Nietzsche, como un medio nuevo que

²¹ Federico Nietzsche. La Ciencia Jovial. Monte Avila Editores, Venezuela, 1991. Traducido por José Jara. Aforismo 301. Pág. 174.

²² Ibidem. Aforismo 382. Pág. 252.

hace posible este nuevo fin al que se entrega el hombre creador. Tal salud no se adquiere de una vez y para siempre, sino que se está continuamente adquiriendo, pues se está continuamente entregando.

Los hombres creadores, prometidos a lo nuevo, ansían experimentar como el conquistador, como el descubridor del ideal, quieren sentirse como el sabio, el santo, el legislador, el adivino, etc. Estos hombres que asumen a la voluntad de poder como su esencia más íntima desean ir siempre más allá de sí mismos, quieren transformarse, y en cada transformación se juegan la vida, entregan todo lo vivo que hay en ellos por saciar su anhelo.

La recompensa a tal sacrificio es justamente la visión de lo nuevo, de un terreno nuevo e inexplorado, “un mundo tan abundantemente bueno, extraño, cuestionable, terrible y divino que nuestra curiosidad, lo mismo que nuestra avidez, ha caído fuera de sí, ¡Ay, que de ahora en adelante ya no nos saciamos con nada!”²³.

La visión de lo nuevo no sacia la avidez del conquistador, su voluntad le impele esta vez a conquistar eso nuevo para sí, de esta manera, la última transformación de estos hombres del futuro consiste en *habitar* eso nuevo y *comunicarlo*.

El tipo de hombre que habita ese mundo nuevo lo describe Nietzsche así: “(...) el ideal de un espíritu que juega ingenuamente con todo, esto es, sin pretenderlo y por rebozante plenitud y poder, con todo lo que hasta ahora se consideraba santo, bueno, intocable y divino, para quien lo más alto que el pueblo estima en sus valoraciones, sería algo como peligro, caída, rebajamiento o por lo menos recreo, ceguera, olvido temporal de sí mismo”²⁴. Este nuevo ideal corresponde al tipo trágico de hombre, el que aparecería ante los ojos de los hombres actuales como inhumano. Tal es la distancia que separa a ambos tipos humanos.

Para esta voluntad de poder fuerte, libertad va a ser eso que se consigue luego de haber enfrentado lo más tremendo y difícil, libertad es lo que no se tiene nunca, y se conquista de forma permanente en la medida en que se la quiere. Libertad es lo que se siente luego de

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

haber librado una gran batalla y haber ganado, es esa sensación de estar en la cima, para la cual se está en la permanente búsqueda de nuevos enemigos, para librar y ganar batallas.

Esta libertad, la libertad, es señora y esclava de sí misma, pues ella se impone disciplina para poder triunfar en sus empresas de conquista. Se ordena y disciplina a sí misma de modo tan riguroso, que tal estrechez amenaza con llevarla a la total desesperación, neurosis, perdiendo así de vista el objetivo real de esta aventura. Este peligro de la libertad es el peligro que está al acecho del espíritu libre, del creador tal como aquí se lo ha tratado.

El peligro que corre el espíritu libre, queda representado por la ‘sombra de Zarathustra’. La sombra de Zarathustra se caracteriza por ser temeraria y por estar completamente desarraigada de cualquier vínculo, de toda seguridad. El peligro del espíritu libre reside en que esta situación apátrida lo haga sucumbir: “¿Qué me ha quedado ya? Un corazón cansado y desvergonzado; una voluntad inestable, alas para revolotear, un espinazo roto”²⁵.

Estamos en la época del nihilismo, han desaparecido todos los valores que antes nos vinculaban a los otros hombres y a la tierra, el hombre queda libre, pero tal libertad es padecida, se desespera de ella y constituye un peligro mientras no surjan nuevos vínculos para el hombre.

Este vínculo que salva a la voluntad de poder de su peligro lo encontramos en el eterno retorno de lo mismo. La idea del eterno retorno funciona como el fundamento infinito, como el sustento eterno sobre el cual se asentaría la vida del hombre.

