

## Nietzsche: (en) el corazón de lo abierto \*

Sergio Espinosa Proa

Universidad Autónoma de Zacatecas México

### 1. El enigma de la physis

*Hablamos de la naturaleza, y al hacerlo nos olvidamos de nosotros mismos, pero nosotros somos también naturaleza. Por lo tanto, la naturaleza es algo totalmente distinto de lo que pensamos cuando hablamos de ella.*

Fr. Nietzsche,  
*El caminante y su sombra*, 327

¿Hay un “punto de vista” en todos los textos firmados por Nietzsche? ¿Cuál sería aquél? ¿No será más bien un deslizamiento, una incesante dislocación, la ausencia de un punto de vista definitivo? ¿Una errancia? ¿Un molino? ¿Un *punto ciego*? Nietzsche nunca *resuelve* el mundo en el rígido marco de una visión unitaria. Si hay un centro que ejerza algo así como una fuerza gravitatoria en su pensamiento, es un centro invisible, un abismo, un enigma. “La naturaleza” — escribe Nietzsche— “no conoce formas ni conceptos, ni tampoco, en consecuencia, géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible”<sup>1</sup>. El centro del pensamiento es un centro vacío, insondable e inabordable. Y no porque ese pensamiento reciba el enigmático nombre de “eterno retorno” queda resuelta (y disuelta) la pregunta.

Es posible mostrar que las palabras esenciales de Nietzsche funcionan en gran medida como contrapalabras — como contraesencias. Por ejemplo, la famosa “Voluntad de poder”: una expresión que sólo adquiere sentido si la pensamos *fuera* —y *en contra*— del concepto tradicional de “voluntad”. Pues no se trata de “psicologizar” la naturaleza; seguramente es todo lo contrario. El pensamiento de Nietzsche es, según observan Deleuze y Guattari, un *ritornello*<sup>2</sup>. La voluntad de poder sólo se comprende si el concepto de voluntad —el querer de un sujeto libre y responsable, de un espíritu causa de sí mismo— es abolido. La voluntad de poder no es la *psyché* en busca de un mundo (propio), sino la *physis* que eternamente se desborda a sí misma. La *physis* es el *camino a la physis*: el devenir, el “llegar a ser” lo que se es. Con la expresión “voluntad de poder” Nietzsche imprime al devenir el carácter del ser: lo piensa como un *llegar* (a ser) y como un *dejar* (de ser). Pero la palabra permanece. ¿Voluntad?

Leamos el parágrafo 360 de *La Gaya Ciencia*: “Creo que uno de mis adelantos y progresos más esenciales es que he aprendido a distinguir la causa de la acción de la causa de tal o cual forma de acción, de la acción con miras a tal fin. La primera clase de causa es una cantidad de causas acumuladas que espera ser empleada en cualquier forma, con cualquier fin; la segunda clase, en cambio, comparada con esta fuerza disponible, es algo totalmente insignificante, un pequeño azar por el que dicha cantidad ‘se descarga’ entonces de una determinada forma: la cerilla en relación al barril de pólvora. Entre estas pequeñas casualidades, estas cerillas, incluiré todos los pretendidos ‘fines’, así como las ‘vocaciones’ mucho más pretendidas aún; son relativamente fortuitas, arbitrarias, casi indiferentes en relación a la inmensa carga de fuerza que, como he dicho, urge a ser usada de cualquier manera. Comúnmente se considera

---

\* Conferencia (inaugural) leída en el marco de la Cátedra Gerardo Molina, Facultad de Filosofía, Universidad Libre, Santafé de Bogotá, Colombia, mayo 6 de 2000. Mi agradecimiento a Luis Felipe Jiménez y a Miguel Rujana por la amable invitación con la que fui distinguido.

<sup>1</sup> Cf. Fr. Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 1972

<sup>2</sup> Cf. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mil mesetas*, Pre-textos, Barcelona, 1989

esto desde otro ángulo: se está acostumbrado a no ver la *fuerza impulsora* más que en la meta misma (fines, profesiones, etc.) según un error muy antiguo — pero la meta no es más que la fuerza *directiva*, por lo que se ha confundido al piloto con el barco. Incluso no siempre es el piloto la fuerza directiva... ¿No son la ‘meta’ y el ‘fin’ muy a menudo un pretexto embellecedor, una ceguera suplementaria de la vanidad que no quiere saber que el navío no hace más que *seguir* la corriente en la que se ha metido por casualidad, que ‘quiere’ ir en ese sentido *porque se ve arrastrado* hacia él, que tiene sin duda una dirección, pero en modo alguno un piloto? — Nos falta aún una crítica de la idea de ‘fin’<sup>3</sup>. La “voluntad” se conserva como traza, como ceniza, como huella de su propia abolición<sup>4</sup>. La voluntad de poder designa el borramiento del poder de la voluntad, de esa voluntad concebida como el poder de darse fines y proponerse metas, como la *intención* de un sujeto dotado de esa misma voluntad, de ese “libre arbitrio”. El “querer” manda, pero *nunca es del sujeto en el que encarna*.

La metafísica —el mundo de los valores, de los fines, de los deseos, de los sentimientos, de los significados— es la expresión —¡nunca la causa!— de esta física radical. Los valores son siempre *efectos de superficie*. Remitir el mundo de los significados al orden de la *physis* es hacer su genealogía: decidir *qué quieren*. Y, hablando de voluntad de poder, sólo es posible querer una de dos cosas: o bien *afirmar* la vida o bien *negarla*. Afirmarla en función de un “fin” o una “meta” ajena a la vida misma —en virtud de una trascendencia— es en realidad negarla. Es preciso afirmarla en su doble carácter: ascendente y descendente. Tal es la cuestión decisiva. Es posible —es, en todo caso, más fácil— afirmar la vida cuando ella misma es fuerza y desbordamiento, cuando es exuberancia; pero afirmarla cuando decae, cuando declina, cuando se debilita y se hunde en su ocaso, jésa es la tarea del superhombre!

