

NIETZSCHE Y LA ETERNIDAD

EDUARDO CARRASCO PIRARD

A Carla Cordua, que emprendió la ardua y hermosa tarea de hacer realidad la otra mitad del pensamiento: la enmudecida, la postergada, la que nos falta.

Gloria y eternidad

1

¿Desde hace cuanto tiempo que estás sentado sobre tu desventura?

¡Presta atención! Todavía empollas para mí un huevo,
¡un huevo de basilisco
que saldrá de tu larga aflicción!

¿Por qué Zaratustra anda sigiloso a lo largo de la montaña?

Desconfiado, ulceroso, sombrío,
un largo estar al acecho-,
pero súbitamente, un rayo,
luminoso, terrible, una descarga
va desde el abismo hacia el cielo:
- la propia montaña se estremece
en sus entrañas...

Allí donde el odio y el relámpago
fueron una vez, una *maldición* -,
sobre los montes reina ahora la cólera de Zaratustra,
como una nube de tempestad se abre él su camino.

¡Que se entierre el que posea un último abrigo!
 ¡A la cama vosotros, maricas!
 Ahora ruedan truenos sobre los tejados,
 ahora tiembla, lo que es viga y muro
 ahora danzan rayos y verdades azufrosas –
 es Zaratustra quien *maldice*...

2

Esta moneda, con la que
 todo el mundo paga,
la gloria -,
 esta moneda yo la tomo con guantes,
 con asco la pisoteo bajo *mis pies*
 ¿Quién quiere ser pagado?
 el que está a la venta...
 Quien está en venta, agarra
 con manos grasientas
 ese oropel cintilleante y mundano, ¡la gloria!
 - ¿Quieres comprársela?
 están todos a la venta.
 ¡Pero regatea mucho!
 ¡Hace tintinear tu bolsa llena!
 - de otro modo los *fortalecerás*,
 de otro modo fortalecerás su *virtud*...
 Son todos virtuosos.
 Gloria y virtud – eso rima.
 Mientras el mundo viva
 pagará el cacareo virtuoso
 con los brillos falsos de la gloria -,
 ¡El mundo *vive* de esa sonajera!...
 ¡Ante todos los virtuosos
 yo quiero ser culpable,
 pasar por culpable de todas las grandes culpas!
 Ante todos los pregoneros de la gloria
 se transformará mi ambición en gusano -,
 entre tales gentes, mi único deseo
 es ser el *más* bajo...

(2003)

Esta moneda, con la que
 Todo el mundo paga
La gloria -,
 Esta moneda yo la tomo con guantes
 Con asco la pisoteo bajo *mis pies*.

3

¡Silencio!
 De las grandes cosas – ¡Y yo *veo* grandes!
 uno debe callar
 o hablar en grande:
 ¡Grande habla mi sabiduría extasiada!
 Miro hacia arriba –
 Allí duermen mares luminosos:
 ¡Oh noche, oh silencio, oh estrépito mortalmente
 silencioso!...
 Veo un signo -,
 desde remotas lejanías
 lenta y resplandeciente una constelación desciende hacia
 mí

4

¡Sublime astro del ser!
 ¡Friso de figuras eternas!
 ¿Tú vienes a mí? –
 Lo que nadie ha visto con sus ojos
 Tu muda belleza, -
 ¿Como? ¿Ella no huye de mi mirada?
 Emblema de necesidad
 - ¡Friso de figuras eternas!
 pero tú lo sabes, por supuesto:
 lo que todos odian,
 lo que sólo yo amo,
 ¡Es que tú eres *eterno*!
 ¡Es que tú eres *necesario*!
 Mi amor se inflama
 Eternamente sólo por la necesidad.

¡Emblema de necesidad!
 ¡Sublime astro del ser!
 - Tú, que ningún anhelo alcanza,
 Que no mancha ningún "no"
 Eterno "sí" del ser
 Para siempre yo seré tu "sí":
 ¡Pues yo te amo, oh eternidad! - -

1.- Introducción

El poema "Ruhm und Ewigkeit", "Gloria y eternidad", forma parte de la última obra que Nietzsche dejó lista para la impresión, la víspera de su caída en la locura, a comienzos de enero de 1889, y que él tituló, *Los ditirambos de Dionisio*. Este mismo poema había formado parte de otro libro, proyectado en noviembre de 1888, *Los cantos de Zarathustra*, pero que fue desechado más tarde a favor del primero. En un borrador de una carta a Peter Gast, publicada por primera vez en la edición Colli Montinari, carta fechada el 30 de diciembre de 1888, Nietzsche escribe: "He enviado a la imprenta mi "non plus ultra", titulado "Gloria y eternidad", compuesto más allá del séptimo cielo. Él constituye el fin de *Ecce Homo*. Uno se puede morir de él, si se lo lee sin preparación..."

El 1 de enero, Nietzsche cambia de idea y le pide a su editor que le devuelva el poema, renunciando a editarlo bajo la forma anunciada en su carta. Este hecho es significativo, porque, aunque el poema haya sido finalmente retirado, eso no anula la importancia especial que Nietzsche le ha dado al incluirlo en un primer momento como cierre de *Ecce Homo*. La denominación, "non plus ultra", significa que él podría valer como síntesis final de lo que se quiere comunicar en dicho libro, en el que, como sabemos, el autor intenta "contarse a sí mismo". Pero Nietzsche, a la vez, a *Ecce Homo* le atribuye una importancia muy especial, en cuanto definitiva aclaración del sentido del poema de Zarathustra. En carta a Deussen, del 26 de noviembre de 1888, refiriéndose a su libro recién terminado, le dice a su amigo: "Este libro sólo trata de mí, -en él me presento por fin, con una misión que modificará la historia del mundo. Ya está en impresión. - En él se hace por primera vez la luz sobre mí Zarathustra, el primer libro de todos los milenios, la Biblia del porvenir, la más fuerte erupción del genio humano, y que abraza el destino de la humanidad." Además, ese mismo libro, según el propio testimonio de

(2003)

Nietzsche, expresado en carta a Brandes, del 20 de noviembre de 1888, ha sido pensado como un duro testimonio en contra del cristianismo: "... El libro se llama *Ecce Homo*, y es un atentado sin ninguna reserva en contra del cristianismo". Todos estos elementos deben ser tomados en cuenta en la interpretación del poema. Es siguiendo estas indicaciones del propio Nietzsche, que nosotros intentamos interpretar a partir de ellas, dos de las ideas centrales del poema de Zarathustra.

El poema pertenece, por su espíritu, al tipo de escritos que conforman el Zarathustra. La frase con la que se cierra, "¡Pues yo te amo, oh eternidad!", es la misma que encontramos en el trozo ubicado al final de la Tercera Parte del poema de Zarathustra, titulado, "Los siete sellos" (O "La canción del "Sí" y el amén"), repetida al final de cada uno de las siete unidades que conforman el trozo. Estos textos ocupan un lugar fundamental en la obra, porque en un primer momento fueron tomados por Nietzsche como su conclusión. El "non plus ultra" se une a estos textos como una suerte de resumen de lo ya dicho en ellos. La idea central de todos estos escritos es la misma, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, pensamiento que también podemos llamar, de la eternidad, o de la eternidad unida a la necesidad. Recordemos lo que en el poema se ha dicho del Ser:

“¡Lo que sólo yo amo
 es que tú seas eterno!
 ¡Que tú seas necesario!”

Son estas frases, que se entroncan en la más antigua tradición del pensamiento filosófico, lo que debemos explicar para cumplir nuestro cometido.

2.- La eternidad en la tradición filosófica

La "eternidad" y la "necesidad" son dos términos propios de la tradición filosófica y su significación remonta a los comienzos mismos de la filosofía. La eternidad se ha entendido de diversas maneras, pero todas ellas pueden ser finalmente resumidas en dos: 1.- Eternidad, entendida como totalidad del tiempo, como todo de su duración, de su transcurrir. En este sentido, la permanencia de la duración, el carácter de lo que dura sin interrupción, es lo eterno. 2.- Eternidad, entendida como lo que está fuera del tiempo, lo que no pertenece al orden de lo temporal, lo que es exterior al transcurrir y a la disolución que trae consigo el tiempo. En este sentido, lo intemporal es lo eterno.