Ahora, si bien es cierto que el superhombre corresponde a aquel tipo humano que se asume a sí mismo como creador, no por eso todo hombre que corresponda al tipo del superhombre (poniéndonos en el caso de que sea posible el que varios hombres satisfagan estas características) va a ser Creador en el sentido pleno que esta palabra adquiere en Nietzsche, a saber, como configurador de lo que ha de venir. Para hacer la distinción entre creador en un sentido pleno y creador en un sentido limitado, se puede recurrir a la *inspiración* como herramienta de distinción, o sea, lo que va a decidir en último término el tipo de creador del

²⁵ Federico Nietzsche. Así habló Zarathustra. Alianza Editorial, Madrid, 2002. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Pág.367.

que se trate va a ser la relación de éste con lo creado, la relación del creador con lo nuevo, con la belleza, lo cual nos refiere al momento mismo de la creación.

La Creación

I

La creación para Nietzsche surgiría de una posición primigenia del pensamiento, una posición que se ubica en una actualidad presente, y es extremando esta posición, calando hondo con el pensamiento en esa actualidad, que el creador logra ver mas allá, hacia lo que aún no es, pero que va a ser. Así es como el pensamiento encarna lo que ha de ser por primera vez en el creador. Un ejemplo de cómo ocurre esto lo encontramos en un texto del Zarathustra titulado 'El Adivino'.²⁶

En este texto, 'El Adivino', Zarathustra escucha el vaticinio del adivino, que dice: "Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue"²⁷. Lo que se está revelando en esta frase es la experiencia que constata al nihilismo como lo que está siendo, esta afirmación constata la muerte de lo suprasensible, con la total desolación que significa esto. En este texto se dice que: "Zarathustra oyó esas palabras a un adivino, y su vaticinio le llega al corazón y se lo transformó. Iba errante de un lado hacia otro, fatigado y triste: acabo asemejándose a aquellos de los que había hablado el adivino". Lo que yo creo que pasó en esta situación narrada, es que Zarathustra vió en el vaticinio del adivino lo que va a venir y se compenetró tanto con la constatación del nihilismo a la cual el vaticinio aludía, que de cierta manera acabó por cumplir eso que el vaticinio anunciaba, Zarathustra se transformó, y ahora aparece experimentando que efectivamente 'todo está vacío, todo es idéntico y todo fue'.

En este estado Zarathustra paso tres días, sin hablar, sin comer, totalmente desolado. De pronto, luego de esos tres días, Zarathustra despertó gracias a un sueño. Este sueño muestra a un Zarathustra convertido en guardián de sepulcros, en vigilante nocturno, habitando en una

²⁶ Federico Nietzsche; Así Hablo Zarathustra, II parte, El Adivino; Alianza Editorial, Madrid, 2002; Traducido por Andrés Sánchez Pascual.

²⁷Ibidem. Pág. 197.

solitaria montaña donde se halla en un ataúd la vida vencida. O sea, lo que muestra este sueño hasta aquí es: el estado en que ha pasado Zarathustra durante estos tres días, el modo de ser nihilista. Pero el sueño sigue: cuenta Zarathustra que de pronto sonaron tres golpes a la puerta, y el trató de abrirla pero esta no cedió, hasta que de pronto un huracán abrió con violencia la puerta y de ésta salió un ataúd. El ataúd estalló y desde dentro salieron miles de carcajadas diferentes.

En el libro se identifica a estas carcajadas con la jovialidad de Zarathustra, que nos recuerda que él es el defensor de la vida. Además, estas carcajadas hacen estallar al ataúd, lo que nos refiere que el defensor de la vida supera la pesadumbre en que cae aquel que constata al nihilismo como huésped inhóspito, o sea, Zarathustra supera el nihilismo. Lo singular de esta superación es que surge desde dentro del nihilismo mismo, así como las carcajadas del ataúd. *La superación del nihilismo surge de una experiencia que ahonda, profundiza y encarna en sí el nihilismo.*

Esta superación del nihilismo que ejecuta Zarathustra abriría nuevas posibilidades de ser para el hombre en el mundo, esto en el texto se expresa así: “ahora brotarán siempre de los féretros risas de júbilo, risas infantiles, y un fuerte viento huracanado barrerá todos los desfallecimientos. Tu mismo eres prenda de ello, testimonio y adivino”.

Ahora cabe preguntarse ¿Cómo es que estas nuevas posibilidades de ser, inauguradas por Zarathustra, hallarían efectividad en el mundo?.

