



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

**El suicidio de Dios en Mainländer y la
constatación de su muerte en Nietzsche**
SANDRA BAQUEDANO
Universidad de Chile
Chile

El suicidio de Dios en Mainländer y la constatación de su muerte en Nietzsche

SANDRA BAQUEDANO

Universidad de Chile

Chile

Doctora en Filosofía de la Universidad de Leipzig. Licenciada y magíster en filosofía de la Universidad de Chile. Ha publicado, en Alemania, *Wille zur Phantasie (Voluntad de fantasía, 2007)*, y, en Cuba, *Sensibilidad y responsabilidad socioambiental. Un ensayo de pesimismo autocrítico (2008)*, además de artículos o capítulos de libros sobre metafísica y ecoética aplicadas. Investiga y ejerce la docencia en el Departamento de Filosofía y en el Centro de Estudios de Ética Aplicada de la Universidad de Chile.

En esta ponencia reflexionaremos sobre la analogía existente entre dos cosmovisiones que explican y constatan de un modo diferente la muerte de Dios. A la luz de la *voluntad de morir* y la *voluntad de poder* dilucidaremos respectivamente en Mainländer y Nietzsche el eslabón que permite explicar la muerte de Dios. Logrado ello se revelará tanto el sentido como el significado de la *voluntad de morir* y la *voluntad de poder* para enfrentar este hecho.

En la *Teleología del exterminio* Mainländer declara con la más absoluta convicción haber encontrado la redención al problema de la existencia humana hasta el extremo de suicidarse persuadido de su argumentación ontológica. Su filosofía postula que Dios, saturado de su propio “super-ser”, decide de un modo suicida y arbitrario la catástrofe absoluta. Conforme a ésta el universo surgió no por un deseo de creación divina, sino que fue el resultado de un agotamiento de voluntad divina. Voluntad de muerte (*Wille zum Tod*) es la conciencia de la vida como medio para alcanzar la liberación a través de la muerte. Desde esta perspectiva, el mundo se mueve “como si” tuviera un fin, pero lo que en verdad se quiere no es la vida, puesto que ésta es sólo apariencia de la voluntad de morir.

En un comienzo habría existido una vuelta repentina e inconcebible de perfección, sin tiempo ni espacio, que hasta hoy tiende hacia la nada. Increíblemente ésta es en su descarga energética, lo que actualmente la ciencia llamaría *Big Bang*. El curso irreversible de esta gran explosión se extiende, a través de su fuerza omnipotente de creación, hasta el exterminio de toda su precedencia, la cual únicamente se encuentra aún presente *existiendo*, pero deviniendo hacia su extenuación. El hecho es que para Mainländer la conciencia advierte, a través de los tráfigos de la vida, que la no existencia es mejor que la existencia. Este conocimiento le abre al hombre la posibilidad de negar perpetuarse y tender a autoaniquilarse, para consumir finalmente el gran ciclo de la redención (*Erlösung*) del ser: todos somos fragmentos de un Dios, que al igual que en el *Big Bang* del “principio-final” de todos los tiempos, se destruyó, ávido de no ser.

Nietzsche, unos años más tarde, resume la legalidad histórica del nihilismo con la frase “Dios ha muerto”. Para Nietzsche Dios y dios cristiano designa el mundo suprasensible en general, es decir, el ámbito de las ideas y los ideales. Este ámbito suprasensible pasa a ser desde Platón, el único mundo verdadero y efectivamente real, desvalorizándose este mundo, el que desde entonces pasa a ser –según

Nietzsche— un mundo aparente, cambiante e irreal, como la ilusión del mundo verdadero. A este nihilismo —relacionado con el modo de valorar la vida— se opone la *voluntad de poder* que afirma el valor de la vida y la existencia, permaneciendo “fiel a la tierra” contra cualquier doctrina nihilista de la negación o autoaniquilación de la voluntad.