La palabra castellana, "eternidad", deriva del latín, "aeternus", que significa, "perpetuo". Esta palabra se ha formado por contracción de "aeviternus", derivado a su vez de "aevum", que significa, "duración", "tiempo", "vida", "edad". La palabra "eternidad", en su uso filosófico, es una traducción de la palabra griega, "aion". La palabra, "aion", en griego antiguo, designa la fuerza vital, lo que hace que vivamos durante un cierto y determinado tiempo. La muerte de alguien es el momento de término de su "aion", por eso este término puede ser a veces traducido como "vida". Más adelante, la palabra pasa a significar algo así como "el espacio de vida", o el ámbito temporal de su transcurrir, los límites en que se da la vida. Píndaro usa la expresión "melixos aion" ("el meloso fluir del tiempo de la vida"). Posteriormente, según la mayoría de los especialistas, la palabra "aion" pasa a significar "el tiempo", aunque en un sentido diferente al que encontramos en la palabra "kronos". Según Marcel Conche, "aion" sería el tiempo, "pero en la medida en que trae inexorablemente el término de la vida. — ese Tiempo que aporta el límite, siendo él mismo implícitamente pensado como sin límites". (Marcel Conche, *Heráclito*, fragmento 52 PUF, París). Por eso, se asocia a los sentidos de, "vida", "duración de la vida", pero también, de "muerte" y "destino". "Aion" es el tiempo como portador del destino.

Al mismo tiempo, en la tradición filosófica, la palabra pasa a significar "lo que perdura", y se acerca a la primera significación de "lo eterno", anotada al comienzo. En Platón tenemos, que por primera vez se establece una diferencia clara entre un orden eterno y un orden temporal. Así, en el *Fedón*, 36 d, 38,a, hablando del demiurgo, se dice: "...Y de la misma manera que este modelo es un viviente eterno, se esforzó, en la medida de lo posible, por hacer igualmente eterno a este mismo mundo. Ahora bien, esta naturaleza eterna de lo viviente inteligible no era posible dársela completamente a lo que era comenzado. Por esta razón, su autor se preocupó de hacer una especie de imitación móvil de la eternidad, y, al mismo tiempo que él pone orden en el cielo, forma, a semejanza de la eternidad inmóvil y una, esta imagen de la eternidad que marcha según el número, esto que nosotros llamamos, "el tiempo"". Aparece claramente expresada aquí la idea de que el tiempo es una "imagen" de la eternidad, una suerte de copia apariencial suya, idea que tendrá amplia difusión durante la filosofía helenística, y posteriormente, en la filosofía patristica y escolástica. Además de ello, aparece por primera vez la idea de que así como en la esencia del tiempo está el cambio, en la esencia de la eternidad está la inmovilidad.

(2003)

Más adelante, en este mismo texto se aclara aún más esta separación entre eternidad y tiempo: "Así, nosotros decimos que ella (la eternidad) es, que ha sido y que será; pero para hablar exactamente, todo lo que se puede decir es que ella es, mientras que haber sido y tener que ser, sólo pueden decirse de la producción que marcha en el tiempo." La eternidad queda así identificada con lo que es siempre, como una suerte de presente imperturbable, detenido, en cambio el tiempo viene a pensarse como el ámbito en que tiene lugar el suceder de las cosas del mundo. La eternidad ya no es lo que perdura en el tiempo, sino lo que queda fuera de él. Esta distinción marca con su impronta todas las ideas posteriores acerca de la eternidad, y puede decirse que es la expresión decisiva de la separación entre dos órdenes de realidad, lo temporal y lo eterno.

En Aristóteles, el problema de la eternidad se plantea en la *Física*, VIII, 266a 5, en relación con las características del movimiento circular, manteniéndose lo esencial del pensamiento platónico: "...Así pues, que el movimiento era siempre y será durante todo el tiempo; cual es el principio del movimiento eterno; además, cual es el primer movimiento y cual es el único movimiento que puede ser eterno; y finalmente que el primer móvil es inmóvil — todo esto queda dicho". Llama la atención que Aristóteles no trate de la eternidad en el libro IV, que es donde encontramos lo esencial de su doctrina sobre el tiempo, sino sólo en relación con las características del movimiento circular o con lo que atañe al primer Motor y a Dios (Theos). En la *Metafísica* constatamos ya una cierta modificación de sentido, que pone de manifiesto la significación ética de la eternidad, entendida como lo que está fuera del tiempo, e identificada con lo divino. Aristóteles establece una diferencia entre cosas eternas y cosas sometidas al orden temporal, del siguiente modo: "...no hay por tanto en las realidades primordiales y eternas, ni mal, ni pecado, ni corrupción, pues la corrupción cuenta ella también entre el número de los males" (Aristóteles, *Metafísica*, Libro Z, 9 1251, 15.). Esta connotación ética, que toman, la eternidad y el tiempo, cuyos antecedentes, como hemos visto, los encontramos en Platón, pasa a ser decisiva en la filosofía cristiana. El tiempo es el ámbito del mal, del pecado, de la corrupción, y también del movimiento y del mundo; en cambio, la eternidad aparece como el dominio de Dios, de su perfección y de su inmovilidad.

En la tercera *Enéada* de Plotino (trat. III, 7), se trata expresamente sobre la eternidad, reproduciéndose el mismo dualismo anotado en Platón y Aristóteles. El tratado parte de la separación ya establecida por ambos pensadores entre el tiempo y la eternidad. "...la eternidad y el

tiempo son dos cosas distintas y de que aquella es inherente a la naturaleza siempre existente, mientras el tiempo lo es a lo deveniente y a este universo...". La definición más completa de la eternidad, la encontramos en el mismo lugar, en 3, 15 hasta 25: "...se percata de la eternidad, pues se percata de una vida que permanece en identidad, por razón de que posee siempre presente la totalidad de su ser, no ahora una parte y luego otra, sino todo a la vez, y porque no es ahora unas cosas y luego otras, sino que es una plenitud indivisa, como un punto en que estuvieran juntos todos los radios sin adelantarse y sin fluir jamás, antes al contrario, permaneciendo aquel en sí mismo en identidad y sin cambiar nunca, sino estando siempre fijo en el presente, por razón de que nada de lo suyo ha pasado y nada tampoco se originará, sino que es exactamente lo que es".

El tiempo, en cambio, es definido por el movimiento y en estricta oposición a la eternidad: "Si pues, uno dijera que el tiempo es la vida del alma en movimiento de transición de un modo de vida a otro, ¿parecería decir algo con sentido?. Sí, porque si la eternidad es vida en reposo, en identidad y en uniformidad, e infinita en acto, y si el tiempo ha de ser una imagen de la eternidad como lo es este universo con respecto al inteligible, es preciso decir que el tiempo es, en vez de la vida de allá, una vida distinta y como en sentido equívoco: la de la referida potencia del Alma; y en vez de la uniformidad y permanencia, lo que no permanece en identidad, sino que realiza un acto tras otro; y en vez de la inextensión y la unidad, una imagen de la unidad: la unidad en la continuidad; y en vez de lo infinito en acto y entero, lo que se prolonga hasta el infinito en dirección por siempre a lo consecutivo; y en vez de un entero compacto, lo que será entero por partes y un entero perpetuamente futuro; porque así es como imitará lo que entero y compacto en acto e infinito en acto: si aspirase a estar por siempre adquiriendo más ser a lo largo de su existencia, pues ser de este modo es imitar el ser de lo eterno". (Plotino, *Enéada* III (Trat. III 7,11,43 a 58)). Como se ve, se reproducen aquí en forma más claramente desarrolladas y de manera sincrética, las ideas de Platón y Aristóteles.

Proclus, conserva estas mismas ideas e introduce una precisión importante, separando la *sempiternitas*, que es la magnitud en que transcurre el tiempo total, de la *aeternitas*, la posesión entera, simultánea y perfecta de una vida interminable, la omnisimultaneidad, que nada tiene que ver con el transcurrir. Así, puede hablarse de una eternidad del mundo (*sempiternitas*) y de una eternidad de Dios, o eternidad propiamente tal.