Una sugerencia de respuesta la encuentro yo expresada en unas frases de “La Hora Más Silenciosa”²⁸. Aquí ‘la hora más silenciosa’ le dice a Zarathustra, refiriéndose al modo en que éste tiene que entregar sus enseñanzas: “Dí tu palabra y hazte pedazos”²⁹. Según esta afirmación, la función del creador consistiría en decir su palabra o su pensamiento, lo que nos sugiere que el decir o la comunicación son el último paso que configura a la creación. La

²⁸ Federico Nietzsche. Así Hablo Zarathustra, II parte, La Hora más Silenciosa. Alianza Editorial, Madrid, 2002. Traducido por Andrés Sánchez Pascual.

²⁹ Ibidem.,. Pág. 213.

comunicación va a ser parte de aquello que el creador ‘vea’ en su ver más allá, hacia lo otro, hacia lo nuevo. La comunicación es, entonces, necesaria a la creación.

Esta comunicación del pensamiento es una que se dice sin más, o sea, no le cabe preguntarse por la acogida hacia tal decir. Con relación a la acogida que tendría el decir o lo creado, aparece en el mismo texto un diálogo entre ‘la hora más silenciosa’ y Zarathustra donde este último dice: “Mi palabra no ha transportado aún ninguna montaña, y mis discursos no han llegado a los hombres. He ido hacia los hombres, pero aún no he llegado hasta ellos”, y la hora más silenciosa le responde a Zarathustra: “¿Qué sabes tú de eso? El rocío viene a cubrir la hierba cuando la noche es más silenciosa”³⁰. En este diálogo se nos cuenta como es que la acogida de lo creado no va a ser evidente ni para el creador ni para los hombres.

La forma en que la creación se sitúa en lo ente no va a ser al modo de la adhesión, como si algunos hombres pudieran manifestarse a favor y otros en contra, como si unos acogieran lo que ha de venir y otros pudieran rehusarse a acogerlo. Por el contrario, lo nuevo, los nuevos valores, la creación del creador va a ir a posarse en lo ente así como el rocío cae en el follaje, de manera silenciosa y misteriosa, pero de forma decidida e ineludible.

A pesar del silencio, o más bien, de la respuesta silenciosa que da Nietzsche con relación al modo en que lo nuevo va a imperar en lo ente, él tiene la certeza de la efectividad de tal imperar de lo nuevo. Ahora ¿Cómo es que Nietzsche tiene esa certidumbre? ¿Qué es lo que él sabe que le otorga tal certeza?. Bueno, a pesar de ya haber dicho esto, quiero ser explícita y repetirlo. La certeza de la efectividad con que se va a dar la creación del creador la obtiene Nietzsche del conocimiento de aquello que el creador vió en su ver mas allá. El pensador al ahondar con el pensamiento en su actualidad histórica, vió lo que no es aún pero que en el futuro va a ser; también y al mismo tiempo, él supo del pacto entre ser y pensar, y así obtuvo la certeza de que aquello que él vislumbraba con el pensamiento efectivamente iba a ser. Por último, en este ver él supo que para corresponder a tal pacto él tenía que comunicar eso nuevo, y con la comunicación se cierra la creación y se asegura la efectividad de aquello que

³⁰ Federico Nietzsche. Así Habló Zarathustra. Alianza Editorial, Madrid, 2002. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Pág. 213.

va a ser. Atendiendo a este último elemento mencionado, el de la comunicación, es que se puede afirmar que el pacto sería entre ser, pensar, y la palabra.

Capítulo tercero: La comunicación como necesaria al crear

Nociones preparatorias

I

Se pueden citar varios pasajes de Nietzsche en dónde se alude a la relación que habría entre la comunicación y la creación.

En sus aspectos generales, la comunicación se presentaría siempre como un deber, que estaría determinado por la esencia misma del creador, del artista o “genio de la comunicación”³¹. Tal deber no se le impone al creador desde fuera, sino que se lo impone su mismidad, la cual necesita comunicar, como un efecto del desbordamiento que es producido por el exceso de fecundidad del pensamiento, de un pensamiento preñado de futuro.

De no comunicar su pensamiento el creador se hastiaría de su sabiduría y de su camino, por eso él necesita de la cercanía de los hombres, de discípulos, de la misma manera que los hombres, la humanidad entera necesita de él. Esta situación queda referida en el comienzo de ‘Así habló Zaratustra’, cuando Zaratustra le dirige las siguientes palabras al sol: “¡Oh gran astro! ¿Qué sería de tu dicha si no tuvieses a quienes iluminar!”³².

³¹ Federico Nietzsche. El crepúsculo de los ídolos. Alianza Editorial, Madrid, 1989, Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Pág.102.

