

La politización del eterno retorno a la sombra del nihilismo

Miguel Skirl

1. LA POLÍTICA DEL ETERNO RETORNO EN EL ARCO DE LA DOCTRINA DEL ETERNO RETORNO

Después de la metafísica llega la hora del político. Cuando la creencia no puede continuar resta la obra, la obra sin creencia. El pensamiento del eterno retorno de lo mismo se sitúa al final de la metafísica y quiere prolongar la reflexión hasta allá donde la creencia en algo trascendente o immanente ya no resulta fructífera. Cuando el latente proceso de intramundización había extinguido lo fabuloso (KSA 6, 80) y aquello más allá de este mundo (fundamentalmente *Zarathustra I*, 3. *Von den Hinterweltern*, KSA 4, 35), Nietzsche vio, tras una lectura de Spinoza, la posibilidad de nuevos valores (y nuevos órdenes), resultando que los conceptos de tiempo lineal dentro de la cultura cristiana occidental provocan eternos problemas teleológicos sólo superables con una idea moderna de retorno circular.

Ese pensamiento nace de una contemplación en cuyo final surge una visión — el pensamiento del eterno retorno. «Aquel día iba al lago de Silvaplana a través de los bosques; me detuve ante una imponente masa que emergía con la forma de una pirámide, cerca de Surlei. Entonces me sobrevino aquel pensamiento». (Ecce Homo, 3., Nr. 23, KSA 6 335). Lo escrito en los *Fragmentos póstumos* tras esa visión (KSA 9, 494 y ss.: 11[141] y ss., es decir: el aforismo 141 en un cuaderno, que ha sido numerado con el número 11) abre el arco que debe determinar en adelante el pensamiento de Nietzsche y el de los intérpretes de su doctrina. En 11[141] declara la doctrina en medio de una gran contienda entre la existencia inocente despreocupada y una nueva carga, en [142] critica ya la revelación de la doctrina (y la crítica al ser revelada), en [143] presenta un pretensión ética en el espacio: «¿es esto lo que deseo hacer innumerables veces?», en [144] quiere encumbrar el «juego de la vida» con ayuda del eterno retorno, en [145] reflexiona sobre los principios educativos de «una nueva casta atraída por el eterno retorno hacia el juego de la vida», en [147] contempla la realizabilidad de la doctrina — «los primeros

seguidores no prueban nada acerca de una doctrina», en [148] varía por primera vez la finitud del mundo y lo inagotable de las fuerzas como fundamento físico de la aceptación del retorno — y de la vida en el retorno, de la vida que poco a poco todos compartirán; en [149], [150], [151], [152], [153], [154], [155] y [157] cobra fuerza de nuevo la diversidad de lo físico para excluir las formas de la intuición humana como contraargumento de la doctrina del eterno retorno, en [158] vuelve a hablar de la infiltración de la doctrina, para la cual serían necesarios milenios, en [159], [160] y [161] examina la doctrina en vista de una vida, vivida ya no tan ligeramente — «¡querer vivir así en la eternidad!»: ya se habla allí de una «tarea», en [163] amanera finalmente la función antiigualitaria de la doctrina: quien desee luchar, que luche, quien desee descansar que descanse, quien desee obedecer que obedezca — sin mundo trascendente que pudiera generar envidia o socialismo. Tras esta acumulación de aforismos vuelven y vuelven la doctrina y los pensamientos — en cualquier caso interrumpidos ahora por algunas nuevas anotaciones ajenas al tema.

Podemos creer a Nietzsche que el pasaje de la página 494 de KSA 9 es el nacimiento del retorno (o el momento en que se textualiza), ahora bien, evitemos pensar que con ello ya esté ahí la doctrina del eterno retorno. Más bien Nietzsche está en busca de una doctrina adecuada para el pensamiento del eterno retorno, para la experiencia del retorno; incierto, lo que el pensamiento significase realmente, las implicaciones que tuviera y si el eterno retorno hubiese podido acabar con el conjunto de problemas que él vio ante sí desde que tuvo conciencia de la insuficiencia de la «Freigeisterei» (libertinismo espiritual). (compárese retrospectivamente: «Der Freigeist» KSA 11, 329). Habrá un merodeo en torno a la visión.

Zaratustra es el héroe de la permanente autosuperación con los medios de la insuperable doctrina del eterno retorno; ante esta doctrina comienza la caída de Zaratustra (KSA 3, 571, cfr. 4, 11) y con la superación del pensamiento del eterno retorno finaliza esa caída (KSA 4, 277). Esta caída significa tanto un pasar y desaparecer de la doctrina como una presunta perspectiva sobre el retorno mismo de la doctrina, o como una justificación de que la doctrina no se ha consumido en el momento de la superación, sino de que también en Nietzsche puede retornar. Zaratustra es la obra que está en busca de lo opuesto al retorno; Zaratustra es el drama del catastrófico y catártico eterno retorno, en donde el pathos es más decisivo que el drama. La doctrina no es soportable y tampoco debe ser (Salomé llama al júbilo coronado por el dolor una «violación de Nietzsche por Zaratustra»)¹, la esperanza está sólo en la posible exis-

1 L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, ed. por Ernst Pfeiffer, Insel, Frankfurt am Main 1983 (1894), p. 296.

tencia del superhombre (con la decadencia de Zaratustra), que ha bebido con la leche materna la doctrina del eterno retorno y puede vivir sometido a ella. «Tras la terrible visión del superhombre la doctrina del eterno retorno: ¡por fin soportable!» (KSA 10, 481: 15 [10], cfr. 10, 593: 20 [10]) El pensamiento del eterno retorno parece dirigirse aquí todavía más hacia un *acting*, o un *break out*, que hacia una máxima de acción racional y verificable, el pensamiento del eterno retorno es un experimento propio que en todos, y en primer lugar en Nietzsche, se dirime ante todos los espejos, las cámaras y los protocolos del mundo. El pensamiento del eterno retorno en su forma original debe exigir a todos los hombres, debe suponer una sobreexigencia para el hombre que o lo transforma o lo quiebra, como línea divisoria entre el bien y el mal. La aplicación de la doctrina del eterno retorno a la propia existencia («ego - Fatum», KSA 11, 291: 27 [67]) es un trabajo de luto y al mismo tiempo una potencial cura psíquica: la comprensión del eterno retorno es el cumplimiento del psicoanálisis.

La forma visionaria y psicológica del eterno retorno se difunde por sí misma en implicaciones éticas, pues el pensamiento puede convertirse y se ha convertido en una doctrina; porque el relámpago se deja derivar en una moral; a ella pertenece tanto el discurso de la doctrina del retorno como un mito antiplatónico², un mitologema³, o un «countermyth»⁴ por el lado ético-visionario, como, por el lado psicológico-antropológico, las preguntas sobre la vida práctica de la doctrina. El eterno retorno puede determinar muy bien la vida cotidiana». La pregunta ante cualquier acción: «¿es algo que yo quisiera hacer infinitas veces?», es la más pesada carga» (véase más arriba, KSA 9, 496: 11[143], así como en el famoso §341 de FW: «La más pesada carga. ¿Qué sucedería si, un día o una noche, un demonio se deslizase furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijera: «esta vida, tal como la vives y la has vivido, deberás vivirla todavía innumerables veces, y nunca habrá en ella nada nuevo... Si aquel pensamiento se apoderase de ti, tal y como eres ahora, te transformaría y quizás te aplastaría; la pregunta que te harías cada vez y en cualquier caso: «¿Quieres esto de nuevo una e innumerables veces?», incidiría en tus acciones como la más pesada carga». (KSA 3, 570)), una pregunta que pronto podrá ser reformulada a través de un imperativo categórico, o también

2 H. OTTMANN, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, de Gruyter, Berlin/New York 1987, p. 373 ss.

3 H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, pp. 271 y 275, «Es versinken die Mythen endgültig zugunsten des eines Mythos von der ewigen Wiederkunft des Gleichen» (Finalmente los mitos se vienen abajo por el mito del eterno retorno de lo mismo) (674).

4 B. MAGNUS, *Nietzsche's existential Imperative* (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), 1978, pp. 155 y ss.

de un «existential imperative» (Magnus). El problema de la vida a partir de una conmoción consiste en que ésta puede ser un caso para la voluntad: se puede querer el retorno y nada impide que también posteriormente se le pueda querer — pero esto sería de nuevo una moral solo de máximas: «227. Es necesario querer perecer para poder nacer de nuevo — de un día para otro. Una metamorfosis a través de cien almas — que ésta sea tu vida, tu destino. Y al fin: querer de nuevo toda la serie.» (KSA 10, 213: 5 [1]. 227) Una creciente ilustración provoca una creciente desilusión — por ello sufre también el pensamiento del retorno: «¿Quieres esto de nuevo?» (KSA 3, 570; 10, 480: 15[7]; 10, 518: 16[56]) reza la pregunta por la cual en un mundo sin dioses, culpas ni pecados, ya no puede perecer nadie. Tampoco la cría del superhombre por el pensamiento está libre de ser malentendida como una 'paideia' y educada autorrealización: «serás el que tú eres» (KSA 4, 295). Simmel⁵ está en medio de un desarrollo que leyó el pensamiento del eterno retorno de modo preponderantemente ético, como un «Apell» (llamamiento) ético, como «Postulat in Permanenz»⁶ (postulado permanente), en el que el primado de una interpretación (Horneffer)⁷ más «poética» que «teórica» es perfectamente reconocible, así como en una «manera más o menos aguada» se da en A. Riehl, A. Drews, R. Richter⁸, y en E. Förster-Nietzsche, quien concibió los pensamientos de modo moral-instrumental, para la «elevación del tipo humano»⁹. La vertiente cosmológica del retorno significa para Simmel una «lente de aumento» de la «prueba de fuego» del retorno; la conmoción correspondiente sólo explicable «a partir de una cierta imprecisión en su concepción lógica». «Sólo para un observador [...] que contemple en conjunto la cantidad de las repeticiones significa algo el retorno; en su realidad y para sí no es nada. Sólo el pensar en él tiene un significado ético y psicológico»¹⁰. La transvaloración del retorno hacia su «perspectiva moral fundamental», su *existencia como* «Regulativo» esta hecha y pronto pertenece al ejercicio temprano del kantianismo o de utilizar la doctrina del eterno retorno como fundamento de la *Metafísica de las Costumbres*, domesticada y nivelada a través del imperativo categórico; así, vivir

5 G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, en *Gesamtausgabe*, vol. 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995 (1907), pp. 167-408.

6 O. EDWALD, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkunft und der Sinn des Übermenschen*. Berlin 1930, p. 17 ss.

7 E. HORNEFFER, *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft, und deren bisherigen Veröffentlichung*, C. G. Naumann, Leipzig 1900.

8 K. LÖWITH, *Anhang zu Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Zur Geschichte der Nietzsche-Deutungen*, en *Sämtliche Schriften*, vol. 6, Stuttgart 1987 (1955), p. 353.

9 E. FORSTER-NIETZSCHE, *Der einsame Nietzsche*, Leipzig 1913, p. 148.

10 SIMMEL, o. c., p. 398 ss.

en cada instante «como si viviésemos eternamente, es decir como si *hubiese* un eterno retorno»¹¹.

Otro motivo de calma se deriva de la interpretación cosmológica y de la interpretabilidad; las especulaciones sustituyen al consuelo del dolor: «El mundo de las fuerzas no sufre reducción alguna: de otro modo se habría debilitado y habría perecido en el tiempo finito. El mundo de las fuerzas no se detiene en un punto, de lo contrario éste se habría alcanzado y el reloj de la existencia ya se habría parado. El mundo de las fuerzas nunca llega a un equilibrio, nunca llega a un instante de reposo, sus fuerzas y dinamismo son iguales en todo momento. Al único estado que puede llegar este mundo debe haber llegado ya, y no una, sino incontables veces. Así es este instante: él fue una vez y muchas veces y retomaré otras tantas, todas las fuerzas distribuidas exactamente como hasta ahora: y lo mismo sucede con el instante que ha generado éste y con aquel que será hijo del instante actual.» (KSA 9, 498: 11[148]) Es mérito de Karl Löwith haber llamado la atención sobre este aspecto medio olvidado de la doctrina del retorno: para Nietzsche no se trató de una ficción productiva moralmente, sino de ganar de nuevo el mundo — ese mundo para el que el «efectivo»¹² retorno constituía una condición *sine qua non*. De hecho es completamente misterioso cuál hubiese sido el hipotético resultado del decir sí a *este* mundo que Nietzsche apreciaba de corazón, si el pensamiento del retorno fuese únicamente una perspectiva moral, si el eterno retorno sólo se refiriese a nuestra relación con el mundo sin cambiarlo a él mismo. La moral y la física del eterno retorno serán puestos en dicotomía por Löwith y superados hegelianamente en la contradicción: «La unidad en la imagen metafísica del eterno retorno se divide en una ecuación doble, del lado del hombre y del lado del mundo. El problema del eterno retorno consiste en la unidad de esa división entre la voluntad humana hacia un objetivo y el dar vueltas circular del mundo»¹³, donde la síntesis se alcanzaría en la fórmula del *amor fati*. Una productividad del retorno sólo interesa en la medida en que pueda revolucionar nuestra visión del mundo; una pura fundamentación y plausibilización de una supuesta *complejidad* no se encuentra en la línea de la doctrina del retorno (y la doctrina del eterno retorno tiene un aspecto menos fantástico a la luz de la física teórica moderna); como mínimo común denominador se debería bien constatar que el cosmos nietzscheano es un mundo finito de vectores, de vectorización general — así debe ser contemplado.

11 O. c., p. 400.

12 K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, en: *Sämtliche Schriften*, vol. 6, Stuttgart 1987 (1935).

13 O. c., p. 178.

«La medida de las fuerzas del cosmos está determinada, no es «infinita»: ¡guardémonos de esos excesos del concepto! En consecuencia el número de las posiciones, de las mutaciones, de las combinaciones y de los desarrollos de esta fuerza es ciertamente enorme e inconmensurable, pero en cualquier caso también es determinado y no infinito.[...] Todo ha existido innumerables veces, en la medida en que la situación general de todas las fuerzas se repite. Si alguna vez, aparte de ello, ha existido algo semejante, es algo imposible de comprobar». (KSA 9, 523: 11[202]). En este punto queda claro todo el dilema de la física del retorno, concebida en su naturaleza propia como fundamentación, pero que en su concepción escéptica respecto a la verdad (como vectorización a-teleológica) actúa como crítica ideológica. ¿Cómo puede eso que debe ayudar a desarrollar la capacidad de transformación antropológica de la doctrina del eterno retorno presentarse como «algo completamente indemostrable»? La conexión del pensamiento del retorno con la fundamentación moral parece desaparecer en ese momento; la concentración y el peso del pensamiento pierden sustancia.

Junto a las dos líneas de interpretación presentadas existe una tercera, a la que casi siempre se ha ignorado: el eterno retorno político que se tematiza aquí. Ésta no se debe en último término a la interpretación de Alfred Baeumler, que recupera en el «sistema» de Nietzsche el único «nivel de exégesis» que él, «blandiendo la espada» en su «ataque de Sigfrido a la urbanidad occidental», sólo pensaría con el «pensamiento fundamental de la *Voluntad de Poder*». El pensamiento del eterno retorno «carecería de importancia», porque sólo sería «expresión de una experiencia absolutamente personal» y la esencia política que se concentra exclusivamente en la *Voluntad de Poder*, se contrapondría a ella haciéndola impotente. Del mismo modo no han faltado intentos de utilizar políticamente el eterno retorno¹⁴, particularmente en su veta visionaria y gnóstica, persistiendo la oposición dirigida contra Baeumler de identificar *Voluntad de Poder* = político, doctrina del retorno = apolítico-metafísico desde los tiempos de Löwith¹⁵. Respecto a ello, la certera sentencia de Ottmann, «Él conoció sólo una política con filosofía, ninguna sin esta última», no ha cambiado nada¹⁶. Las siguientes observaciones que resumen la política del eterno retorno deben servir como cuestiones preliminares para un análisis detallado más adelante.

