



# La libertad del instante. La lectura poliana del Zaratustra

*The freedom of the instant. The polian reading of the zaratustra*

**FERNANDO HAYA**

Doctor en Filosofía  
IES Hermanos Machado Dos Hermanas (Sevilla)  
fernandohaya@yahoo.es

RECIBIDO: 2 DE OCTUBRE DE 2012  
ACEPTADO: 20 DE OCTUBRE DE 2012



**Resumen:** Estudio de la doctrina del tiempo en Nietzsche en confrontación desde la filosofía de Polo. Se realiza un análisis de la articulación formal del tiempo planteada en términos de eterno retorno y un examen de la argumentación modal que sustenta este planteamiento. Desde esta misma perspectiva se examina la conexión entre eterno retorno y voluntad de poder y el alcance de la libertad humana en relación con el tiempo.

**Palabras clave:** Nietzsche- tiempo- eterno retorno- instante- voluntad de poder.

**Abstract:** study on Nietzsche's notion of time as seen by contrast with Polo's philosophy. An analysis of the formal articulation of time will be carried out, set out in terms of eternal return, as well as an examination of the modal arguments supporting this position. From this same perspective we will follow also with an examination of the connection between eternal return and will to power, and the reach of freedom in relation to time.

**Keywords:** Nietzsche, time, eternal return, instant, will to power.





FERNANDO HAYA

## PLANTEAMIENTO

El título que tengo el honor de presentar alude al tema general de este Congreso –la libertad– en relación con el *instante*. Aunque el problema de la conexión de la libertad humana con el tiempo merece tratamiento *in recto* –temático más que interpretativo– daremos aquí un rodeo–. Las resonancias nietzscheanas de la expresión “Libertad del *instante*” invitan a confrontar la doctrina del eterno retorno desde la heurística del abandono del límite.

Resulta justificado atribuir a Nietzsche una peculiar averiguación sobre el valor del instante como inflexión del tiempo en dependencia del poder de la voluntad. La cursiva de *instante* en el título de esta ponencia juega con un posible doble significado para el genitivo de la frase: la *libertad del instante* incluiría el punto del tiempo sobre el que se concentra el dominio del *poder que quiere*, del *querer como poder*; en este sentido cabe afirmar que la libertad se extiende a todo el tiempo desde su influjo en el instante.

En la otra acepción la *libertad del instante* connotaría un genitivo subjetivo: significaría al *instante* como aquél que ejerce el poder de instar al tiempo. Así, pues: *Instante* puede tomarse como punto vacío que corta la extensión del tiempo e introduce una doble dirección en el sentido orientativo de la temporalidad. Pero *instante* –participio de presente del verbo *instar*– puede tomarse también como *el que insta*, *el que apela* o *tiene que ver*: y se dice aquí que la libertad tiene que ver con el tiempo, se dirige y apela al tiempo. La libertad humana insta al tiempo al menos en el sentido de ser ella misma instancia de apelación para la temporalidad. La *libertad instante* es poder con relación al tiempo cuyo influjo incide en el *instante*, es decir, en la hendidura, en la cesura divisoria de la extensión temporal en atención a la virtualidad de aquel *instar*.

¿Pero de qué modo? *Instar* se antoja a este propósito una forma verbal vaga. ¿Es la libertad la que *insta* al tiempo o es más bien *instada* por él? Porque, precisamente: ¿cuál es la forma determinada del poder concernido en un *instar* semejante? ¿Corresponde en verdad este poder –el de la libertad instante– a la voluntad o a ella en exclusiva? Estas preguntas se dirigen a aquilatar la diferencia entre los respectivos planteamientos, de Nietzsche y de Polo.

Polo distingue entre los términos *presente* e *instante* hasta el punto de contraponer el alcance de su connotación temporal<sup>1</sup>. En Nietzsche hay indicios

<sup>1</sup> Cfr. LEONARDO POLO, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004 (2ª ed.), 45 y ss.





## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRAS

de una contraposición semejante, y no obstante, un planteamiento filosófico en las antípodas de Polo. Intentaremos hacernos cargo aquí de una de las tan gráficas sentencias del maestro –concerniente en este caso a la filosofía de este autor–: Nietzsche detecta el límite mental, pero en lugar de abandonarlo lo insulta<sup>2</sup>. Otra afirmación que condensa el juicio de Polo sobre la filosofía de Nietzsche aprecia una vacilación, un cierto titubeo en este pensador: “Medio en broma cabe decir que la filosofía de Nietzsche es la oscilación del *sí, pero no*: las formas caducas son repuestas por el eterno retorno”<sup>3</sup>.

Aunque no puedo proporcionar aquí el esbozo de una doctrina general del método de la filosofía primera, he de referirme a ella como a la pauta del presente desarrollo. Denomino *direcciones metódicas de principio* a las principales modalidades ejecutivas del pensar cuya consideración plural o conjunta permite la distribución en serie de las dificultades que se oponen al comienzo filosófico. A tales dificultades teóricas las llamo *aporías de principio* porque detienen el método de la filosofía primera a título de tematizaciones desajustadas de su comienzo. Pero las aporías de principio son susceptibles de distribución retrospectiva seriada, en las mencionadas direcciones metódicas de principio.

Según Polo la intelección se incoa con el comienzo cuyo estatuto es el límite mental. El método de la filosofía puede describirse como cierta retracción o repliegue sobre el primer comienzo de la vida intelectual. El método de la filosofía es el ajuste de la insuficiencia de aquel primer comienzo, en orden a abrir, a volver expedito el camino del avance. El método es el ejercicio del pensar que ajusta retrospectivamente en expreso recorrido de las direcciones con que prosigue la averiguación de los principios.

El acto de pensar es intensamente diferencial, pero de modo tal que distribuye su propia diferencia. El abandono del límite es pensar metódico, distintivo en pugna con la detención. La detención es el límite, el valor detenido de la diferencia *ya pensada*. Con referencia a los primeros principios la detención equivale al colapso del método, impedido en función del revertir –sobre su propio ejercicio– de la aporética de principio.

El método se establece pues como pensar en *salto mantenido* sobre la unicidad, pero sin pérdida de contacto con ella, puesto que la unicidad es el lí-

<sup>2</sup> Cfr. LEONARDO POLO, *Nietzsche como pensador de dualidades*, EUNSA, Pamplona, 2005, 42. Para la interpretación de Polo sobre Nietzsche cfr. *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*, EUNSA, Pamplona, 2003, 138-142; *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 77-78.