Esta separación entre el tiempo y la eternidad, que tiene su origen en Platón, se conserva en San Agustín, sólo que este identifica la eternidad entendida de esta manera, con el Dios concebido como persona, propio de la experiencia religiosa cristiana. "Vuestros años", Señor, no son más que un solo día, y este día vuestro no es repetido, de modo que pueda llamarse cotidiano, sino un "Hoy" continuo, porque ese "Hoy" vuestro no cede al de "mañana" ni sucede al de "ayer"; este "Hoy" vuestro es la eternidad; y así en este día eterno engendrateis coeterno a Vos, aquel a quien dijisteis: (Ps, 2,7): "Yo te engendré hoy". Vos hicisteis todos los tiempos; ni es imaginable un tiempo en que pueda decirse que no había tiempo. Con que es imposible hallar algún tiempo en que hayáis estado sin hacer algo; porque aquel mismo tiempo Vos le habíais producido, y ningún tiempo puede ser coeterno a Vos, porque Vos sois permanente, y si el tiempo lo fuera, no sería tiempo" (San Agustín, *Confesiones*, libro XI, capítulo XIII).

En todo este breve recorrido por diferentes concepciones de la eternidad, vemos la forma en que se va reproduciendo el dualismo establecido por primera vez en Platón, sin que haya cambios filosóficamente decisivos. La filosofía moderna retoma esta tradición sin que se modifique substancialmente esta idea. Por eso, es esta concepción la que Nietzsche tiene ante su vista en su intento de pensamiento dionisiaco, que en este caso significa exactamente, pensamiento que invierte el dualismo platónico, en un pensamiento de la unidad. Lo esencial aquí es observar que en la oposición eternidad-tiempo, subyace la oposición entre lo sensible y lo suprasensible, entre los órdenes mundano y divino, oposiciones que el pensamiento de Nietzsche intenta superar.

Lo segundo importante es que el camino de Nietzsche es uno que se comprende como "inversión", esto es, en este caso preciso, frente a la desrealización del tiempo, en aras de la afirmación de la eternidad, que llega hasta ser identificada con Dios, aquí se intenta potenciar el tiempo, pensándolo a él mismo como eternidad, es decir, pensando como "mismidad" lo que en el pasado se pensó como contradictorio: identidad del transcurrir, del momento, de lo percedero, con la eternidad. Esa modificación es lo que explica la expresión "eterno retorno de lo mismo". Lo "mismo" que retorna es justamente el instante, lo percedero, y la eternidad está hecha del retorno eterno del instante, con lo cual el instante mismo se hace eterno, y por su parte, la eternidad se hace "instantánea". No hay oposición definitiva entre ambos, ambos son lo mismo, se copertenen mutuamente. No hay eternidad fuera del tiem-

po, ni tiempo fuera de la eternidad. El instante ("lo mismo" que vuelve eternamente) es el instante de una eternidad, y la eternidad es una eternidad de instantes. No hay una vida eterna que sea exterior a la vida, sino que es la vida misma la que es eterna, en cuanto cada uno de sus momentos finitos retorna eternamente. Lo que fluye, en cuanto vuelve eternamente, tiene la misma consistencia que una entidad que fuera directamente eterna. El tiempo es la eternidad y la eternidad es el tiempo.

Esto nos obliga a hacer la diferencia entre la eternidad, entendida como acontecer de un Dios exterior al mundo, como "tiempo" ajeno al tiempo del mundo, en segundo lugar, la eternidad, entendida como tiempo total, identificada con el tiempo, pero no con su pasar, suma de los tiempos, pero no transcurrir del tiempo, y en tercer lugar, la eternidad como eterno retorno de lo mismo, en la que es el instante, con su pasar, lo que es eterno. Ya no es necesario esperar el paso de todos los tiempos para tener la eternidad. La esencia del pasar es la eternidad, el momento mismo está hecho de eternidad, el tiempo coincide con la eternidad.

3.- La idea de necesidad en la tradición filosófica

El término castellano, "necesidad", deriva del latín, "necessitas", que significa, "fatalidad", "necesidad", palabra derivada a su vez de "necesse", "inevitable", "necesario". "Necessitas" es la palabra latina que traduce la palabra griega, "anankhé", término usado por primera vez en un sentido filosófico por Parménides. En el Fragmento VIII, 30, (edición de Jean Beaufret) del famoso poema de Parménides, se lee lo siguiente: "Quedando el mismo, y en el mismo estado, él está ahí, en él mismo, y permanece así inmutablemente fijado al mismo lugar; pues la obligatoria Necesidad, lo mantiene en los lazos de un límite que lo encierra por todas partes". La "obligatoria necesidad" es la fuerza ante la que se inclina el mismo Ser, el cual, precisamente porque le obedece, es según el modo propio de su esencia. También en el Fragmento X encontramos el mismo término: "Tu conocerás igualmente el cielo que rodea todo, de donde él ha nacido, y como la Necesidad que lo dirige, lo ha obligado a mantener los límites de los astros". Aétios comenta esta frase (en *Opiniones*, I, XXV, 3.) de la siguiente manera: "Parménides y Demócrito declaran que todo está sometido a la necesidad, y que el destino, la justicia, la providencia y el principio de orden propio al mundo, son la misma cosa". En *Opiniones*, II, VII, 1, el mismo Aétius, hablando de las coronas que

(2003)

forman el universo, a las que alude Parménides en su poema, explica citándolo: "La corona más central entre las coronas que resultan de la mezcla, es para todos el principio y la causa del movimiento y de la generación, que él nombra:

"... Divinidad
Que rige todas las cosas,
Y que de ellas tiene las llaves,
Dike (Justicia) y Anankhé (Necesidad)"

La palabra aparece en el contexto de explicaciones cosmológicas y metafísicas, significando siempre la fuerza a la que están sometidas todas las cosas; por eso, Aétius la identifica con el destino. Lo esencial de su sentido nos parece la idea de obligatoriedad, de fuerza que somete todo a su dominio y de la que nada puede escapar, de poder ordenador del universo, que establece los límites del movimiento de los astros, pero del que no escapan ni las vidas individuales, ni los demás seres del cosmos. Podríamos afirmar de acuerdo con esto, que la palabra "Anankhé" es lo que hay de necesario en el Ser, pues, en cuanto "llave de todas las cosas" es un principio de la comprensión de todo, pero al mismo tiempo, un principio metafísico, en cuanto es lo que mantiene a cada cosa dentro de sus propios límites. La fuerza ética de esta comprensión está dada por su equivalencia a "Dike", que por supuesto, no debe ser comprendida únicamente como una regulación de las conductas entre los hombres. "Anankhé" y "Dike" son nombres de una misma fuerza divina, cuyo poder atraviesa no sólo las acciones humanas, sino también las de los propios dioses. La divinidad de "Anankhé" reside en su poder supremo, que obliga a todo lo que acontece, a mantenerse dentro de los límites que ella le fija. Veremos como esta idea comienza a perder fuerza, a medida que se inicia la sobrevaloración de lo humano.

En Platón, "Anankhé" es mencionada al final de *La República*, durante el relato del extraño mito de Er. Su poder rector se ha limitado ahora y aparece relacionado con el tiempo y con el orden de los astros. La alusión al tiempo está dada por el hecho de que las Parcas, Láquesis, Cloto y Atropo, son sus hijas. Láquesis canta recordando los hechos pasados, Cloto refiriendo los presentes y Atropo, los venideros. Anankhé da vuelta entre sus rodillas un huso, cuyas ocho torteras corresponden a las esferas celestes. Según esta idea, la necesidad ordena a través de sus hijas el transcurrir del tiempo y moviendo su huso, el movimiento armónico del cosmos. Es interesante que en la continuación del relato, que incluye

una descripción mitológica de la transmigración de las almas, se expone claramente la idea de que la libertad humana conlleva la exigencia de su exclusión del dominio de Anankhé, y por consiguiente, una responsabilidad absoluta sobre el tipo de vida elegida. Las almas, liberadas del cuerpo, deben elegir el tipo de vida que mejor les convenga, y Anankhé desplegará su poder sobre ellas, sólo una vez que esta elección se haya realizado. Al respecto, se afirma sin ambages que frente a la elección de vida que el ser humano haga, "la divinidad es inocente". Anankhé teje las vidas de los hombres tal como estos las han elegido en su estado previo a su vuelta al mundo, de modo que la necesidad es posterior a la libertad y actúa sobre la base de sus decisiones. Libertad y necesidad se separan como dos instancias diferentes, privilegiándose la primera sobre la segunda. Se introduce de este modo una diferencia tajante entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, afirmación que tendrá una consecuencia decisiva para el desarrollo posterior de la filosofía. En el *Timeo* (47e, y 48) esta separación alcanza un carácter más claro todavía. Allí se afirma que "... pues, el nacimiento de este mundo ha sido producido por una mezcla de la necesidad y de la acción de una inteligencia ordenadora. Pero la inteligencia superó a la necesidad persuadiéndola de conducir hacia el bien la mayor parte de las cosas que nacen, y es de esta manera, por la necesidad sometida a la persuasión de la sabiduría, que, en el origen, todo este universo ha sido formado". Nietzsche, sin lugar a dudas, debe haber comprendido esta frase como un excelente ejemplo para ilustrar su interpretación del platonismo, pues aquí se evidencia el optimismo y la humanización de eso que los griegos anteriores habían pensado como fuerza inhumana, lo que muestra el alejamiento de la idea mitológica original y de la comprensión que de ella tuvo Parménides. La Anankhé se inclina ante el poder de la inteligencia y comienza a ser intervenida por propósitos morales. Comienza así el proceso de antropomorfización de lo divino, que Nietzsche caracterizará como "decadencia".