Nietzsche cree que hay muchas otras formas de ser Dios y de enfrentar la *voluntad*, no para autoaniquilarla como en Mainländer, sino para afirmarla hasta su superación. La concepción de la *voluntad de poder* sería fruto de este pesimismo de la fortaleza.

Consideremos que sólo una filosofía del optimismo, supondría que la vida humana tiene algún sentido o propósito digno de esfuerzo, más allá de su mera conservación. Sin embargo, un sentido final o un propósito cabalmente alcanzado, implicaría la completa satisfacción de la voluntad, lo cual es un absurdo en todas aquellas cosmovisiones que conciben el micro y macrocosmos en términos volentes; así como sucede con Schopenhauer (voluntad de vivir), Mainländer (voluntad de morir) y Nietzsche (voluntad de poder).

Es una afirmación pesimista sostener que la vida literalmente no tiene fin alguno. Sin embargo, es sensato deshacernos de la consideración del pesimismo como una actitud que acepta o rechaza el mundo, la vida o el devenir, según determinado tipo de temperamento, fruto de una circunstancialidad. El sufrimiento en las cosmologías fisisóficas de la voluntad no es lo circunstancial ni lo accidental, sino lo esencial, aquello que explica qué es el micro y macrocosmos.

Schopenhauer aclara en 1814 que sólo utiliza una expresión genuinamente metafórica para sostener que la meta de la vida es el conocimiento de la voluntad.¹ Al hacerlo, no está principalmente quejándose de una mera falta de conocimiento de la voluntad, sino que ha pensado y está problematizando la naturaleza misma de la cognición. En el “resumen de las principales enseñanzas acerca del principio de razón suficiente dadas hasta ahora”, el filósofo da cuenta del modo en que diversas metafísicas tradicionales se han sostenido en dicho principio.

De todas las preguntas que cabe plantearse bajo el principio, la más radical es, sin duda, la planteada por Leibniz: “¿Por qué es el ser que no más bien la nada?” (*Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?*).² Respondiendo el filósofo de los principios: “Porque Dios es” (*Et cette dernière raison des choses est appellée Dieu*).³ Con lo cual pasa a ser Dios la suprema razón de Ser, el supremo fundamento y queda con ello la plenitud del Ser descansando en un fundamento.⁴ De un modo análogo, el pesimismo de Schopenhauer puede ser en parte considerado como una exclamación de dolor y profundo resignamiento frente a la inexistencia de Dios y, por lo tanto, frente a un *por qué* final del dolor.

De hecho, la crítica más aguda que lanza Nietzsche contra Schopenhauer consiste precisamente en la generalización de este aspecto, que si bien resulta ser central en la filosofía de Nietzsche, sólo forma parte de *uno* de los muchos otros rasgos del pesimismo schopenhaueriano. Nietzsche sostiene que mientras más radical resulta ser el juicio y la afección del que fuera su *Educador*, tanto más participe se hace de aquel ideal que resulta al final absolutamente legitimado.

Según Nietzsche, Schopenhauer padece terriblemente la pérdida de aquel ideal, vivenciando la ausencia de Dios como el fondo de toda vida, lo cual finalmente lo conduce mediante una profunda reflexión moral a considerar la voluntad cosmológica como una ansiedad de oscura determinación que intenta amainar su caos metafísico a través de todas sus objetivaciones.

Nietzsche conoce la sentencia de Pascal y cree, por el contrario, que existen muchas otras formas de ser Dios y de enfrentar la *voluntad de vivir*, no para negarla, sino para afirmarla hasta su superación. La *voluntad de poder* la asocia precisamente con este pesimismo de la fortaleza.⁵ Lo que condena Nietzsche no es el hecho de que la metafísica de la voluntad de vivir sea ingenua o ilusoria, sino ante todo el hecho de que el sufrimiento del sin sentido pertenece a una profunda y pesimista reflexión de orden moral.⁶ Llevada a la práctica, la única forma de liberarse del dolor y la voluntad de vivir, es la renuncia que concibió Schopenhauer mediante el ascetismo. De este hecho resultaría que finalmente la voluntad quiera sólo el descanso, es decir, la *nada*.