<sup>3</sup> *Idid.*, p. 41.





FERNANDO HAYA

mite al que corresponde el comienzo. Abandonar el límite significa insistir en la tensión diferencial entre las direcciones del pensar distintivo: el tensar diferencial se refiere a las direcciones metódicas de principio. La tensión entre direcciones metódicas impide que la distinción se enerve, que la diferencia estaque a título de objeto ya pensado.

Tensar direcciones metódicas equivale a matizar su vigencia respectiva; y, por lo tanto: desde la dimensión problemática del saber, la tensión es reparto distributivo de las dificultades agolpadas sobre el comienzo. De ahí que el comienzo metódico de la filosofía pueda considerarse *apertura pluridireccional* del comienzo.

*El acceso al ser* establece una terna principal en las direcciones metódicas de principio. El estatuto del comienzo, el límite, es la exención objetiva que es favor de la presencia mental, según la que es articulado el tiempo entero. La dirección metódica incoativa es pues esta articulación presencial del tiempo, el tiempo entero, que yo denomino articulación formal del tiempo. Ajustar metódica o retrospectivamente la articulación formal del tiempo significa recorrer esta dirección metódica en tensión distintiva respecto del otro par de direcciones principales.

La segunda dirección metódica tiene diversos nombres: puede llamarse negativa, reflexiva, consecutiva, o también modal, porque el ejercicio negativo del pensamiento instauro el ámbito modal. La tercera dirección metódica es la más excelente porque establece la dependencia del pensar con relación al núcleo personal del saber, la libertad trascendental.

Pues bien. A mi modo de ver, a Nietzsche debe atribuirse el mérito de elegir con precisión las direcciones metódicas que su pensamiento recorre. Nietzsche acierta al menos en la reducción del ejercicio filosófico a sus trazos maestros. Especialmente en el *Zaratustra*, hace girar los principales desarrollos en torno a núcleos de consideración que se corresponden con las mencionadas direcciones metódicas de principio: la articulación formal del tiempo, el orden modal extracto del pensar negativo y el valor positivo –ponente– de la subjetividad libre.

Con todo, la filosofía de Nietzsche se hace acreedora de un severo reproche: pierde su heurística con el desempeño de una arbitrariedad metódica a mi juicio intolerable. El descubrimiento de las líneas rectoras del pensar se oscurece a partir de un recorrido impertinente, avasallador por parte de la tercera de las direcciones metódicas aludidas. La libertad resulta en Nietzsche una fuerza invasora, cuyo desenfoque desbarajusta la vigencia distintiva –triple– entre las direcciones metódicas de principio.





## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRA

Consideraremos el eterno retorno con arreglo a cada una de las direcciones metódicas de principio. Comenzaremos con un análisis en directo de la articulación formal del tiempo planteada en términos de retorno circular. Pasaremos después al examen de la argumentación modal que sustenta este planteamiento; por último, examinaremos el centro en torno al que gravita este esquema circular del tiempo. Este centro es la voluntad de poder, la fuerza desencadenada como libertad del instante.

## LA FÓRMULA METAFÍSICA DEL ETERNO RETORNO

Hasta el capítulo *El convaleciente* –casi al final de la parte III– no encontramos una fórmula rotunda de la doctrina que constituye, según el autor, el tema de la obra. Una fórmula rotunda, en efecto, en que el enigmático saber queda investido de expreso ropaje metafísico. El poema que los animales cantan enlaza imágenes, símbolos paulatinamente despojados de su envoltura sensible hasta desembocar en un enunciado abiertamente metafísico: “*En cada instante comienza el ser*”.

La canción de los animales dice así:

“*¡Oh, Zaratustra!, todas las cosas danzan por sí mismas para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y ríen, y se van –y regresan.*

“*Todo se va, todo regresa; eternamente gira la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer; eternamente sigue su curso el año del ser.*

“*Todo se rompe, todo se vuelve a ensamblar; eternamente se construye a sí misma la casa del ser. Todo se separa, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí mismo el anillo del ser.*

“*En cada instante comienza el ser; alrededor de todo Aquí gira la bola allí. El medio está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad*”<sup>4</sup>.

Prescindamos por el momento de que sabemos quién es Nietzsche, de su merecida fama de anti-metafísico más furibundo. Prescindamos también del contexto del fragmento: de su estilo poético; de que pertenezca al *Zaratustra*, de que el discurso –en boca de los animales– no parezca convencer al profeta convaleciente. Atengámonos a las nudas afirmaciones.

<sup>4</sup> F., NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, trad. J.R. Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2005, 309.





FERNANDO HAYA

*En cada instante comienza el ser.* El ser, que en cada instante comienza, no equivale con todo al *instante*, que es en cambio renovada fuente del comienzo. El ser no es comenzar puntual, detenido o cesante, sino incesantemente renovado: ser comienza en cada instante precisamente porque *alrededor de cada Aquí gira la bola de allí*, porque *el medio está en todas partes*, porque *el sendero de la eternidad es curvo*.

Así, pues: ¿qué es *el instante* en la canción de los animales de Zaratustra? No es tanto el ser que comienza sino el origen de su renovado comienzo. El instante es la fuente renovada, indefinidamente reiterada, del *lugar fontal* del comienzo. La pregunta sería ahora: ¿Cómo ha de pensarse el instante a este título, como renovada fuente del comienzo? O correlativamente: ¿A qué se opone la noción de instante pensada como fuente renovada del comienzo?

La fuente renovada del origen mienta la índole del originarse. Esa índole es la de un originarse errático en sentido propio; es decir, en desvío, en inmediata deriva que se establece en referencia a la dirección de la inercia. Instante sería el originarse en ruptura de la consistencia del ser que comienza. El instante se opone pues a la inercia: a la consistencia presente en que el ser mantiene su inercia.

¿Por qué se piensa así el instante? ¿Por qué se asigna al comienzo esa deriva en el origen? Puede responderse: si el ser –el comenzar– retuviera la dirección de su comienzo entonces la fuente de origen –el instante– sería exclusiva, única. Puede decirse de este otro modo: el ser es comienzo, pero según una exigencia doble: Primera: que el comenzar no consolide, no se detenga o cese en el punto del comienzo: *alrededor de cada Aquí gira la bola de allí*. Segunda exigencia: que el comenzar no se dirija, que no se lance hacia un término: *el medio está en todas partes, el sendero de la eternidad es curvo*.