El párrafo 270 de *La Gaya Ciencia* insiste sobre este punto: “¿Qué dice la conciencia? ‘Debes llegar a ser el que eres’<sup>5</sup>. El ser pertenece a la *physis*, pero el *deber ser* es asunto de la *psyché*. La *physis* es el movimiento de ascenso y descenso, de plenitud y caducidad, de emergencia y desaparición; la *psyché* es la *representación* de ese movimiento, una representación que ¿instintivamente? *se aparta* de la experiencia de la finitud. Entonces fabula un “mundo verdadero” para juzgar a la *physis*, para “vengarse” de ella, de su inflexible ley. El imperativo categórico de Nietzsche se opone aquí puntualmente al de Kant: para éste, la moral consiste en *negarse en tanto individuo* —o en tanto “naturaleza”— (pues “obrar como si nuestro deseo fuese universal” es lo mismo que abolir el deseo). Para Nietzsche se trata de llegar, desde nuestra depresión metafísica, a las alturas de la *physis*.

Pero, ¿es ello posible? ¿Es posible *acordar* los dos mundos en que el hombre se encuentra escindido? ¿Es esta disyunción entre naturaleza y espíritu un accidente, un episodio de la historia, una contingencia que podría dar lugar a otra cosa?

## 2. El vaciamiento del presente

*Sobre ciertas cosas no se pregunta: primer imperativo del instinto.*  
Fr. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 40

Las palabras fundamentales de Nietzsche no son, propiamente, conceptos; tampoco son meras metáforas o figuras retóricas: son, en un sentido privilegiado, *sentencias condenatorias*. La intención básica es condenar a los condenadores. La *transvaloración de todos los valores*, por ejemplo, no consiste en poner por encima de la vida los principios y símbolos *opuestos* a los valores consagrados por la metafísica. Transvalorar no es lo mismo que *invertir* las tablas de valores: poner valores afirmativos allí donde sólo reinan los valores del nihilismo. La operación es más compleja. Pues lo esencial es comprender que *la vida no puede ser valorada* (y, en consecuencia, no puede ser *condenada*). Transvalorar todos los valores significa que *ningún*

3 Cf. Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, M. E. Editores, Madrid, 1994, prgrf. 360 (tr. modificada).

4 Cf. Alain Juranville, *Physique de Nietzsche*, Denoël/Gonthier, Paris, 1973, p. 18

5 Op. cit., p. 168

*valor* —ni siquiera los de la vida ascendente— puede “regir” la vida. Vamos: ni siquiera la “metafísica de artista” puede hacerle justicia a la *physis*.

Por eso pasa con el “valor” prácticamente lo mismo que con la “voluntad”: subsisten como cicatrices, palabras abiertas a lo abierto, a la *noche abierta* que es la *physis*. Voluntad de poder que no apunta a sujeto alguno, que no procede de sujeto alguno, y *physis* que no reposa en fundamento o principio constituido: abertura, caos, azar, abismo. Dionisos no es el dios (afirmativo) que debe ocupar el sitio de Dios (cúspide del nihilismo), sino la cicatriz, la falla que muestra la imposibilidad de semejante sitio. La *physis* no mienta el origen, sino la imposibilidad de remontarse hasta él. El Eterno Retorno no es la monótona e incansable repetición de lo Mismo, sino la pertenencia de cada instante al principio y al fin de los tiempos: cada instante es la ruptura, la interrupción, la insubordinación, la *inmotivación* del tiempo orientado<sup>6</sup>. Cada palabra fundamental, un agujero, arenas movedizas para atrapar y engullir los orígenes, los fines, los fundamentos, los principios, las trascendencias.

¿En beneficio de qué? Nietzsche piensa una y otra vez aquello que se resiste a ser pensado. Le llama de diferentes formas, y todas ellas terminan anulándose a sí mismas, disueltas en una inexorable huida del referente. Una huida *del presente*. Todo el pensamiento de Nietzsche gira en torno de este vaciamiento del presente. Es *lo abierto*: a falta de un término preciso (pues justamente designa la falta de término, la falta de origen, la falta de “pie” o de “vista”: la falta de verdad) podríamos conformarnos con esta palabra. Lo abierto: la ausencia (del ser, del sentido, de la verdad: de Dios).

En lo abierto (el “mar abierto”, el “cielo abierto”) sólo cabe la experiencia de la pérdida. Nada puede ponerse, nada puede instalarse allí. En lo abierto sólo es dable el errar. Ahora bien, la errancia, ¿es un modo de habitar? Acaso miente su imposibilidad, o su límite. Errar en lo abierto: abandonar lo habitable, despedirse del “hogar”.

Lo abierto no se habita; se mantiene a distancia. Pero no para “salvarse”, sino para así afirmar la vida en su doble movimiento. Lo abierto es *eso que el cuerpo experimenta*.

La escritura filosófica sólo puede “ver la luz” en un sitio al abrigo de la luz. Aquí tendríamos que remitirnos a *La farmacia de Platón*. La claridad filosófica —el campo de lo visible— depende íntegramente de lo que excluye. Ya se habrá advertido. ¿Qué arroja fuera de sí? El sentido y la verdad: para remitir a ellos para ponerse bajo sus órdenes, tiene que ponerlos fuera de sí misma. La escritura filosófica busca el sentido y la verdad porque ella no es la operación que los produce. En este sentido, es una escritura inconsciente de lo que hace. Ella crea la verdad y propone un sentido pero pretende regirse por ellos — como si éstos perteneciesen a otro orden de realidad distinto al de la escritura misma.

Nietzsche —y, en otro registro, Mallarmé— es el lugar de autorreflexión de la escritura. Ni el sentido, ni la verdad son exteriores a ella. Pero, entonces, ¿qué designa lo abierto? ¿A qué está *expuesta* la escritura? ¿A qué exterioridad deshabitada se ofrece? ¿A qué luminosidad desierta le lleva flores?

Pues de una ofrenda se trata, sin duda. La vida, en su finitud, sólo cobra sentido en el acto de su ofrecimiento. Si vivir es un don que nadie ha solicitado, su sentido esencial sólo puede ser, a su turno, la donación. Todo depende del destino de esta ofrenda — y de que *permanezca* en cuanto ofrenda. Aquí no se trata ya de “deber” — pues el “debe” nunca es don, sino intercambio de equivalentes, contabilidad, comercio: profanación.