Para Mainländer, discípulo de Schopenhauer, la redención (*Erlösung*) puede comenzar en vida al tomar conciencia que lo esencial ya no es aquella voluntad que tiene como fin la vida, sino aquella que sirve como medio para la muerte. En la *Teleología del exterminio* señala la vía de redención relativa al problema de la existencia humana.

Mainländer sostiene que tomar conciencia de la desintegración de la unidad simple (*einfache Einheit*) en la multiplicidad, aunada con los dolores de la vida, no indica otra cosa que la no existencia es mejor que la existencia. Este conocimiento puede permitirle al ser humano negar perpetuarse y tender a autoaniquilarse, para consumir finalmente el gran ciclo de la redención del ser, puesto que todos somos fragmentos de un Dios, que al igual que en el *Big Bang*, se destruyó en el “principio-final” de todos los tiempos.⁷ Tamaña visión la sustenta formulando diversas teorías sobre la desintegración de la unidad en la multiplicidad, la transición del campo trascendente hacia el inmanente, la muerte de Dios y el origen del mundo.

De lo anterior desprende una cosmovisión que concibe la historia universal como la oscura agonía de los fragmentos que correspondieron a un Dios y que apela, debido a ello, a la destrucción del mundo y del yo para acelerar dicho proceso, que se traduce en un padecimiento irreversible.⁸ Este pesimismo autodestructivo transmuta el concepto de negación schopenhaueriano por el de destrucción.

Voluntad de muerte (*Wille zum Tod*) es la conciencia de la vida como medio para alcanzar la liberación a través de la muerte. El mundo se mueve “como si” tuviera un fin, pero lo que en verdad se quiere no es la vida, puesto que ésta es sólo apariencia de la voluntad de muerte.

En relación al origen del Universo, Mainländer se refiere a la creación-destrucción de éste como “el único milagro”. Respecto de la dinámica de la evolución del Universo, menciona como ley universal el “debilitamiento de la fuerza”, afirmando que el Universo se mueve “como si” tuviese una razón última.

Los conceptos mencionados por Mainländer aparecen vinculados, desde el punto de vista de la físico-química moderna a los de entropía. Ésta suele asociarse en lenguaje no técnico, al grado de desorden de un sistema, jugando un rol fundamental en la dinámica de sistemas complejos, tal como lo menciona explícitamente la segunda ley de la termodinámica, y la del caos e irreversibilidad de procesos elementales.

De lo anterior se desprende una cosmovisión que concibe la historia universal como la oscura agonía de los fragmentos que correspondieron a un Dios y que apela, por consiguiente, debido a ello, a la destrucción del mundo y del yo, como meta para acelerar dicho proceso de destrucción. “La ley del debilitamiento de la fuerza es la ley universal. Para la humanidad se llama ella ley del dolor.”⁹

En consonancia con ello, sólo una teleología del exterminio podría aliviar aquel dolor cuyo proceso es un padecer irreversible. Para Mainländer no habría sublimidad espiritual en el orden del engranaje, por lo que sólo se debe colaborar con la desintegración total del mismo: ¿y cómo lograr esto? A través de la autodestrucción o autodesintegración. De no ser así Mainländer postula a la castidad, la virginidad como medios más lentos de redención.

Nietzsche se mofa de Mainländer refiriéndose a él en la *Gaya ciencia* como el “apóstol dulzón de la virginidad”¹⁰.

La muerte de Dios en Nietzsche es constatada de otra forma.