³² Federico Nietzsche. Así habló Zaratustra. Alianza Editorial, Madrid, 2002. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Pág. 31.

II

En vistas a la necesidad de comunicación presente en la creación es que el lenguaje adquiere una importancia fundamental. Pero, al contrario de cómo se quisiese que fuere, el lenguaje presenta cierta resistencia, cierta incapacidad para poder expresar los pensamientos más profundos, las experiencias más grandiosas. Ante dichas vivencias el lenguaje queda corto y no hay palabra, en cambio sí hay palabra para las cosas comunes y corrientes. Al parecer el lenguaje solo nombra lo que ya pasó, lo que se ha dejado atrás, y es incapaz de nombrar lo nuevo.

Aquella limitación que tiene el lenguaje para decir lo Nuevo se vería superada en la poesía. La poesía sí puede nombrar una visión nueva, una nueva experiencia.

III

En la obra de Nietzsche encontramos varias alusiones que se refieren al poeta, a la comprensión que tiene Nietzsche de este modo de ser. Tales alusiones corren en varias direcciones, a veces distintas entre sí, lo cual hace surgir contradicción entre ellas. A mi parecer no habría tal contradicción, o por lo menos, no una contradicción que nos impida pensar lo que aquí se está diciendo, sino que a través de cada afirmación distinta se está pensando en cosas distintas bajo una misma denominación: el poeta.

Podemos reconocer, entonces, distintos tipos de poetas. Por una parte encontramos al poeta común y corriente, aquel hombre que no está destinado a lo grande, que si bien es cierto que puede gozar de comprensión y reconocimiento por parte de su gente, de su público, tales poetas, a opinión de Nietzsche, ‘mienten demasiado’.

El tipo común de poeta miente en la medida en que los paisajes, experiencias e ideas que transmite en sus poesías no han sido efectivamente vistas o vividas por ellos. Nietzsche describe esta situación así: “Parece que él ha tenido el gusto anticipado de la visión, no la visión misma, pero se le queda resagada un ansia enorme por esta visión, y de ella toma él su prodigiosa elocuencia sobre el deseo y la avidez”³³.

³³ Federico Nietzsche. La Ciencia Jovial. Monte Avila Editores, Venezuela, 1992. Traducido por José Jara. Libro 1, Aforismo 79. Pág.78.

Esta misma idea es expresada en términos similares en ‘Así habló Zarathustra’, donde se caracteriza a los poetas de superficiales y poco profundos, sus pensamientos más altos no son sino un engaño, “todos enturbian sus aguas para que parezcan profundas”³⁴.

Ahora, esta figura del poeta, del poeta común, hay que matizarla con el hecho de que “Zarathustra también es un poeta”³⁵. Nietzsche es un poeta, y la magnífica prueba de eso la encontramos en el Zarathustra, obra que es la encarnación misma de la hermandad entre poesía y pensamiento. Con mucha frecuencia el pensar de Nietzsche accede a la cercanía de la poesía, en la grandeza del símbolo, en el esplendor con que él utiliza la palabra, elementos que son, en gran parte, lo que seduce en Nietzsche.

IV

Si pensamos e interpretamos a la filosofía de Nietzsche sólo como una crítica negativa a la metafísica occidental, difícilmente podremos ver en este pensamiento una superación de la metafísica, pues tal como Nietzsche ya supiera, aquel que tiene a su opuesto bajo o fuera de sí, se mantiene en el mismo plano de aquello que niega.

Pero, como hemos venido viendo, hay también otra dirección del pensamiento de Nietzsche, dirección que constituye la parte positiva de su filosofía, no ya crítica. La parte positiva del pensamiento de Nietzsche se encuentra condensada principalmente en ‘Así habló Zarathustra’, en donde encontramos abundantes elementos que nos sirven para pensar en un Nietzsche post-metafísico, en cuyo pensamiento se anunciaría una nueva experiencia del Ser.

El pensamiento de Nietzsche, las ideas fundamentales de su pensamiento surgen de una esencial experiencia poética. Sus intuiciones tienen el carácter de lo inconmensurable, por lo cual dichas intuiciones son expresadas en símbolos.

La profundidad y la lejanía de las ideas fundamentales de Nietzsche permanecen extrañas a la especulación, lo cual no es, en el contexto de este pensamiento, una falta, sino que responde a

³⁴ Federico Nietzsche; Así Habló Zarathustra, II parte, De los poetas; Alianza Editorial, Madrid, 2002; Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Pág.190.