### 3. La resistencia a la interpretación

*Todo lo que le interrumpe en sus reflexiones (lo intruso, como suele decirse) debe mirarlo el pensador con dulzura, y considerarlo como un nuevo modelo que entra por la puerta para ofrecerse al artista. Las interrupciones son los cuervos que llevan la comida al eremita.*

Fr. Nietzsche, *El caminante y su sombra*, 342

Lo excepcional de Nietzsche es su permanente puesta en guardia contra todo maniqueísmo. Su pensamiento es radical en el sentido literal de la palabra: muestra las raíces —siempre subterráneas— de un mundo construido precisamente para ocultarlas, para ni siquiera poder

---

6 Cf. Georges Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1979

pensar en ellas. Pero esta manifestación de lo sepultado —sepultado *a propósito*, justamente a fin de evitar derrumbes— no deja en Nietzsche de acompañarse de una autovigilancia extrema, diríase de una autocensura: el lugar desde el cual es posible desvelar los velos no se encuentra jamás a resguardo de desvelamiento. Lo que equivale a afirmar que no hay interpretación única, ni revelación, ni verdad, ni fundamento *únicos*. Esto es lo que torna a Nietzsche tan vulnerable cuanto indispensable.

Nietzsche no simplemente “invierte” a Platón (lo cual ya sería algo notable). Lo que hace, según ha mostrado —entre otros— Jacques Derrida, es *introducir la heterogeneidad*. “Nietzsche no se hacía la ilusión, la analizaba por el contrario, de saber qué era de los efectos llamados mujer, verdad, castración, o de los efectos *ontológicos* de presencia y ausencia. Se cuidó mucho de la precipitada negación que consistiría en espetar un discurso fácil contra la castración y su sistema”. Menos una inversión —como asegura Heidegger— que una escenificación paródica de la metafísica. Pero urge señalar igualmente que ni el simulacro ni la heterogeneidad ni la parodia se ponen, en Nietzsche, al servicio de la “verdad”. La operación de Nietzsche es más extraña (iba a escribir: “más profunda”, pero es justamente la oposición superficie/profundidad algo que se pone entre paréntesis): no propone una lógica alterna sino que más bien establece, frente a ella, una irreductible distancia, una suerte de repliegue, una resistencia neutra, una *diseminación*.

Derrida sugiere que el lugar desde el cual Nietzsche escribe es *anterior* al lugar de la pregunta por el sentido del ser. La acusación de Heidegger se vuelve contra sí mismo: esa pregunta se recorta íntegramente sobre las oposiciones del texto metafísico. Sin duda alguna, Nietzsche puede ser “localizado” —y atrapado *in fraganti*— por la lectura hermenéutica, pero sigue siendo cierto que su operación también marca el límite de toda hermenéusis. “Si Nietzsche quería decir algo”, se pregunta Derrida, “¿no será ese límite de la voluntad de decir, como efecto de una voluntad de poder necesariamente diferencial, y por lo tanto siempre dividida, plegada, multiplicada?”<sup>8</sup>. El texto de Nietzsche es *inagotable*: no hay una “totalidad” — ni siquiera una totalidad aforística o fragmentaria. La escritura de Nietzsche no *forma* totalidad debido a que se encuentra expuesta a los relámpagos: es una escritura “sin pararrayos y sin techo”, abierta a lo abierto, indescifrada e indescifrable.

Una abertura que, paradójicamente, la vuelve críptica, siempre elusiva, irreductible al ácido dulce de la interpretación.

#### 4. La ineliminable contradicción

*Así es como quiero vivir: iluminado por las virtudes de un mundo que aún no ha existido.*

Fr. Nietzsche, *Fragmento póstumo* (1882-1883)

¿Qué hace Nietzsche? ¿En qué sentido se puede decir que sigue siendo *ejemplar*? Lo que hace es experimentar, soportar la contradicción. La contradicción *esencial*. Alegría ante (y por) lo irrecuperable. Decir “sí” a la existencia *a pesar de todo*: ante la contingencia, el dolor, el mal, la finitud, la injusticia, la locura, la fealdad, la desesperación: a pesar de la fatalidad que pesa sobre toda existencia. Y sería inútil preguntar porqué *debemos* decir “sí”. Nietzsche sólo respondería: *porque decir “no” solamente delata nuestra impotencia*. Por ejemplo, Nietzsche afirma una y otra vez los valores de lo trágico *a sabiendas* de que el mundo griego es irrecuperable. Pero saberlo irrecuperable *no es una objeción* contra la exigencia de afirmarlo.

La contradicción pertenece al pensamiento. Ningún artificio lógico o lingüístico —ninguna “dialéctica”— podría eliminarla. Entre la lucidez —que disuelve toda ilusión— y la máscara —el velamiento que toda “puesta en escena” de la verdad exige— no hay “conciliación” posible. Nietzsche ha soportado esa contradicción, ha legado al futuro un pensamiento marcado de un extremo al otro por esa tensión esencial. Es la contradicción que se halla en obra entre el “pensamiento libre” y la *traición* a las propias convicciones — a las propias creaciones y a los propios valores. Es la incesante oscilación entre el respeto y el amor a sí mismo y la *libertad in-*

7 Cf. Jacques Derrida, Espolones. Los estilos de Nietzsche, Pre-textos, Valencia, 1981, p. 63

8 *Ibíd.*, p. 90

*condicional* frente a sí mismo<sup>9</sup>. Es la tensión entre la absoluta libertad del pensamiento y las imposiciones (e imposturas) del instinto de autoconservación. Es la imposibilidad de zanjar entre la introspección, la profunda introversión, y la necesidad de la expresión, la comunicación de la propia experiencia del pensamiento: entre la soledad y la redención de lo terrestre en el hombre.

He aquí la contradicción: *pensar es un atentado contra la (propia) identidad*.

Por lo tanto, Nietzsche es el resultado de esta polaridad entre la máscara y la lucidez: Nietzsche es la metamorfosis. Zaratustra escenifica la imposibilidad de conjuntar poesía y verdad. “¿*El pretendiente de la verdad? ¿Tú? —así se burlaban ellas.— ¡No! ¡Sólo un poeta!*”<sup>10</sup>. No es posible *no* mentir — *menos aún* para quien de verdad busca la verdad.

La contradicción no se resuelve jamás. Tampoco queda suspendida, o entre paréntesis. La contradicción sólo *se soporta* — o no. Tal es la clave para comprender el —incesante— acontecimiento del Eterno Retorno. ¿Designa *la verdad de todo*? ¿No es más bien una ficción, una prueba, un *como si...*? En cualquier caso, el ER es la negación más contundente de un dios-voluntad, de un dios-creador. ¿Consigna el ER la muerte de la religión y de la metafísica — es la cifra de su imposibilidad? ¿Más poderoso que el ácido de la lucidez? En todo caso, la clave de una (nueva) ética: imprimirle al instante la perspectiva de lo eterno. ¿Para qué? Para hacer de la vida una obra de arte, para acabar con la moral nacida del resentimiento: para *desantropomorfizar la naturaleza*. Para alumbrar un tiempo radicalmente nuevo. ¡Pero si lo que enseña el ER es justamente que el tiempo *nunca* es nuevo!