En Aristóteles (*Metafísica*, lambda, 7, 1072b, 10) encontramos el término "anankhé" pensado ahora dentro del marco de su propia filosofía, pero también desprovisto de las connotaciones tan radicales que le ha dado Parménides. Aristóteles, que determina el primer Motor como necesario, da tres sentidos del uso de esta palabra: "El primer Motor es por tanto un ser necesario, y, en tanto que necesario, su ser es el Bien, y es de esta manera que él es principio. Pues lo necesario presenta todos los sentidos siguientes: hay la necesidad que resulta de la obligación, en lo

que ella fuerza nuestra inclinación natural; después, es eso sin lo cual el bien es imposible; finalmente, es lo que no es susceptible de ser de otra manera, sino que existe solamente de una sola manera". De esta última acepción ha surgido el concepto metafísico de necesidad, que es el que más ha sido utilizado en la historia de la filosofía, y cuya definición escolástica es: aquello que es y no puede no ser, *quod est et non potest non esse*. Se opone a la contingencia y a la imposibilidad. Es importante subrayar que en esta definición se ha puesto el acento en la existencia, lo necesario es lo forzado a existir, y no lo forzado a existir de una cierta manera, que implicaría una derivación del concepto hacia la esencia. Esta desviación de sentido, marca una diferencia esencial en relación con Parménides, pues, como se ve, el concepto se ha restringido a sólo uno de los aspectos que incluía la significación original. Se ha ganado en precisión, pero se ha perdido en riqueza conceptual. Esta connotación más débil es la que permanece en la tradición, y la que encontramos, por ejemplo, en la curiosa definición de Spinoza en la Demostración "de otra manera", de la Proposición XI, del libro I de su *Ética*. "De donde se sigue que existe necesariamente aquello de que no se da ninguna razón ni causa que impida que exista". Lo que no tiene impedimento para existir, es necesario, que viene a ser una definición negativa, pero igualmente referida únicamente a la existencia.

Hegel ha intentado devolverle al concepto de necesidad su fuerza original, intentando pensar en unidad lo que la tradición metafísica ha separado, esto es, concibiendo la necesidad no sólo como una necesidad de la existencia, sino también de la esencia. En la *Ciencia de la Lógica*, Libro II: La doctrina de la esencia, Tercera Sección, Segundo capítulo, letra C: "Necesidad absoluta", dice lo siguiente: "Lo necesario en absoluto existe sólo porque existe; no tiene, de otro lado, ninguna condición ni fundamento. —Pero es también pura esencia; su ser es la simple reflexión en sí; existe porque existe." Este esfuerzo especulativo, sin embargo, no logra desplazar definitivamente el hecho de que con la modernidad, el concepto de necesidad pasa a comprenderse en el marco de la discusión entre determinismo y libertad. Lo necesario, en cuanto existencia forzada, es lo opuesto a lo libre, a la capacidad de autodeterminación del individuo. La idea de necesidad se traslada desde lo metafísico hacia lo ético, y su ámbito pasa a ser identificado con el dominio en el que el hombre es sometido al poder de la naturaleza, del instinto o de la voluntad divina. "Necesario", pasa a ser equivalente a no-libre, a determinado. La libertad, si existe, es porque el hombre tiene el poder de escapar a la necesidad.

Por eso, también se opone lo posible a lo necesario. El dominio de lo necesario es el ámbito en que se acaba lo posible, donde ya no hay más opción, donde tiene que cumplirse en forma obligatoria lo así dispuesto y determinado. Esta será la herencia conceptual de la que Nietzsche se hará cargo.

4.- La necesidad en otras obras de Nietzsche

El pensamiento de Nietzsche es depositario de esta tradición de la filosofía moderna, y por eso, desde un comienzo, da una respuesta al tema de la oposición entre libertad y necesidad. En *Humano demasiado humano*, tomo I, en el aforismo 106, titulado, "La Cascada", dice lo siguiente: "Frente al espectáculo de una cascada, pensamos ver capricho y arbitrariedad en las innumerables curvaturas, ondulaciones y rompimientos de esas ondas; pero todo es allí necesario, la menor modificación es matemáticamente calculable. Ocurre de igual manera con las acciones humanas; si se fuera omnisciente, se debería poder calcular por adelantado un acto después de otro, así como cada progreso del conocimiento, cada error, cada maldad. El sujeto que actúa es, en cuanto a él, sin duda, atrapado en la ilusión de su libre arbitrio; pero si la rueda del mundo se detuviera un instante y él pudiera tener de ella una inteligencia omnisciente, calculadora, para utilizar ventajosamente tales pausas, él podría, a partir de allí, predecir el porvenir de cada uno de los seres, hasta los tiempos más alejados, y marcar todas las trazas en las cuales esta rueda pasará todavía. La ilusión del actor sobre sí mismo, el postulado de su libre arbitrio, formaría parte integrante de ese mecanismo por calcular." En el mismo libro, en el aforismo 160, se dice lo siguiente: "...un hombre real es algo necesario de punta a cabo (incluso en sus pretendidas contradicciones), pero nosotros no reconocemos siempre esta necesidad". Reaparece de este modo la vinculación entre el concepto de necesidad y el de "destino" que tan importante será para el pensamiento de Nietzsche.

En el mismo libro, aforismo 102, se extraen las consecuencias éticas de esta negación de la libertad: "No acusamos a la naturaleza de inmoralidad cuando ella nos envía una tempestad y nos moja: ¿Por qué entonces llamamos inmoral al hombre que hace algún mal? Porque suponemos aquí una voluntad libre con decretos arbitrarios, allá una necesidad. Pero esta distinción es un error". Y en el aforismo 107. "Todo es necesidad, dice el nuevo conocimiento: y este conocimiento es él mismo, necesi-

dad". Subrayamos este modo de pensar circular, cuyas consecuencias, como ha ido apareciendo, son de extraordinaria importancia para comprender cabalmente el pensamiento de Nietzsche. Si el pensamiento descubre la necesidad, este mismo pensamiento que descubre la necesidad debe ser, a su vez, necesario, y no se puede afirmar lo primero sin afirmar consecuentemente lo segundo. De modo que si surge nuevamente el pensamiento de la necesidad, este hecho deberá ser explicado al interior de un pensamiento, que, por su parte, haga necesario este mismo pensamiento de la necesidad.