³⁵ Ibidem. Pág.189.

la intención nietzscheana de pensar algo completamente nuevo, en vistas de lo cual no se podía echar mano de los conceptos de la tradición. Cito a Fink: “La poesía se convierte en la salvación provisional de un pensar del mundo que se aparta de la metafísica, pero que, por el momento, es todavía pobre en palabras”³⁶.

El decir y el crear

I

Para introducirnos al ámbito temático al cual se alude a través del título referido quiero que dirijamos nuestra vista a un fragmento de “Así Habló Zarathustra”, fragmento llamado “La hora más silenciosa”. Resulta demasiado extenso transcribir aquí el texto completo por lo que sólo citaré aquellos pasajes claves para mi interpretación.

La hora más silenciosa de Zarathustra es aquella en que le habla su más propio ser sí mismo. Cito: “Y oí la voz opaca del silencio que me decía “¿ Lo sabes, Zarathustra?” Y yo le contesté como un testarudo: “¿Sí, lo sé bien, pero no quiero decirlo!””³⁷.

La voz silenciosa surge en Zarathustra para preguntarle a este sí acaso él es uno que sabe, y Zarathustra afirma ser uno de tales, pero extrañamente Zarathustra se excusa, pues a pesar de ser uno que **sabe**, él no **dice**. Entonces, al parecer aquel que sabe **debe** decir, deber que se tiene con el más propio sí mismo (en este caso, el de Zarathustra, este sí mismo es el del creador tal como lo entiende Nietzsche), pues es justamente la voz de la conciencia la que se manifiesta al faltar a este deber.

En este contexto la voz silenciosa interpela a Zarathustra y le dice: “¿Qué importas tú, Zarathustra? ¡Dí tu palabra y hazte pedazos!” Más adelante Zarathustra contesta: “Mi palabra no ha transportado aún ninguna montaña, y mis discursos no han llegado a los hombres. He

³⁶ Eugen Fink. La filosofía de Nietzsche. Alianza Editorial, Madrid, 1989. Traducida por Andrés Sánchez Pascual. Pág. 215.

³⁷ Federico Nietzsche; Así Habló Zarathustra, II parte, La hora más silenciosa; Alianza Editorial, Madrid, 2002; Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Pág. 213.

ido hacia los hombres, pero aún no he llegado hasta ellos”. A lo cual la voz responde: “¿Qué sabes tú de *eso*! El rocío viene a cubrir la hierba cuando la noche es más silenciosa”, “(...)¿Las palabras más silenciosas son las que atraen las tempestades, los pensamientos que caminan con pies de paloma gobiernan el mundo!”.

Teniendo presente todas estas imágenes que nos presenta la palabra poética que hallamos en el Zarathustra es que me surgen las siguientes preguntas: ¿Qué relación guarda el decir con la creación en el pensamiento nietzscheano? ¿Acaso el decir forma parte de la creación, la configura o fija de alguna manera?. En torno a estas preguntas es que se desarrolla el presente capítulo.

II

Respecto de las preguntas anteriormente expresadas el desarrollo que hace Heidegger en su “Nietzsche” me parece particularmente esclarecedor. Heidegger ve en esta comunicación del creador una interpelación a la vida. Lo que comunica el creador son nuevos modos de ser para la vida, nuevas y más elevadas posibilidades de ser.

Ahora, en la medida en que la comunicación del creador sería la comunicación de una posibilidad nos podemos preguntar: ¿Qué trascendencia puede tener para la vida el que el creador le informe a esta de nuevas posibilidades de existencia? Podemos pensar que tal comunicación del creador no constituye ningún provecho para la vida puesto que la comunicación de una posibilidad es algo tan efímero, es sólo **posible** y en ningún caso implica realidad, efectividad o certeza. Podemos pensar de esta manera, pero el caso es que Nietzsche no consideraba de esta manera a la posibilidad. Nietzsche le atribuye a la posibilidad la capacidad de ser el **motor del cambio**, que nos lleva hacia lo nuevo y al mismo tiempo trae lo nuevo hacia nosotros, cito a Nietzsche: “También el pensamiento de una posibilidad puede sacudirnos y transformarnos, y no sólo las sensaciones o determinadas expectativas! ¡Véase el efecto que ha tenido la posibilidad de la condena eterna!”³⁸.