## 5. De la entraña y de la luz

*Este mundo, el mundo eternamente imperfecto, imagen de una eterna contradicción e imagen imperfecta —un ebrio placer para su imperfecto creador— así me pareció un día el mundo.*  
Fr. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De los trasmundanos”

Lo abierto, ¿es la claridad, la luz del día? Nietzsche no es —solamente— el pensador de lo abierto, sino de su *corazón*. Y el corazón está siempre oculto, replegado, sombrío, alojado en un interior: es una *entraña*.

Desde *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche intenta poner en juego esta contradicción: el (divino) juego de Apolo y Dionisos es análogo al juego de las entrañas y la luz, o al de la fuerza y la significación. Es el juego —nunca resuelto, nunca decidido— entre la embriaguez y el ensueño. El corazón de lo abierto, el corazón *en* lo abierto es justamente eso que se pone en juego en la tragedia, en la obra de arte. La alegría trágica es la expresión —la afirmación, la repetición— de una oposición irreductible. Sólo hay fuerza en la significación, sólo *porque* hay fuerza hay signo. El tormento del ser se da formas, el azar produce órdenes, el caos engendra —y destituye— mundos. Lo hemos indicado: la *physis* no es ese “tranquilo reino de las leyes” que habrían anunciado los sabios modernos, sino el continuo *desencajarse* de las fuerzas y las formas, la inexorable e indecible lucha de Dionisos y Apolo. Sólo se es — en el éxtasis.

La idea básica de todo esto es que, para Nietzsche, *la fuerza se da a sí misma su propia forma*. El mundo trágico es la prueba máxima de que el terror esencial puede ser *afrontado* — aceptado y llevado a la altura de la imagen. Si la fuerza decae, la forma se marchita: queda de ella sólo un *juicio* que condena a la vida o la convierte en (sórdido) preámbulo de otra existencia. O bien: si la fuerza decae, la vida comienza a parecer sólo un *negocio*. Un negocio o un preámbulo, en cualquier caso algo que, desde quién sabe qué lugar, desde quién sabe qué tiempo, podría ser —o no— *justificada*. El arte —la tragedia, la poesía, la música— no está nunca —si es arte— en posición de juzgar a la vida. El arte es la *transfiguración* de la fuerza, la metamorfosis del horror. No es la condenación de la fuerza, sino su *puesta en escena*, su *espacio de juego*: su *ensoñación*.

El —informe, oscuro, terrible, poderoso— corazón del mundo *se da* su propio mundo, se abre a él, *se forma* en él y con él. Tal es la tesis que desde un inicio nos ha interesado considerar. *El nacimiento de la tragedia* lo dice expresamente: “Cuanto más advierto en la natura-

9 Cf. Fr. Nietzsche, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1973, p. 25

10 Cf. Fr. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, o. c., p. 397

leza aquellos instintos artísticos omnipotentes, y, en ellos, un ferviente anhelo de apariencia, de lograr una redención mediante la apariencia, tanto más empujado me siento a la conjetura metafísica de que lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera<sup>11</sup>. Advirtamos, de paso, que Nietzsche *no dice* que la apariencia — la visión extática— “resuelva” la contradicción o elimine el sufrimiento. El “Uno primordial” es la contradicción y es el sufrimiento, y *nada puede hacerse para evitarlo*. Nietzsche sólo afirma — sin poder aquí desprenderse aún ni de Schopenhauer ni de Wagner— que el fondo del ser se da sus propias formas — para redimirse *sin cesar*.

Este juego de la entraña y de la luminosidad —o de la fuerza y la figuración— no se impugna prácticamente nunca en el texto de Nietzsche. Lo cierto es que sufre desplazamientos y opera de acuerdo con otras coordenadas. En *Humano, demasiado humano*, el centro de atención se localiza en la crítica de los ideales emanados de una fuerza desfalleciente. La fuerza se ha debilitado a tal grado que los ideales aparecen como independientes de ella, como superiores a ella. Los ideales desconocen su propia fuente. En tales condiciones, lo ideal excluye a lo real —la forma suplanta a la fuerza— y consagra su propio —siempre ilusorio, mas no por ello débil— imperio.

La (ausencia de) fuerza se da su propia forma en el mundo verdadero, es decir, en el mundo de la forma pura. Es la hora de Platón. La verdad de lo real es su imagen — su eidos. Una extraordinaria inversión está en obra en el nacimiento de la metafísica. Inversión total de la fuerza —de la entraña— en la imagen. La forma —la idea— ha secuestrado a la fuerza. Así llega, también, la hora del cristianismo —la verdad al alcance de los penitentes—, la hora de Kant —la verdad como imperativo puramente formal— y la hora del positivismo —la verdad como algo inalcanzable y desconocido—. Así llega, por lo mismo, la hora —la aurora— de Zaratustra<sup>12</sup>. Nietzsche se sitúa a sí mismo como parte de una historia —la historia del nihilismo, la historia en cuanto nihilismo—, pero se asume como el límite de esa misma historia. Él no ha “matado” a Dios, la muerte de Dios es el (lógico) resultado de esta —progresiva— confiscación de la fuerza por sus imágenes, por sus “ideales”. Los conceptos han devorado hasta el último residuo de realidad, los signos se han hecho de toda la realidad.

Sólo que, al devorarla, han perdido todo su sustento. Dios ha muerto: finalmente, se ha digerido a sí mismo.

## 6. El valor de la pérdida

*Solamente lo fugitivo permanece y dura*  
Francisco de Quevedo

La fuerza, la entraña, ¿puede ser sin la figura, sin la claridad?

La pregunta de Nietzsche no busca poner otros valores en el lugar de los viejos. La transvaloración, como hemos visto, tiene un sentido más radical<sup>13</sup>. Se trata de pensar —de impugnar— el valor de los valores. Pues —al menos en el mundo de la metafísica— los valores se han afirmado siempre a costa de la vida —es decir, de la existencia en su devenir—, y lo que Nietzsche busca es precisamente una afirmación de la vida: de lo corpóreo, de lo sensible, de lo que pasa. Los valores —los ideales— hasta ahora se han localizado en ese “mundo verdadero” construido en oposición a la vida; ¿cómo sería posible afirmar a ésta sin destituir o derogar los valores de lo suprasensible? Devolverle todo el valor a la vida: tal es la tarea.