En suma: ser como renovado comienzo: alteración constante de la inercia sin volcarse del comienzo en dirección a un término ajeno. Pues bien, la primera exigencia revela una cierta percepción del límite mental; la segunda la emprende contra el límite percibido. El límite mental es la consistencia presente –estatuto objetivo que, ciertamente, oculta la índole del comienzo–. Nietzsche percibe este límite puesto que prohíbe al comienzo consolidar en presente; o correlativamente: en la medida en que de alguna manera Nietzsche advierte que ser es comenzar. Pero inmediatamente Nietzsche elimina la dirección sobre la que el comienzo se vuelca. Con vistas a esta eliminación, el límite, en lugar de detectado (en tales condiciones que quepa su abandono) es fragmentado, astillado.





## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRA

Fragmentar el límite mental; revolverse contra el estatuto del comienzo, no es detectar en límite en condiciones que permitan su abandono. Sino al contrario: empeño por remover, junto a la suposición del fundamento, al fundamento supuesto. Ahora bien: puesto que el límite se introduce como articulación del tiempo entero, la fragmentación del límite reviste la forma de la desarticulación del tiempo.

El abandono del límite mental, en Polo<sup>5</sup>, es advertencia del ser como comienzo, en despojo de la consistencia presente. Pero entonces, la pugna metódica repele la antecendencia volcando el comienzo a la dirección de la persistencia, es decir, hacia el valor metafísico del *después*. A este último valor me permito denominar índole metafísica del ser temporal. En Nietzsche, en cambio, la articulación presencial del tiempo es eliminada sin asomo de ese valor; más: en expresa evitación de la identidad.

Precisamente, para evitar que el tiempo desarticulado instaure una dirección más solvente del comienzo –más solvente que la inercia de su consistir presencial–, Nietzsche procede a reponer el tiempo: el tiempo mismo es repuesto en la precisa forma de su desarticulación. Multiplicar la escisión temporal del instante es el expediente empleado por Nietzsche con vistas a la suspensión de la índole metafísica del ser temporal.

Procuraré mostrar a continuación la aporía inmediatamente derivada de la fórmula metafísica del tiempo que retorna. El límite mental –la única consistencia en presente– queda astillada desde la reiterada intromisión del instante, el punto de ruptura de la continuidad temporal. Pero el límite expulsado se reintroduce de inmediato. En efecto: sin variación *constante* de la dirección del comienzo no cabe renovación reiterada. Pero este mismo variar constante repone el límite mental pretendidamente expulsado. Suprimida la consistencia del comienzo, el límite emigra a la forma con que se desvía –de manera constante– la dirección del comienzo. Esa forma es el círculo.

Según Polo<sup>6</sup>, la circunferencia es el peculiar objeto inteligible que en lugar de articular el tiempo lo excluye, por cuanto exclusivamente objetiva la constancia del variar. La constancia del variar es su pura irreferencia, anulación mantenida del índice de la orientación; eso significa: consideración atemporal del movimiento. La circunferencia objetiva es la consideración atemporal del movimiento. La extracción circular objetiva del movimiento deja fuera

<sup>5</sup> Cfr. LEONARDO POLO, *El ser*, I, Eunsa, Pamplona, 1966.

<sup>6</sup> Cfr. LEONARDO POLO, *Curso de teoría del conocimiento* II, Eunsa, Pamplona, 1985, 249 y ss.





FERNANDO HAYA

el tiempo, por cuanto el tiempo es índice referencial del movimiento justo con relación al movimiento. Pero la circunferencia piensa objetivamente el movimiento –la variación constante– a partir de la eliminación expresa del índice de referencia con relación al movimiento. Eso quiere decir *variación constante*.

La circunferencia reduce el tiempo en el sentido de sacar del tiempo al movimiento. Por eso la circunferencia objetiva obliga a la cesión del esquema imaginativo temporal sin sustituirlo. El esquema imaginativo es la sucesión lineal- cuya exigencia ontológica es depuesta. La exigencia ontológica de la sucesión es servir de marco a todo acontecer posible. Pero el objeto circunferencia saca de ese marco –deja fuera la necesidad del acontecer desde el antes al después–, precisamente a partir de la iluminación intencional del esquema imaginativo. El movimiento no queda fuera; al contrario: la índole esencial de la sucesión queda extraída en el objeto que piensa la pura variación constante.

Desde esta perspectiva, el eterno retorno resulta un planteamiento de la temporalidad eminentemente aporético. Se dice que el tiempo es un círculo, cuando precisamente el tiempo es lo excluido en la consideración objetiva circular del movimiento. En la canción de los animales el renovado brotar del ser provoca a cada instante la cesura temporal. La cesura rompe la continuidad del movimiento. La variación constante de la dirección del comienzo es la desarticulación de la forma del tiempo entero.

El tiempo es insistentemente desarticulado, vaciado en cada punto por la acometida del instante. ¿De qué se vacía al tiempo? De su consolidación presente, es decir, de la forma entera, única, del horizonte inteligible de comparecencia. Ahora bien, la aporía precipita de inmediato. Porque no basta con un desviarse curvo –de la dirección del comienzo– sino que el planteamiento requiere la constancia de la curvatura, es decir, su forma circular. De otra manera la dirección de realidad consolida –en algún tramo– y deja resquicio, de manera que la rotundidad del planteamiento se estraga. Dicho de otro modo: si el ser no descansa en su fuente ni tampoco se dirige a término alguno, entonces aquel renovado rebrotar desde sí ha de confiarse a la forma completa: *la casa del ser, la rueda del ser, el anillo del ser*.

La forma completa que sustituye a la articulación temporal entera es el círculo. El círculo sería entonces la forma temporal que repone la unidad inteligible astillada. Ahora bien: esta reposición circular de la forma del tiempo incurre en un patente contrasentido. De una parte el anillo del retorno desplaza la consistencia entera del tiempo –el límite mental–; pero, de otra, el su-







## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRA

cedáneo introducido es expresamente declarado forma del tiempo. Obviamente se trata de cierta unidad formal forzada -sobvenida desde fuera- con el propósito de convertir al tiempo en eternidad. La incoherencia es manifiesta: no sólo una aporía de principio, sino una aporía descarada, inmediata: ¿Para qué desarticular la forma entera del tiempo si se la sustituye por otra – una pseudo-forma temporal– en versión exacerbada, eterna? El elemento sustitutivo no es en realidad una forma temporal sino, según se ha dicho, lo contrario: pura exclusión del tiempo en la extracción objetiva del movimiento como circunferencia<sup>7</sup>.