³⁸ Citado por Martín Heidegger. Nietzsche tomo I. Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Traducción de Juan Luis Vermal. Pág. 318.

Lo que no es posibilidad, lo real y lo cierto es siempre pasado, está siempre añejo e impregnado de tradición. En la medida en que Nietzsche es el preparador de un nuevo tipo humano, de lo Nuevo (en toda la plenitud de sentido que adquiere esta palabra en su pensamiento), él necesita que la humanidad actual empiece a pensar y acariciar a la posibilidad, para que finalmente este tender y esta inclinación tomen cuerpo y configuren el movimiento de transición necesario al cambio.

Por lo tanto, la comunicación de nuevas posibilidades de ser sí va a tener importancia, tal comunicación va a ser el primer paso para que advenga lo nuevo y haya cambio, para que haya creación. En este contexto es que se entiende de qué manera la creación no llega a ser tal sin comunicación, en relación a esto Nietzsche nos dice: “Todo crear es comunicar. El hombre del conocimiento, el creador, el amante, son uno”³⁹.

El mismo Heidegger interpreta en el sentido de su propio pensamiento el aforismo de Nietzsche anteriormente citado, él dice: “El crear como comunicar, es importante aquí prestar oídos de manera precisa. Todo crear es comunicar (Mit-teilen: com-partir) esto implica que el crear funda, establece o, como dice Hölderlin, instituye en sí mismo nuevas posibilidades de ser. El crear comparte y reparte un nuevo ser al ente tal como ha sido hasta el momento. El crear como tal y no solo su aprovechamiento, es un regalar. Por eso, el auténtico crear no tiene la necesidad, no tiene ni siquiera la posibilidad interna de preguntarse aún si y cómo puede ser aplicado o puesto al servicio de algo”⁴⁰.

III

Quiero presentarles un aforismo de Nietzsche que se titula “¡ Solo en cuanto creador!” que pertenece a “Ecce Homo”, en este aforismo el pensamiento de Nietzsche aparece hermanado con el de Heidegger en relación al carácter fundador de la creación en el habla.

³⁹ Citado por Martín Heidegger. Nietzsche tomo I. Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Traducción de Juan Luis Vermal. Pág. 318.

⁴⁰ Martín Heidegger. Nietzsche, tomo I. Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Traducción de Juan Luis Vermal. Pág. 315.

En este aforismo Nietzsche expone la consideración común que impera en relación al nombre y a la apreciación. Tal consideración común considera que el nombre es un añadido a la cosa, una arbitrariedad sobrepuesta a la cosa misma, que es ajena a ella, pero con el tiempo y con el uso las personas se acostumbran a tal arbitrariedad y (dice Nietzsche) “La apariencia de un principio al fin se hace casi siempre su naturaleza y actúa como naturaleza”⁴¹. El nombre, aquello añadido de manera arbitraria es, se convierte en la naturaleza de aquello que nombra, es el carácter, la índole, y rige también el actuar de aquello que nombra. En síntesis aquel nombre arbitrario de un principio pasa a ser la esencia de aquello que nombra, rige como esencia.

El mundo real en que vivimos está compuesto por entes que se constituyeron de esta manera. La realidad, lo verdadero, lo que es, se configura de esta manera para Nietzsche. Además, aquí se nos dice que el nombre designa algo que ya estaba ahí, en tanto es un añadido, pero que de alguna manera hace aparecer por primera vez aquello que nombra. El nombre constituye y hace aparecer la esencia de lo nombrado, esencia que con el tiempo se adhiere de tal forma a aquello de lo cual es esencia que termina por hacerse indiferenciable uno del otro, así se constituye nuestra realidad dice Nietzsche.

En el contexto de este aforismo yo veo que tal aparición o creación del nombre se puede interpretar como una instauración de la naturaleza o esencia de aquello que nombra, que sería el ente en cada caso. Tal instauración le estaría reservada, atendiendo al título, al creador o a los creadores.

Ahora bien, en este aforismo también se nos dice que tal instauración del nombre no es una tarea fácil, no se trata de que el creador en cada caso diga la primera cosa que se le ocurra para que con este decir se instaure realidad. Muy por el contrario, es muy difícil tal instauración, Nietzsche lo expresa así: “que es más difícil saber como se llaman las cosas que lo que son”⁴².

⁴¹ Federico Nietzsche. La Ciencia Jovial. Libro segundo, aforismo 58. Pág.68.