Con el eterno retorno se puede planificar inmediatamente: «La historia futura: este pensamiento se impondrá cada vez más — ¡y los que no crean en

14 F. GIESE, «Die Fahne des Dritten Reiches symbolisiert im Hakenkreuz die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen.» (La bandera del Tercer Imperio simboliza en la esvástica la doctrina del eterno retorno), en *Nietzsche — Die Erfüllung*, Tübingen 1934, p. 127.

15 K. LÖWITH, o. c., pp. 363 y ss.

16 OTTMANN, o. c. p. 7.

él por propia naturaleza deberán fenecer finalmente! Sólo los que se consideren aptos para el retorno quedarán: ¡entre aquellos incluso es posible un estado que nunca ha sido alcanzado por un utopista» (KSA 9, 573). Como nueva religión la parte de teología pastoral domina a la sistemática: «¿Estáis ya preparados? Debéis haber vivido cada grado de escepticismo y haber tomado un baño placentero en tormentas heladas — de lo contrario no tenéis ningún derecho a este pensamiento: ¡quiero defenderme contra los crédulos y los exaltados! ¡En adelante tengo la voluntad de defender mi pensamiento! Él debe ser la religión de las almas más libres, joviales y sublimes — una apacible pradera entre hierro dorado y puro cielo!» (ibíd.) La doctrina del eterno retorno está determinada para las élites. Todavía una de las últimas notas sobre la doctrina habla de una propia casta: los «Wiederkünftigen» (*Retornadores*) (véase más abajo, KSA 13, 355: 14[169]). ¿Qué pasaría en cambio si hubiese una doctrina del retorno del comunismo? «¿Miedo a las consecuencias de la doctrina, no se arruinarán quizás las mejores naturalezas por su culpa? ¿Serán las peores las que la acojan?» (KSA 10, 520: 16[63]) En contra ayudaría sólo un manifiesto de la doctrina del eterno retorno, que decretase la nueva jerarquía (passim, véase 11, 212: 26[243]), planeada por Nietzsche como cuarta parte conclusiva de una presentación general de la doctrina del eterno retorno: «4. Su lugar en la historia como un punto central. El momento del mayor peligro. Fundación de una oligarquía sobre los pueblos y sus intereses: educación para una política de toda la humanidad.» (KSA 10, 645: 24[4]) La doctrina del eterno retorno será un caso para la ‘Gran política’: una nueva clase sobre las clases (KSA 11, 195: 26[173]), una raza rica en victorias gracias al pensamiento más castigado (KSA 11, 250: 26[376]) y una «nueva Ilustración» para «naturalezas dominadoras» (KSA 11, 295: 227[80]) se generará aquí qua doctrina del eterno retorno. Si el relámpago del eterno retorno nacido de una privadísima vivencia se había convertido en la fuerza mayor cósmica en el sentido de la palanca arquímedea (*ego fatum*), entonces la organización política debió asimismo ser universal — «Dominio de la humanidad con el fin de superarla»; (KSA 10, 512: 16[41]) «La madurez de la humanidad para este pensamiento» (KSA 10, 646: 24[7]) — podía estar en el preámbulo de la *magna charta* de un gobierno planetario, si no completamente juzgada «toda la humanidad» ni sacrificada «bajo ciertas circunstancias [...] para una obra más alta» — esto corresponde sólo a los poderosos de los planetas unidos.

En el ámbito del eterno retorno en cualquier caso se presenta la circunstancia de que la doctrina fue desde el principio una parte del pensamiento y por eso la doctrina está por ser abandonada por motivos políticos — si bien inservible para una nueva jerarquía. Al fin de tales reflexiones está el famoso fragmento de Lenzer Heide sobre el nihilismo europeo, el cual se lee como las estrategias de un político del nihilismo y del eterno retorno: para los misera-

bles, según Nietzsche, «el pensamiento en el eterno retorno será percibido como una maldición, que cuando golpea a alguien ya no se arredra ante nada. No extinguirse pasivamente, sino hacer que se extinga todo lo que hasta este punto está privado de sentido y de finalidad [...]» (KSA 12, 216f.: 5[71]) Los «moderados» en cambio — «hombres que están seguros de su poder» que no necesitan «dogmas radicales» — son grandes hombres, cada uno — «¿Cómo pudo pensar un hombre así en el eterno retorno?» (217).

La transvaloración del eterno retorno ha tenido lugar aquí, aun cuando se vislumbraba su devaluación en el campo moral y físico. No es un milagro que la Voluntad de Poder sea una continuación del eterno retorno, cuando la doctrina del eterno retorno no es eficaz en la lucha y superación del nihilismo — resta una *gran política* del eterno retorno, que combina una teoría ecléctica (Vitalismo, Voluntad de Poder, antiigualitarismo, pragmatismo experimental, heroísmo, *gran política*, cría) con una voluntad de acción de la siguiente manera: «El problema de la vida: comprendido como Voluntad de Poder (El temporal predominio de los sentimientos de valor social comprensible y útil: se trata de construir los fundamentos sobre los que se haga posible al fin una especie más fuerte). Medida de la fuerza: lograr vivir bajo el dominio de valores contrarios y quererlos siempre de nuevo. Estado y sociedad como fundamentos: punto de vista de una economía mundial, educación como cría.» (KSA 12, 339: 9[1])

Como se ha visto, la continuación de la vida del pensamiento del retorno significó, en la elaboración ética de su vivencia, el final de la doctrina: el psicoanálisis ha pasado — Zaratustra ha caído. Además la imposibilidad de probar la doctrina resta amenazante como una espada de Damocles colgando sobre el *ethos* cósmico de los *Retornadores*, sea como crítica al revelarse de la doctrina (KSA 9, 496: 11[142]), sea como efecto del dubitativo «quizás el pensamiento no sea verdadero» (KSA 10, 521 16[63]), «El pensamiento: sus presupuestos, que deberían ser ciertos si él es verdadero» (KSA 12, 225: 26[284]), sea producida por el cansancio, en la fórmula: «todo es lo mismo, todo está vacío, todo fue» (KSA 10, 586: 19[14]). La pregunta es si el mundo vectorizado vectoriza la concepción del mundo y el eterno retorno puede constituir un caso del escepticismo frente a la verdad. «En lugar de las verdades fundamentales pongo las probabilidades fundamentales» (KSA 10, 643: 24[2]) — así Nietzsche continuó siendo maestro antipaulino de su misión antijesuita: y de nuevo su primer apóstata, su primer Lutero, su primer crítico y su primer Nietzsche.

También las especulaciones fisicalistas son apropiadas para enviar a morir en frío a la doctrina del eterno retorno, entre otras cosas por la crítica a la causalidad (por ejemplo en KSA 13, p. 274, 14[98]), que implica directamente a la muy causal teoría de la doctrina del eterno retorno y la fundamentación causal de la doctrina. Esto se agudiza en una radical tendencia a la antinomia («Encontramos una fórmula para expresar un tipo de sucesión que siempre

regresa: con ello no hemos descubierto una ley, todavía menos una fuerza que sea la causa de un retorno de una sucesión. Que algo suceda siempre y en cierto modo se interpretará aquí como si una esencia, como consecuencia de obedecer, actuase siempre de tal o cual manera contra una ley o un legislador, mientras existiera la libertad de actuar de otra manera, al margen de la ley.» (KSA 12, 137: 2[142]), lo que sin embargo no será coronado con la adecuada figura de pensamiento de una coincidentia oppositorum (la del mayor desorden y el fatalismo supremo). La particularidad («Toda física es sólo sintomatismo» (KSA 11, 147: 25[507]), lo estocástico («producir un contra-reino, es decir una estadística y una consideración de los valores» (KSA 11, 194: 26[171])) y la hermenéutica («El proceso orgánico presupone una continua interpretación.» (KSA 12, 140: 2[148])) están penetrando progresivamente en el cosmos nietzscheano y constituyen un único fin con la armonía cósmica del *amor fati*: «Se debe disgregar el cosmos; sobre todo desaprender el respeto hacia el todo» (KSA 12, 316: 7[62]). En último lugar queda el mundo concebido como fuerza y así Nietzsche debe lanzarse en busca de la doctrina perdida: «Busco una concepción del mundo que esté de acuerdo con el hecho: el devenir debe ser tenido en cuenta sin recurrir a tales perspectivas finales» (KSA 13, 34: 11[72]) — ni una mención del eterno retorno. Nietzsche piensa haber encontrado la Voluntad de Poder como una «nueva concepción del mundo»: «¿Y sabéis también qué es *el mundo* para mí? [...] Este mundo: un monstruo de fuerza, sin principio, sin fin, una dura, broncínea masa de fuerza, que no se hace ni mayor ni menor, que no se consume, sino que sólo se transforma, como una totalidad de grandeza inmutable, una administración sin gastos ni pérdidas, pero al mismo tiempo sin crecimiento, sin entradas, un mundo rodeado en sus confines por la nada, nada que se desvanezca, que se deseche, nada infinitamente extensa, mas como una fuerza determinada y colocada en un espacio determinado, y no en algún espacio que esté en alguna parte «vacío», antes bien como fuerza omnipresente, como juego de fuerzas y ondas de fuerza él es al mismo tiempo uno y «muchos», hinchándose aquí y aplastándose allí, en sí un mar de fuerzas provocadoras de tumulto y furia, que se transforman perpetuamente, que retroceden perpetuamente, con infinitos años de retorno, con un fluir y retroceder de sus figuras, pasando de las más simples a las más complicadas, de lo que es más tranquilo, rígido y frío, a lo que es más ardiente, salvaje y contradictorio, y volviendo luego de lo múltiple a lo simple, desde el juego de la contradicción hasta el placer de la consonancia, afirmándose a sí mismo también en la igualdad de sus vías y de sus años, bendiciéndose a sí mismo como lo que retorna eternamente, como un devenir que no conoce la saciedad, el disgusto o el cansancio: este mundo dionisiaco mío del eterno crearse a sí mismo, del destruirse eternamente a sí mismo, este mundo de misterio de doble voluptuosidad, este más allá del bien y del mal

mío, sin finalidad, si es que no hay finalidad en la felicidad del círculo, sin voluntad, si un anillo no tiene buena voluntad hacia sí mismo — ¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos entre los hombres, los más fuertes, los más impávidos, los más nocturnos? — Este mundo es la Voluntad de Poder — ¡Y nada más! Y también vosotros mismos sois esa Voluntad de Poder ¡Y nada más!» (KSA 11, 610: 38[12]) ¿Y nada más? El mundo del retorno, tal y como lo describe Nietzsche aquí, será cubierto en todo su espacio por la Voluntad de Poder; donde ya no hay lugar para pequeños retornos — a partir de aquí la doctrina del retorno posee a lo sumo un valor de anticuario, en el mejor de los casos político, de argumentación estratégica, con permiso del retorno del retorno. La función de la doctrina del retorno se reduce a partir de julio del 85 a una doctrina que retorna, como Souvenir y nomeolvides — Nietzsche aplica la categoría de lo ahistórico, del poder olvidar la segunda *Consideración intempestiva* al eterno retorno. Él lo puede olvidar, y así lo hace, una y otra vez, repitiendo.

Una interrogación sobre la periodización emerge tras esta perspectiva de conjunto. Con la observación de los *Fragmentos póstumos* se hace evidente que el trato más intenso con «la más pesada carga» debe datar en el año 1881, en la numeración de la KSA a partir de 9, 494. Aquí aparece la visión, el mundo, el nuevo modo de vivir, la política de la jerarquía e incluso se puede percibir un tono crítico del retorno. La primera fase de la reflexión está penetrada por la vivencia del eterno retorno, en donde todas las consecuencias de la nueva doctrina están declinadas con prisa, a veces lo están las antropológicas, las de filosofía de la religión y las políticas. La decisión hacia el estudio está llevada por el entusiasmo de la visión y su permanencia. No se puede hablar aquí del dominio de una parte sobre las otras.

No llegan sin embargo a hacerse públicas las especulaciones cosmológicas: incipit Zarathustra, la obra de las transformaciones y los psicoanálisis cumplidos, no la obra de los teoremas de la conservación de la energía. Con Zarathustra se vive una muda, en cuyo fin se encuentra o debe encontrarse una curación y una sanación. Queda el pensamiento del eterno retorno en la forma de la doctrina, porque él continuaría viviendo. Las especulaciones físicas están todavía ahí, pero ahora se dejan ordenar asimismo en el círculo de influencia de la Voluntad de Poder. El poder de transformación del retorno servía para la doctrina, pero no realmente para la ética. La doctrina cabe más bien en la política, lo mejor para la *gran política*: Nietzsche se dedica en sus escritos a la crítica de la moral, en la cual ésta tiene que valer como prolegómeno de la *gran política*. Una nueva fase inaugura el dominio de la Voluntad de Poder. Rara vez se citará el retorno, poco notable en el contexto de una *principal doc-*

trina prosaica. La crítica a la doctrina del retorno será desde aquí hasta el fragmento del Lenzer Heide tan fuerte, que Nietzsche la golpea en su nihilismo immanente, con el resultado de que el diagnóstico del eterno retorno debe sonar positivamente nihilista, a pesar de que todavía puede ser instrumentalizado políticamente. A partir de 1887 Nietzsche no se prodiga con ninguna reflexión sobre el pensamiento de los pensamientos, y de la doctrina solo quedará un documento: un recuerdo medio olvidado que será sacrificado al desencadenarse de su ilustración y a la *política de Grandeza*.

2. EL PENSAMIENTO DE LA JERARQUÍA DESDE EL JOVEN NIETZSCHE HASTA LA MADUREZ

El temprano coqueteo con la esclavitud, tal como se presentó en forma de *Clandestinum* precisamente a través de la heroica metafísica del artista, se postergó hasta los albores de la etapa de librepensador, ello produjo el resultado de una representación sintética de la esclavitud post voltaeriana, que por un lado trae el motivo de la esclavitud a través de la libertad — el hombre ya no es esclavo por naturaleza (como en Aristóteles), sino por y a causa de la libertad: libertad entendida como tarea, para la cual no han crecido los esclavos modernos — por otro lado una clasificación y diferenciación de la esclavitud: esto es sin embargo una nueva jerarquía según rango. Nace la problemática de la nueva jerarquía en el pensamiento de Nietzsche, pero no sólo evolutivamente, como diferenciación de un viejo motivo, sino también sistemáticamente. Tras el examen de la moral ésta se transformó en un sistema de coordenadas pendiente de lo arbitrario y con total libertad de movimiento, que liberó la perspectiva de la variedad numérica de morales, cuya mecánica puede señalarse con los mismos métodos — pero también estimuló la pregunta sobre las relaciones de estas morales entre ellas, y más allá, de su jerarquía.

«Se podría preguntar: ¿existe una jerarquía de las moralidades, existe un canon válido para todos que defina lo que es la moral sin referencia al pueblo, a la época, a las circunstancias, al grado de conocimiento? ¿O un ingrediente de todas las morales y el grado de adaptación al conocimiento, y quizás sea eso lo que hace posible una jerarquía de las morales?» (KSA 9, 21: 1[73])

Por otra parte llevó la bella y *gaya ciencia* de la moral — el moralismo — hasta el trascender de la moral, hasta un más allá del bien y del mal: el moralismo se dirigió hacia el immoralismo, y de nuevo hasta una síntesis de personas inmorales: Napoleón, Cesar Borgia, y de nuevo al problema de Sócrates, y de nuevo hasta el *makron anthropon* que fundamenta la *gran política*, a la jerarquía de las morales que desemboca en la nueva jerarquía más allá del bien y del mal. Zaratustra es este bárbaro immoral, que es real-

mente un Juan sin tierra¹⁷, pero con su caída da un signo de sacrificio que pone en marcha por sí mismo una nueva jerarquía — Zaratustra es sólo el anunciador, profeta y bautista del anunciado superhombre, del futuro dispensador de virtud, de la futura función del matrimonio, del Antiguo pero sobre todo del Nuevo Testamento, de la nueva inocencia del devenir: Zaratustra es un hombre de grandes promesas, que trae a los hombres una *New Deal*, Zaratustra es un poco un político, que sin embargo ni funda partido ni grupo, porque la nueva política no se deja describir con las categorías de la vieja, cuyos fundamentos parecían anodinos. Por ello hablando de una *nueva jerarquía* es más político e implica más cosas de lo que parece — se trata de política postpolítica, en la que el concepto de lo político ha desaparecido; se trata de moral postmoral, en la que el concepto de moral ha desaparecido y se trata de metafísica postmetafísica, en la que el concepto de metafísica ha desaparecido.