11 Cf. Fr. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1977, p. 57

12 Cf. Fr. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1975, pp. 51-52

13 “En ningún modo se trata de poner en el ‘lugar’ de Dios otras cosas (como ‘la humanidad’ o algo así), porque ‘Dios’ es, sobre todo, eso: el ‘lugar’, y, por lo tanto, lo que ocurre no es que el lugar haya quedado vacío, sino que ha sido eliminado incluso como ‘lugar’; poner algún nuevo ‘ideal’ sería simplemente entender el mundo suprasensible de un modo nuevo, cuando lo que ha ocurrido es que el mundo suprasensible como tal ha perdido valor. No se trata de poner nuevos ideales, sino de saber si ‘la vida’ material y sensible puede ser radicalmente vivida sin ‘ideales’ por encima de ella, si el devenir puede ser verdaderamente no por referencia a un ser que está por encima del devenir”, cf. Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, Istmo, Madrid, 1984, p. 388

El pensamiento del ER no es ninguna hipótesis científica, sino el casi desesperado intento de Nietzsche por pensar esta radical reversión de los valores. Con ese pensamiento intenta imprimirle al devenir —que en virtud de la metafísica ha sido expulsado del mundo suprasensible— el carácter del ser: Y eso se consigue diciendo —asumiendo— que *lo que pasa es lo mismo que permanece*. Permanece el paso — como retorno. El ser del mundo —el ser de las cosas, el ser del tiempo— consiste en *pasar*. Sólo lo sensible es, pero es sólo *en cuanto deviene*. “Con el pensamiento del eterno retorno”, observa Felipe Martínez Marzoa, “el hombre se hace cargo del peso más pesado, el peso de tomar en serio todo y cada cosa en vez de declarar inconsistente todo y cada cosa mediante el subterfugio de declarar que lo consistente es sólo aquello con lo que precisamente *no* tiene que encontrarse, sólo aquello que *no* es presente”<sup>14</sup>. Pero esta presencia es —paradójicamente— el paso de todas las cosas, su huida, su (irreparable) pérdida.

Y eso es exactamente lo que Nietzsche pide que afirmemos.

Imprimir al devenir el carácter del ser significa, en el plano ético, que la vida es finitud y paso (y, en tal sentido, dolor y horror: la voluntad *nada puede* ante lo ya sido) — pero que no por ello ha de juzgarse. La ascensión de este carácter transfigura el espanto en delicia, el terror en alegría. La no-ascensión de este carácter, por el contrario, sólo puede provocar resentimiento y afán de venganza, los dos materiales con se puede edificar un “mundo verdadero”, un reino “suprasensible” — un *tribunal* para juzgar (y condenar) a lo corpóreo-sensible: a lo *real*.

Lo real, es decir: *el sentido de la tierra*. ¿Cuál es ese sentido? ¿Qué sentido puede tener lo corpóreo, lo sensible, lo térreo, que no sea una *negación* de su pasar?

El pensamiento del ER es la inflexión a partir de la cual —y sólo merced a ella— podría pensarse el *übermensch*: el hombre que ha dejado tras de sí todo lo que le hacía hombre, todo lo que su nihilismo —su repulsa de la vida— le obligaba a ser. Nietzsche ha intentado imprimirle el ser al devenir, lo que significa que *cada instante* es eterno. Eterno en su corrimiento, eterno en su emergencia, eterno en su desaparición. Lo eterno de cada instante es *su fuga*. Y el hecho de que “pueda correr”<sup>15</sup> es precisamente su ser, es decir, su *potencia*, su *fuerza*. El pensamiento del ER es el modo en que Nietzsche trata de restablecer el valor de la vida *en todo su poder*. Su valor es su fuerza, es *la fuerza*.

Pensar el mundo como una —esencialmente fortuita— composición de fuerzas es el resultado de suprimir nuestros deseos y nuestras expectativas —humanas, demasiado humanas— al contemplar lo que hay. “El carácter total del mundo”, escribe Nietzsche, “es por toda la eternidad caos, no en el sentido de ausencia de necesidad, sino en el de la ausencia de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría...”<sup>16</sup>. *Cualquier* atributo que prediquemos del mundo en su totalidad equivale a restaurar el “mundo verdadero”, el reino de lo suprasensible: Dios reaparece en el paisaje. Pero cuando Nietzsche sugiere que *en su carácter total* el mundo es caos, se refiere a *cada cosa*, a *cada una de ellas*, nunca al “todo”. El todo — eso es, en las antípodas de Hegel, *lo falso*.

Lo que eternamente retorna es, de acuerdo con todo esto, *cada cosa*, no “el todo”. Y retorna porque *no hay tiempo* entre un instante y “otro”. *Cada instante* es el mismo — aunque *las cosas*, como inestables composiciones de fuerzas, sean *siempre distintas*.

## 7. La persistencia de lo inteligible

*El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, del ideal, de la idea pura, va tan lejos, que nos asustaríamos, y yo me he preguntado muchas veces si, de una manera general, la filosofía no ha sido hasta el presente, sobre todo, una interpretación del cuerpo y un desconocimiento del cuerpo.*

Fr. Nietzsche, La Gaya Ciencia

El pensamiento del ER es el empeño más consistente, más radical, más terminante, por *remitir todo el valor* —y toda la fuerza— *a su verdadera fuente*: la existencia en su *paso*. El problema

---

14 *Ibíd.*, p. 391

15 Cf. Fr. Nietzsche, *Así habló...*, o. c., “De la visión y del enigma”.

16 Cf. Fr. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, o. c., prgrf. 109

persiste porque el desecamiento o la extinción de lo suprasensible como *lugar de la verdad* deja aún sin pensar lo sensible mismo. *Pensar lo sensible*: ¿eludiendo hacer pie en lo suprasensible? He ahí el auténtico dilema, la “cosa” del pensar, la línea de fractura de todo el pensamiento contemporáneo. ¿Hay cuerpo *sin* “espíritu”? ¿Hay *physis* sin *metá physis*?