⁴² Ibidem.

Fundamentalmente la idea que atraviesa todo este aforismo a modo de supuesto se refiere a una determinada consideración del decir. Nietzsche está pensando aquí el decir como un hacer, en un hacer que funda la esencia de lo nombrado en cada caso.

Como en Nietzsche se trataría de que el hombre es aquel ente que se crea a sí mismo, con mayor razón resulta lícito pensar en él el Decir como un Hacer que tiene efectividad tanto óptica como ontológica, tal como la tradición cristiana se lo ha atribuido a su Dios.

Por último, Nietzsche cierra su aforismo en una especie de llamado a los creadores, hay algo que estos tienen que tener presente: “Pero no olvidemos tampoco esto: es suficiente crear nuevos nombres, nuevas apreciaciones y verosimilitudes para crear a la larga, nuevas “cosas”⁴³. Con esta interpelación se llama a los creadores a crear, a nombrar.

IV

Volviendo a la siguiente cita : “Todo crear es comunicar. El hombre del conocimiento, el creador, el amante, son uno”⁴⁴, retomaremos el hilo haciendo hincapié en la trinidad que se establece entre el conocer, el crear y el amar.

El amar Nietzsche lo concibe con frecuencia como un donar, como en la siguiente cita: “El que *dona*, el que crea, el que enseña son preludios del hombre que domina”⁴⁵. En esta cita el dominar yo lo interpreto y relaciono con el configurar que opera sobre los otros hombres, configuración que le estaría reservada al filósofo-artista.

Por otra parte en esta cita es posible sustituir ciertas figuras o establecer ciertas equivalencias entre identidades que son recurrentes en el pensamiento de Nietzsche: junto al lugar del

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Citado por Martín Heidegger. Nietzsche, tomo I. Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Traducción de Juan Luis Vermal. Pag 318.

⁴⁵ Heidegger citando a Nietzsche; Nietzsche, tomo I; Ediciones Destino, Barcelona, 2000; Traducción de Juan Luis Vermal; Notas complementarias a “Así hablo Zarathustra”, 1882-1886,XII; Pág.363.

filósofo colocamos al que conoce, al que crea junto con el **artista** o **genio creador**, y por último al que ama o dona lo colocamos junto al **santo**. Ahora, una vez establecidas estas equivalencias planteo nuevamente la pregunta con abrí este capítulo: ¿Por qué hay en el crear esta necesidad por compartir o donar, necesidad de comunicar?, o bien, aplicando las equivalencias referidas: *¿Por qué el genio creador tiende a la figura del santo?*.

Al plantear la pregunta de esta última manera es posible encontrar algo así como una respuesta o indicación, respuesta que nos lanzaría en una dirección totalmente distinta a la seguida a lo largo de este capítulo. Obsérvese el siguiente fragmento: “Pues el genio aspira ardientemente a la santidad, porque desde lo alto de su observatorio ha visto más lejos y con más claridad que cualquier otro hombre, ha penetrado más profundamente hasta la reconciliación del ser y del conocer”⁴⁶.

¿Qué es lo que se dice en este fragmento citado? El genio tiende a la figura del santo; El creador necesita comunicar, pues él es uno que ha *visto*, es uno que *sabe* de los efectos del comunicar. Este ver, este saber esta al tanto del acuerdo entre ser y pensar. Tal ver experimentó en su mirar profundo ese pacto, gracias a esto el creador sabe, tiene certeza de la efectividad del pensamiento comunicado.

A partir de este último desarrollo es que entiendo que el pensamiento precisa de comunicación, no sólo porque creación y comunicación sean dos momentos inseparables de un mismo movimiento, sino que también veo que en Nietzsche se piensa el crear comunicado como una especie de doble afirmación de la creación Esta segunda afirmación que sería la comunicación *responde* a una visión que surgió de la creación misma, en el momento en que la creación era una mirada penetrante que conocía y experimentaba lo del pacto entre *ser* y *pensar*.