El pensamiento del eterno retorno es esa política, esa moral y esa metafísica, postpolítica, postmoral y postmetafísica respectivamente — en la que estos conceptos se superan. Centro de la creencia, tanto de la visión como de la doctrina, es la aceptación de que todo se repetirá eternamente, este pensamiento y esta proposición: «¿Y esta araña lenta que se arrastra al claro de luna, y este mismo claro de luna, y tu y yo susurrando en este umbral, susurrando sobre cosas eternas — no debemos haber sido ya otra vez? — y retomar y andar en aquel callejón, delante, delante de nosotros, ese largo callejón espantoso — ¿no tenemos que retornar siempre?» (ZA III, Nr. 2, Vom Gesicht und Räthsel, KSA 4, 200) — sin que se pueda caer así en modelos de pensamiento clásicos occidentales, platónicos, porque la contrateleología y la epistemología imposibilitan el contar *in nunc* y la prognosis *ex futura*¹⁸. El profundizado

17 Zaratustra ama las montañas, la ciudad de las coloridas vacas, su cabaña; su tierra, a la que se debe ser fiel; la fábula trata en cambio de decadencia, o mejor de la vuelta, del itinerario de Zaratustra, que es un caminante, un nómada, huidizo y refugiado, nada sedentario, un caminante nocturno quizás, y que, como su adepto Nietzsche, sólo tendrá a su alcance la lista de correos (*poste restante*).

18 Sobre la interpretación física del eterno retorno compárense los trabajos de K. LÖWTH, o. c., O. BECKER, *Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft*, en *Dasein und Dawesen*, del mismo, Pfullingen 1963, G. ABEL, Nietzsche. *Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin /New York 1984, y P. D'ORIO, *Cosmologie de l'éternel retour*, en: Nietzsche-Studien 24 (1995), 62-123, pero también las observaciones de H. OTTMANN, o. c., p. 364 y ss. Éste no es el lugar para filosofar sobre las particularidades de la demostración y el leibniziano *principium identitatis indiscernibilium*, basta la indicación de Skirl: «El mundo nietzscheano se corona con la imagen del umbral», «este largo callejón de regreso: dura una eternidad. Y aquel otro hacia afuera — es otra eternidad» ZA III, Nr. 2, KSA 4, 199): un instante antigoeiano o antiagustiniano, que no puede ser alargado, sino que incluye a la eternidad en forma puntual. A partir de este umbral se puede contar hacia adelante y hacia atrás, pero en cambio no se puede mirar de soslayo al pasado desde el presente instante (por motivos contrateleológicos), ni preparar el futuro desde el presente (por motivos epistemológicos).» M. SKIRL: *Ewige Wiederkunft*, en: *Nietzsche-Handbuch*, Metzler, Stuttgart 2000.

estudio nietzscheano de la física contemporánea y de las especulaciones termodinámicas debe ayudar a comprobar lo fáctico del retorno. La lucha por unos cimientos fisicalistas significó para la doctrina más que una justificación o una cientifización para impresionar — sobre todo debía proteger a la doctrina de ser reagrupada en una pura creencia, una hipótesis, un consejo para actuar en dirección hacia una vida mejor o un nuevo idealismo — únicos campos en los que Nietzsche pudo quitarse fácilmente el suelo bajo sus pies. Para Nietzsche se trata de una nueva imagen del mundo, una doctrina copernicana en la que será evidente que el sol de hecho da vueltas en torno a la tierra. Según la nueva doctrina del retorno el sol no sólo debe dar vueltas en torno a la tierra, sino que lo debe hacer eternamente. Así que este sol vuelve siempre de nuevo: tal es la nueva imagen del mundo que deben tener los hombres, al menos los más excepcionales, cuando vuelven sus ojos hacia el sol.

Tras la creciente imposibilidad de probar la doctrina el sol vuelve siempre de nuevo, pero ahora en mayor medida, de forma que el sol *debe* retornar o sea volver de nuevo. Así se llega a una prescripción en incremento, que hace cada vez más dudoso el éxito del retorno porque sólo debe ser argumentado imperativamente. Cada vez se decretará más desde arriba que el retorno tiene que acontecer. Así la política inicial de la jerarquía será de nuevo más actual y más aguda — para una mayor improbabilidad de la facticidad del retorno deber ser ayudada por los poderes fácticos. El *es* de la política sustituye cada vez más el *ser* del retorno. Cuanto más imponderable sea el imperativo, más poderoso debe ser el *Imperator*, el que impulsa el imperativo y lo eleva, kantianamente hablando, a ley natural. El Nietzsche maduro ya no tiene, como tampoco el joven, el problema de las clases inferiores, de la esclavitud, que se revelaba como *Arkamum* de una u otra manera, sino la constitución de las clases superiores — cuando el máximo ideal, Dios, y así el máximo punto de apoyo, parece ser aniquilado.

3. LOS GRADOS DE DESARROLLO DE LA DOCTRINA DEL RETORNO

La visión de la nueva política es la de una política del cuerpo, dicho más precisamente una política de la incorporación, que en el principio no está prevista para generaciones, sino que es todavía instructiva: se trata aquí del cuerpo propio, para el que cuenta ser político o maestro¹⁹.

Al mismo tiempo, más allá de los *nuevos cuerpos* y casi como una contrapartida dialéctica, ya comienza sin embargo la especulación sobre la nueva

19 «La nueva carga más pesada: el eterno retorno. [...] Nosotros enseñamos la doctrina — es el medio más eficaz para incorporarla a nosotros mismos. Nuestro modo de ser dichosos es maestro de la más elevada doctrina.» (KSA 9, 494: 11[141])

casta, cuyos miembros han politizado todo su cuerpo, pero están armonizados en el juego heracliteano: «Deben ser creados los seres dominadores, de mirada soberana, que miran el espectáculo de la vida». (KSA 9, 496: 11[145]) Que se constituya — educación a través del acostumbrarse a mucho dinero (...) — «una nueva casta dirigente» (ibíd.)²⁰.

La política del eterno retorno se prevé asimismo por siglos, como el imperio romano admirado por Nietzsche²¹, la cual es lejana a la política diaria en esa forma temprana y puede esperar a su «mejor representante» (KSA 9, 497 ss: 11[147]). La doctrina «debe infiltrarse lentamente» (KSA 9, 503: 11[158]). Debe ser la eternidad lo que valga (KSA 9, 504: 11[163]) y la que esté impuesta a los contemporáneos, contra la «ilusión política» diaria²².

20 «La nueva educación tiene que impedir que los hombres caigan en una inclinación exclusiva y se conviertan en un órgano, oponiéndose a la tendencia natural a la división del trabajo. Deben ser creados seres dominadores, de mirada soberana, que miran al espectáculo de la vida y participen, aquí o allá, sin dejarse llevar jamás por una excesiva violencia. A ellos les corresponde finalmente el poder; éste les es confiado porque ellos no harán un uso violento, dirigido exclusivamente hacia un objetivo. Inicialmente se les confía el dinero para el objetivo educativo (los primeros educadores deben educarse a sí mismos) además porque el dinero está más seguro en sus manos (en cualquier otro lugar se utiliza para tendencias excesivas y unilaterales). Así se forma una nueva casta dirigente.» (KSA 9, 496: 11[145])

21 Por ejemplo: «El imperio romano, [...] su construcción estaba prevista para confrontarse con milenios» (KSA 6, 246)

22 «Una nueva doctrina encuentra finalmente a sus mejores representantes, a las viejas naturalezas seguras y aseguradoras, porque en ellas los pensamientos pasados han crecido confusa e impenetrablemente con la fecundidad de una selva virgen. Son los más débiles, los más vacíos, enfermos, necesitados, los que acogen la nueva infección — los primeros adeptos no prueban nada contra una doctrina. Creo que los primeros cristianos eran, con sus «virtudes», la gente más insoportable.» (KSA 9, 497 ss.: 11[147])

«¡Guardémonos de enseñar de golpe una doctrina así como una religión. Ella se debe infiltrar lentamente, generaciones enteras deben trabajar para ella y hacerse fructíferas para ella — para que se convierta en un gran árbol que proyecte su sombra a toda la humanidad futura. ¡Qué es el par de milenios en los que se ha conservado el cristianismo! ¡Para el pensamiento más poderoso son necesarios muchos milenios — él debe ser pequeño y débil durante mucho mucho tiempo!» (KSA 9, 503: 11[158])

«La ilusión política de la que yo me río, como los contemporáneos ríen de la ilusión religiosa de los tiempos pasados, es antes que cualquier cosa la secularización, la fe en el mundo y la exclusión de la mente de conceptos como «más allá» y «mundo tras el mundo». Su fin es el bienestar del individuo fugaz: por esto su fruto es el socialismo, es decir: los individuos fugaces quieren conquistar la felicidad con la socialización y no tienen motivo para esperar, como esperan los hombres con almas eternas y eternos devenires y progresos en el futuro. Mi teoría dice: vivir de modo que tú debás desear vivir de nuevo, esta es la tarea — ¡en todo caso vivirás de nuevo! Al que la aspiración le dé el sentimiento supremo, que aspire a algo; al que la paz le dé el sentimiento supremo, que esté en paz; al que le llegue el sentimiento supremo con la inserción dentro de un orden, con el seguir, con el obedecer, que obedezca. ¡Que intente solo alcanzar la consciencia de lo que le da el sentimiento supremo, y no ahorre en medios! ¡Está en juego la eternidad!» (KSA 9, 504: 11[163])

La pregunta de si la política del retorno es un humanismo debe ser respondida negativamente; quien tiene que ver con la eternidad deja estar la humanidad — el que una vez fue planteamiento individual psicológico de la doctrina se convertirá en medio político de la selección. Al ser humano le está decretado el psicoanálisis del retorno y los que sucumban a él, serán «superados»: «excluidos los que la soportan» (KSA 10, 512: 16[41]). El problema está entonces en cómo obtener la licencia para la píldora amarga, en caso de necesidad — si la legalidad falta — con legítimo derecho de excepción: «¡No es suficiente traer una doctrina: se debe transformar violentamente a los hombres de modo que la acepten! — Esto lo entiende finalmente Zaratustra.» (KSA 10, 519: 16[60])²³. Esto lo entiende finalmente Nietzsche.

Si en cambio la doctrina sólo desarrolla su fuerza y verdad en un futuro lejano, entonces la pregunta sobre el efecto inmediato sobre un presente adicto a la paradoja debe ser resuelta con urgencia: Nietzsche debe convertirse en un teólogo político, como Pablo hizo con la doctrina de Jesús, él debe ser su propio Pablo²⁴. ¿Qué medios de gobierno tiene el político del presente Nietzsche en el ámbito táctico, cuando le asalta el temor «ante las consecuencias de la doctrina»: «¿Perecen quizás por ella las mejores naturalezas? ¿La asimilan las peores?» (KSA 10, 521: 16[63])²⁵ Zaratustra es la obra de la

23 «Dominio de la humanidad con el objetivo de superarla a través de doctrinas, ante las que ella perece, a excepción de los que las soportan.» (KSA 10, 512: 16[41])

«¡No es suficiente traer una doctrina: se debe transformar violentamente a los hombres para que la acepten! — Esto lo entiende finalmente Zaratustra.» (KSA 10, 519: 16[60])

24 Cf. A. URS SOMMER, *Friedrich Nietzsches «Der Antichrist». Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Schwabe, Basilea 2000, en donde a la tesis de que Nietzsche «quiso ser su propio intérprete y mitólogo para prevenirse de ese destino que ha sobrevenido a Sócrates bajo la forma de Platón y sobre todo a Jesús bajo aquella de Pablo: es decir que ha sido falseado por epígonos que seguían intereses contradictorios» (156) se puede oponer que Nietzsche se falsea a sí mismo suficientemente como para poder ser su propio Pablo, y no para imposibilitar así un Pablo, véase más adelante.

25 «Aparte. El pensamiento mismo no será expresado en la tercera parte: sólo preparado. En primer lugar: crítica de todo cuanto se ha enseñado hasta ahora. Qué consuelos le han llegado a faltar. la fe y la confianza en una suprema sabiduría y bondad, la fe en el bien, la voz del deber, etc. La mala conciencia (a la mejor conciencia se añade el miedo, la desconfianza en uno mismo, el escepticismo, el deber callar, la simulación, etc.) El canto del que vuela. El hombre como rival de la vasta naturaleza. ¿Miedo a las consecuencias de la doctrina?: ¿Perecen quizás por ella las mejores naturalezas? ¿La asimilan las peores?»

Solución de Zaratustra III: tú debes alzarte más allá de la moral, tú la has penetrado con la mirada — toda tu tristeza está causada por ella. no hay otro modo en que el hombre se supere a sí mismo. El menor silencio paraliza toda su fuerza: él se da cuenta de haber evitado hasta el momento un pensamiento — ¡el cual le cae ahora encima con todo su peso! Es una lucha: ¿quién es más fuerte, Zaratustra o aquel pensamiento? ¿Para qué sirve la verdad? — se ha convertido en el instinto más fuerte, ¡la voluntad de verdad! ¡Zaratustra no tiene otra alternativa! — y si yo de

preparación del *pensamiento*: un libro político, también el libro de un político, que anuncia una teoría de sangre-sudor-y-lágrimas, un libro en cuya preparación Nietzsche siempre reflexionó de nuevo sobre cómo se puede vender el retorno: «Su tranquilización: ¡el efecto es impredecible! el pensamiento supremo actúa de la forma más lenta y tiene efectos muy tarde [...] Quizás no es verdadero: — ¡que otros luchen contra él!» (Ibíd.) El buen político, que tanto Zarathustra como Nietzsche es, sabe incluso diferenciar entre un éxito electoral a corto plazo y un efecto duradero; el retorno está en un enclave entre el retorno del ahora y el siempre nuevo retorno — entre ambos solo hay que navegar.

La política del retorno, tal y como Zarathustra la desarrolla, es análoga al mensaje de la resurrección y de Pentecostés — la autoofrenda de Zarathustra, la caída de Zarathustra da a la humanidad el espíritu que avanza «sobre ella» (KSA 10, 523: 16[65]). Sobre todo Pentecostés: Nietzsche debe haber impresionado, como las lenguas llenaron a todos «con el espíritu Santo» (Actos 2, 4) y un movimiento político que busca a su igual inauguró: la orden: «¡Id allí y hacedlo con los jóvenes de todos los pueblos: bautizadlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo! (Mt 28, 19) sucede en realidad a través de los resucitados, pero la *perlocucion* (acción hablante-social (Austin) «¡Acepta el Espíritu Santo!» (Joh 20, 22) queda para los jóvenes sin fuerza hasta que las lenguas de Pentecostés la hacen útil para la misión. La visión del retorno es una vivencia de Pentecostés, un Damasco es sólo la celosa resonancia paulina de la vivencia pseudoapostólica. El Nietzsche político fue provocado por Pentecostés: como político teólogo concurre con lo que en el cristianismo es Pentecostés, un mensaje político de las grandes personas del cristianismo; Jesús (y el Espíritu Santo), que da el mensaje, los apóstoles que reciben el mensaje, y Pablo, que lo realiza — que de ahí surjan instituciones, «Las instituciones como efectos dejados por grandes individuos y como medio para hincar en tierra a los grandes individuos y hacerles echar raíces — hasta que al final nazcan los frutos.» (ibíd.) es sólo el resultado del éxito del mensaje dado, que ha llegado a su destinatario. El mensaje del retorno viene también del futuro, de allí donde se encuentran las fiestas de Pentecostés de Zarathustra. «Pero el que da un sentido al futuro, determina también la única interpretación del pasado.» (KSA 10, 624: 22[3]). Aquí se indica el «triumfo de

ahora en adelante cuento hacia delante o hacia atrás: tengo el hilo de la eternidad en la mano y — — Los tontos dicen: “¡pero entonces una infinidad se habría cumplido ya!”: mas es necesario ser nítido al distinguir las palabras y no llamar una vez, *inicio* a lo que otra vez llamamos, *fin*. «Su tranquilización: ¡el efecto es impredecible! el pensamiento supremo actúa de la forma más lenta y tiene efectos muy tarde [...] Quizás no es verdadero: — ¡que otros luchen contra él!» (KSA 10, 521: 16[63])

la voluntad», cuando se celebra ya la «liberación de la moral y el recreo con fiestas» (KSA 10, 602: 21[6])²⁶.