Nietzsche reconoce tras la valoración del mundo suprasensible en general, el espíritu de decadencia, el odio a la vida y al mundo, el temor al instinto, puesto que desde entonces se habría implantado el supremo error de la metafísica, el haber admitido el “en sí” de un mundo verdadero frente a un mundo aparente, cuando sólo este último para él es el real. Por esta razón la frase “Dios ha muerto” no es una consigna que haya propuesto, sino que es la constatación de un hecho. Constata que Dios es producto de la racionalización de nuestras esperanzas y que el cristianismo piensa en función de un deseo y no en base a la realidad. Que Dios haya muerto no es entendido por él solamente desde una perspectiva teológica, es decir, como la apreciación de un ateo que niega rotundamente la existencia de Dios. Aquello que menciona esta frase es lo que ha ocurrido con la verdad axiológica del mundo suprasensible en general y su relación con el ser humano. Por lo que una interpretación meramente teológica podría llevar al extravío de enmascarar la figura de Dios sustituyéndola con variantes propias del mundo suprasensible. Para Nietzsche Dios representa la concentración de toda la cultura decadente, razón por la cual lo concibe como la antinomia de la vida y la negación de la inocencia del ser humano.

Nietzsche afirma el valor de la vida y de la existencia contra cualquier doctrina pesimista de la disolución, de ahí su mordaz crítica contra Schopenhauer y Mainländer.

En *La Genealogía de la moral* analiza filológicamente esta conversión en voluntad de nada. El intento de evitar el nihilismo sin transmutar los valores agudizan el problema. Metodología y proceso que es fácil de comprender al contrastar tanto la teoría de la negación de la voluntad de vivir en Schopenhauer como la de su destrucción en Mainländer.

Según Nietzsche, tanto la voluntad que niega como la que autodestruye su existencia han padecido profundamente la ausencia de Dios, lo cual les ha llevado a condenar la vida y su sentido en la creencia de que en el peor de estos mundos la vida no vale la pena de ser afirmada ni vivida. Este tormento que induce a seguir como vía de salvación, o bien la negación de la voluntad de vivir –como ocurre en el caso de Schopenhauer–, o bien la destrucción de la voluntad de vivir mediante la voluntad de la muerte –como sucede en Mainländer–. Ambos caminos tienden a la nada, pero esta vez a la nada de la disolución, el descanso y el cese definitivo del dolor.

Que se entienda el dolor y el placer, ansiedad y saciedad, el sufrimiento y la alegría, como cuestiones últimas del valor, es para Nietzsche, el claro síntoma del dominio de una voluntad agotada; de una voluntad que necesita establecer metas ante sí, es decir, poner como última finalidad sus propios afectos, y de ahí entonces que la voluntad tanto en Schopenhauer como en Mainländer quieran sólo el descanso, es decir, la nada.

Para Nietzsche el hombre, la vida, el mundo son voluntad de poder. ¿Pero qué significa esta expresión? En boca de Nietzsche no encontraremos claramente la definición en ningún pasaje, nunca la da, sin embargo, se refiere a ella con mucha frecuencia.

En primer lugar, no es la voluntad de los psicólogos, una voluntad abstracta e indiferente. No es una facultad del hombre en cuanto que el hombre posea mayor o menor voluntad para la obtención de distintos grados de poder en vista de realizar tal o cual cosa de determinada manera, sino que el hombre mismo es voluntad de poder. Es por ello que la expresión voluntad de poder no expresa el hecho de que la voluntad quiera el poder como una meta que se propusiera alcanzar. Si bien la psicología puede estudiar la voluntad de poder fundándose en diversas concepciones o teorías alejadas de ella, desde las cuales se la entienda en un sentido psicológico, resultaría precisamente lo contrario a lo que pretendió realmente, es decir, que la psicología conforme a la voluntad de poder se adecue a un nuevo ámbito desde donde fluyan sus estudios. “Toda la psicología ha permanecido prendida hasta hoy en prejuicios y en aprensiones de orden moral; no se ha atrevido a aventurarse en las profundidades. Concebirla, como lo hago yo, bajo las especies de una morfología y de una genética de la voluntad de poder, es una idea que nadie ha tratado ni siquiera superficialmente, suponiendo que, según todo lo que se ha escrito, se pueda adivinar también lo que se ha silenciado”.¹¹