Tienta el preguntarle a este don de sí que hace la palabra creadora su porqué. Esta tentación es una necesidad determinada por mi razón insaciable. ¿Y qué podría respondernos la palabra creadora? ¿Acaso quiere responder, o quiere mas bien callar su enigma?. La lógica de intercambio al interior de la cual operamos, lógica mercantil, me exige pedirle razones al

⁴⁶ Federico Nietzsche. Shopenhauer, educador. Alianza Editorial. Madrid, 1989. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Pág. 193.

texto de Nietzsche. De pronto pienso que no quiero hostigar el texto de Nietzsche con 'razones', pues ¿No es acaso la palabra un regalo, un don de sí?. Esto señalaría a que Nietzsche en estos pasajes quiere ser comprendido bajo una 'lógica del don', en cuyo contexto se entiende el que la palabra entregue el vaticinio y se repliegue luego a lo innombrado, lejos del alcance de mis inquisitivas. Respetaré, entonces, la naturaleza de lo que aquí se nos muestra, y detendré en este punto mis elucubraciones.

Consideración Final

A lo largo de este trabajo intenté explorar una línea de pensamiento en Nietzsche que a mi parecer suele ser poco explorada. Si bien es cierto que los temas que aquí se tratan son los mismos que se han tratado ya tantas veces, mi intención era poner el acento en un particular enfoque dado a estos temas, para recuperar así a Nietzsche en su intención deconstructiva de la metafísica, en la fertilidad de su pensamiento, pues soy de la idea de que hay Nietzsche para rato, para seguir pensando y explorando su filosofía.

A pesar de que la filosofía de Nietzsche puede ser considerada exclusivamente como un testimonio de la muerte de Dios, de la voluntad de poder como esencia de todo lo ente, etc., en Nietzsche también encontraríamos una necesidad por ir más allá de esta misma constatación.

Constatar a la voluntad de poder como esencia de todo lo ente es un pensamiento tan desesperanzador, tan árido, que por mucho que de cuenta de la realidad, creo que es nuestro deber acariciar la posibilidad de otra realidad, que determine de otra manera nuestra relación con el mundo, nuestra existencia.

En vistas de este deber es que, a mi parecer, Nietzsche tuvo que desarrollar esta ‘otra línea’ de su pensamiento, que nos habla de algo más que de la prepotencia de la vida.

Bibliografía

Federico Nietzsche. *La Voluntad de Poderío*. Editorial EDAF, Madrid, 1981. Traducido por Aníbal Froufe

Federico Nietzsche. *El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza Editorial, Madrid, 2002. Traducido por Andrés Sánchez Pascual..

Federico Nietzsche. *Así Hablo Zarathustra*. Alianza Editorial, Madrid, 2002. Traducido por Andrés Sánchez Pascual.

Federico Nietzsche. *Consideraciones Intempestivas*. Shopenhauer, educador; Alianza Editorial, Madrid, 1988; Traducido por Andrés Sánchez Pascual.

Federico Nietzsche. El crepúsculo de los ídolos. Alianza Editorial, Madrid, 1989. Traducido por Andrés Sánchez Pascual.

Federico Nietzsche. La Ciencia Jovial. Monte Ávila Editores, Venezuela, 1992. Traducida por José Jara.

Martín Heidegger. Nietzsche, Tomo I. Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Traducción de Juan Luis Vermal.

Jaques Derrida. De la Gramatología. Editorial siglo XXI, Argentina, 1971. Traducido por Oscar del Barco.

Eugen Fink. La filosofía de Nietzsche. Alianza Editorial, Madrid, 1989. Traducida por Andrés Sánchez Pascual.

Jacques Derrida. Nietzsche: Políticas del nombre propio. [En línea] http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/nietzsche_nombre_propio.html [Consultado el 08 de Agosto del año 2004].

Jacques Derrida. Interpretar las firmas (Nietzsche/ Heidegger) Dos preguntas. [En línea] http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/nietzsche_heidegger.html [Consultado el 08 de Agosto del año 2004].

Bibliografía complementaria

Martín Heidegger. Hölderlin y la esencia de la poesía. Editorial Antropos, Barcelona, 1994; edición, traducción y comentarios de Juan García Bacca.

Martín Heidegger. El Ser y el Tiempo. Editorial Universitaria, Santiago, 2002. Traducido por Jorge Eduardo Rivera.

Martín Heidegger. Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin. Editorial Ariel, Barcelona, 1983; Traducido por José María Valverde.

Breno Onetto. Inflexiones preparatorias al pensamiento del inicio. Poetizar y Pensar en el pensamiento heideggeriano. En revista de filosofía, Universidad de Chile. Vol. LVII (2001). Pág. 77-90.

Eduardo Carrasco. Modernidad? Post-modernidad?. Revista de filosofía, Universidad de Chile. Vol. XXXIX-XL (1992). Pág. 69-79.