La redacción de los libros de Zarathustra por Nietzsche varía la dirección del impulso político. La «fundación de una oligarquía sobre los pueblos y sus intereses: educación para una política de todos los hombres» pondera por primera vez en forma política concreta un tipo de consejo sobre los pueblos, simultáneamente la posibilidad de instrumentalizar la doctrina, independientemente de que sea verdadera o no. Aquí se partirá de «las supuestas consecuencias del hecho de que crean en ella» (KSA 10, 645: 24[4]), de modo que una consecuencia, en particular una consecuencia política, permita continuar existiendo al retorno, aunque no sea verdadera y sea creída — la consecuencia parece sobre todo política, pues así puede darse más allá de su veracidad: como profecía. En *politicis* el pensamiento necesita poca fundamentación (por eso la política es tan atractiva para el pensamiento del retorno), él gana su fuerza y violencia por resolverse en un espacio político desnudo y permite pensamientos sublimes sobre el curso del futuro hacia el retorno. «el pensamiento del retorno como principio de selección, al servicio de la fuerza (¡y de la barbarie!) Madurez de la humanidad para este pensamiento.

Aclaración a propósito del hecho de que no hay ninguna cosa en sí y 1) ¡tampoco ningún conocimiento en sí! 2) ¡ningún bien ni mal en sí! 3) ¡ningún fin ni ningún origen!» (KSA 10, 646 ss.: 24[7]) El espectador Zarathustra avista

26 «En la cuarta parte Zarathustra muere dándose cuenta del dolor de sus amigos; y éstos lo abandonan. — Pero tras su muerte su espíritu desciende hasta ellos. Las instituciones como resultados producidos por grandes individuos y como medio para enterrar a los grandes individuos y hacerles echar raíces — hasta que al final nazcan los frutos.» (KSA 10, 523: 16[65])

«Evocación de la verdad desde el sepulcro. Nosotros la creamos, la despertamos: máxima expresión del coraje y del sentimiento de poder. ¡Desprecio frente a todas las formas de pesimismo existentes hasta el momento!

Nosotros luchamos con aquella verdad — descubrimos que el único medio que tenemos para poder soportarla es crear un ser que la soporte: a no ser que nos volvamos ciegos de nuevo voluntariamente y nos hagamos ciegos frente a ella. ¡Mas esto ya no lo podemos hacer! ¡quitarle la cabeza a la serpiente de un mordisco!

Fuimos nosotros los que creamos el pensamiento más grave — ¡ahora déjanos crear el ser para el que ese pensamiento sea leve y santo! Para poder crear debemos darnos una libertad mayor de la que jamás se ha dado; por esto, liberación de la moral y recreo con fiestas (¡presagios del futuro! ¡celebrar el futuro, no el pasado! ¡Cantar el mito del futuro! ¡Vivir en la esperanza!) ¡Momentos beatíficos! ¡Y tras ello bajar nuevamente el telón y dirigir los pensamientos a fines sólidos y cercanos!» (KSA 10, 602: 21[6])

«Todo lo pasado es una escritura con cien significados e interpretaciones y verdaderamente un camino hacia muchos futuros! Pero el que da un sentido al futuro, determina también la única interpretación del pasado.» (KSA 10, 624: 22[3])

el futuro desde una quinta pared y ríe como un potentado: «Zaratustra ríe, es feliz, pues trae la mayor crisis» (KSA 11, 95: 25[322])²⁷.

Ahora queda el camino libre para una doctrina de la jerarquía radicalizada, que se puede comparar con aquella del pseudo-Dioniso: la moral está superada, la política (de los partidos) está superada, la creencia y la religión están superadas, lo que queda es un nuevo estadio, «una orden de los hombres más elevados» (KSA 11, 195: 26[173]), que sin embargo todavía «no será escuchado por nadie» (KSA 11, 212: 26[243]), pero está acompañado por una *nueva jerarquía*. (ibíd.).

Parece casi que el no-entender y el no-querer-oír de las doctrinas de Zaratustra evoca una desilusión en Nietzsche, que camina hacia la venganza y la *voluntad de influencia* — en lugar de la política cósmica brota una *voluntad de ser Führer*. Nietzsche querría romper la cobertura de acero del sistema político contemporáneo, porque husmea en éste la causa, que no permitía la adecuada recepción de la doctrina del eterno retorno. Pues cada *Couleur* político de su tiempo se relaciona con una forma más o menos aguada de igualita-

27 «El eterno retorno.

Un libro de profecía.

1. Exposición de la doctrina y de sus presupuestos y consecuencias teóricas.

2. Demostración de la doctrina.

3. Supuestas consecuencias del hecho de que crean en ella (lleva todo a una ruptura)

a) Medios para soportarla

b) Medios para eliminarla

4. Su posición en la historia como un punto central.

La hora del mayor peligro.

Fundación de una oligarquía más allá de los pueblos y de sus intereses: educación para una política de toda la humanidad.

Frente contra el jesuitismo.» (KSA 10, 645: 24[4])

«Las dos perspectivas filosóficas más grandes (encontradas por los alemanes) la del devenir y la del desarrollo del valor de la existencia (¡pero primero se debe superar la deplorable forma de pesimismo alemán!) han sido unificadas por mí decisivamente: todo va y retorna eternamente — ¡no es posible escapar!

Suponiendo que pudieramos enjuiciar el valor, ¿qué consecuencias tendría?

el pensamiento del retorno como principio de selección, al servicio de la fuerza (¡y de la barbarie!)

Madurez de la humanidad para este pensamiento.

Aclaración a propósito del hecho de que no hay ninguna cosa en sí y 1) ¡tampoco ningún conocimiento en sí! 2) ¡ningún bien ni mal en sí! 3) ¡ningún fin ni ningún origen!» (KSA 10, 646 ss.: 24[7])

«Zaratustra esperando

1) Síntomas de máxima confusión. «Nada es verdad, todo está permitido»

2) Él anuncia su eterno retorno. Resentimiento, lamento — hasta el atentado. Zaratustra ríe, es feliz porque trae la gran crisis.

3) Los cansados del mundo se van, la escuadra empequeñece. Él le comunica a ella su doctrina para encontrar la vía que conduce al superhombre y así no perder el buen humor. Alegría como en el campo militar. Desfiles, etc.» (KSA 11, 95: 25[322]).

rismo (las *ideas modernas* también ya en los reyes prusianos), al que Nietzsche considera su enemigo, al que no solo se debe analizar sino contra el que se debe luchar, luchar con una superpolítica, cuyo representante «dirige, establece nuevos valores, juzga en el mayor ámbito a la humanidad y conoce los medios de su formación — sacrificándola circunstancialmente por una construcción mejor» (ibíd.) La externalización del conflicto de valores internos, (de sociedades diferenciadas), que surge del pensamiento del retorno no se pensará en el ámbito moderno de los estados nacionales y su política exterior sino, debido a la falta de un claro concepto geopolítico nietzscheano, de modo racista. «Es el gran pensamiento educador: las razas que no lo soportan están condenadas, las que lo consideran como lo más beneficioso están destinadas al poder» (KSA 11, 250: 26[376]). Esto no excluye la guerra, sino que explícitamente la incluye. «Quizás la humanidad se aniquile por eso» (KSA 11, 281: 27[23]) la duda que siempre retorna, que Nietzsche ha sentido como un triunfo sobre los descendientes — un dudoso triunfo²⁸.

28 «¿Si ahora, tras un largo y voluntario aislamiento, me dirijo de nuevo a los hombres, y grito: ¿dónde estáis, amigos míos?, entonces la causa de esto son las grandes cosas. Quiero crear una nueva clase: una liga de hombres superiores, entre quienes puedan encontrar consejo conciencias y espíritus oprimidos; quienes, como yo, no sólo sabemos vivir más allá de la fe política o religiosa, sino que también hemos superado la moral» (KSA 11, 195: 26[173])

«La nueva jerarquía.

Prefacio a la filosofía del eterno retorno.

Preguntarse cada vez con mayor severidad: ¿para quién continuar escribiendo? — No he encontrado a nadie que fuese maduro para muchas cosas que he pensado; y Zarathustra es una prueba del hecho de que se puede hablar con toda la claridad sin ser escuchado por nadie. — Yo mismo me siento en antítesis con la moral de la igualdad.

La desigualdad de los hombres

1. Jefes y rebaños. (importancia de los aislados)

Ironía contra los moralistas.

2. Hombres completos y fragmentos (el problema de la mujer, por ejemplo, y también el del hombre de ciencia).

3. Biennacidos y malnacidos (estos últimos quizás son superiores, en cuanto a la constitución, también dentro de los pueblos y las razas. Problema: indogermánico y semítico, los segundos más cercanos al sur Aparte. más religiosos, más dignos, con una mayor perfección de felinos, más sabios — los primeros más musculosos, más fríos, más rudos, más pesados, corruptibles).

4. Creadores y «cultos» («hombres superiores» sólo los que crean)

La desigualdad de los que crean

5. Los artistas (como los que realizan en pequeño) pero dependientes en todas sus valoraciones.

6. Los filósofos (como los más completos, los que llegan a una mayor extensión, dominan las cosas, las describen en su amplitud) (pero dependientes en todas sus valoraciones), mas malcrecidos en mucho mayor grado.

7. Los que forman el rebaño (los legisladores) los dominadores, un tipo muy malogrado. (que se toma a sí mismo como medida del valor, perspectiva corta).

8. Los que establecen los valores (fundadores de religión) Máximo fracaso y desacierto.

9. Un tipo que falta: el hombre que es el más fuerte en el mando, que guía, que pone nuevos valores, sabe juzgar en el modo más vasto sobre la entera humanidad y sabe los medios para for-

El martillo hace su entrada en la política del retorno. En el mismo momento en que desaparecen las fundamentaciones física y ética de la doctrina del eterno retorno (y no hablemos de la visión cosmológica), se agudiza el tono del político. La falta de consecuencias tras la enigmática anunciación en Zaratustra había de crear la sospecha entre los contemporáneos de que la doctrina misma no tiene consecuencias — pues en qué consisten, cuando de cualquier forma todo se repite — lo que al contrario puso la clave de la «más pesada carga» en la lucha contra la ausencia de consecuencias: en otras palabras, ahora deben ser creadas las consecuencias, pues así se podría probar la veracidad de la doctrina, su capacidad de medusa aterradorante. La licencia para destruir pertenece a las «naturalezas dominantes» (KSA 11, 295: 27[80]), armadas con «la doctrina del eterno retorno como si fuese un martillo» (ibíd.), por eso en la *quinta parte* de la jerarquía humana habla «el martillo (o Dioniso)». Pero cuando el martillo y Dioniso son iguales o idénticos, ¿puede uno imaginarse cómo el martillo zumba y retumba, siendo igual después si el «momento decisivo» (KSA 12, 93: 2[71]) se cumple en la génesis de la nueva jerarquía a través del hecho del eterno retorno y después en 'progom' («Que perezcan los buenos y justos» (ibíd.)) o al revés²⁹.

marla — en ciertos casos dispuesto a sacrificarla para una formación superior. Sólo cuando haya un gobierno planetario, nacerán seres de este tipo, aunque probablemente ellos fracasarán durante un largo período.

La desigualdad de hombres superiores

10. El sentido de la imperfección, más intenso o débil, diversifica (valor de los «sentimientos de culpa»).

El sentido directo hacia la perfección, prevalente como necesidad (valor de los devotos, de los ermitaños, de los conventos, de los sacerdotes)

La fuerza de saber formar en cualquier lugar algo perfecto (valor del «alma bella», de los artistas, de los hombres políticos) (Sabiduría dionisiaca) La fuerza máxima, la de sentir todo lo que es imperfecto, sufriente, como necesario (digno de repetirse eternamente), es eso por un excedente del impulso derivado de la fuerza creadora, la cual no puede no destruir siempre de nuevo y elige las sendas más difíciles (Principio de la máxima estupidez, Dios como demonio y símbolo de la alegría desbordante)

El hombre hasta hoy un embrión, en el que se acumulan todas las potencias formadoras — motivo de su profunda inquietud — «¿el que más crea como el que más sufre?» (KSA 11, 212: 26[243])

«Mi filosofía trae los pensamientos vencedores, ante los que cualquier otra manera de pensar perece. Es el mayor pensamiento para criar: las razas que no lo soportan están condenadas, aquellas que lo perciben como el mayor bien están destinadas al dominio» (KSA 11, 250: 26[376])

«Zaratustra 3, Os di el pensamiento más pesado: quizás la humanidad perezca por ello, quizás se supere de manera que se eliminen los elementos enemigos y superados de la vida, «¡No estéis enojados con la vida, sino con vosotros mismos!» — Determinación del hombre superior como creador. Organización de los hombres superiores, educación de los futuros dominadores como tema de Zaratustra 3. Vuestra superioridad debe alegrar en el dominio propio y formar. «¡No sólo el hombre sino también el superhombre retorna eternamente!» (KSA 11, 281: 27[23])

²⁹ «El eterno retorno.

Una profecía. Gran prefacio.

Ahora Nietzsche no sería Nietzsche, el martillo sería su última palabra. No se puede pasar por alto que él coquetea con el martillo, e incluso lo ha tocado, pero sigue de nuevo un análisis reflexivo sobre cómo la historia del retorno pudo acabar en la historia del martillo — el nihilismo, como fenómeno venidero en donde esta leída su aparente superación, se hace ver. En cambio parece que el nihilismo de la doctrina del retorno reside en su contenido político, es el martillo, en el que la doctrina acaba (a causa de la ausencia de consecuencias teóricas y prácticas) y que quiere destruir todo — esto lo quiere ver más precisamente Nietzsche. Para él se trata de una narración de su propia historia de retorno (como hizo en *Ecce Homo* (EH 3, 23; KSA 6, 335)), pero también del planteamiento de la doctrina del retorno a partir de su final — de su política. La historia del nihilismo estará concentrada en la historia de Europa y provoca todo tipo de pronósticos, pero ninguna profecía más — se trata concretamente en modo histórico de lo actual y la Europa venidera y el martillo está ahora en las manos de los miserables, mientras los «moderados» (Fragmento Lenzer Heide, (KSA 12, 211ss.: 5[71])³⁰) no piensan en el eterno

La nueva Ilustración: la vieja era en el sentido del rebaño democrático. Igualamiento de todos. La nueva Ilustración quiere indicar el camino a las naturalezas dominadoras — en qué medida les está permitido a ellas todo lo que no es lícito para los miembros del rebaño.

1. Ilustración referida a «verdad y mentira» en el viviente.
 2. Ilustración referida al «Bien y el mal».
 3. Ilustración referida a las energías formadoras y transformadoras (los artistas escondidos).
 4. La autosuperación del hombre (la educación del hombre superior).
 5. La teoría del eterno retorno como martillo en el puño del hombre más poderoso, —» (KSA 11, 295: 27[80])
- «Mediodía y eternidad.
Una filosofía del eterno retorno.

...
Prefacio: sobre la jerarquía humana. Primera parte: saber y consciencia. Segunda parte: más allá del bien y del mal. Tercera parte: los artistas escondidos. Cuarta parte: Gran política. Quinta parte: el martillo (o Dioniso).» (KSA 11, 485: 34[191])

«I. El momento decisivo:
La jerarquía. 1) ¡Destrozad a los buenos y a los justos! 2) El eterno retorno» (KSA 12, 93: 2[71]).

30 «[...] 5. [...] La duración, con un «en vano», sin finalidad ni objetivo, es el pensamiento que más paraliza, en particular cuando se comprende que uno es tomado en broma sin tener la fuerza para no ser tomado en broma. 6. Pensamos ese pensamiento en la forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido ni objetivo, pero inevitablemente en retorno, sin un final en la nada: «el eterno regreso». Ésta es la forma extrema de nihilismo: ¡la nada (la «falta de sentido») eterna! [...]