¿Qué significa, exactamente, desplazar el lugar de la verdad —o del *ser*— desde lo suprasensible (o “espiritual”) hasta lo sensible (o “corpóreo”)? ¿Es el inexorable destino de lo suprasensible negar, suplantar y despreciar a lo sensible? Ciertamente, la metafísica moderna ha hecho de lo humano una irreductible dualidad. En cuanto *supuesto esencial* de todo saber —de todo “ser-en-el-mundo”—, el hombre pone un pie en la naturaleza y otro en lo sobrenatural: *por una parte*, es y sigue siendo un cuerpo, una realidad empírica, una (inestable, fugitiva) composición de fuerzas: un ser vivo; pero, *por otra parte*, y en cuanto condición de todo saber, el hombre debe *renunciar* a su ser empírico —a su *physis*— para ponerse a sí mismo en el elemento de lo intemporal e inmutable.

Nietzsche desecha desde luego esta dualidad. *No hay más que la physis*, vendría a decir. O, por emplear sus propios términos: *no hay más que voluntad de poder* (*Wille zur Macht*). Y lo propio de ésta, según hemos observado, es *moverse hacia sí misma*, llegar-a-ser (lo que es): ser *más*. La inmutabilidad, la conservación, la intemporalidad, son atributos que no le corresponden. La fuerza, la *physis*, la voluntad de poder, es pensada por Nietzsche siempre como un *exceso* (*de ser*).

Pero un exceso *diferenciado y jerárquico*. La voluntad de poder no es una fuerza infinita: es una *composición* —y una multiplicidad, como ha visto muy bien Deleuze—, y, como tal, expuesta a la disminución y el decaimiento. Hay valores y valores: pero en el nihilismo realizado, la pérdida de lo suprasensible muestra sin velo alguno la inanidad profunda —la falta total de sentido— de la existencia. Una danza sin fin, un juego sin propósito. Nada que ver con nuestras ilusiones, con nuestras esperanzas, con nuestras inseguridades, con nuestros desplantos, con nuestros sueños, con nuestros “poderes”.

¿Qué tiene que ver entonces la fuerza —la voluntad de poder— con lo humano del hombre? ¿Se relaciona sólo con lo no-humano?

## 8. La inocencia del arte

*Dionisos habla la lengua de Apolo, pero Apolo habla finalmente la lengua de Dionisos; y de este modo es alcanzado el fin supremo de la tragedia y del arte.*

Fr. Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*

¿Es pensable —o habitable— un mundo desprovisto de un ámbito suprasensible? ¿Es lo suprasensible, esencialmente, el inevitable resultado de la negación de lo sensible? ¿Hay valores susceptibles de *hacer justicia* a lo sensible?

Entendámonos. Lo que Nietzsche comprende bajo el rótulo de voluntad de poder es la finitud misma<sup>17</sup>. No es una “carencia”, ni siquiera un “deseo”. Ser es siempre *ser más*: devenir. Es *estar de camino* (al ser). Ser es llegar a ser — y estar *yéndose*. Por lo mismo, *ninguna verdad le es “adecuada”*. El valor adecuado a la voluntad de poder nunca es la “verdad” (concebida metafísicamente como concordancia o identidad del ser y del pensar, o de la cosa y su representación), sino el *arte*. Volvemos así al *Nacimiento de la tragedia*. El arte no “concuerta” con el mundo: lo abre, lo origina, lo erige, lo *funda*. El arte (o lo trágico): espíritu de lo sensible, sentido de la tierra.

El arte es la existencia humana *en el corazón de lo abierto*.

Pero añadamos enseguida que este resultado es en realidad (o debería serlo) un punto de partida, el verdadero inicio de toda la reflexión. El arte —que en Nietzsche dista de ser concebido a la (metafísica) manera de la estética— es la espiritualización de lo corporal-sensible, es decir: del devenir. Dionisos *necesita* a Apolo. Hemos visto que, en el destino del nihilismo, el

---

17 Vid. el párrafo 1062 de La Voluntad de Poder: “El mundo, en cuanto fuerza, no debe ser pensado como ilimitado, porque no puede ser pensado así — el concepto de una fuerza infinita nos lo prohibimos como incompatible con el concepto ‘fuerza’. Por lo tanto, falta también al mundo la posibilidad de la eterna novedad”.



elemento apolíneo se reseca en una moral ascética debido a la pérdida de su conexión con lo dionisiaco. El espíritu se yergue contra el cuerpo del que nace; el cuerpo desfallece y —cuando no es completamente proscrito— se ve reducido al rango de esclavo o instrumento de la razón (o de la “verdad”). El significado ejerce su omnímodo dominio sobre la fuerza: se (re)vuelve contra ella. Apolo ha *vampirizado* a Dionisos.

¿Cuándo habla Apolo el lenguaje de Dionisos? La pregunta llega a su máxima tensión. Dionisos, es decir, la fuerza, o la *physis*, ¿tiene un lenguaje? ¿Hay un *logos* dionisiaco? ¿No es todo lenguaje un atributo de Apolo? El propio Nietzsche confiesa que la expresión apolínea de lo dionisiaco es una cumbre... que inmediatamente decae y desciende. Pero quizá precisamente por eso el estilo de Nietzsche es fragmentario, interrumpido, aforístico. El lenguaje de Dionisos es la interrupción, el despedazamiento del lenguaje. Como observa Javier Echeverría, “frente al concepto del saber como trabajoso ascenso y progreso por sus pasos necesarios, como enseñanza, Nietzsche trata de recuperar el de experiencia y, aún más, el de multiplicidad de experiencias para dar cuenta de una misma combinación de impulsos”<sup>18</sup>. El lenguaje de Dionisos es el desgarramiento de la unidad y la homogeneidad del discurso del saber: la irrupción puntual, múltiple, plural, de lo heterogéneo en la plana superficie del lenguaje representativo. No es la aparición de otro sentido, sino la mancha de lo que el sentido —cualquier sentido— excluye y recluye como “*su*” *otro*.

Y es que la voluntad de poder nunca es “mía”, nunca es “nuestra”: la voluntad de poder es cada cuerpo en su multiplicidad de impulsos, en su carácter, como diría Freud, *perverso* y *polimorfo*, o, como diría Nietzsche, en su absoluta *inocencia*. ¿Qué lenguaje, qué orden, qué ley, qué espíritu podría preservar este polimorfismo, esta inocencia? ¿No será más lúcido — más cruel, más “verdadero”— el dictamen de Georges Bataille: “La convulsión de la carne, más allá del consentimiento, pide el silencio, pide la ausencia del espíritu”<sup>19</sup>? ¿Cuándo el espíritu podría dejar de ser la sujeción de los cuerpos? ¿Cuándo el yo *dejaría ser* al cuerpo en que se aloja y del que se imagina siempre dueño y señor? ¿Cuándo?