Ahora bien, la voluntad de poder tampoco debe ser entendida como una voluntad que busca placer y evita el dolor. “Placer y desplacer son simples consecuencias, simples fenómenos concomitantes; lo que el hombre quiere, lo que quiere la más pequeña parte de cualquier organismo vivo, es un aumento de poderío”¹². Además considera Nietzsche que la voluntad de poderío es la forma primitiva de la pasión, y todas las otras pasiones son sólo consecuciones de ellas. Es bueno tener en cuenta por esto, que el dolor no es algo que induzca a la negación o destrucción de la voluntad como en Schopenhauer o Mainländer respectivamente, por el contrario, bajo esta cosmovisión actúa como estimulante de la vida.¹³ Tampoco es la voluntad pasiva, “la voluntad de obedecer” o la “voluntad de verdad” del hombre teórico, simple reflejo pasivo del mundo.

De esta manera, Nietzsche reconoce que tras el Dios único y verdadero del cristianismo, tras la verdad imparcial y objetiva de la ciencia, tras las verdades absolutas y universales de la metafísica, se encuentra la voluntad de poder como un juego de fuerzas que falsea la realidad interpretándola acorde a los intereses vitales. Según esta conveniencia se inventa la realidad, ya que lo implícito en todo conocer es una interpretación de ella, en la medida en que está hecha desde una determinada perspectiva.

En el hombre religioso esta voluntad de verdad queda de manifiesto claramente en su libro *Más allá del Bien y del Mal*: “Es el temor profundo y receloso a caer en un pesimismo incurable el que durante milenios obliga a aferrarse a una interpretación religiosa de la existencia; el instinto teme oscuramente que se pueda conocer la verdad demasiado pronto, antes de que el hombre se haya convertido en un ser demasiado fuerte, demasiado duro, bastante artista. A este respecto, ‘la compasión’, la ‘vida en Dios’ aparecería como el producto más refinado y exquisito del temor a la verdad, como una devoción y una embriaguez de artista ante la más sistemática de todas las falsificaciones, como la voluntad de invertir la verdad y de atenerse cueste lo que cueste a la no-verdad”¹⁴.

El científico piensa a su vez que la verdad es cuestión de descubrirla, nunca de crearla, de ahí su distancia, su culto a la objetividad, que no alcanza a percibir que esta voluntad de verdad está sostenida ciertamente por la voluntad de un no saber, la voluntad de no-verdad. No reconoce, por esta razón, que todo conocer es un re-crear en vista de intereses vitales.

Al ser reconocidas las verdades como meras ficciones o valoraciones, se hace necesario juzgar el valor de ellas, si sirven para intensificar la vida o por el contrario conducen a negarla. La perspectiva genealógica es el punto de vista propio de la voluntad de poder, y en este caso también el conocimiento está subordinado a ella, de modo que sería sólo un instrumento a su servicio. “El hecho de que un juicio sea falso no constituye, en nuestra opinión, una objeción contra ese juicio. Quizá sea ésta una de las afirmaciones más sorprendentes de nuestro lenguaje. Se trata de saber en qué medida este juicio sirve para acelerar y mantener la vida, para conservar la especie, para mejorarla incluso”¹⁵.

Nietzsche introduce el perspectivismo en el modo de conocimiento, debido a la estructura pluralista del ser como devenir, para él no hay hechos, sino interpretaciones; no hay cosas en sí, sino perspectivas. “Una ‘cosa en sí’ es tan absurda como un ‘sentido en sí’, como una ‘significación en sí’. No hay ningún ‘hecho en sí’, porque para que pueda darse un hecho, debe de interpretársele de alguna manera. El ‘¿qué es esto?’, equivale a la atribución de un sentido derivado de otra cosa. La ‘esencia’ es algo de perspectiva y supone ya una pluralidad. En el fondo siempre se trata de un ¿qué es esto para mí? (para nosotros, para todo el que vive, etc.). La cual es ya una valoración hecha por la voluntad de poder”¹⁶.