[...] 14. ¿Qué significa hoy miserable? Antes que nada fisiológicamente: ya no políticamente. La especie de hombre más insalubre de Europa (en todas las clases) es el terreno de este nihilismo: ella considerará el eterno retorno como una maldición. Uno afectado por él ya no se arredra ante ninguna acción. No extinguirse pasivamente, sino hacer extinguir todo lo que hasta este punto está privado de sentido y de finalidad; por cuanto se trate de una convulsión, de un ciego furor al constatar que todo ha existido desde una eternidad — también este momento de nihilismo

retorno en el sueño: «16. ¿Cómo pensaría en el eterno retorno un hombre así?» (Ibíd.) Sin entrar aquí más de lleno en los modos del nihilismo³¹ y las diferencias entre «ewiger Wiederkehr» (regreso eterno (Fragmento 6)) y «ewiger Wiederkunft» (retorno eterno (Fragmento 14))³², la argumentación nietzscheana afirma que hay dos nihilismos en la historia, el originariamente existencial (5. [...] «La duración, con un «en vano», sin fin ni objetivo, es el pensamiento más paralizante, en particular cuando se entiende que a uno se le está tomando en broma sin que se tenga la fuerza de evitar que se burlen de uno» (ibíd.)), en el que la moral juega el papel del que impide, y un segundo nihilismo moderno, que se deriva de la lucha contra este impedimento — el nihilismo ya no es el antiguo, aun cuando éste rompa de nuevo moldes³³.

Ya no se practica la política del eterno retorno, sino que se trata de una sociología del retorno neutralizada, que ciertamente se ha coloreado con una pátina médica (la salud como factor de orden), pero que se queda argumentativamente en sociología de la cultura. («los más débiles, inseguros en llevar la luz», por eso la «jerarquía» (ibíd.)). Puede ser que sólo sean los insanos quie-

y de manía destructiva. — El valor de una crisis así está en el purificar, en el concentrar los elementos relativos afines haciendo que se echen a perder entre ellos, en asignar tareas comunes a hombres de mentalidades opuestas — sacando a la luz también a los más débiles e inseguros y dando así un impulso a una jerarquía de las fuerzas, desde el punto de vista de la salud; reconociendo al que manda como el que manda y al que obedece como el que obedece. Naturalmente fuera de todos los ordenes sociales que existen.

15. ¿Cuáles se revelarán los más fuertes? Los más moderados, los que no necesitan principios de fe extremos, los que no sólo admiten, sino que aman una buena parte de azar, de absurdo, los que, respecto al hombre, saben pensar con una notable reducción de su valor, sin hacerse por ello más pequeños o débiles: los más ricos en salud, los que están a la altura de la mayor parte de las desgracias y que por ello no tienen tanto miedo de las desgracias — los hombres que están seguros de su potencia y que representan la fuerza alcanzada por el hombre con consciente orgullo.

16. ¿Cómo pensaría en el eterno retorno un hombre así? (KSA 12, 211 ss. 5[71])

31 Cf. el artículo «Nihilismo», en *Nietzsche-Handbuch*, ed. por H. OTTMANN, Metzler, Stuttgart 2000.

32 El concepto de «Wiederkehr» (regreso) casi no se encuentra en la obra de Nietzsche, en contra de la opinión más común, y su único significado se refiere al redundante repetirse circular, completamente «carente de sentido y fin», mientras «Wiederkunft» (retorno) significa lo instantáneo y el momento culminante de la eternidad en el *prospectus et retrospectus ex nunc* (como umbral) — y así puede funcionar como la posible superación del nihilismo, también políticamente.

33 H. Ottmann ha mostrado con toda claridad la «gran carrera del concepto de nihilismo» (o. c., p. 329), desde los tiempos del idealismo alemán, tal y como le fue presentada por D. ARENDT (*Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Köln 1970), dando una correcta descripción: «Nihilista es..., el que ya no cree en nada y no se deja consolar por nada. [...] Y apareció, del mismo modo en el siglo XIX, un significado político sociológico según el cual el nihilista es quien quiere aniquilar a la sociedad porque no es nada en ella.» (p. 330 ss.). Para una teoría de una teoría nihilista a-teórica en Nietzsche, una «tipologización» (p. 342) cf. M. RIEDEL: «Nihilismus», en: *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. IV, ed. por O. BRUNNER, Stuttgart 1978, pp. 371-411.

nes «perciban el eterno retorno como una fuga, que afecta haciendo que uno no se arredre ante ninguna acción: no una extinción pasiva, sino una acción de extinguir todo, lo que en este grado es carente de sentido y objetivo: aunque sea sólo un calambre, hay una ira sorda en la visión de que todo estaba ahí eternamente — incluso ese momento de nihilismo y de placer por la destrucción puede ser», pero Nietzsche les ha procurado ese martillo y se despertarán recuerdos en el incendio del Louvre, cuando Nietzsche acudió a Burckhardt llorando por la supuesta pérdida cultural. Nietzsche también ha inscrito el eterno retorno en el *Maelstrom* político y lo relee de nuevo, esta vez por el lado de los *más moderados*. Ya no quedan huellas aquí de *amor fati* o de la teoría de que algo vuelve — solo quedan la historia del nihilismo y la del retorno. Ahora el problema es que contra los revolucionarios del retorno solo ayuda una jerarquía, que a su vez ha sido mantenida unida y también posibilitada por la doctrina del retorno — la misma jerarquía en la que culmina el nihilismo del retorno. La solución de este dilema se llama de nuevo «cría»: «en lugar de la metafísica y de la religión la doctrina del eterno retorno (ésta como medio de cultivo y elección» (KSA 12, 343: 9[8]), de nuevo «jerarquía» (KSA 12, 491: 10[58]), y finalmente incluso la esperanza en los *Retornadores* («El nihilismo y su imagen opuesta: los *Retornadores*») (KSA 13, 355: 14[169])³⁴. ¿Mas quién debe ser?

No es un milagro que la lucha de Nietzsche contra la politización de la doctrina del retorno propiamente ocasionada a través de la política de la jerarquía sólo permanezca en el ámbito de la política de la jerarquía y del nihilismo

34 «Sobre el plan.

En lugar de los valores morales puros valores naturalísticos. Naturalización de la moral. En lugar de la «sociología» una doctrina de las formas de poder. En lugar de la «Epistemología» una doctrina perspectivista de los afectos (a la que pertenece una jerarquía de los afectos). los afectos transfigurados: su orden superior, su «espiritualidad». En lugar de la metafísica y de la religión la doctrina del eterno retorno (ésta como medio de educación y selección)» (KSA 12, 343: 9[8])

«En el primer libro: el nihilismo como consecuencia del problema de los valores ideales en la civilización del siglo XIX, su dualidad: hasta ahora falta la libertad de la moral. Los pesimistas son rebeldes del pathos moral. La moral como causa del pesimismo, el pesimismo como forma previa del nihilismo

En el segundo libro: historia de la moralización, cómo se lleva la virtud hasta el poder. Moral como Circe de los filósofos

En el tercer libro: el problema de la verdad

En el cuarto libro: historia de los tipos superiores, después de que hayamos desdivinizado el mundo tenemos los medios para abrir un abismo: jerarquía» (KSA 12, 491, 10[58])

«1. El mundo verdadero y el aparente. 2. El filósofo como tipo de la decadencia. 3. El hombre religioso como tipo de la decadencia. 4. El hombre bueno como tipo de la decadencia. 5. El movimiento contrario: el arte. Problema de lo trágico. 6. Lo pagano en la religión. 7. La ciencia contra la filosofía. 8. Política. 9. Crítica de la actualidad. 10. El nihilismo y su contraimagen: los *Retornadores*. 11. La Voluntad de Poder.» (KSA 13, 355, 14[169])

— la caja de Pandora ya estaba abierta y exorcizado al demonio con Belcebú: los planes de publicación nunca pasaron de títulos para capítulos.

Cuando Nietzsche entendió en qué dirección se rechazaba la doctrina del retorno, y lo bien que se dejaba leer la decadencia de una cultura nihilista-tardoburguesa, había acabado con la doctrina del retorno. Pero: la había producido, vivido, pensado, y finalmente hecho, para por fin haber entendido todo eso. Nosotros lectores y pensadores podemos decidir por nosotros mismos si el eterno retorno retorna como reconciliación tras haberse entendido o si la doctrina con ello toca su fin — este enigma nunca lo ha resuelto Nietzsche, ni en el interés de ellos ni en el suyo propio.

4. LA SOSPECHA DE NIHILISMO PESA SOBRE LA POLÍTICA

Como se ha visto, en el caso de Nietzsche dejar cuidar de la política a la política misma era un medio inadecuado— la entrada del nihilismo en la doctrina del retorno no podía suavizarse volviendo al sentimiento, al pensamiento y a la doctrina del eterno retorno; de todos modos, los planes correspondientes de Nietzsche con razón no se realizaron. La enérgica politización de la doctrina no se podía deshacer tras su secularización y reagrupamiento en el espacio político. Esto suscita la pregunta filosófica sobre el nihilismo inherente de la política. Vimos que la politización de la doctrina estaba acompañada de su pérdida de sustancia, o que al revés con su pérdida de sustancia resurgió una compensatoria *voluntad de política*, que en sus análisis retrospectivos en el *Fragmento Lenzer Heide* situó a la doctrina del retorno bajo la sospecha del nihilismo. Puesto que se debe constatar el hecho de una sincronía entre politización y creciente vacío de contenidos, debe volverse atrás en la historia para repensar este fenómeno de la política.

La exégesis de las perspectivas defendidas por Nietzsche no debe confundir ante el hecho de que Nietzsche no sólo no estuviese contento y luchara contra las insuficiencias teóricas de su doctrina, sino que reflexionara también perfectamente sobre las condiciones del pensamiento, y de la creación de teoremas postmetafísicos y postcristianos. Particularmente ante el pensamiento exento incluso de toda oculta teleología que es precisamente el fermento en el que creció la honestidad de su reflexión, y al mismo tiempo signo característico del llamado pensamiento postmetafísico, de pensar en un modo a- o anti-teleológico y llevar a término así a la tradición de la Modernidad. Además, se debe tributar atención a los componentes teleológicos en la consideración de la política, pues en el caso de Nietzsche se ha probado que la teoría postmetafísica en sí: la misma doctrina del eterno retorno ha llevado a una tremenda politización. Es curioso que una megateoría — una metafísica postmetafísica, antimetafísica, ametafísica — se debiera politizar y se volviera nihilista, reve-

lando así la naturaleza de la política, ahora más obvio, que había sido el caso durante siglos — ¿y no aparece ante los ojos nuestro mundo nihilista tras la necesidad de la politización? — ¿revelando así la naturaleza del nihilismo una politización omnipresente? Y por fin: ¿no es eso un indicio de la naturaleza de la política misma? — ¿No es así: donde hay política, hay nihilismo y donde hay nihilismo hay política? — —

La génesis del concepto de política está estrechamente ligada con la génesis del concepto de la ciencia política, de la técnica de la política que se derivó de los problemas de la colonización en el imperialismo griego. Incluso cuando la política «se concentra en la convivencia en la polis, en la conservación del poder, así como en los problemas constitucionales, éticos y educativos, de forma que la reflexión sobre la política exterior y la guerra son casi independientes»³⁵, la política está evidentemente ligada al deseo de poder humano. Sería sólo muy bonito que se ocultara en la ciencia política la reflexión sobre la convivencia humana; en realidad en el nacimiento de lo político en Grecia se trató de una creciente competencia por gobernar una dispersa agrupación de pueblos (polis)³⁶, con la finalidad de su expansión.

Los Atenienses decían (a los Melios): «y no actuéis como la mayoría, que tuvieron todavía la posibilidad de salvarse con fuerzas humanas, pero que en cambio, cuando en la necesidad y la tribulación había desaparecido toda esperanza visible, confían en lo invisible: adivinación, oráculos divinos y cosas semejantes, que como consecuencia de las esperanzas lleva a la ruina»³⁷. Y para concluir dicen a los creyentes Melios: «Sois verdaderamente los únicos, creemos justo afirmar tras lo dicho, que reconocen más seguridad en el futuro que en lo que se tiene ante los ojos, y que, sólo por deseo, consideran lo oculto como lo más real» (276). Se puede ver: la política es *hic et nunc*, siempre puramente presente, y la ciencia política se encarama a la conciencia, cuyo declive y diferencia del poder existe aquí y ahora; los políticos, de este modo, son insuperables en el espíritu del presente; para los hombres que extraen mayor seguridad del futuro y confianza en los dioses ellos son ciegos y altaneros, ya que evidentemente han llegado hasta un nivel más elevado del espíritu, el nivel político.

Después de que la élite intelectual de la sociedad ateniense, sofistas y poetas, tematizase el desmesurado crecimiento de la razón de Estado ante la ética individual, todo necesario para la expansión, y en esa medida optasen positi-

35 CH. MEIER, *Politik*, en *Philosophisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7 (1989), p. 1042.

36 L. STRAUSS, en *The City and Man*. Chicago University Press, Chicago 1964, traduce polis, no tan disgregada, escabrosa, con city, en cualquier caso incluyendo una variada diversificación (vs. tribe, nation, state, society, town, antes que como country, fatherland), p. 30.

37 TUCÍDIDES, *La guerra del Peloponeso*, Reclam, Stuttgart, 1990, 272.

vamente por el sistema, dejándose malutilizar como agentes de la concienciación (aun cuando — es de esperar — inconscientemente)³⁸, Platón reaccionó³⁹, ante la existencia de algo como la política, algo, que el más noble de los atenienses, Sócrates, dejó colisionar con el impío crecimiento de la competencia de gobierno. El destino de Sócrates es el nacimiento y la autorización de la política a sí misma, precisamente contra el mejor ciudadano. Al buen soldado Sócrates no le pudo ayudar todo su activismo por la polis lleno de buena voluntad, cuando la política de la polis le prohibió. La condena de Sócrates por haber encontrado, en el déficit de creencia en los dioses, al menos su propio nuevo dios, su daimon, su conciencia, fue fatal y paradójica para él, pero al mismo tiempo fue indicio de la paradoja de la ciudad que se gobierna a sí misma, que, como recompensa por la toma del timón, se deja de la mano de Dios. Así no pudo participar en la solución de Sócrates: cumplir también una concienciación individual-teológica después de la concienciación política. La respuesta de Platón a este dilema sigue sin rupturas en la imparable concienciación de la concienciación, y la dialéctica platónica apunta secretamente a funcionar en la cima de la concienciación, siempre en cualquier caso con la reserva de que a la polis la trasciende un bien más elevado, que debiera gozar de adoración divina. La solución concebida de hacer de los dioses un solo dios, y de un solo dios un principio superior, es la intensificación en la región

38 No es un milagro que el más antiguo testimonio del choque entre la legalidad y la legitimidad se renueve en *Antígona*: la legalidad de Creonte contra la legitimidad de Antígona y el insoluble conflicto trágico, que en cambio ayuda a la conciencia y en esa medida puede encontrar resolución en su devenir consciente. El problema del enfrentamiento entre legalidad y legitimidad es el problema de la política en sí mismo; la obediencia que se debe a los dioses se encuentra siempre por encima de las leyes de la polis. Sin embargo la dicotomía entre legalidad y legitimidad parece ser una contraposición meramente legalista, lo cual impide ver bien cómo la creencia piadosa en los dioses se acerca por la polis que se hace consciente — tiene lugar el drama del nihilismo de la política.