## 9. La extinción interminable

*Ciertas ideas habrán dormido varias veces cien años. Un día, reconociéndose en un silencio más activo que toda palabra, volverán a la vida: es decir, se aclimatarán de inmediato a la esperanza y, sobre todo, al azar. Latirá un corazón para ellas. Y no porque se haya abierto al principio que esas ideas propagaban, pues basta que ese corazón le buscase. Menos aún: bastaba que formase una intuición apropiada de lo que debe ser un principio.*

Joë Bousquet, *Les Capitales*

Contra la (falacia) metafísica, un retorno a la física<sup>20</sup>. Contra el espíritu de venganza, la alegría trágica. Contra el cuerpo místico del Crucificado, el cuerpo despedazado y polimorfo de Dionisos<sup>21</sup>. Contra la decadencia de Occidente, la vitalidad de la Grecia arcaica. Contra la condena de lo fugitivo, la afirmación del devenir. Nietzsche sabe muy bien qué antídotos y qué fármacos convienen a esta humanidad enferma y mortecina.

Lo que no está muy claro es si —y cómo— *podrá curarse* un día.

La metafísica —y su moral— son producto del cansancio y del miedo. ¿A quién le importa el “ser”, quiénes *necesitan* al ser? ¿Para quiénes es indispensable un “mundo verdadero”? Estos son los subterfugios de aquellos que *no quieren querer*: de aquellos que *ya no pueden crear*. Pero todos ellos, ¿volverán un día a querer, podrán volver algún día a crear? Y no es precisamente a ellos a quienes habla Nietzsche. Ellos —y su mundo— simplemente *no tie-*

---

18 Cf. Javier Echeverría, “La resurrección de los cuerpos”, en V.V. A.A., *A favor de Nietzsche*, Taurus, Madrid, 1972, p.185

19 Cf. Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1978, p. 115

20 “Y para esto es preciso que seamos ‘físicos’, para poder ser, en este sentido, creadores: mientras que toda evaluación y todo ideal, hasta el día, ha estado basado en un ‘desconocimiento’ de la física, en ‘contradicción’ con ella. Por eso, ¡viva la física!” (yo subrayo). Cf. Fr. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, o. c., prgrf. 335

21 Cf. J. Echeverría, loc. cit.

*nen remedio*. Nietzsche no se dirige a los enfermos. ¿A quiénes entonces? ¿A los sanos? ¿A los convalecientes? ¿A los “espíritus libres”? ¿A la gente *de corazón*<sup>22</sup>?

Como decíamos al principio, la “gran salud” consiste en afirmarse en la absoluta ausencia de suelo firme. Asumir el devenir es afirmarse en el caos: (llegar a) ser radicalmente humanos en medio de lo radicalmente no humano. Peor aún: en medio del *dolor*<sup>23</sup>. Pero ¿cuándo será eso posible? ¿De qué, de quiénes depende? ¿Es una admonición dirigida a *cada uno* de nosotros? ¿Es por ello la “gran política” una *micropolítica*: una política *de* (y para) la subjetividad? ¿Cómo hacer que advenga la aurora?

El advenimiento de la aurora no depende de nadie. El nihilismo no es un “modo de vida” que podría desaparecer un día de la faz de la tierra gracias a los heroicos empeños de una legión de iluminados. El nihilismo *se agota a sí mismo*. ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿En virtud de qué? ¿Se agota como resultado de una “toma de conciencia”, de un acto de la voluntad, de una *decisión* (política), o simplemente se “extingue” como se extingue la oscuridad de la noche ante la (inocente, cruel) fuerza de los rayos solares?

Ni experiencia individual (como pérdida de la fe) ni doctrina filosófica (como postulación de la primacía de la nada) ni pesimismo antropológico: se trata de un *acontecimiento* que se produce en el interior de la corriente histórica: un giro que despoja a los valores de todo su valor. En el nihilismo se encuentra en marcha una disolución de las fronteras: “un más allá de todas las tierras, de todos los rincones hasta la fecha conocidos, un mundo que rebosa de cosas bellas, extrañas, problemáticas, pavorosas”<sup>24</sup>. En el nihilismo, es la ciencia quien tiene la (última) palabra: “cuando el mundo ya no tiene sentido o es el pseudosentido de una gran falta de sentido posible”, observa Blanchot, “lo único que puede trascender el desarreglo del vacío, es el movimiento precavido de la ciencia, su poder de darse reglas precisas, de ser creadora de sentido, pero de un sentido limitado y como operatorio, es decir, poder tanto de llevar a lo más lejos como de restringir a lo más cerca su campo de aplicación”<sup>25</sup>.

La ciencia es el saber de la época del nihilismo: su fondo es la ignorancia final. Y no sólo como reserva teórica: sabiendo que el mundo no está allí para ser interpretado, sino para servirse de él, la ciencia *juega con el fuego de la verdad*: toda construcción implica un poder — y un peligro— de destrucción. De hecho, la ciencia edifica un mundo que tiende a negar cada vez más la posibilidad de la ciencia. En este mundo abandonado al poder del saber, el hombre no alcanza ni por asomo un poco de libertad. Se empequeñece, se vuelve *radicalmente* ignorante. Es el insignificante actor de una obra que se realiza por su intermedio pero encima de él: “tendrá que crear libremente el sentido del mundo y crearse a sí mismo a la medida de este mundo sin medida”<sup>26</sup>. Se imagina definitivo, cúspide de una larga y no poco dolorosa evolución: es hijo del progreso, es decir: hijo de sí mismo.