Pero resulta además que el propio Nietzsche lo dice. Dice que el tiempo circular puro es ininteligible. En *La voluntad de poder* afirma: “El continuo devenir no nos permite hablar de individuo, etc. No tendríamos una idea del tiempo ni del movimiento si no creyéramos ver, por un error de apreciación cosas inmóviles al lado de cosas que se mueven (...) Un mundo en devenir no se podría inteligir en el sentido estricto de la palabra”<sup>8</sup>. Nietzsche alude aquí a la condición del tiempo como índice comparativo del movimiento, justamente suspendida en la consideración objetiva circular de la variación.

Los fragmentos póstumos de Nietzsche afirman la imposibilidad de pensar el devenir, cuya índole resulta incompatible con la naturaleza del conocimiento: “El carácter del mundo que esté en su devenir no es ‘formulable’, es falso, se contradice. El conocimiento y el devenir se excluyen”<sup>9</sup>.

La filosofía de Nietzsche –en su vertiente digamos positiva– se articula toda ella en torno a una *intuición* rectora: la realidad es puro devenir: “Si el mundo tuviese un fin, este fin se habría ya logrado. Si hubiese algún estado final no previsto, también debería de haberse realizado. Si el mundo fuese, en general, capaz de persistir y de cristalizar, de ‘ser; si en todo su devenir tuviese solo por un momento esta capacidad de ‘ser’, hace mucho tiempo que hubiera terminado todo devenir, y, por consiguiente, todo pensamiento, todo espíritu’.

<sup>7</sup> Puesto que esta última expresa objetivamente la índole de la presencia mental a modo de constancia, resulta coherente la interpretación de Polo sobre Nietzsche, en consonancia a este respecto con la de Heidegger: “ser en el sentido más genuino, desde Parménides, es estar en presencia: el fundamento de lo fundado es estar fundando en presente. Lo que está fundando en presente en Nietzsche es la voluntad para el poder, puesto que yo soy como volente. El querer es lo que me hace ser en presencia. Por eso, Heidegger dice que Nietzsche es un metafísico. Lo que hace Nietzsche, a pesar de su crítica a Platón, es expresar la posibilidad de entender el ser de la presencia como su reposición circular”. *Antropología trascendental II*, 142.

<sup>8</sup> F., NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, trad. A. Fraufe, EDAF, Madrid, 2000, 355.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 354.





FERNANDO HAYA

El hecho de que el espíritu sea devenir demuestra que el mundo carece de meta, de estado final, y que es incapaz de ‘ser’<sup>10</sup>.

La intuición rectora de Nietzsche – la realidad es puro devenir– resulta informulable –según reconocen los fragmentos póstumos–: el conocimiento es de antemano declarado instancia falseadora de la realidad inestable. A partir de ahí se hace preciso reformular la condición del conocimiento: “Por consiguiente –continúa el texto–, resulta obligado que el ‘conocimiento’ sea otra cosa; es preciso que una voluntad de hacer cognoscible preceda: una especie de devenir debe preceder a la ilusión del ser”<sup>11</sup>.

Para Nietzsche, en definitiva conocer no es conocer sino *querer hacer cognoscible*. Pero hacer cognoscible equivale a falsear, a detener en objeto –en el límite– aquello que de suyo no admite detención. *Querer conocer* introduce necesariamente la falsedad en el conocer como tal, pero de tal suerte que esquivo mostrarse en su propia condición de instancia falseadora, porque en ese caso no introduciría la ilusión, el concepto mismo del ser. El conocimiento mismo es esa ilusión, lo opuesto como tal a la realidad del devenir.

De otra parte, la ilusión es necesaria porque de ella se sirve la voluntad de poder en orden al sometimiento de la diferencia que se le opone. La voluntad de poder no es única, es pura pluralidad diferencial en pugna. No obstante, la dinámica de esta voluntad de poder plural puede describirse como asimilativa. Es decir: la voluntad de poder tiene carácter *fagocitante*, por expresarlo de este modo: pone lo suyo en el modo de imponerse a lo otro<sup>12</sup>.

Desde la perspectiva del método, aquí adoptada, la aporía deja de significar un fracaso cognoscitivo para convertirse en la condición del conocimiento como tal. Conocer es de suyo detención, es decir, pura aporía, contradicción con el devenir real. La función metódica de la aporía –a la que antes aludí– se anula. Desde la perspectiva de Nietzsche, carece de sentido conjurar retrospectivamente la aporía que detiene al método. La aporeticidad se instala en la entraña del conocimiento, es decir, es también metódicamente inamovible porque la instancia rectificadora ha sido descalificada *a priori*. Cualquier

<sup>10</sup> *Ibid.*, 675.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Observemos que de este modo Nietzsche invierte el respecto a la alteridad que corresponde a los actos intelectual y volitivo. El conocimiento deja de serlo, no conoce *lo que conoce, lo mismo* que conoce. Conocer es *querer conocer*, es decir, *querer falsear*. Al servicio de la voluntad de poder, el conocimiento es lo otro que ella, la ilusión lanzada a *lo otro* con vistas a su detención. En cambio, la voluntad es plural pero su dinámica se ordena a la anulación de la condición de alteridad en lo otro, a su dominio.





## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRAS

intento por enderezar retrospectivamente el camino de avance queda percibido como ilusión cognoscitiva reduplicada, doble estafa con que la instancia falseadora simula la rectificación del primer engaño<sup>13</sup>.

## LA ARGUMENTACIÓN MODAL DEL RETORNO DE LO MISMO

Nietzsche insiste en que el *Zarathustra* es la parte constructiva, la parte que dice sí de su filosofía. En el orden temático esa cualidad positiva significa establecer en forma positiva, es decir, de un modo nuevo la posición que se rechaza. En este sentido hablamos de la heurística de Nietzsche. Nietzsche no solo percibe el límite mental, la articulación del tiempo en presencia, y no solo la insulta sino que cree contar con un hallazgo que permite desarticular el gozne del pensar metafísico. El nervio de esta propuesta original de Nietzsche parece ser cierta articulación volitiva o valorativa del tiempo.

Pasaremos a examinar esta peculiar modalidad de articulación temporal en el contexto de la argumentación modal que sirve de base al enunciado cosmológico del eterno retorno de lo mismo. El comienzo de la parte III, *De la visión y del enigma* presenta por vez primera el tema de la obra, en clave modal: el eterno retorno de lo mismo es el necesario cumplimiento en un tiempo infinito de una posibilidad finita: “Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber sucedido y transcurrido, no tendrá que haber sido hecha ya una vez?”<sup>14</sup>, dice Zarathustra al enano.