Al final del libro V, del mismo libro citado, en el aforismo 292, titulado, "Adelante", se lee: "...Tú tienes el poder de obtener que todos los momentos de tu vida: tentativas, errores, faltas, ilusiones, pasiones, tu amor y tu esperanza, se integren perfectamente al fin que tú les has fijado. Este fin es el de transformarte tú mismo en una cadena necesaria de los anillos de la civilización, y de concluir de esta necesidad a la de la marcha de la civilización universal. Cuando tu mirada sea lo suficientemente vigorosa para nadar hasta el fondo de los pozos tenebrosos de tu ser y de tu conocimiento, puede ocurrir también que se te aparezcan, en su manto reflejante, las constelaciones lejanas de las civilizaciones por venir. ¿Crees que una vida como esa, orientada hacia un fin como ese sea demasiado penosa, demasiado desnuda de todo agrado? Es que entonces todavía no has aprendido que no hay miel más dulce que la del conocimiento, y que el día se elevará en el que las nubes que arrastran la aflicción, serán también las ubres de donde extraerás la leche de tu alivio". Hacemos notar en este texto una nueva consecuencia de la circularidad, que deriva del pensamiento de la necesidad: el individuo vive en el marco de su vida individual la historia completa de su especie, de modo que adentrándose en sí mismo, necesariamente se acerca al conocimiento del pasado histórico y del porvenir. Es lo que el propio Nietzsche ha intentado hacer con su vida, y esa es la base de la explicación de su libro *Ecce Homo*. Pero también de todas las consecuencias históricas que él es capaz de extraer de su propia experiencia, como por ejemplo, darse cuenta de que su pensamiento, que clausura el cristianismo y la metafísica, responde a una necesidad de superación humana y no solamente individual. En segundo lugar, subrayamos la radicalidad con la que Nietzsche toma su empresa de conocimiento. El hombre del conocimiento, al ubicarse más allá del bien y del mal, descubre una zona de redención del dolor, no en cuanto éste quede superado o desplazado de la vida humana, sino en cuanto éste es asumido y afirmado como parte integrante de

ella. Para el cognoscente la aflicción también forma parte de su alivio, porque su acercamiento a la verdad le exige afirmar lo negativo, sin darle las espaldas y asumiéndolo con los mismos derechos que para él tiene lo positivo. (Más allá del bien y del mal)

En *Aurora*, libro Segundo, aforismo 130, se dice: "Las manos de fierro de la necesidad, que sacuden el corno de dados del azar, juegan su juego en un tiempo infinito: es, por consiguiente, *necesario*, que se produzcan golpes que parecen totalmente conformes a todos los grados de finalidad y racionalidad. *Tal vez* nuestras acciones voluntarias, nuestros fines, no son otra cosa, precisamente, que tales golpes - sólo que somos demasiado limitados y demasiado vanidosos para comprender nuestra extrema limitación: a saber, que al imaginar que sacudimos nosotros mismos con una mano de fierro el corno de dados, no hacemos, en nuestras acciones más intencionales, más que jugar el juego de la necesidad. ¡Tal vez! - Para superar este *tal vez* sería necesario haber ya sido el huésped de los infiernos, lejos más allá de toda superficie y haber jugado a los dados y apostado a su mesa con la propia Perséfone". Pensamiento muy parecido a la idea de Mallarmé, según la cual, un golpe de suerte no abolirá jamás el azar. Aunque Nietzsche pareciera ir más lejos que el poeta francés, como lo testimonia este texto de *La Gaya ciencia*, libro tercero, aforismo 109, donde se dice: "Guardémonos de declarar que hay leyes en la naturaleza. Sólo hay necesidades: allí nadie manda, nadie obedece, nadie transgrede. Desde que sabéis que no hay ningún fin, sabéis también que no hay ningún azar. Pues únicamente para la mirada de un mundo de fines, la palabra azar tiene un sentido". La interpretación del mundo como puro azar todavía le parece una humanización, en cuanto lo azaroso presupone su contrario, la posición de fines. El mundo de la necesidad, en cambio, pareciera ser la manera menos antropocéntrica de concebir el mundo, es decir, una manera que se ubica más allá del sentido, pero también más allá del azar. Decir que el mundo es sin sentido o azaroso, es todavía juzgarlo tomando como vara de medida una capacidad de ordenamiento humano. Pero el azar del mundo es aún más "azaroso" que todo lo azaroso que podamos pensar.

Presentados estos antecedentes, podemos ahora abordar la interpretación de nuestro poema.

5.- Interpretación del poema "Gloria y eternidad".

El poema "Gloria y eternidad" consta de cuatro partes, señaladas por la numeración de 1 a 4. Cada uno de estos trozos corresponde a una unidad de sentido. El título nombra los dos extremos que están en juego en lo dicho. Gloria y eternidad se han relacionado históricamente hasta el punto de entenderse casi como sinónimos. "Entrar en la gloria", es entrar en la eternidad. En este caso, la gloria está dada por la llegada de las almas ante la presencia resplandeciente de Dios. No puede ser éste el sentido en que habla Nietzsche, pues, como sabemos, él es el primero que anuncia la muerte de Dios. Pero también, en una idea más antigua, la gloria es el premio a los hombres heroicos, y la eternidad, el pago a sus hazañas. La gloria tiene que ver con el reconocimiento de los hombres, pero en cuanto recuerdo, está relacionada directamente con el tiempo. Es la gloria la que le asegura una forma de permanencia a los mortales, una suerte de superación de su finitud. El que obtiene la gloria escapa al olvido, atraviesa la finitud, a la que los hombres sin gloria están indefectiblemente condenados. La gloria aparece como una forma de redención, como una manera de quebrarle la mano al tiempo, que diluye y destruye todo lo humano. La eternidad de la gloria, es cierto, está sostenida en el recuerdo de los hombres - y en ese sentido, no puede valer como una verdadera eternidad - pero detrás de este mismo hecho, hay algo que no deja de llamarnos la atención, pues, ¿de qué valdría una eternidad solitaria, de la que los demás hombres estuvieran excluidos? El reconocimiento, como redención de lo efímero, sólo tiene sentido mientras los hombres existan. Más allá de ese hecho, la existencia humana no exige una supervivencia. Donde terminan los demás, termina el sentido que la existencia de los otros puede darle a mi vida. La soledad es también el término del sentido.

El poema que une gloria y eternidad, esto es, que busca decir el modo como se relaciona la gloria con la eternidad, trata finalmente sobre el tiempo y sobre las posibilidades humanas de redención de la finitud. En él encontramos una respuesta a la pregunta ¿qué es la gloria?, pero a través de ella, encontramos también una respuesta a una pregunta más radical, que todos los hombres siempre se han hecho. ¿Tiene sentido la vida humana si ella está sometida finalmente a las exigencias del tiempo? ¿Tiene sentido vivir, si la muerte es lo que necesariamente nos espera al final de la vida? ¿La anulación final de la vida, no la transforma acaso en algo ilusorio? ¿Puede la gloria - que parece ser el único recurso para de-

rrotar al tiempo en manos del hombre - sobrepasar esta limitación? ¿Hasta dónde la gloria puede salvarnos de la muerte? Esas son las preguntas que están detrás de este poema, que, como ha quedado dicho, el propio Nietzsche toma como la más alta expresión de su pensamiento.

El poema comienza con una voz que le habla a Zaratustra. La desventura del sabio, su aflicción, es como un huevo empollándose de donde algo monstruoso debería salir. El propio Zaratustra lo sabe, porque camina sigilosamente por los cerros que son su mundo. La desventura es como un destino adverso que Zaratustra debe asumir. Nietzsche usa aquí la palabra "Missgeschick", des-ventura, que debemos tener en cuenta hasta el final del poema, pues ella se enlaza con la palabra "Notwendigkeit", "Necesidad", utilizada en las dos últimas estrofas. El trayecto, va desde la vivencia de una desventura, hasta la experiencia de la Necesidad. Esta desventura no es algo del orden de las preocupaciones personales de Zaratustra, sino la desventura humana vivida hasta el fondo de su esencia. La experiencia de ser hombre es la experiencia de la finitud, de la limitación, del sinsentido de la muerte. Pero esta experiencia, que a cualquiera podría destruirlo, en Zaratustra se transforma en una posibilidad de pensamiento, de respuesta, y ese es el huevo de basilisco que él está empollando. Este huevo dará origen a un monstruo, en la medida en que lo juzguemos a partir de los valores que han imperado hasta ahora. Se prepara el surgimiento de lo que para el hombre, en su estado actual, sería juzgado como una monstruosidad. Este empollamiento surge en la extrema soledad de Zaratustra, que se pasea por las montañas.

Cuando Zaratustra se encuentra en medio de la más profunda desgracia, imbuido de la sabiduría de Sileno, compañero de Dionisios, que enseña que la vida no vale la pena, que el mayor bien para el hombre habría sido no existir y que su mayor bien es abandonarla pronto, cae sobre la tierra un estruendoso rayo. Allí donde el rayo y el odio fueron alguna vez una maldición, allí se abre camino la furia de Zaratustra, quién también maldice. Hay entonces dos maldiciones, una anterior a la llegada de Zaratustra y una que viene con él. La maldición anterior nos remite a la condena que cae sobre la condición humana y sobre el mundo, propias de la experiencia de la metafísica, la religión y la moral. Esta maldición lanza un juicio sobre el mundo, considerándolo como el "valle de lágrimas", pero al mismo tiempo negando su verdadera realidad y su consistencia. La maldición consiste en afirmar un mundo ilusorio, donde todo lo que en este mundo real resulta negativo, sea imaginariamente superado.