¿Y el Eterno Retorno? Es el anhelo de salir de la historia, de escapar de la lógica del dominio. Pensamiento atormentador: todo recomienza, nada cesa nunca. De ahí esta extraña inversión de significados: “Hasta ahora”, constata Blanchot, “hemos creído que el nihilismo estaba ligado a la nada. Qué rápido era: el nihilismo está ligado al ser. Es la imposibilidad de acabar y de encontrar una salida incluso en este fin. El nihilismo dice la impotencia de la nada, el falso brillo de sus victorias, dice que, cuando pensamos la nada, aún pensamos el ser. Nada termina, todo recomienza, lo otro es lo mismo, la Medianoche sólo es el Mediodía disimulado, y el pleno mediodía es el abismo de luz donde, incluso mediante la muerte y ese glorioso suicidio que Nietzsche nos recomienda, no podemos salir. El nihilismo nos dice aquí su verdad última y bastante atroz: dice la imposibilidad del nihilismo”<sup>27</sup>.

---

22 “A las almas frías, a las acémilas, a los ciegos, a los borrachos, a esos no los llamo yo gente de corazón. Corazón tiene el que conoce el miedo, pero domeña al miedo, el que ve el abismo, pero con orgullo”, cf. Fr. Nietzsche, Así habló Zaratustra, “Del hombre superior”.

23 Sobre la ambigüedad y la “doble verdad” de la afirmación nietzscheana, vid. Remedios Avila, “Metafísica y transvaloración. La filosofía como búsqueda de la salud”, en Er. Revista de filosofía, N° 14, Año VIII, Sevilla, 1992, pp. 9-34

24 Cf. Maurice Blanchot, “Reflexiones en torno al nihilismo”, en El diálogo inconcluso, Monte Avila, Caracas, 1977

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*.

Nada cesa nunca: lo que nos mantiene aterrados no es la muerte (la nada), sino el no poder morir (del todo).

## 10. El exilio sin fin

*¿Qué me ha quedado ya? Un corazón cansado y desvergonzado; una voluntad inestable; alas para revolotear; un espinazo roto. Esta búsqueda de mi hogar: oh, Zaratustra, lo sabes bien, esta búsqueda ha sido mi aflicción, que me devora. ¿Dónde está mi hogar? Por él pregunto y busco y he buscado, y no lo he encontrado. ¡Oh eterno estar en todas partes, oh eterno estar en ningún sitio, oh eterno en vano!*  
Fr. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “La sombra”

Tal vez hemos lanzado demasiados anzuelos — y demasiado al azar. ¿En el corazón de lo abierto? Esta expresión significa, fundamentalmente: habitar en la errancia, en la *ausencia de hogar*. Mienta también, según hemos dicho, una ausencia de *lugar*, de punto fijo, de centro magnético o gravitacional, una ausencia de *espacio propio* —y definitivo— para el pensamiento (y la experiencia). La experiencia decisiva de Nietzsche es, para decirlo en una palabra, el *extrañamiento*<sup>28</sup>.

Un extrañamiento asumido y deseado, un extrañamiento que es a la vez condición de saber y resultado de una (auto)disciplina. “Quien sabe adivinar”, escribe Nietzsche en el Prefacio de *Humano, demasiado humano*, “algo de las consecuencias que encierra toda decepción profunda, algo de los estremecimientos y las angustias de la soledad, a los cuales condena toda absoluta *diferencia de vista* de quien está afligido por ella, comprenderá también cuánto he intentado, para descansar de mí mismo y casi para olvidarme de mí mismo momentáneamente, de ponerme a cubierto en alguna parte...”<sup>29</sup>. La experiencia de Nietzsche es *atípica* en el preciso sentido de romper con los tipos, con los deberes admitidos, con lo más amado, con el *nosotros*... “Un miedo y una desconfianza súbitos de todo lo que amaba; un relámpago de menosprecio hacia lo que ella llamaba su ‘deber’; un deseo sedicioso, voluntario, impetuoso como un volcán, de viajar, de expatriarse, de alejarse, de refrescarse, de despejarse, de serenarse; un odio hacia el amor; quizá un paso y una mirada sacrílega *hacia atrás*, allá, donde hasta ahora ha amado y rezado”<sup>30</sup>. El extrañamiento es el (tortuoso, siempre inesperado) camino hacia el sí mismo, el tormento necesario para llegar a ser el que se es, la enfermedad inevitable para acceder a la *gran salud*.

Pero el “sí mismo”, “el que se es”, la “gran salud”, ¿son en verdad puntos de llegada, metas fijas, playas terminales? ¿Hay que “ser uno mismo”, hay que “estar sanos” — y punto final? Yo creo sinceramente que no. La experiencia pensante de Nietzsche es la *evasión interminable* de la caverna (de Platón) — pero para no retornar a ella *nunca más*.

Contra la idea de que con la muerte de Dios se abre para lo humano la posibilidad de experimentar (de nuevo) lo sagrado, Vincenzo Vitiello ofrece otra interpretación, más sugerente si cabe. Nietzsche experimenta en sí mismo —y en un grado extremo— un destino epocal, el destino de la modernidad en cuanto tal. Este destino puede recibir varios nombres, pero su esencia es la misma: el *desarraigo*, el *exilio*, la *errancia*, la *desterritorialización*, la *pérdida del hogar*, la *“heimatlosigkeit”*. Nietzsche experimenta esta pérdida con una actitud profundamente teñida de ambigüedad. Es la *muerte de Dios*, desde luego, pero ante ella caben *al mismo tiempo* la alegría y el terror extremos. La alegría *trágica*, es decir, la alegría *ante* el terror. Pero, ¿en qué consiste, o de qué procede este terror?

De que la muerte del Dios-Verdad, del Dios-Orden, del Dios-Razón, *no sea* condición para liberar al hombre a la experiencia de lo sagrado. De que el nihilismo *no tenga fin*. De que el *corazón de lo abierto* haya dejado de latir *de una vez y para siempre*. De que la noche sea eterna. El terror de Nietzsche no es el miedo a la vida característico de todo nihilismo; es el terror de que la muerte de lo sacro torne imposible toda nueva fundación. Es el terror de que la

---

28 Cf. Vincenzo Vitiello, “Nietzsche e la differenza come ‘Heimatlosigkeit’”, en *Utopia del nichilismo*, Guida, Napoli, 1983

29 Cf. Fr. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid, 1990, p. 33

30 *Ibid.*, pp. 35-36

redención de lo que ha sido devaluado —el sentido de la tierra, el azar, la vida misma— resulte imposible. Imposible *en* la historia.

Pues bien, *tal espectáculo* define a la tragedia. Y ante semejante imposibilidad, Nietzsche sólo puede echar mano de la alegría. A fin de cuentas, también aquí valen los versos de Georges Bataille:

*yo, como una flecha  
brotada en la noche*