39 La maquinaria de la concienciación de los sofistas se encontró con una inmensa necesidad, si nos permitimos creer a Platón. El espectáculo de «convertir todas las leyes y asuntos de Estado en cuestiones a debatir», tuvo un «prólogo en el cielo», ante el cual la masa chasqueó la lengua por primera vez: «Extranjero: ahora intentemos ver cuál es la materia sobre la que esos sofistas sostienen saber formar a los hombres incluso en lo contradictorio. Comencemos así la cuestión. Dime ¿son capaces ellos de discutir de ese modo al tratar de las cosas divinas, sobre aquello que hay de oscuro en ellas para la gente? Teeteto: Eso se dice de ellos. Extranjero: ¿Y también sobre lo que es visible en la tierra y en el cielo? Teeteto: por supuesto. Extranjero: Y además de ello, cuando en los encuentros privados se habla de algún problema general que se refiera tanto al ser como al devenir, ¿no sabemos por la voz de todos que son capaces de contradecir de modo temible y que por otro lado logran hacer que los otros lo hagan en tal grado como ellos mismos. Teeteto: sin duda alguna. Extranjero: ¿Y además no aseguran lograr capacitar a los hombres para el debate en las leyes y todos los asuntos del Estado? Teeteto: ciertamente si ellos no afirmasen esto nadie les dirigiría la palabra. (El Sofista. 232 b-c) No puede mostrarse más claramente el nacimiento de la política en su simultánea combinación de producción de conciencia política y ciencia política, ambas completamente agnósticas.

transcendente análoga a la intensificación de la concienciación individual y política. O dicho de otra manera: el nacimiento de la política.

El camino de la reflexión platónica posterior discurrió hacia la deducción de la unidad de la constitución de la polis a partir sólo de la justicia: realizar la unión del filósofo rey al bien supremo a través de una visión mística y poder distribuir jerárquicamente el bien hallado (Politeia), hasta la nueva realización de las leyes (Nomoi), en donde la depresión de las convicciones religiosas es un punto de atención principal del *guardián de la justicia*. ¿Cómo se puede hacer esto: la nueva nacionalización política y social de la sustancia divina? Regla número 1: practicar un ostracismo sistemático con la llamada élite intelectual. Su mimesis competía no sólo con la artística y artificial producción platónica de ese bien de la justicia que compensa a dios, sino que hace más consciente, pero de manera falsa, sobre lo que destruye la unidad estatal homogénea, uniforme y comunitaria: «Mas él (el artista) copia sin saber lo que es bueno o malo, sino que copia lo que al pueblo y a los ignorantes les parece bello.» (Politeia, 602b) En el caso de las recomendaciones políticas de Platón se trata siempre de la pérdida de la unión con dios: circunstancias transformadas evocan leyes cambiadas⁴⁰, y la solución es algo más que una religión civil, que se conforma con decir, «in god we trust»; la solución es una constitución en la que ya no gobiernen los reyes filósofos⁴¹, sino los «hombres divinos»⁴²,

40 «Radamante es digno de nuestra admiración por el modo en que juzgaba los procesos — como se cuenta, pues él supo por sus propios ojos que los hombres de entonces creían en la existencia de los dioses como una evidencia, y lo hacían justamente, porque en aquellos tiempos muchos eran hijos de dioses y él mismo, Radamante, era uno de ellos; y parece que él no quiso confiar a nadie el oficio de juez, y así las sentencias eran dictadas por él con sencillez y muy rápidamente, de hecho dando a las partes la facultad de jurar sobre cada aspecto de la controversia acababa liberándose rápidamente de ellas y sin consecuencias. Hoy digamos que una parte de los hombres en cambio no cree en absoluto en los dioses, otra parte cree que ellos no se preocupan de nosotros y la opinión mayoritaria, y también la de los peores, es que los dioses — aceptando pequeños sacrificios y loas adulatorias — les ayudan a robar grandes riquezas y les liberan en muchas ocasiones de graves castigos; y hoy en día que suceden estas cosas el arte de Radamante ya no es adecuado a los procesos de los hombres contemporáneos. Habiendo cambiado las opiniones de los hombres sobre los dioses, en consecuencia se deben cambiar también las leyes.» (Nomoi, 948b-d)

41 Así se ha podido leer *Las leyes* como un escrito pragmático, cercano al derecho de Estado, que se debía conformar con la segunda mejor constitución y que debía enterrar los altisonantes planes de la *República* tras el experimento de Platón en Sicilia. Y así se ha pasado por alto frecuentemente que la forma de Estado de *Nomoi* iba en dirección de una teocracia.

42 «Ateniense: ¿Y no es una de las cosas más importantes el saber que hay dioses y cuánto poder y fuerza ostentan, en la medida en que es posible conocerlos para el hombre, en una palabra, saber lo que hemos explicado cuidadosamente? ¿Y no decían que no se debe perdonar a la mayoría de los que viven en el Estado el hecho de que sigan solamente la palabra de las leyes, pero que no se podrá entonces confiar ese encargo a los que se ocupan de la custodia del Estado, si uno de ellos no guarda todos sus esfuerzos para conocer todas las pruebas de la existencia de los dioses? ¿Y que la negación del encargo será formulada de tal manera que jamás sea elegido guar-

que pudiesen transmitir la creencia en dios, hombres, que contra los «ateos» (Nomoi 967a) afirmasen el orden del universo y la inmortalidad del alma y fundasen el «Estado de los Magnetos, o como se le quiera llamar con un nombre que le dará dios» (Nomoi 969a), la solución, desgraciadamente, es de nuevo política y nace del espíritu de la ingeniería teológica. Platón está al menos interesado en el problema de una sociedad atea, sólo que con su filosofía lo devuelve al campo del cual lo había heredado: el de la política; y así prepara, sobre una teología hecha y buscada una ciencia de la organización sombría, de un color aristotélico.

La lechuza de Minerva comenzó su vuelo cuando la autocracia ateniense había pasado, Aristóteles pisó en la escena del pensamiento y encontró las clásicas rúbricas de la ciencia política — todo en realidad históricamente «sous l'oeil des macedoniéens». Él pone bajo la lupa varias constituciones; su objetivo (y el del hombre de Estado aleccionado por él) no es una nueva forma de Estado, sino reformar la constitución presente, «ya que la mayoría de los que escriben sobre política, aunque dicen cosas beneficiosas, se equivocan en lo prácticamente apropiado. De modo que no se debe mirar únicamente a lo que es mejor, sino a lo posible, y también a lo que es más fácil y practicable para la comunidad» (Política, 1288b). La construcción del Estado para Aristóteles es un oficio artesano. En el capítulo de la *Política* en el que trata los «presupuestos necesarios» de cada Estado, como el número de ciudadanos y la extensión del país, dice: «Pues como en las obras de los artesanos, como por ejemplo el tejedor y el constructor de barcos, debe disponerse del material necesario para su trabajo — dado que cuanto mejor sea la materia mejor ha de ser el rendimiento del arte puesto en práctica — del mismo modo el hombre de Estado y legislador debe disponer del material adecuado a su trabajo en la cantidad justa. En la dotación del Estado y según la naturaleza de nuestro objeto viene en primer lugar en consideración cuántos y qué tipo de gente es necesaria, e igualmente qué extensión y constitución debe tener el país correspondiente» (Política, 1325b). El político Aristóteles no puede hacer otra cosa que ser razonable en el mismo sentido de lo expresado por el concepto de la tradición filosófica inglesa *common sense*. Para Aristóteles el universo político es naturalmente natural, porque la naturaleza de lo político y la naturaleza de la naturaleza poseen una correlación⁴³, que excluyen recíprocamente el

dián de la ley quien no tenga una naturaleza divina y no se haya esforzado en el estudio de los asuntos divinos, ni pueda ser incluido en el número de los ciudadanos elegidos por el premio de la virtud.» (Nomoi, 966c)

43 Aristóteles explica el devenir de lo estatal a partir de su doctrina-entelequia sobre el devenir de lo natural, al igual que explica el objeto a partir de la materia y la forma. Justo por ello para él el Estado pertenece a «las cosas que existen por naturaleza». «Así pues todo Estado existe por naturaleza, si por naturaleza existen sus primeras y originales comunidades: pues él es

milagro. Puesto que la naturaleza no hace nada inútil, Aristóteles ve una prueba directa de la esencia política del hombre en su don para hablar. A un antiutopista, a un realista como Aristóteles, la explicación de Platón de que la reunión estatal se debe a la debilidad de los individuos, debió parecerle demasiado pobre. Las diferencias de intereses y una variedad de formas de gobierno como prueba de ello impedirían un tal *contrat social*. Puesto que el hombre «es una esencia adecuada a la sociedad del Estado por propia naturaleza», los hombres exigen, aunque no necesiten alguna ayuda recíproca, «la convivencia» (1278b)⁴⁴. Él entiende la política completamente como una cuestión humana, a la que la adición de una teocracia platónica le está prohibida, pues para él el Estado mismo no es sino la «totalidad de los citados [ciudadanos], la que se basta a sí misma para vivir» (1272b 20). Y el nacimiento del Estado no lo atribuye a la voluntad de Zeus, como Homero, o a la convención, como los sofistas, sino a la tendencia humana natural a lo social, ya que «el Estado per-

su fin y la naturaleza es el fin. Por ejemplo lo que cada cosa es cuando ha cumplido con su desarrollo lo llamamos su naturaleza, sea de un hombre, de un caballo, de una casa. Además aquello por lo que existe una cosa, el fin, es lo mejor, y la autosuficiencia es el fin, y es lo mejor.» (ver política 1252b). Que la doctrina del derecho natural y la concepción de la polis discurren congruentemente lo ponen de relieve entre otros J. RITTER, «Naturrecht bei Aristoteles», en: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 1969, pp. 133-182 (1963), o E. VÖGELIN: «Das Recht von Natur», en *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, 13 (1964), p. 38ss.

44 Utilizando la *Historia animalium* I, 1, la *Política* I, 2, la *Ética a Nicómaco* VIII, 12 (1162a 15-20) y la *Ética eudémica* VII, 10 (1242a 19 — 1242b 2), Dominic O'Meara ha presentado una imagen coherente del hombre como *zoon politikon* que reúne a la antropología, zoología, ética y política aristotélicas, imagen que ella describe así: «La expresión de que el hombre es por naturaleza un ser vivo político, no puede ser entendida como la determinación propia de la naturaleza humana. Más bien se trata de una clasificación biológica, que incluye los resultados de la observación de diferentes modos de comportamiento e incluso de diferentes tipos de animales. Pues el hombre puede considerarse entre los animales políticos como el más perfecto, por cuanto su esencia común es muy varia: alcanza desde la garantización de la vida hasta la realización de la buena vida, es decir de lo más propiamente humano. Esta variedad de facetas tiene lugar tanto en la casa común como en la polis, aunque sólo se puede cumplir en la polis debidamente.» D. O'MEARA, *Der Mensch als politisches Lebewesen. Zum Verhältniss zwischen Platon und Aristoteles*, en: *Der Mensch — ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart, Reclam 1992, p. 15. Concluir que la capacidad humana para la comunidad deriva de la naturaleza del hombre, entendida como biología, es algo en cualquier caso muy naturalista y nada más que eso, pero antes que nada una argumentación errónea. Introducir a la biología del hombre en un discurso para conjurar un nihilismo amenazante es un procedimiento usado por Aristóteles que también en Nietzsche falla y conduce a la idea errónea de la salud corporal como garantía de la superación del nihilismo. A. KAMP, en *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Karl Aber, Friburgo, 1985, habla, en su bella interpretación de la *ousia*, de la intervención del *zoon politikon* y del *zoon logon echon* de la polis como un concepto «normativo» (p. 88), o como STERNBERGER subraya, op. cit. p. 96: se trataría de «definiciones» normativo-teleológicas conformes a la perfección» (según Kamp, p. 88, FN 28), perfectamente según la máxima: lo que no es todavía puede llegar a ser.

tenece a las cosas que existen por naturaleza y el hombre tiende por naturaleza al Estado.» (1253a).

Pero por lo que respecta a la determinación del Estado, dice Aristóteles: «El objetivo del Estado es también vivir bien, y aquél es el medio para el objetivo. El Estado es la comunidad de generaciones y poblaciones en una existencia plena y que se basta a sí misma. Éste consiste [...] en una vida feliz y virtuosa.» (1280b) La imposibilidad de una existencia virtuosa fuera del Estado está clara para Aristóteles: «Porque así como el hombre en su plenitud es la criatura suprema, es también, cuando se aleja de la ley y de la justicia, la peor de todas» (1253a). El relativista Aristóteles considera la mejor constitución aquella «según la cual se pueda gobernar mejor el Estado» y el Estado gobernado de la mejor manera será aquel en donde el ciudadano sea «más plenamente feliz» (1332a). Por eso no se decide por principio por una de las mejores formas de Estado —monarquía, aristocracia y democracia⁴⁵— sino que tampoco la olocracia y la teocracia son discutibles para él. Un ser autosuficiente de la sociedad de los animales políticos encaja en el esquema auto-poietico de la polis aristotélica, o de la naturaleza aristotélica (Polis-Estado como perteneciente a la naturaleza). Incluso cuando el objetivo del Estado de Aristóteles apunta a la vida buena de los ciudadanos⁴⁶, la vida buena de los ciudadanos es fecunda para la conservación del Estado y se produce una finalidad recíproca de los que viven felizmente en comunidad, que consiste en que éstos puedan vivir bien, lo cual de nuevo repercute en la buena vida en común y todos pueden vivir finalmente del modo mejor, los bien nutridos de la sociedad de dos tercios. La autarquía del Estado se acrecenta continuamente, cuando todos viven una vida buena plena y los fines y medios del Estado político coinciden. «Finalmente el Estado surge de una completa sociedad formada por numerosas comunidades más pequeñas, una sociedad que al mismo tiempo ha alcanzado el objetivo de la total autosuficiencia, que ha nacido con voluntad de vivir y que existe alrededor de una vida plena» (1252b). Los ciudadanos son aquellos que tienen aspiraciones a puestos del Estado, donde los criterios fundamentales son tres: libertad, fortuna y virtud, la última de éstas entendida en un sentido muy amplio, pues cada clase dispone de diferentes virtudes y aquellas del «hombre bueno» no deben ser necesariamente coincidentes con las del hombre de Estado. Las virtudes deben ser conservadas íntegras a través de la educación de los ciudadanos. La educación cuida de la

45 Sin duda, el criterio más importante para él es la visibilidad de la constitución. «También una gran cantidad está menos expuesta a la degradación, y asimismo no es tan fácil corromper mucha cantidad de agua que poca» (1286a). De ahí podría resultar una constitución híbrida, que en cambio debe permanecer visible.

46 «Y con ello se debe afirmar que la sociedad estatal existe por las acciones virtuosas, y no por la convivencia» (1281).

conservación de la esencia naturalmente política en el hombre y por ende de la conservación del Estado. «Pero lo más importante para la existencia duradera de una forma de Estado, más importante que lo dicho hasta aquí (...), es una educación adecuada a la constitución» (1310a), «pues los estados deben ser organizados en armonía con sus constituciones» (1337a). Por eso exige una educación escolar: «Y todo el Estado sólo tiene un fin, así la educación debe ser una y la misma para todos, y la preocupación por ella será general, y no privada...» (1337a).

La pregunta sobre el elemento cohesivo en la sociedad, sobre el *ethos* de la comunidad, sobre lo divino en la convivencia, sobre el para qué del más allá de la vida buena, sobre la teleología política y sobre la teología se plantea de un modo u otro. La respuesta de Aristóteles dice: en sí. Los fines giran en torno a sí mismos de la manera más convincente como un hecho perceptible en la ejecución musical: el fin de la música está en sí mismo; su praxis es su objetivo. El concepto de la autopoiesis sigue sin ruptura en esta estrategia de los teoremas, y todavía en la política el fin de la política es ya casi un fin en sí mismo. Así la autoconservación profana puede seguir al problema sistemático de la teología y al fin de la polis, pensada sistemáticamente. Sólo en la medida en que la autoconservación funciona no se hará consciente la falta de una legitimación divina; sólo en el momento de la caída se recuerda al hombre anciano que vive en el cielo y reina, pero entonces es ya demasiado tarde. Naturalmente se puede buscar en Aristóteles un puro estatalismo en vano y también naturalmente lo es la vida buena posibilitada por la polis, ya sea vivida activa o contemplativamente. Pero este objetivo de la polis se cumple en su totalidad dentro de sus propios límites y ahora esos que viven bien dentro del Estado lo hacen en tal medida que lo conservan con la actuación de todas sus virtudes: se da una recíproca legitimación y planteamiento de fines entre la sustancia común, el bien común y la comunidad. Si el consejo de Aristóteles a Alejandro de tratar a los conquistados griegos como *Hegemon*, y a los conquistados asiáticos como «animales y plantas», tal como atribuye Werner Jaeger a Aristóteles⁴⁷ (frente a la diferenciación amigo-planta actúa la diferenciación amigo-enemigo como el más puro humanismo), se había cumplido (sería antes del matrimonio con Rosana), esto arroja una luz significativa sobre los miembros de la «good life city» cuando campan por el extranjero, viviendo una buena vida *extra muros* con prudencia imperialista. Aristóteles logró exponer las diferentes categorías de fines de modo impresionante, mas sus tipos y las prioridades entre ellos fue algo que no logró determinar, si la demostración de eso fue alguna vez su objetivo. La polis aristotélica es en su

47 En referencia al fig. 658R lo afirma en su *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín 1955 (1923), p. 271.

legitimidad recíproca general una sociedad cerrada y la única alternativa en la teoría aristotélica consistiría en la posibilidad de que los ciudadanos se pusieran de acuerdo en otra vida buena, la cual estaría fuera del camino indicado — si los ciudadanos mismos decidiesen comprometerse con dios.