La condena de Zaratustra ya no puede ser la misma, y aquí se nos muestra como algo que tiene directamente que ver con la gloria. Zaratustra condena la gloria, es decir, la redención del tiempo proveniente del afán mundano de darse como pago a la virtud, una permanencia en la memoria de los hombres. La redención de la finitud humana por el reconocimiento de los demás hombres, forma parte de la gran ilusión con la que se trata de evadir el dolor sin asumirlo. La condena de Zaratustra cae precisamente sobre aquello que ha sido visto antes como escapatoria ante el poder corruptor del tiempo. Lo que ayer salvaba, ahora se condena.

Por eso, la gloria es mostrada aquí como un contravalor despreciable. Se trata de una moneda con la que se paga la virtud de "los buenos y los justos". "Los buenos y los justos" son los que responden en forma sumisa a la instauración de los falsos valores del momento anterior de la humanidad, determinados esencialmente por la metafísica platónica y el cristianismo. Por eso, es un pago que necesariamente viene del mundo ya constituido, del mundo de la fe y de la creencia, de la plebe, del mercado, de los más. La gloria es un valor mundanal, establecido por el mundo, en cuanto este es asunto de cualquiera. Lo que la mayoría adopta, lo que la mayoría piensa o cree, lo que la mayoría defiende, protege o busca, es precisamente por eso, detestable. De la mayoría mundana no puede venir más que lo ya establecido, lo que se ha asentado como valor, lo que sostiene el mundo de la protección y del resguardo.

Pero el pensamiento sólo nace en la soledad, y necesariamente como una fuerza contraria a lo que ya se ha establecido. Pensar es poner nuevas metas, crear, descubrir valores nuevos, abrirse hacia posibilidades no todavía descubiertas, que son las únicas que pueden llevar la vida hacia etapas superiores. Y que por eso mismo, responden de manera más auténtica a la esencia de la vida, que exige la continua superación. Por eso, la soledad es lo único capaz de asegurar la expansión. La continuidad de lo ya alcanzado es ya decadencia. A la vida sólo le sirve lo que le exige ir más allá de sí misma. La gloria es un valor en manos del mundo, en manos de los que desean la conservación. Todos los que se quieren hacer pagar con la gloria son virtuosos, responden a los valores ya constituidos: "Gloria y virtud, eso rima".

Pero esta denuncia de la gloria, de la extrema pequeñez de lo mundano, se interrumpe bruscamente, y da lugar a un hablar opuesto, un hablar de lo más grande. Este hablar surge en la noche, en medio de la ex-

trema soledad y el silencio. Se trata de una visión extasiada del Ser, que baja como una constelación hasta la mirada de Zaratustra. Esta constelación es un signo que baja desde las más lejanas latitudes y que sorprende a Zaratustra. Las tres estrofas finales, que corresponderán al final del poema, conforman el número 4. Ellas dan cuenta de la expresión más radical de lo que hemos llamado el pensamiento dionisiaco, cuya principal característica reside en la afirmación de la unidad del hombre con el ser. Esta unidad, ya lo hemos afirmado, se define en las expresiones de necesidad, eternidad y circularidad.

La expresión, "sublime astro del Ser", con la que se abre la parte final del poema, nos explica que es el Ser mismo quien ha sido visto bajo la imagen del descenso de la constelación, ante la cual se ubica ahora Zaratustra. Las primeras palabras son para expresar la extrañeza de Zaratustra ante la distinción que significa que el Ser se le revele a él y en toda su resplandecencia. Nadie ha visto lo que él ahora tiene ante sus ojos. Es el Ser, el que ha bajado y se ha puesto ante su vista. "¿Eres tú quien viene a mí?", pregunta sorprendido. Lo que marca claramente que se trata de una verdadera revelación, en la que el propio Zaratustra no tiene ningún poder de manipulación. De pronto, ante la inmensidad de la noche, aparece vestido con el ropaje del misterio del cosmos, el rostro del Ser que se manifiesta en toda su muda belleza. La búsqueda de esta situación es frecuente en la historia humana, el hombre constantemente anda tras la posibilidad de abrir a su mirada, el misterio del Ser. Pero su búsqueda es, la mayor de las veces, infructuosa. La mirada del hombre se acerca, pero el Ser se escapa y la verdad queda siempre oculta detrás de sus máscaras. Aquí, en cambio, sucede por fin lo contrario. La segunda estrofa nos explica la razón de esta constante huida y la razón de esta visión mística.

El Ser es un emblema de la necesidad. "Emblema" es a la vez, un símbolo y un escudo. Es como "Ser" que aparece la necesidad, así ella se señala, pero también así ella se protege. El Ser sabe que lo que todos odian y lo que sólo Zaratustra ama, es que él es eterno y necesario. Esto hace la diferencia entre Zaratustra y todos los demás que han intentado acercarse a la verdad del Ser. La sabiduría de Zaratustra proviene de este amor. Amar la eternidad y la necesidad del Ser, es afirmar su verdadera esencia. Los demás han intentado desentrañar el misterio del Ser, pero no han sido capaces de asentir a su eternidad y a su necesidad. No han soportado estos rasgos, que a una mirada débil le parecerían horrorosos. Que el ser sea eterno, significa que el suceder vuelve eternamente. Pero

el hombre ha intentado buscar una salida a este eterno retorno inventando una posibilidad distinta, aunque imaginaria, pero que le permita sustraerse a lo efímero, salvarse del horror del pasar. Esta salida ilusoria es la afirmación de un ser que reemplace al verdadero, cuya esencia es devenir constantemente. El ser ilusorio es uno que detiene el proceso y se sostiene en un permanecer fuera del devenir. Todo el pensamiento, desde Platón, no ha sido otra cosa que el intento desesperado de afirmar esta entidad salvada del devenir. De ese modo, se ha establecido la oposición mentirosa entre el ser y el devenir, como dos reinos separados, uno de los cuales corresponde a la verdad y el otro a la apariencia. El ser, comprendido de esta manera, es la palabra más mentirosa de la filosofía, porque expresa la afirmación de una metarealidad inmóvil y eterna, tal como hemos visto que se establece en la tradición metafísica.

Sin embargo, a pesar de ello, Nietzsche no renuncia a ella. Es precisamente ella la que acude a su boca en el momento de nombrar su más alta visión y su más profundo pensamiento. Pero "Ser", evidentemente, para Nietzsche es lo mismo que devenir. "Darle al devenir el carácter del ser" es lo que expresa más precisamente su dirección de pensamiento. Esto quiere decir, no pensar el devenir como un juego apariencial sin consistencia, sino que entregarle a él, la consistencia que antes tuvo el propio ser. Por eso, la manera más adecuada de nombrarlo debería ser, "Ser-devenir", y así debe entenderse lo que aquí se nombra "Ser". El modo de darle esta consistencia al devenir es pensarlo como absolutamente necesario y eterno, es decir, como eterno retorno de lo mismo. De este modo, el "Ser", entendido como eterno retorno, se opone radicalmente al "Ser", entendido como permanencia frente al devenir. Así, las críticas frecuentes de Nietzsche a la palabra "ser" y su uso, son válidas frente a la concepción metafísica, pero no frente al uso nuevo que Nietzsche le da. De este modo, se despeja una aparente contradicción en el lenguaje, que a veces ha sido puesta de relieve por algunas interpretaciones superficiales del pensamiento de Nietzsche.

Lo que Zaratustra afirma es la eternidad del ser-devenir, que es pura apariencia, que coincide con el ocurrir, con el suceder, y que contiene todas las características de lo inconstante y lo efímero. El odio a lo inconstante y a lo efímero es lo que ha alejado a los hombres de la verdadera esencia del Ser, que ahora se manifiesta en toda su fuerza como eternidad de un devenir. Que todo no sea más que lo que constantemente estamos viviendo, eso es insoportable para el hombre del platonismo. Salir de lo inconstante, huir hacia la solidez ilusoria de lo permanen-

te, es lo que ha forjado el falso concepto de eternidad, que ahora se muestra en su limitación. La eternidad concebida por el platonismo es justamente exterior al tiempo; en cambio, lo que piensa Nietzsche es un tiempo que es a la vez eternidad. Sólo existe la eternidad del tiempo mismo y no una, más allá de éste.