La ciencia, las *veritates aeternae* escolásticas, como en general las verdades absolutas de la metafísica, son posibles sólo mediante interpretaciones perspectivistas que por lo general olvidan su carácter de ficción antropomórfica, su falseamiento inherente a toda interpretación. “El espíritu humano no puede hacer otra cosa que verse a sí mismo en sus propias perspectivas. Nos es imposible salirnos de nuestro ángulo visual. (...) El mundo se ha vuelto por segunda vez infinito para nosotros, ya que no podemos refutar la posibilidad de que sea susceptible de interpretaciones infinitas”¹⁷.

Nietzsche sostiene que la verdad es tan sólo una ficción regulativa que tiene en vista la conservación y el aumento de vida, de ahí que añada: “el criterio de la verdad está en razón directa con el aumento del sentimiento de fuerza”¹⁸. No obstante, toda verdad que olvide su origen o condición, acaba por negar la vida, la cual sólo se conserva cuando se supera a sí misma en un eterno devenir creador, destructor.

Ahora bien, tampoco es correcta, una definición estrictamente “biologista” de esta voluntad. Si bien la voluntad de poder es algo vital, orgánico, biológico y entiende la voluntad de poder en función de la vida, Nietzsche critica a Darwin: “errores garrafales cometidos por los biólogos: no se trata de la especie, sino de obtener individuos más fuertes. (Los muchos son solamente un medio). La vida no es una adaptación de condiciones internas o externas, sino voluntad de poderío, que, partiendo del interior, se somete e incorpora siempre mayor cantidad de exterior”¹⁹.

Al decirnos Nietzsche que la vida no es adaptación de ningún tipo de condiciones, nos hace ver que no hay pasividad, que por el contrario, la voluntad de poder es activa y de esta manera va siempre de lo interno a lo externo en una manifestación y expansión eternamente transfiguradora.

El capítulo que mejor expresa lo que es la voluntad de poder se encuentra en el *Zaratustra* y se titula *De la superación de sí mismo*: “En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor”.²⁰ En esta frase podemos ver que ni siquiera es simplemente “voluntad de vida”, ya que la vida misma es voluntad de poder, y esta última es la voluntad de ser más, vivir más. El servidor es imprescindible para el señor, de él depende su condición. En cuanto esto hace dominar al señor, es considerado también una especie de voluntad de poder. Ahora bien, querer ser señor debe entenderse no sólo como la aspiración a salir de aquella condición para alcanzar otra, sino más bien, en cuanto a su condición de siervo, es a su vez señor del objeto de su trabajo, al cual ordena, lo que implica un obedecerse a sí mismo. Esto puede mostrar que la voluntad no es un mero querer o aspirar algo, sino que este querer mueve, siendo de esta manera un dar órdenes, un ordenar.²¹ Este ordenar difiere enormemente de lo que se entiende vulgarmente por mandar o un mero dar órdenes. Por el contrario, aquel ordenar obedece a este disponer de posibilidades reales, lo que implica un obedecerse a sí mismo que es a su vez autosuperación de sí.

La voluntad quiere lo que tiene y por ello no es movida por un sentimiento de carencia, en la medida en que la voluntad “quiere su querer”, ella se supera siempre a sí misma. Superarse, es demostrar una fuerza siempre creciente, en una palabra: es voluntad de crear. “Soy aquel –dice Zaratustra– que es impelido a superarse a sí mismo constantemente”. Ahora bien, la superación de sí mismo implica que el poder alcanzado siga siendo aumento de poder y, por lo tanto, ordenando más poder. La mera conservación sin la superación de sí en algún grado alcanzado, es ya signo de decadencia. La expresión voluntad de poder (*Wille zur Macht*) más que una facultad del hombre debe entenderse como el conjunto total de fuerzas y pulsiones que se dirigen “hacia” (*zur*) el “poder”.