Que esto no sea normalmente necesario — según Aristóteles — se deriva de que dios no puede tener ningún interés en participar en la polis; él es tan feliz como los ciudadanos que viven la vida buena en la polis casi lo son ya, con la diferencia de que dios es feliz por sí mismo y no por la vida buena en la polis: «Así que tiene validez lo convenido, que cada uno sólo es correspondido por la felicidad en cuanto la virtud y el entendimiento y la actividad le ha destinado a ello, y de ello queremos tomar por testimonio a dios, que es completamente feliz, y no a causa de un bien externo a él, sino por la condición de su naturaleza.» (1323b). No es un milagro que para el sacerdocio hayan sido elegidos los jubilados: «los que han dejado los puestos públicos por motivos de edad deben ser los indicados para el servicio religioso» (1329a). No hay duda de que estos «pensionistas» tienen alguna influencia en la vida política activa, y hay que preguntarse si, por precaución, se debe quitar a tales personas el derecho a la ciudadanía. Quizás Aristóteles el cortesano no quiso participar en el patio macedonio en las agitadas especulaciones teológicas o ponerse en peligro a sí mismo en Atenas; la argumentación da una impresión antes que nada arrogante, sofística, como si en su tiempo no se quisiera discutir sobre el problema y se debiese estar de acuerdo con Popper, que veía en Aristóteles a un sofista profesional porque había enseñado retórica, y ahora fuese válida la observación de su carácter sofístico también para sus teorías políticas.

Platón responde al problema sistemático del ocaso de los dioses con una profundización en el ámbito trascendente, mientras Aristóteles supera el nihilismo y concibe una política natural, que debe ayudar a trasladar el problema como tal. Por desgracia el problema ha retornado. Pero ambos han entendido y vivido el nacimiento de lo político como Hydra del nihilismo, y así se lanzaron al pensamiento con esa espina clavada.

Como una crítica a la Antigüedad politizada que lleva en sí, y contra sí misma, la espina de lo político, nació la teoría política del Cristianismo, que finalmente culminó en la pulida doctrina agustiniana de los dos reinos y que evocó las condenas políticas medievales con el conocido dualismo de Emperador y Papa como más patente expresión⁴⁸. En el más estricto sentido la polí-

48 TROELTSCH afirma que *La ciudad de Dios* no tiene nada de medieval, y que sigue arraigada en estructuras de pensamiento antiguas, (*Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter im Anschluss an die Schrift «De civitate Dei»*, Aalen, 1963 (1915), pp. 21 y ss.) en lugar de apuntar a la iglesia papal medieval-germánica; y del mismo modo aquí se debe afirmar sólo la separación inicial entre el reino mundano y divino para una siempre posible, al mismo tiempo, reunión

tica se ha superado aquí en un orden sagrado, que da al emperador con relativa desatención «lo que es del emperador», pero a dios «lo que es de Dios» (Mateo 22, 15-22). Aun cuando Jesucristo ya vivió la doctrina de los dos reinos y nos dio la consigna, de que su reino no era de este mundo, sino que se encontraba mucho más en el porvenir (passim, por ejemplo Lucas 17,20), y así desilusionando las esperanzas político-escatológicas de los zelotas, una aplicación política esta excluida por Él, y parte integral de su amor infinito es la repulsa de cualquier consecuencia política, pensada como liberación del virus político. «No hagáis frente al malvado» (Mateo 5,39) y «amad a vuestros enemigos» (Mateo 5,44) son máximas que no intentan abolir el derecho de resistencia, sino que son radicalmente apolíticas, o mejor, ajenas a lo político⁴⁹.

Pablo comprendió qué explosivo político podría encontrarse en el extrapolítico reino de dios y así sus cartas hacen malabarismos siempre en la división entre una devoción por el Estado basada en lo extramundano («Sed súbditos de la autoridad», (Rom. 13), o el ruego por el regente (1. Tim. 2, 1-3),

de uno y otro como solución de la tarea de Jesús y afirmada como mayor diferencia respecto a las teorías políticas antiguas. La teología agustiniana era tan afín a crear adhesiones porque: «St. Augustine developed no detailed, systematic theory of the proper relationship between Church and State or the way in which their spheres of activity should be separated and marked off» (D. HERBERT, *The political and social ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York / London, 1963, p. 172). Si consideramos los (micro-) estudios de la cotidianeidad llama la atención que también las bibliotecas y los discursos de los caballeros (del fin de la Alta Edad Media) se restringen a la esfera de la *civitas terrena*, ejemplarmente lo confirma B. Sterchi: «asimismo se debe atender a que los textos fueron recibidos en un modo — en este caso no sólo leídos, sino también traducidos y copiados — que se enfrentaba a las propias intenciones del autor. JACQUES MONFRIN lo muestra a propósito del *Civitas Dei* agustiniano y proporciona así una respuesta a la pregunta de lo que pretendían nobles tan ocupados en la política con complejas teorías como Philippe de Croy, Jean de Créquy, Louis de Bruges, Philipp von Kleve o Antoine de Lalaing. (PHILIPPE DE CROY: BR Mss 9013 y 9014, Debae Nr. 84 y 97; JEAN DE CRÉQUY: Amiens, Bibliothèque Municipale Ms 216 (Willard, p. 58); LOUIS DE BRUGES: BN Mss fr 17 y 172, Lemaire Nr. 9 y 46; PHILIPP VON KLEVE, Fouw, p. 391; ANTOINE DE LALAING: VAN GELDER, p.20. En cambio es comprensible la idoneidad de Jean Chevrot, obispo de Tournai: BR Ms 9015-16, Winter, La bibliothèque de Philippe le Hardi, p. 243ss.). Antes de la introducción en el principal argumento teológico la presentación de la *civitas terrena* en los primeros diez libros abre una vía para el conocimiento de la historia antigua. En la traducción francesa Raoul de Presles dota justo de una explicación sobre este aspecto de estos capítulos, mientras para los siguientes renuncia a la tarea explícitamente. Muchas copias de la versión vernacular contienen también sólo esos diez libros. (J. MONFRIN, *La connaissance de l'antiquité et le problème de l'humanisme en langue vulgaire dans la France du XV^e siècle*, en *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside of Italy. Mediaevalia Lovaniensia I* (1972), pp. 131-170, p. 140 ss. Éste es el caso con uno de sus relevantes poseedores, Philipp von Kleve, mientras Philippe de Croy posee dos libros (1-10 y 11-22) a partir de diferentes fuentes, que seguramente compró también en diferentes momentos.» Los gentilhombres discuten precisamente su mundo, y éste es el de la *civitas terrena*, aun cuando Troelsch se quejase de que San Agustín todavía no pudiera intuir esto.

49 TERTULIANO está dando en el blanco al decir: «Nada es más ajeno para nosotros que la política».

en las cartas de, por ejemplo, 1. Pedro 2, 13) y la cría de nuevos revolucionarios, que están *in christo* (Gal. 3, Fil 3, Col 3, Hebr., en particular 8-10). La próxima esperanza apocalíptica (1 Cor. 15; 1. Thess.) cobra intensidad políticamente hasta la *clausula petri* («Es menester obedecer a Dios antes que a los hombres» Act. 5, 29), hasta la apoteosis de la crítica del dominio político, sencillamente de la política: la revelación de San Juan, que pone las imágenes de la caída en el infierno y de la lucha final más allá de cualquier límite estatal. El escrito del año 95, el más crítico hacia Roma, narra alegóricamente la «Dämonie der Macht» (G. Ritter) o sea la demonización del poder, adonde poderosos como Nerón, el que (o uno de los que) lleva el número 666, han sido arrojados⁵⁰.

En los 22 libros que San Agustín escribió sobre la ciudad de Dios se percibe por doquier un malestar por haber propuesto un nuevo Estado y una nueva política, aun cuando todos los imperios, sobre todo el imperio romano, no son más que «grandes bandas de ladrones», que ciertamente cuidan de puertas hacia dentro un *pactus societatis*, pero no son diferentes de una mafia, porque todos participan en un enriquecimiento⁵¹. La política es la consecuencia directa del pecado original y no es casualidad que en el origen de la fundación del Estado esté el asesinato de Cain a Abel (de Cain está escrito que

50 «12,17 El dragón se enfureció con la mujer y fue hacia allí, a luchar contra las restantes de su descendencia, hacia los que observan los mandamientos de Dios y guardan el testimonio de Jesucristo. 18 Y él entró en la playa. 13, 1 Y vi aparecer en el mar una bestia con diez cuernos y siete cabezas, y en sus cuernos llevaba diez coronas y en sus cabezas nombres blasfemos. 2 El animal que vi era igual que una pantera y sus patas eran como las de un oso y sus fauces como las de un león. 3 Y el dragón le dio su fuerza y su gran poder. Y vi una de sus cabezas, como si estuviese mortalmente herida, y su herida mortal sanó. Y toda la tierra se maravilló de aquel animal. 4 Y oraron por el dragón que había dado el poder a la bestia, y adoraron a la bestia, diciendo: «¿Quién es igual a la bestia? ¿Quién podrá combatir con ella?» (Apocalipsis 12,17 — 13,4) Lo interesante aquí es que el dragón (Roma), entra en la playa, y lo conquista casi como un *mare nostrum*, y después da el poder al animal (el emperador romano), como un Leviatán imperial, de ir a la tierra y reclamar el ser honrado como una divinidad. Una crítica mejor a los poderes marítimos hegemónicos, que presuponen para la conservación de la hegemonía un arte político y una técnica, no se ha vuelto a escribir así nunca más. El texto sólo se ha leído en tiempos modernos como una crítica al Estado totalitario, cf. O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, Mohr, Tübingen 1953.

51 Dirigido contra la definición de Estado ciceroniana, que vio en la concordia y en la justicia las tareas y la definición esenciales, por lo cual para un hombre de Estado romano las aspiraciones de poder dirigidas hacia el exterior no debían ser contempladas aparte; es más íntegra la definición de Estado de Aristóteles: «Todo lo que llamamos Estado, es obviamente un tipo de comunidad, y cada comunidad se constituye y existe con el objeto de alcanzar un bien» El pirata y el hombre de Estado están ante la misma clase de empresa, separados tan solo por la dimensión de ella, según la anécdota agustiniana. Cf. también H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*, Leipzig 1911. Sobre la relación entre Cicerón y Aristóteles: O. GIGON, *Cicero und Aristoteles*, en *Hermes* 87 (1959), pp. 143-162.

había fundado un Estado), o el de Rómulo a Remo, si bien la situación histórica de toma de poder del Cristianismo que vio San Agustín ya no tuvo que ver con una demonización de Roma⁵², sino con una reducción de la Roma política⁵³. «Lo que he dicho de este pueblo y de este Estado es válido también para los egipcios y para la primera Babilonia de los asirios, en tanto ellos formaron imperios más grandes o menores, así como aquellos de cualquier otra población, que podría aún nombrar o considerar. Al Estado de los impíos le falta siempre la verdadera justicia, pues no obedece al mandamiento de Dios de hacer sacrificios sólo a él, y porque en él el espíritu no reina sobre el cuerpo, ni la razón sobre las pasiones, como la ley y la conciencia lo exigen» (*De Civ. Dei*, XIX, 24). En lugar del ejercicio político en aquel día hay una sesión de reunión del tribunal más joven al que la comunidad del hijo de Dios se dirige. Si acontece predestinatoriamente, en la excitación, como en el caso de San Agustín, o estoicamente y con mayor libertad, como en Pelagius — el principio es el mismo. San Agustín se esfuerza por armonizar las corporaciones enemigas de la *civitas terrena* y de la *civitas Dei*, o como Dolf Sternberger ha propuesto, llevarlas a coexistir⁵⁴, y para ello necesita una sofisticada teoría de la paz, si bien para el curso de los acontecimientos históricos sigue siendo determinante que los dos ámbitos tuvieran problemas entre ellos durante una larga época y el principio de la división también penetrase otros ámbitos⁵⁵. La teología política no había sido acabada⁵⁶, pero sí por lo menos inicialmente

52 Como enuncia K. FLASCH entre otros: «en cambio San Agustín pone de relieve los rasgos violentos del Imperio Romano, sin sojuzgar a Roma por otro lado en modo exageradamente negativo, como los de un animal del abismo» *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart, Reclam 1994, p. 392. JOSEPH RATZINGER ha visto enraizado el concepto de *civitas* en la exégesis patristica de los pasajes de Jerusalén en el Antiguo Testamento («*Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, en *Augustinus Magister*, 1954, pp. 952 y ss.) y por eso traduce *Civitas* como *Polis*, porque la «esencia de la Polis de Dios» consistiría finalmente en el — lejano y fuera de este mundo — Ser-Cuerpo-del-Señor de la iglesia concreta, que, contra Kamlah, no se debe llamar escatológico, sino sólo «sacramental-eclesiológico» (979).

53 «En comparación con el plan del Estado platónico el discurso de San Agustín es una retirada de la política», cf. K. FLASCH., o. c., p. 399. Más radicalmente habla Troeltsch del «carácter absolutamente apolítico de esta política cristiana», o. c., p. 31.

54 D. STERNBERGER: *Drei Wurzeln der Politik*, Francfort, Insel 1978, p. 339.

55 Como en la doctrina de la jerarquía del Pseudo-Dionisio, la imagen del mundo del Cosmas Indicopleustes, o en la sentencia del Hrabanus von Mainz (780-856): «*Magistratum politicum ab hominis esse, cum ab ipso deo habeat originem*» (citado por Sternberger, o. c. p. 38), también en los tratados antropológicos de Hildegard von Bingen y en la *Divina comedia*.

56 como ERIK PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Jakob Hegner, Leipzig 1935, p. 99 y ss., que lo afirma frente a Carl Schmitt (véase C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, 1990 (1970)). Se piensa sólo en los dos cuerpos del rey, como los ejemplificó Kantorowicz en su reconocido escrito. Queda la cuestión general, que tampoco responde Kantorowicz en su libro, de hasta qué punto son autónomos ya los dos cuerpos del rey — que exista una conexión, lo sabemos por Cristo, pero también por la doctrina bíblica de las dos espadas.

separada y protegida. Las tensiones de esta concepción resultaron naturalmente de haber podido ser construída a partir del prometido tribunal, y puede ser que el Kat-echon (el que impide, de 1 Thess 2, 6-7), como afirma Carl Schmitt⁵⁷, haya durado en la conciencia del Medioevo (San Agustín discute al que impide en *De civ. Dei* XX, 19, pero no llega a un resultado claro, excepto que Jesús viene, cuando Él viene, y que se debe uno mantener preparado), pero fundamentar una cultura en una mera perspectiva es precario y nunca dejará de serlo.