Pero lo decisivo es que este Ser, que es tiempo, es concebido a la vez, como necesario. Todo lo que sucede al interior de la rueda del tiempo, es necesario. No hay nada que escape a su mandato. Lo que es, así como es, así es. Es *siendo* que cada cosa cumple el mandato del Ser. Por eso mismo, lo efímero no es una débil capa apariencial en la que se diluye todo suceder, sino al revés, es precisamente de ese modo como tiene lugar la revelabilidad del Ser. En el pensamiento de la duplicidad, ésta recaía sobre el hombre, generando la ilusión del libre arbitrio. Ahora, desaparece toda autonomía que signifique un desgarramiento del Ser, del Todo uno, cuyo poder predomina sobre todo. Toda entidad pertenece a la manifestación del Ser y no puede entenderse como un epifenómeno aislado que tenga poder de autonomía. Cada entidad que se afirma a sí misma, no hace otra cosa que cumplir de ese modo el designio del ser, de tal manera que el destino reina sobre todo. Y no puede decirse que por esto, lo entitativo se diluya como una nada - que es el terror al que responde el platonismo - pues es como juego de sus propias apariencias, que el Ser mismo tiene lugar como eternidad. Por eso, la eternidad y la necesidad van unidas: lo que ocurre, ocurre necesariamente, precisamente porque es de este modo como tiene lugar la vida de la eternidad. El pensamiento de Nietzsche une de nuevo lo que el platonismo y el cristianismo habían separado, y restablece un pensamiento muy semejante al de la "Ananké" de la filosofía presocrática. Lo esencial es salir de la dualidad, y pensar el mundo, y pensarse a sí mismo, en unidad con el Ser.

La frase en la que se enlazan eternidad y necesidad, es la misma en la que aparecen enlazados el ser y el individuo que lo piensa: "Mi amor eternamente se abraza a la eternidad solamente". El amor es la expresión máxima de la unidad del hombre con el ser, el modo de vida en el que se restablece la copertenencia entre ambos, y que en la antigüedad dio origen a la palabra "Filosofía". El amor entendido como correspondencia, da cuenta de la unidad o copertenencia entre lo amado y el amante. "Correspondencia" no es pertenencia, no es apropiación de uno a otro, sino al revés, es afirmación de la diferencia, para que ambos realicen libremente su esencia, pero entregándose el uno al otro. La palabra que Nietzsche ha forjado para restablecer esta copertenencia con el Ser es,

amor fati, amor a lo que es indefectiblemente, amor al destino, amor al *fatum*. El pensamiento anterior distanció hasta el infinito la separación entre ambos factores, su máxima expresión llegó a concebir la filosofía como una nostalgia, como un anhelo infinito de lo que no se posee, de lo que constantemente queda en un territorio inalcanzable para el ser humano. El más allá, la meta-física, la trascendencia, la cosa en sí, son todos conceptos con los que la filosofía reconoció su fracaso y su impotencia. Zaratustra es la vuelta a la unidad, a la copertenencia, a la síntesis, a la posesión del que es poseído.

Querer lo que es, tal como es, es en el fondo amar la necesidad, reencontrarse con la esencia del ser. Y este amor tiene que ser eterno; no puede manifestarse como un momento de la vida concreta y finita de un hombre individual. Por eso, a la eternidad y a la necesidad, pertenece también la circularidad, es decir, la asimilación de lo individual en el todo ahora pensado. El ser eterno y necesario, que es lo que se muestra al *amor fati*, exige que este redescubrimiento pertenezca también a su revelabilidad. No puede ser la creación unilateral de un ser humano, por más inteligente y sabio que este pudiera ser, no puede ser tampoco la aparición unilateral del Ser, que de manifestarse así, arrasaría con toda entidad concreta. Tiene que ser un modo de vida individual, que por sus características particulares, represente él mismo, la forma exacta de la revelabilidad del ser. La correspondencia entre lo individual y esta revelabilidad, es el modo como cada uno de ambos se pertenecen mutuamente, es decir, el modo como cada uno cierra el círculo al que uno y otro pertenecen. Por eso, la vida y el pensamiento de Nietzsche aparecen como un destino, como el modo concreto en el que la humanidad transita desde un pensamiento rector del mundo, hacia otro destinado a serlo, separando de este modo la historia humana en dos mitades: la historia del platonismo, ahora cerrada y hecha impropcedente precisamente a partir de la existencia del nuevo pensamiento, y la historia nueva que aparece desde el surgimiento de la idea del eterno retorno. De ese modo, se cierra el círculo de la necesidad.

Por eso, en el poema Zaratustra afirma que a este sublime astro del Ser ningún deseo lo alcanza. Su poder es suprahumano, aunque se le manifieste en una visión mística al hombre concreto que es Nietzsche. Sólo se manifiesta como revelación, nadie puede tener poder sobre ello, ni siquiera aquél a quién este pensamiento se le manifiesta. Nietzsche ha experimentado el prodigioso acontecimiento del desplazamiento de la historia humana, desde una época marcada por el pensamiento de la sepa-

ración, cuyo fundamento necesariamente hubo de ser el Dios cristiano, a una época en que el pensamiento se ha asumido radicalmente como orientador y director de los nuevos tiempos, tomando la forma de la filosofía filosófica y emergiendo necesariamente como pensamiento del eterno retorno de lo mismo. La voluntad en la que ya no alberga ningún no, que es pura afirmación, es la voluntad que se quiere a sí misma eternamente, pero a la vez, quiere al Ser concebido como eterno retorno de lo mismo. Querer que todo retorne, es la forma en que la voluntad puede querer lo que es. Querer lo que es, es quererlo como eterno retorno de eso que es, de lo mismo. Asentir a lo que es, es realizar la síntesis con ello, no tener ninguna objeción frente a lo que ha sido, así como ha sido. Por eso, querer lo que es, es a la vez, querer lo que es, lo que fue y lo que será. Estos tres reunidos en un solo querer, son el querer el retorno eterno de lo mismo. No se trata solamente de un querer a sí mismo eternamente, de querer la propia permanencia, separada de aquello en que mi existencia se da. El supremo querer es el que se quiere a sí mismo, queriendo aquello en que la existencia se da, el querer a sí mismo queriendo al Ser, en cuanto este último es la unidad de lo que es, lo que ha sido y lo que será. Así se reúnen en una síntesis, el hombre y el Ser, ambos afirmados sin objeción ninguna.

Pero querer que el Ser retorne no debe confundirse con otras formas en que una aparente afirmación resulta, en definitiva, una negación, como por ejemplo, en el caso del fatalismo o la resignación. En ambos casos, hay en el fondo una negación de lo que ha sido, o de lo que es. Aceptar lo que es, porque no se tiene otra salida, no es afirmarlo, sino negarlo. En el fatalismo se experimenta la fuerza incontrarrestable del Ser, y por eso, la voluntad se doblega ante lo que es más poderoso que ella. En esta actitud de reconocimiento de un poder superior, hay un acomodo, pero en ningún caso un querer. La fuerza no puede coincidir con ninguna resignación, es un querer positivo, que efectivamente quiere más allá de los cálculos egoístas que miden los resultados del proceso por las consecuencias que éste tiene para él. Es la razón por la que Nietzsche insiste tanto en la palabra "amor", pues se trata de un querer, que quiere al Ser a pesar de lo horrible y de lo dañino que puede ser para el que así lo quiere. Querer el eterno retorno de lo mismo, es querer lo que ha sido, lo que es y lo que será, asumiéndolo todo desde el amor, desde el asentimiento, ubicándose más allá del propio interés, es decir, más allá del bien y del mal. Esta es la razón de por qué Nietzsche le exige al filósofo una indiferencia con respecto a sí mismo, una actitud de supremo desasimiento,

de desinterés con relación a como va él en el proceso, y cuales son para él, o para la humanidad, las consecuencias de su propio pensamiento. Un pensamiento que no es capaz de este desasimiento, representa necesariamente el interés particular del que piensa, y no puede valer como afirmación del Ser. Por eso, tampoco se trata de un querer que quiera el Ser porque lo encuentre positivo, así como éste es, ha sido y será. El asentimiento al ser está más allá de lo positivo y lo negativo, más allá de toda valoración que pueda hacer de él el sujeto afirmador. Amar es algo que sólo tiene sentido desde la absoluta distancia con respecto a sí mismo y con respecto a todo juicio que se pueda hacer sobre el Ser. Todo juicio que se haga, queda inmediatamente rebasado por éste, que sólo admite la verdadera afirmación, cuando es hecha sin tomar en cuenta los cálculos de lo positivo y lo negativo. Esta es la hazaña que logra el hombre del conocimiento, el filósofo, y por ella adviene entonces una nueva época histórica, que no puede ser sino conducida por este pensamiento.