El pasaje se centra también en la consideración del instante:

*“¡Fíjate en este instante! Desde este portón llamado instante corre hacia atrás una calle larga y eterna: detrás de nosotros queda una eternidad.*

*“Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no habrá recorrido ya alguna vez esta calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber sucedido y transcurrido, no tendrá que haber sido hecha ya una vez?*

*“Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿Acaso este portón –no debería haber existido ya?*

<sup>13</sup> En este sentido, observa muy acertadamente Posada que “la propuesta nietzscheana estriba no tanto en recusar que el conocer trasluzca la vida (...) cuanto en vivirlo bajo el convencimiento de que, al quedar supuesta cualquier noción como inmutable y constante por una presunta ‘voluntad de verdad’ equivaldría más bien a una mentira (...)”. JORGE MARIO POSADA, *Voluntad de poder y poder de la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 173, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, 19.

<sup>14</sup> F., NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, ed. cit., 240.





FERNANDO HAYA

“¿Y acaso no están todas las cosas anudadas con fijeza, de manera que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿Por consiguiente – incluso a sí mismo?”

“Pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también deberá correr una vez más –por esa larga calle hacia delante...”<sup>15</sup>.

Consideremos del mismo modo que antes –prescindiendo del contexto dramático del fragmento– la estructura argumentativa que este texto ofrece:

1º *Instante* es el límite que divide el tiempo en dos secciones divergentes. El instante divide el tiempo en dos *eternidades*: el pasado y el futuro.

2º. Cada una de esas *eternidades* es a continuación considerada un ámbito modal completo, clausurado: es decir, cada una de ellas, a título de infinitud, ha de ser dominio completo de todo lo que puede ocurrir.

3º. Pero, como aquello que puede ocurrir no es infinito, se sigue que todo lo posible habrá acontecido ya en la eternidad que precede al instante presente. Del mismo modo habrá de considerarse la totalidad de lo posible con relación a la eternidad que desde este mismo instante se extiende hacia el futuro.

4º. Pero no caben dos eternidades sino solo una. Por lo tanto, el contenido del pasado ha de ser idéntico al contenido del futuro. La condición de esta identidad entre lo pasado y lo futuro es la curvatura circular del tiempo, con arreglo a la cual *el instante se arrastra a sí mismo*.

El *arrastrarse a sí mismo* del instante parece significar su reposición, o más exactamente: su regreso como tal instante, su posición absoluta; no solo con relación a su contenido, sino a su propia condición formal, locativa en el tiempo de aquello mismo que acontece. Eterno retorno de *lo mismo*: “Y esa araña tan lenta que se arrastra a la luz de la luna, y tú y yo, susurrando juntos en el portón, susurrando sobre cosas eternas– ¿no tenemos que haber estado ya todos aquí? –Y regresar y caminar por aquella otra calle, hacia delante, delante de nosotros, por esa larga y espantosa calle –¿no tenemos que retornar eternamente?”<sup>16</sup>.

La interpretación más inmediata de este argumento es ofrecida por el propio Nietzsche en un conocido fragmento póstumo: “Si el mundo puede ser

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*





## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRA

considerado como una determinada dimensión de fuerza (...) síguese de aquí que deberá atravesar un número determinado de combinaciones en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito, toda posible combinación debe ser también realizada una vez; aún más, debe ser realizada infinito número de veces. Y como entre todas las combinaciones y su próximo retorno deberían desarrollarse todas las combinaciones posibles (...) quedaría demostrado con ello un círculo de series absolutamente idénticas (...)”<sup>17</sup>.

La curvatura circular del tiempo hace perder al instante su condición individuante. Arrastrarse a sí mismo significa para el instante regresar. Pero si lo que regresa es *el instante* mismo, no solo su contenido, ¿cómo cabe hablar entonces de regreso o de repetición? A menos que se admitiera que el tiempo regresa *dentro* de otro tiempo ya no repetido, solo el cual podría numerar la repetición del tiempo que regresa.

En suma, si el eterno retorno es cabalmente *de lo mismo* –como muy claramente subrayan los animales en el capítulo anteriormente citado<sup>18</sup>– entonces la aporética es inevitable. La aporía en el argumento modal del retorno es patente, puesto que se afirman dos posiciones incompatibles. De una parte se dice que en un tiempo infinito la misma combinación se repetirá infinitas veces; y de otra, que la combinación que se repite será absolutamente la misma, una combinación absolutamente idéntica –es decir, según el regreso no solo de su contenido, sino del instante mismo con que el contenido regresa–. Pero, o bien debería decirse que en un tiempo infinito –no circular– una combinación semejante –aunque numérica y temporalmente distinta– se repite infinitas veces; o bien, si se quiere que sea el tiempo mismo el que regrese, habrá de admitirse una única combinación total posible.

Eugen Fink<sup>19</sup> acusa el carácter aporético del eterno retorno en el plano lógico o metafísico, pero entiende que las auténticas implicaciones de la doctrina se sitúan en el orden antropológico. Y es que en efecto, del eterno retorno se deriva que nada nuevo queda por acontecer; pero también que de este mismo instante depende toda una eternidad, toda una eternidad de repeticiones, o más bien de reposición de este mismo instante. La *libertad del instante* significa para Nietzsche la llave que abre la comprensión del gran enigma del tiempo, en virtud de la cual se hace posible soportar –decir sí– al retorno de lo

<sup>17</sup> F., NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, ed. cit., 679.

<sup>18</sup> Cfr. F., NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, ed. cit., 312-313.

<sup>19</sup> Cfr. E. FINK, *La filosofía de Nietzsche*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000, 96 y ss.





FERNANDO HAYA

mismo. El pastor muerde la cabeza de la serpiente que atenaza su garganta: libera así –en el instante– la férrea cadena que anuda todas las cosas.

También Polo interpreta en clave antropológica el *mensaje* de Zaratustra: “La objeción que se puede poner a Nietzsche es ésta: ¿por qué no se inmoviliza el tiempo? ¿Por qué no todo es eternidad estante? Sin embargo, para Nietzsche la eternidad es imposible sin tiempo. Esto tiene que sostenerse si el yo es determinado por la voluntad. Si algo todavía no es, carezco de ello, soy un ser indigente, y precipita lo otro. Pero si eso que todavía no es, ya ha sido, el asidero del yo es la voluntad para el poder (...) Lo acepto todo porque siempre la voluntad para el poder me determina, de modo que lo otro no me afecta”<sup>20</sup>.