Las teorías de Joachim sobre el imperio pueden ser comprendidas por completo en un modo intraagustiniano, sólo se cumple aquí una mundanización del imperio espiritual, que puede calcular en qué año preciso tendrá lugar el cambio desde el imperio del hijo hasta el imperio del Espíritu Santo. En correspondencia con ello no le resultó difícil a Dante equiparar al *Novus Dux* con Federico II, o a Cola di Rienzo consigo mismo. Dentro de los límites de unas esferas diferenciadas pudo expandirse una nueva aristotelización, pues tanto el ámbito mundano como el eclesiástico-espiritual (*societatis perfectae*), además a través del discurso reformista, podían exigir independencia para sí. Al contrario, ahora lo mundano pudo espiritualizarse y tras Dante, *Monarchia*, el Emperador ya no fue súbdito del Papa, pues él también podía reclamar el derecho divino. Ya en Santo Tomás sólo el Papa poseía el «primado» en la salvación de las almas, de lo contrario estaba condenado a la *potestas indirecta*. El orden sobrenatural no cancela la naturaleza, sino que la presupone: así a través de la nueva importación de los teoremas aristotélicos se llega a una *nueva naturalización* clandestina de la política. Ciertamente ya no se trata de la vida buena como objetivo de la polis, sino de nuevo de un sentido de la buena vida sobre la tierra, y del alcance de la vida eterna, mas la recordada *humanitas* llega a la plenitud gracias a la teleología natural del hombre en la ciudad. Y «Dante prueba primero que hay un fin para el género humano; luego afirma que ese fin debe consistir en una actividad; y en tercer lugar descubre en qué consiste esa actividad»⁵⁸ — la formación de una sociedad racional colectiva, que justamente puede ofrecerse como nueva *civitas Dei*.

Es sorprendente que tras la supresión de la crítica antiantigua de los autores cristianos inmediatamente venga a la superficie una técnica de la política, como si la barrera estuviese ya rota y uno pudiese seguir trabajando con buena conciencia allí donde los antiguos habían parado. Las ciudades estado italianas eran tales *societatis perfectae*, y a ellas pertenece tanto un Cesar Borgia

57 CARL SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius publicum europeum*. Colonia, Grewe 1950, Duncker und Humblot, Berlin 1988.

58 R. IMBACH, *Die politische Dimension der Vernunft bei Dante*, en O. Höffe, *Der Mensch — ein politisches Tier*. — Reclam, Stuttgart 1992, p. 33.

como un Maquiavelo. Las nuevas teorías políticas ahora pudieron cazar furtivamente en los espacios neutralizados y protegidos de las sociedades perfectas y concebir en ellas política interior, sin que todavía pudiese ser exigida la posibilidad de una adhesión. Por eso «el fundador de la doctrina moderna de la razón de Estado»⁵⁹ puede practicar una continuación en la separación de los ámbitos, separar radicalmente lo privado y lo oficial, y afirmar en los espacios independientes una legalidad, en la esfera política la llamada «razón política», es decir, que cuando resulte necesario se sea ingenioso en trucos, astuto, insidioso y malvado. La eterna sucesión de las formas de Estado puede entonces ser diagnosticada de manera puramente analítica, sin poner la vista sobre los hombres o los dioses en particular⁶⁰. La bonita división de los ámbitos casi luhmanniana puede indicar interdependencias, como la conexión entre la religión y el armamento de la población, pero sin una jerarquización de los sistemas⁶¹. El hecho histórico universal maquiavélico consiste en cambio en el descubrimiento y la producción de los profesionales políticos. Una tremenda profesionalización a través de la especialización, una fabulosa cientifización con el nacimiento de los especialistas está por venir. Cuando *El príncipe* fue leído como libro de referencia y se recurrió a él para la educación de los pretendientes occidentales al trono, (de modo que el joven Federico II de Prusia creyó deber escribir un *Antimaquiavelo mas ilustrado*), esto no fue una consecuencia de deber tener en sus manos una guía de intrigas maquiavélicas, sino de las instrucciones de actuación adecuadas para un político en nuestro sentido moderno⁶². La nueva ciencia de la política no sabe qué hacer con lo

59 Prólogo a MAQUIAVELO, *Hauptwerke*, ed. por A. Ulfing, Parkland, Colonia 2000, p. 9.

60 «... así como la monarquía se convierte fácilmente en tiranía, la aristocracia en oligarquía, la democracia se transforma fácilmente en una anarquía. Cuando el fundador de una comunidad introduce una de las antes llamadas formas de gobierno sólo lo hará por poco tiempo, pues ningún medio terrenal puede impedir que, como consecuencia de la similitud entre la virtud y el vicio, degeneren en su contraria.» (*Hauptwerke*, o. c. p. 447)

61 MAQUIAVELO instrumentaliza la religión convirtiéndola en un medio para reprimir al pueblo: «porque, donde hay religión, un pueblo se puede armar fácilmente, y las armas sin religión se dejan introducir difícilmente» (*Hauptwerke*, o. c. p. 62). Mejor dicho, él describe cómo la religión se instrumentaliza. Su consejo: «Los príncipes o repúblicas que quieran conservarse sin decadencia sobre todo deben conservar las ceremonias religiosas puras y con veneración.» (ibíd., p. 64)

62 MAQUIAVELO es el prototipo del realista, porque con él en los casos necesarios se hace uso de cualquier tipo de actos, sean buenos o malos: «Y muchos han fantaseado con repúblicas y monarquías que nunca han existido. Hay una diferencia tan extraordinaria entre el modo en que se vive realmente y el modo en que se debería vivir que todos los que prefieren mirar a lo que debiera suceder, antes que a lo que sucede realmente, sufrirán la decadencia en lugar de sobrevivir. Por eso es inevitable que un hombre que desee actuar ante todo moralmente, entre tantos otros que no lo hacen, tarde o temprano acabe por sucumbir. Así pues es necesario que un príncipe que quiera imponerse aprenda a actuar sin seguir la vía del bien, para hacerlo en los casos obligados» (*El príncipe*, op. cit. p. 447).

sacro, aunque puede castigar la falta de instinto político de la curia que debe dar ejemplo, pues ellos han fallado precisamente en su ámbito político. «El país perdió todo temor de Dios y religión a causa del mal ejemplo romano, lo que causó innumerables males y desordenes, pues así como allí donde hay religión se puede suponer que reine el bien, también se puede suponer lo contrario cuando éste falte. En primer lugar los italianos debemos agradecer a los sacerdotes y a la iglesia el estar sin religión y ser malos, en segundo lugar algo aún más grave, el haber sido causa de nuestra decadencia, es decir que la iglesia de nuestro país se haya mantenido dividida y lo siga estando» (66). Nace el punto ciego de la política: la entrada de lo legitimado, divino, sacro y teleológico en el Estado ya no se entenderá y llega desde el exterior como un milagro inmediato. De ahí el Leviatán de Thomas Hobbes (como respuesta del político profesional a las a-profesionales guerras confesionales); de ahí la Revolución francesa (como el dantesco intento de remitir la legitimación al género humano o a sí misma; la libertad e igualdad entendidas como las dos cabezas de Gorgonas, que se elevan sobre la política y tienen la inevitable propensión a ocuparse de sí mismas); de ahí la adicción a la legitimación del siglo XIX con su romántico regreso a un dios no enajenado, con su esperanza en la clase trabajadora y con su más joven quimera: el superhombre nietzscheano.

Los pensadores de la época de la guerra de los treinta años vivieron muy de cerca el encuentro frontal de dioses y piensan a partir de una posición minimalista una pura conservación de la seguridad legal estatal: poder cruzar la calle, etc., y de ahí el Estado ha adquirido la función legitimadora de Dios, es decir garantizar las necesidades y la duración de la convivencia humana. El problema era tener demasiado dios, o demasiados dioses, y no el de tener demasiado poco o ninguno: por eso no hacemos la severa crítica frívola a los teóricos ateos. Se debe tener por seguro en cambio que una salida a la competencia de dioses siempre se buscó desde la política, por parte de Hobbes, incluso allí donde el soberano estaba realmente endeudado con Dios. El *Leviatán* es la respuesta moderna a la concepción agustiniana, pues aquí también penetra la obra una división dualista entre lo divino y lo mundano⁶³, donde la Common-Wealth cristiana-eclesiástica de la especulación espiritual tiene muy en consideración el dictado fundamental «Jesus is the Christ»⁶⁴, pero que consiste totalmente en crítica a la Biblia y al Papa y significa la

63 Una reconocida editorial se ha atrevido a publicar los primeros dos de los cuatro libros sin dar más explicaciones, ahorrándose así cuidadosamente los libros tres y cuatro, pues evidentemente solo los libros políticos, y no los espirituales, tienen interés. Cf. *Leviathan*, Reclam, Stuttgart 1980.

64 Véase C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 1991 (1963). Indicaciones, notas a las páginas 59/66, 121s. (con el conocido *crystal de sistema*), véase también *Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart, 1992 (1938).

«Reforma total»⁶⁵. El reino espiritual continúa paralelo, pero le será dada la forma conveniente según las necesidades del Nuevo Dios, del Leviatán, en tanto que se produce con el tiempo una neutralización y reteologización. Los milagros serán ciertos, porque los ordena el Estado; así sucede con el sacramento de la eucaristía; cuando el Estado se declara contra los milagros, cesan de ser milagros. No se puede tener a Thomas Hobbes frívolamente por un agnóstico o ateo, pues por lo menos intenta el balance y sabe de lo que habla, cuando permite un enfrentamiento a la teología con la política, aunque la desesperación sobre la guerra civil confesional le lleva a la autolegitimación moderna del arte del gobierno político, al que se confiará totalmente. Si los griegos tuvieron que imaginar y crear su política, pues su expansión ocasionó litigios entre dioses que nunca o sólo de un modo trágico pudieron cerrarse, y Jesucristo anunció como remedio el dios uno y trino como una instancia fuera de la política (los políticos romanos sólo pudieron entender políticamente a este inofensivo «rey de los judíos» y consecuentemente lo ejecutaron por insurrecto político), y los padres entonces impusieron a este dios, así se le planteó nuevamente a Hobbes la cuestión de la lucha por un Dios y contestó, como antes los griegos, con una agudización de lo político, que creó al Estado de ideología neutral, es decir nihilista.

Una de las últimas coincidencias de la teología y la política la ha intentado Spinoza en su *Tratado teológico político*, donde no se puede decir que algo corresponda a esto. En lugar de ello, el 80% del *Tratado* consiste en una crítica al *Antiguo Testamento* (y una crítica general a la religión, una crítica a la superstición, al milagro, crítica del escrito a sí mismo, crítica al escrito, crítica a la profecía, etc.⁶⁶) como desautorización de una convergencia teológica con la imagen de un Estado, y en un 20% de la conocida adaptación de Hobbes de una religión civil articulada estatalmente bajo restricción de la conciencia individual⁶⁷. A partir de las mismas ideas sobre el derecho natural y un con-

65 Lamentablemente Carl Schmitt no ha profundizado más en ello en *Die vollendete Reformation*, en *Der Staat* 4 (1965), 51-69, donde se ocupa con la tesis de Barion según la cual la doctrina hobbesiana de la soberanía estatal sólo sería un elemento complementario a las exigencias de poder teocrático, tal y como fueron formuladas por Juan de Salisbury o Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam* (1302).

66 Aclaratorio sobre los niveles críticos es L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*. Berlin, Akademie 1931; Darmstadt, WBG 1981, pp. 194 y ss.

67 «Primero quiero demostrar que la religión sólo puede alcanzar la fuerza de la ley por la determinación de los que poseen la autoridad del Estado, y que Dios no tiene ningún dominio sobre los hombres, sino que este dominio se produce por los que ostentan la autoridad pública; además, el culto y el ejercicio de la piedad deben subordinarse a la paz y al servicio del Estado y por ello deben estar exclusivamente determinados por las autoridades, que por ello tienen que ser las que los interpreten. Hablo explícitamente del ejercicio de la piedad y del culto externos, no de la piedad misma ni del culto interior, o de los medios por los que el espíritu queda determinado

trato colectivo que Hobbes, Spinoza no acepta la maldad de los hombres, aunque no niegue el hecho de que el Estado sea necesario justo por la ausencia de una dirección racional de vidas afectivas. El «dios mortal» hobbessiano, el Leviatán, para él no es una divinidad, sino un tributo inevitable a otra divinidad, la libertad de pensamiento. La transferencia de todos los derechos naturales y las libertades al soberano, como Hobbes lo exige (excepto el derecho a la vida), será rechazada por Spinoza, pues abriría las puertas a la arbitrariedad del Estado. «Pues nunca podrá uno traspasar a otro su poder y en consecuencia sus derechos, de modo que cese de ser una persona, y nunca habrá un poder superior que pueda ejecutar todo como quiera (...). Si las personas fuesen despojadas así de sus derechos naturales, de manera que en adelante no estuviesen en condiciones de hacer nada contra la voluntad de aquellos que se han reservado el derecho supremo, entonces éstos podrían gobernar impunemente frente a sus súbditos en la más violenta de las maneras, lo cual no se le ocurrirá a nadie. De modo que se debe admitir que cada uno se reserva mucho de sus derechos y que ello depende así de la propia voluntad, y no de la de otros» (Spinoza, *Tratado teológico político*, 249). Spinoza supera a Maquiavelo en que también los súbditos ahora aprenden a comprender las maquinaciones de los políticos, y pueden competir con ellos *in politicis*⁶⁸; así el pueblo se convertirá en un ejército de políticos y especialistas de la política, como hemos podido ver desde la época de las revoluciones hasta nuestros días. Si todos se hacen políticos los dioses serán obsoletos (hasta que ellos reaparezcan de nuevo desde fuera), con el peligro de que lo político no conozca ningún

interiormente a honrar a Dios con todo su ser. El culto interior y esa piedad pertenecen a los derechos particulares de los individuos, aquellos que, como se ha mostrado en el capítulo 17, no pueden ser transferidos a otros» B. SPINOZA, *Tratado teológico político*, Cap. XIX, pp. 419 y ss. La verdadera apelación del escrito polémico spinoziano va en la dirección de defender la libertad de pensamiento del individuo frente al poder estatal y eclesiástico. Esto le dicta también el objetivo del Estado, que «no debe ejercer el poder para mantener a los hombres en el temor o subyugarlos a un poder extraño, sino al contrario debe liberar al hombre de todo temor, para que viva tan seguro como sea posible y pueda afirmar su derecho natural a ser y actuar sin perjuicio para sí y para los demás (...) El objetivo del Estado es en realidad la libertad.» (301). Y no se refiere a la libertad de acción, pues los individuos en el Estado sólo pueden actuar de un modo limitado, sino a la libertad de pensamiento, «pues nadie puede decidir transferir a otro su derecho natural a tomar decisiones libremente y a emitir juicios sobre cualquier cosa, ni tampoco puede ser obligado a transferirlo.» (299). Véase al respecto C. SCHMITT, *Der Leviathan*, op. cit., pp. 86 y ss.

68 «Sólo un necio que no conozca la prerrogativa de los máximos poderes confiará en las palabras y promesas de quien posee esos máximos poderes y el privilegio de hacer lo que quiera y para quien el bien y el servicio a su gobierno debe ser ley suprema. Si además se tiene en consideración a la piedad y a la religión, se verá que el gobernante cometería un delito si mantuviese promesas que perjudicasen a su gobierno. En el momento en que haya prometido algo que pueda ver como perjudicial a su gobierno no podrá ya mantenerlo; de lo contrario rompería con la fidelidad a sus súbditos con la que está en deuda de primer orden y cuyo respeto siempre habrá jurado.» (242)

correctivo más y en último término se convierta en una cuestión de la intensificación, puesto que su auténtica esencia se muestra a través de un crecimiento de la intensificación, hasta la negación existencial del otro⁶⁹. Pero esto es sólo el final de la historia, no el comienzo, ni tampoco la historia de la historia.

No es casualidad que el núcleo nihilista de la política finalmente se descubra, donde el hombre libre de toda atadura, el superhombre, aparece, que poco a poco revela su cara como un político de cuerpo entero; y no es casualidad que la única atadura del superhombre sea su creencia en el retorno, él mismo subordinado a una tremenda e inherente politización. La política es por esencia nihilista — tras el fin de todas las teorías, ideologías y sueños queda (¿posiblemente?) ella — el arte de lo realizable, de las cosas por realizar para los *realizadores*. Pero todo esto de nuevo es sólo nihilismo*.

Traducción de Héctor Julio Pérez López

69 C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, o. c., p. 27.

* Agradezco especialmente a Irma Huerta, de San Miguel de Allende, su ayuda para dar forma final a este texto y revisar la traducción.