Es importante considerar lo que Nietzsche llama "objetividad", si se quiere comprender hacia qué tipo de mirada conduce el distanciamiento propio de la filosofía. El texto 11 (10) de los *Fragmentos Póstumos* de 1881, pag. 316 muestra exactamente este concepto: "Querer reconocer las cosas tal como ellas son – he ahí la única buena inclinación: ¡de ninguna manera mirar del lado de los otros ni ver con otros ojos – lo que no sería más que un cambio de lugar de la visión egoísta! Buscaremos mejorarnos de esta demencia de fondo; medir todas las cosas según nosotros mismos: el "amor propio" es una expresión falsa, demasiado estrecha; el odio de sí mismo y todos los efectos están constantemente actuando en este breve salto de humor; como si todas las cosas sólo aspiraran a nosotros. Uno anda por las calles pensando que la menor mirada que encontramos nos concierne; ¡y qué puede importarnos si tal mirada o tal palabra nos concerniera realmente! – ¡Así como tampoco nos importa la mirada o la palabra dirigida a otro!- ¡Deberíamos ser personalmente tan indiferentes en uno como en otro caso! ¡Multiplicar nuestra indiferencia! ¡Y para esto, ejercitarse en ver con otros ojos; hacerlo sin relaciones humanas, por consiguiente, ejercitarse en ver objetivamente! ¡Tratarse la humana megalomanía! ¿De dónde viene ella? Del temor: se necesitaría que toda fuerza espiritual hiciera un paso atrás en la visión personal. He ahí la pasión animal. ¡No es en el amor de otro que la suprema avidez de sí mismo tiene su contrario! ¡Sino en la visión neutra y objetiva! ¡La pasión por lo "verdadero", a pesar de todo respeto humano, a pesar de to-

do lo "agradable" y desagradable, es la pasión suprema – y en consecuencia la más rara hasta ahora!"

Otra cita, que curiosamente coincide con la definición que da Neruda de su cometido poético en el poema "El hombre invisible", que inicia sus *Odas Elementales*, es la que encontramos en la pag. 326 de la obra recién citada, 11 (35): "Crearse los prejuicios de un muerto – que nadie se ocupe de nosotros, ni por, ni contra. Imaginarse excluido de la humanidad, olvidar las apetencias de todo tipo: y usar de todo el excedente de fuerza para mirar el espectáculo. ¡Ser el invisible espectador!"

Resulta ahora más claro, por qué Nietzsche ha puesto este pensamiento de la eternidad en relación con la gloria. Esta última aparece como algo que vive del asentimiento que le presta el mundo. La gloria consiste en una falsa redención laica. Descartada la redención religiosa, por medio de la cual el hombre alcanzaba su ilusoria salvación remitiéndose a un mundo imaginario, podría haberse pensado que lo que le puede dar sentido a su vida ahora, es que los demás hombres le den su asentimiento al que es depositario de la gloria. El así glorificado, resultaría revestido de un sentido salvador, de una respuesta al por qué de su existencia, gracias a que los demás la celebran y la quieren. Pero esta modalidad es también falsa, porque ni siquiera el reconocimiento del conjunto de la humanidad podría justificar la vida del individuo. Para Nietzsche las cosas son exactamente al revés, es la humanidad la que podría redimirse gracias a los individuos, que finalmente son la única verdadera finalidad de todo el proceso. Salvase gracias al asentimiento de los demás, es entregar la existencia propia a la aprobación del otro, es ser incapaz de querer a sí mismo. Pero a la vez, es un acto de aislamiento de la vida individual, con respecto a la totalidad del proceso. Es esconder la cabeza en el agujero de la humanidad, para darsle un sentido ilusorio. La verdadera redención sólo puede provenir de la fuerza de una voluntad que se quiera a sí misma, queriéndolo todo, queriendo el Ser, el eterno retorno de lo mismo. Se descarta la gloria a favor de la eternidad, ese es el sentido último de este poema. La filosofía de Nietzsche es, finalmente, un intento de llevar hasta el extremo de lo posible, la superación de todo antropocentrismo, y en este sentido, ella vale como una super revolución copernicana.

Las estrofas finales del poema son la expresión más clara de la circularidad mencionada más arriba. El que le da su asentimiento a todo lo que ha sido, es y será, al Ser, descubre que el Ser mismo es afirmación de sí mismo, y que su afirmación individual no es otra cosa que la afirmación

del Ser mismo a través suyo. Queriendo al ser, yo me quiero a mí mismo, pero queriéndome a mí mismo, quiero al Ser. Esto es el lado individual de la experiencia. Pero la circularidad se completa cuando hacemos la afirmación en sentido inverso. El Ser se quiere a sí mismo a través de mi afirmación individual, es el Ser el que se quiere a sí mismo en el momento en que yo me quiero a mí mismo, queriéndolo a él. La afirmación es, al mismo tiempo, afirmación del individuo que afirma, y afirmación del Ser que se afirma a través suyo. "Eterno "sí" del Ser, para siempre yo seré tu "sí"". La esencia del hombre radica en su posibilidad de afirmación, en lo que Nietzsche llama, su querer, su voluntad. Al afirmar Zarathustra que él es la afirmación eterna del Ser, lo que está diciendo es que su esencia humana se realiza en plenitud por medio de la afirmación del Ser. Pero este carácter afirmativo de su esencia, no es otra cosa que la experiencia de la unidad de esencia entre el hombre y el Ser. Es porque el Ser es afirmación de sí, voluntad, que el hombre también lo es. Por eso, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es potenciación de la esencia humana, y correspondencia con la "esencia" del Ser. Esta correspondencia es lo que Nietzsche llama "amor", que finalmente, como hemos visto, es la idea madre de todo el libro *Así habló Zarathustra*.

El final de la Tercera Parte de *Así habló Zarathustra* expresa exactamente este mismo pensamiento:

"Oh, ¿Cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, -el anillo del retorno?

Nunca encontré todavía la mujer de quién quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad!

¡Pues yo te amo, oh eternidad!

Del mismo modo como el pensamiento de Platón levantó los cimientos sobre los que posteriormente se levantó el cristianismo, no está excluido que este pensamiento, que Nietzsche mismo interpreta como "divino", dé lugar a nuevos dioses, o nuevas formas de realización histórica de lo sagrado. El pensamiento siempre queda dentro de sus propios límites, nunca puede llegar a ser objeto de creencia o de fe, o transformarse directamente en experiencia religiosa. Es de ese modo como el platonismo antecede al cristianismo, sin que se pueda jamás confundirlo con él: uno es filosofía, otro es religión. Lo místico que hay en el pensamiento no está determinado por ninguna forma de relación con los dioses, que se mantienen alejados de su dominio, pues no pueden pertenecer jamás a él. Para comprender su posible advenimiento, se requiere

abrirse a nuevas formas en las que lo pensado llega al pueblo. El modo como lo popular se hace cargo de lo conquistado por el pensamiento, no es asunto que se resuelva en el ámbito del propio pensamiento, sino en un dominio ajeno al suyo. Platón no es el cristianismo, del mismo modo como lo pensado por Nietzsche no sería lo que se pudiera manifestar históricamente para ser reconocido como "Dios", si esto ocurriera. Sin embargo, detrás de ambas manifestaciones populares, y sobre todo ahora en que es posible de nuevo la forma más radical de la filosofía, la filosofía filosófica o la filosofía que vuelve a entrar en su esencia, estaría el pensamiento y su poder de descubrimiento y asentamiento de nuevos territorios para la vida humana. Lo que Nietzsche ha intentado, es descubrir la esencia filosófica de la época de la metafísica, sin dejar de abrirse paso hacia una nueva posibilidad que se delimita precisamente en la crítica de la posición anterior. La precedencia del pensamiento sobre cualquier otra manifestación "popular", es un descubrimiento sin precedentes en la historia humana, que al mismo tiempo que pone los límites de toda filosofía, descubre su singular grandeza, heroica hazaña de los que son capaces de experimentar la esencia humana en su sentido más radical y profundo.

Universidad de Chile