Este capítulo *De la visión y del enigma* es la pieza que hace de gozne a toda la obra. La idea del retorno irrumpe al comienzo de esta III parte, después de una cuidadosa preparación en los últimos capítulos de la II. El título *La más silenciosa de las horas*, que cierra esta segunda parte, alude de nuevo al instante como al lugar en que el tiempo se abre y deja comprender su esencia retornante. El *pórtico del instante*, *la hora más silenciosa*, *el mediodía sin sombra*, son todas ellas imágenes de la libertad que accede al arcano del tiempo. Poco antes de la visión, en el capítulo titulado *De la redención* ha quedado anticipada la clave que permite descifrar el enigma del tiempo:

*“Voluntad –así se llama el liberador y el donante de alegría: ¡así os lo he enseñado yo, amigos míos! Y ahora os enseño también esto: la voluntad misma es aún un prisionero.*

*“El querer libera, más ¿cómo se llama aquello que también pone cadenas al liberador?*

*“Fue’: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria aflicción de la voluntad. Impotente contra lo que se ha hecho– La voluntad es un malvado espectador para todo lo pasado (...)”<sup>21</sup>.*

Y, más adelante:

*“Todo ‘fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar– Hasta que la voluntad creadora diga: ‘¡pero así lo quise yo!’*

*Hasta que la voluntad creadora diga: ‘¡pero así lo quiero yo! ¡Así lo querré yo!’”<sup>22</sup>.*

<sup>20</sup> LEONARDO POLO, *Antropología trascendental* II, 141.

<sup>21</sup> F., NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, ed. cit., 220.

<sup>22</sup> *Idib.*, 223.





## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRA

La voluntad articula el tiempo. El tiempo mismo ha de ser curvo para el querer que lo articula, pues solo de este modo la voluntad puede dirigirse al pasado. Tal es el núcleo antropológico de la argumentación modal del retorno. Mientras el pasado sea consolidación del ser se toma –retrospectivamente– como necesario, de manera que escapa al poder cuya dirección se lanza al frente. Pero si el tiempo es curvo entonces el pasado queda también delante, al alcance de la voluntad que lo quiere.

Articular el tiempo significa para la voluntad eliminar los fragmentos del acontecer al margen de su dominio. Advértase la paradoja del planteamiento modal de Nietzsche. La paradoja estriba en que *lo necesario en sí* pasa a contingente (azar negativo, *espantoso*) mientras quede situado al margen de su elección voluntaria; y la paradoja está en que la elección de la voluntad deja de referirse a lo posible y se dirige ahora a lo necesario. Por último, la conclusión paradójica está en que la totalidad de lo contingente elegida en bloque equivale a necesidad.

El retorno del tiempo es la condición que permite invertir el valor respectivo de las nociones modales con referencia al poder de la voluntad, es decir, a la libertad del instante. Si el tiempo es infinito hacia delante, el pasado es necesario y ha escapado ya al dominio de la voluntad, que queda prisionera del ‘fue’, su *rechinar de dientes*. En el planteamiento tradicional el estatuto modal del objeto de elección es la posibilidad –lo necesario como tal no es objeto de elección–. Nietzsche en cambio considera el pasado –cajado como necesidad– un *fragmento*, un *enigma* y un *espantoso azar*. Pero las tornas cambian desde la circularidad del tiempo porque entonces también el pasado queda enfrente, bajo el dominio de la voluntad creadora. La voluntad para el poder accede ahora –en mí– al todo en este instante; en él puede decir: “*¡Así lo quiero yo!; ¡así lo querré yo!*”.

El retorno del tiempo elimina la necesidad del pasado comprendida como el estatuto del ser ya consolidado. A este título la necesidad escapa del dominio voluntario. La necesidad del pasado es actualización de lo posible, acto determinado a espaldas de la voluntad que elige. El pasado necesario es acto desgajado del poder de la voluntad, poso precipitado a modo de azar espantoso. El ser ya acontecido –inamovible en su necesidad– puede considerarse –desde la inversión modal operada por Nietzsche– posibilidad en aislamiento: aquello posible, que cabe, sin que yo lo quiera: deber o carga impuesta, responsabilidad o sorpresa, *otro que el querer*, en suma<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. LEONARDO POLO, *Antropología trascendental* II, 141.







FERNANDO HAYA

Pero si el tiempo es circular, la posibilidad no aislada respecto del querer, no fragua en actualidad que el pasado convierte en necesaria. La posibilidad no consolidada se integra como tal posibilidad dentro de la necesidad del conjunto total de las posibilidades, al alcance de la voluntad que quiere este todo en bloque. Solo así, el azar, en su conjunto es también necesidad del todo no azar espantoso sino destino *-fatum-* amado.

*La afirmación de Zarathustra llega a todos los abismos.* La voluntad de poder no se refiere a lo posible como tal sino a lo necesario. Pero lo necesario es el tiempo cuya articulación mantiene todas las posibilidades. Mantener todas las posibilidades significa mantener la posibilidad entera en calidad de juego de azar<sup>24</sup>, necesidad como repetición de la posibilidad. Lo posible aislado no interesa, porque sería susceptible de actualización al margen de la voluntad. No interesa lo posible ni aislado ni en convergencia necesaria a un resultado final. Lo posible debe mantenerse como tal; es decir, integrarse como tal en el todo necesario. El todo del tiempo retornante juega esta función articulativa en correspondencia con la voluntad que así lo quiere<sup>25</sup>.

Para que lo posible se mantenga como tal integrado en este todo, es preciso que la conexión entera de la posibilidad no decante como acto en ningún tramo: lo posible ha de transmutarse, variar constantemente, ser posibilidad incesantemente desviada de su realización –y a la par conservada como tal posibilidad dentro del todo–.

#### LA ARTICULACIÓN VOLITIVA DEL TIEMPO

Esta última apreciación enfrenta el planteamiento modal de Nietzsche con el de Hegel<sup>26</sup>. La articulación de lo posible en Hegel<sup>27</sup> es negativa y se dirige al resultado presente, contenido enteramente determinado para el pensamiento. La libertad se refiere en Hegel a este resultado como al conocimiento de la necesidad del proceso: la libertad sobreviene, según Hegel, como contemplación retrospectiva de la necesidad del proceso. Pero el proceso dialéctico mismo es absolutamente necesario.

<sup>24</sup> Cfr. E. FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., 199 y ss.