El aumento de poder implica a su vez la conservación del nivel previo. De esta manera, el poder impone las condiciones de conservación y aumento. Según su esencia la voluntad de poder dispone valores, los cuales son puntos de vista que adquieren su condición en cuanto son ponderados como aquello que concierne e importa: “El punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de conservación y acrecentamiento respecto de formaciones complejas de relativa duración de vida en el interior del devenir”.

Los valores no conocen otras normas que las de la propia voluntad de poder. Ésta tiende a expresar y realizar de la manera más plena su propia energía *más allá del bien y del mal*. La máxima y mejor expresión de la voluntad de poder y dominio es el “superhombre”. Superado el hombre gregario de la moral, de la religión, alcanza el poder de crear valores y de vivir fiel a la Tierra. “¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan! En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra! En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra.”²²

Al ser los valores las condiciones de conservación y aumento que caracterizan lo fundamental de toda vida, podemos darnos cuenta que la voluntad de poder es un constante querer crecer, voluntad de expansión. La conservación de la vida en Nietzsche tiene en vista el aumento de más vida. De no ser así, su mera conservación o destrucción son para él formas irreversibles de decadencia.

Formas que Nietzsche concibe como agotamiento, propias de un pesimismo de la debilidad frente al cual opone el suyo de la fortaleza. Es ésta una forma de pesimismo que no nace –según él– de una moral del resentimiento ni de una ficción del más allá, sino de una plenitud ante la vida, de una salud desbordante. “Si antes tuvo la necesidad de un Dios, ahora le fascina un desorden universal sin Dios, un mundo de acasos, de cuya esencia forma parte, lo terrible, lo enigmático, lo que sucede. (...) Este pesimismo de la fuerza termina en teodicea.”²³

Notas

- ¹ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* (München: DTV, 1985. Vol.1), 167.
- ² G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften. Kleine Schriften zur Metaphysik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. Vol 1), 426.
- ³ Ibid.
- ⁴ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Stuttgart: Editorial Günther Neske Pfullingen, 1992), 205.
- ⁵ Cfr: Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre* (München: C. Hanser Verlag, 1993. Vol. 3), 509.
- ⁶ Cfr: Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, 533.
- ⁷ Philip Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung* (Zürich/New York: Georg Olms, 1996. Vol. 1), 108.
- ⁸ Philip Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung* (Zürich/New York: Georg Olms, 1996. Vol. 2), 510.
- ⁹ Ibid.
- ¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (München: C. Hanser Verlag, 1993. Vol. 2), 229.
- ¹¹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, (Madrid: Alianza Editorial, 1994), 58.
- ¹² Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, 765.
- ¹³ Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, 775-776.
- ¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del Mal*, 88.
- ¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, 41.
- ¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, 487.
- ¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 250.
- ¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, 919.
- ¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, 898.
- ²⁰ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (Berlin: DTV, 1999), 147.
- ²¹ Martin Heidegger, *Nietzsche* (Barcelona: Editorial Destino, 2000), 211.
- ²² Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 15.
- ²³ Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, 626-627.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, Martin. *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Editorial Günther Neske Pfullingen, 1992.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Editorial Destino, 2000.
- Leibniz, G. W. *Philosophische Schriften. Kleine Schriften zur Metaphysik*. Vol. 1. Editado y trad. Hans Heinz Holz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Mainländer, Philip. *Die Philosophie der Erlösung*. Zürich/New York: Georg Olms, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. Berlín: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*. Vol. 3. München: C. Hanser Verlag, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. Vol. 2. München: C. Hanser Verlag, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del Bien y del Mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß*. Vol. 1. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.