<sup>25</sup> Especialmente acertada me parece la interpretación del eterno retorno en L. A. SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, trad. L. F. Moreno Claros, Minúscula, Barcelona, 2005, 276 y ss.

<sup>26</sup> Löwith explica el protagonismo que el instante adquiere en la filosofía posthegeliana como ruptura *decisionista* de la mediación dialéctica; Nietzsche intentaría aunar la necesidad cósmica del *fatum griego* con la libertad moderna entendida como fundamento. Cfr. KARL LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. Estiú, Katz Editores, Madrid, 2011, 254 y ss.

<sup>27</sup> Cfr. mi trabajo: “Los sentidos del tiempo en Hegel”, *Studia Poliana*, n° 9, 2007, 67-102.







## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRA

Más: para Hegel, la pura reiteración de la posibilidad como tal equivale a la alienación de la idea. En cambio para Nietzsche el retorno del tiempo mantiene la articulación entera de las posibilidades como tales posibilidades sin que consoliden ni escapen. El tiempo reiterativo de la posibilidad como tal está, según Hegel, vacío de contenido: es la forma pura del devenir intuido, es decir, inmediato, externo en relación con el reconducirse de la temporalidad al contenido presente del saber absoluto.

Lo que me interesa subrayar es lo siguiente. La consideración curva del tiempo abandona en Nietzsche, como en Hegel, el esquema lineal el tiempo sucesivo de la imaginación. El tiempo no es pensado en Nietzsche con arreglo al esquema que exige seriar las representaciones dentro del marco que pone la sucesión de los instantes vacíos. En este sentido, Nietzsche elude el planteamiento de Kant, es decir, reduce la suposición imaginativa del tiempo. Es obvio que el regreso de lo mismo –incluida la forma temporal de semejante regreso– no cabe en el esquema temporal de la imaginación. Pero además, Nietzsche quiere evitar también la suposición dialéctica del tiempo.

Recordemos la terna de direcciones metódicas de principio aludidas al comienzo de esta exposición: la articulación formal del tiempo, el orden modal consecutivo al pensar negativo y el valor positivo o ponente de la subjetividad libre. Según mi modo de ver, en Hegel la dirección metódica hegemónica es la segunda, la recorrida por el pensamiento negativo o modal. La fuerza de lo negativo es el impulso –el puro variar, dice Polo– pero dirigido a la articulación plena del tiempo en el presente.

Nietzsche en cambio hace frente a Hegel: desajusta la dirección modal del pensamiento negativo, como según hemos visto procede también respecto de la articulación formal del tiempo entero. La tercera de las direcciones metódicas –llamada aquí ponente o positiva– invade a las otras y rompe la tensión diferencial entre las tres.

Desde la dirección metódica articulativa de la forma temporal, la diferencia entre la posición hegeliana –la suposición dialéctica del tiempo– y la de Nietzsche, es la siguiente: Hegel *supone* la forma inteligible del tiempo, pero solo, por así decir, en su resultado pleno, pensado; es decir: el tiempo en Hegel es idéntico con la fuerza negativa del pensar dirigida a colmar el presente del concepto. En esta dirección, Hegel rechaza la suposición del esquema imaginativo kantiano, procede a su desarticulación en términos modales y la recompone, también en esos términos, como posibilidad enteramente pensada. Desde la filosofía de Polo, hay que decir, que Hegel en lugar





FERNANDO HAYA

de abandonar el límite mental cree posible excluir perfectamente ese límite a través de su pura implementación interna. Por el contrario, Nietzsche con vistas a la exclusión a toda costa del presente supone el tiempo circular, la variación constante.

Visto ahora el asunto desde la segunda dirección metódica, la diferencia entre Nietzsche y Hegel se expresaría así: en Nietzsche la posibilidad no articula consigo misma según la convergencia de lo negativo hacia su pleno implemento. Esto significa que, a diferencia de Hegel, el método no se atiene a necesidad procesual, sino que irrumpe. La irrupción es voluntaria, ponente, quiere ser afirmativa y resulta llamativamente arbitraria. La puerta de la irrupción voluntaria es el instante. El instante es a la par momento de la revelación del retorno y compromiso que accede a libertad absoluta<sup>28</sup>: nada de lo otro me afecta porque me entrego a la voluntad que afirma el todo.

Nietzsche mantiene, como Hegel la clausura, la plenitud del ámbito modal. Pero en el caso de Nietzsche el ámbito modal entero está vacío: las posibilidades no convergen, no articulan sino que se mantienen como tales posibilidades de acuerdo con su pura transmutación. El ámbito modal entero es en Nietzsche deslabazamiento, conservación de la posibilidad vacía sin resultado y sin escape. La articulación volitiva del tiempo difiere de la intelectual en este carácter externo, forzado con que se anuda el retorno del tiempo: la insistencia de parte de la libertad que escinde.

Deleuze<sup>29</sup> compendia esta dinámica en la noción de juego afirmativo de la diferencia. Este autor subraya especialmente la oposición de Nietzsche a la dialéctica<sup>30</sup>. Afirmar la diferencia significaría evitar que el impulso metódico provenga de la negación, del resentimiento<sup>31</sup>. Desde aquí se da cuenta de la

<sup>28</sup> Cfr. KARL LÖWITZ, *De Hegel a Nietzsche*, ed. cit., 257-258.

<sup>29</sup> Cfr. GILES DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Anagrama, Barcelona, 2008. Cfr. asimismo el trabajo de su discípulo Klossowski sobre el tema de que aquí nos ocupamos, P. KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Arena Libros, 2004.

<sup>30</sup> Por el contrario, Hernández-Pacheco percibe en Nietzsche un planteamiento de corte dialéctico que no permite asentar la realidad finita junto a la infinita: Nietzsche precisa de la negación de lo absoluto para afirmar los derechos de este mundo. Cfr. J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990.

<sup>31</sup> También Max Scheler interpreta el resentimiento como origen del planteamiento dialéctico, en un conocido ensayo que a mi juicio no resulta la obra más lograda del autor. En mi opinión –que entiendo es también la de Polo– el ataque al método dialéctico desde la perspectiva de la afectividad confunde el plano de la discusión y entrega la plaza a un enemigo tal vez más deletéreo que el que pretende combatir. Cfr. MAX SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, trad. J. Gaos, Caparrós Editores, Madrid, 1998, 44.





## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRA

peculiar inversión modal por parte de Nietzsche. No se trata –explica Deleuze– de que en un tiempo infinito se contengan todas las posibles combinaciones entre los dados –los elementos finitos, las fuerzas cuantitativamente limitadas–. Esa sería la presentación trivial de la doctrina. Se trata más bien de que una de las posibles combinaciones es la ganadora y obtiene como premio la repetición de todo el juego. Así puede decirse tanto que el azar trae la combinación ganadora como que esta última es necesaria en el sentido de abarcar todo el juego, de repetirlo.

El carácter de la diferencia se retrae al origen con eliminación de la identidad. La voluntad de poder sería la síntesis afirmativa de las diferencias en eterna repetición. Quedaría fuera del eterno retorno todo aquello que haya de ser negado con vistas a una afirmación omniabarcante. La afirmación abarcante sería la posibilidad que permite la repetición del juego. Lo negado no vuelve, como en Hegel, no aprovecha, no implementa un resultado final. La posibilidad de las posibilidades sería la necesidad que afirma al ámbito entero de la posibilidad como renovable. El eterno retorno sería selectivo; dejaría fuera las posibilidades combinatorias que no concurrieran a la repetición del juego: es decir, aquello cuyo carácter diferencial no es suficientemente afirmativo.

A mi modo de ver este planteamiento –con que Deleuze quiere prolongar la filosofía de Nietzsche– presenta flancos débiles de parte de cada una de las nociones principales que maneja. Las objeciones pueden dirigirse tanto al empleo trascendental de la noción de juego, como a los significados con que aparecen las correlativas de afirmación y de diferencia.

Ya se ha aludido a la incompatibilidad de la *diferencia* con la forma circular asignada a la temporalidad. Hemos visto que para pensar el círculo es precisa la eliminación de la diferencia correlativa entre sus puntos: los instantes habrían de ser indiscernibles en orden a asegurarse cada uno de ellos a modo de fuente renovada del origen. Pero además, la pluralidad de la repetición se nos ha mostrado incompatible con el tiempo que retorna: si el mismo tiempo regresa, entonces en modo alguno es otro lo mismo repuesto (no cabe en suma reposición alguna).

Además, la diferencia queda maltrecha en su sometimiento a la dinámica invasiva de la voluntad de poder. Aunque Nietzsche afirme que la voluntad de poder es pluralidad diferencial –pluralidad de fuerzas que pugnan por el dominio–, esa consideración –digamos extensiva– del escenario queda anulada desde la dinámica interna de la voluntad de poder. Hemos visto que esta úl-





FERNANDO HAYA

tima se dirige a su propio incremento a través de la anulación de la diferencia de lo otro en cuanto tal.

Por lo tanto, no hay tampoco afirmación sino indefinida posposición de una voluntad pretendidamente afirmativa que no alcanza jamás el objeto de su afirmación. En definitiva, puede apreciarse que Nietzsche no llega a afirmar nada –nada *determinado*–; *nada parece bien* a Nietzsche, por decirlo de este modo, siempre en pos de una afirmación más abarcante.

Por último, puede objetarse que jugar exige atenerse a regla; en caso contrario, no solo se hace trampa sino que el juego mismo es aburrido, y en el límite no es juego. Tampoco hay juego, sino puro aburrimiento, en la repetición de lo mismo. No cabe juego de juegos, juego valedero como alteración de las reglas de juego. Imaginemos una partida de ajedrez en que el jugador modificara en cada momento a su conveniencia el valor respectivo de las piezas. La combinatoria exige determinación tanto de las leyes de combinación como de los elementos que se combinan. Esto quiere decir que la noción de juego no admite posición trascendental: la noción de juego supone otras, no acapara el ámbito trascendental.

Más acertada me parece la interpretación de Jorge Mario Posada<sup>32</sup>. Este autor interpreta la doctrina del eterno retorno de lo mismo como la curvatura constante que introduce en el tiempo la insistente percusión de la voluntad de poder. La insistencia de ese percutir, explica Posada, se dirige precisamente a eliminar la alteridad propia del objeto de la voluntad. De ese modo, a través de la constante variación –destrucciona de la interpretación antecedente– el acto de la voluntad revierte en exclusiva sobre sí mismo, como poder que se quiere como tal, o querer ejercido a título de puro poder.

En este sentido, Nietzsche invierte la curvatura característica del acto voluntario. Pretende eliminar así la condición misma de la potencia volitiva. La voluntad de poder no crece para sí –no crece para el sujeto– como tampoco crece para lo otro, y mucho menos en orden *al otro*. *Crece*, sin más, *en sí*. La voluntad de poder es crecimiento volitivo carente de término o referencia. Esto quiere decir que el crecimiento indefinido de la voluntad para el poder se alimenta de la constante anulación de la referencia intencional hacia lo otro. De esta suerte la curvatura del acto de la voluntad, en lugar de índice de la debilidad de esta potencia se convertiría en incentivo de su poder o de su fuerza.

---

<sup>32</sup> Cfr. J. M., POSADA, *op.cit.*, *passim*.





## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRA

Ángel Luis González percibe el nervio de la filosofía de Nietzsche como “el procedimiento más asombroso que ha existido para, con palabras de Polo, cercenar la posibilidad de que la voluntad sea entendida como intención de otro (...) Cualquier acto de la voluntad se dirige a otro, a un fin, a algo distinto de sí, y en ese sentido, según Nietzsche, hay una subordinación, un sometimiento. De lo que se trataría es de hacer una voluntad que sea tan voluntaria que alcance a suprimir cualquier supeditación o claudicación ante la alteridad, cualquier transigencia, del tipo que sea, en la intención de otro”<sup>33</sup>.

## CONCLUSIÓN

Puede hablarse en verdad de un cierto hallazgo por parte de Nietzsche, una especial penetración en el valor afirmativo, ponente, del acto volitivo. Naturalmente el descubrimiento queda desenfocado en su proyección unilateral, es decir, en su extrapolación a un ámbito en que el poder en cuestión carece de alcance. Desde aquí se comprende la dificultad teórica para verter la dinámica de la voluntad de poder a la nueva doctrina sobre el tiempo y viceversa. Esta dificultad es enfrentada por los intérpretes en infinidad de variantes cuyo conjunto evoca el trazado de un laberinto.

Pero el intento de convertir la intuición del querer que crece en una filosofía del tiempo cósmico resbala una y otra vez sobre la articulación del tiempo inexorablemente *dada* para el pensar, *supuesta*. El límite no se abandona dirigiendo contra él el poder que de suyo se ordena a su implemento. Sigo a Polo en considerar que al acto de la voluntad ha de atribuirse la implementación del tiempo, la realización humana del tiempo, no su articulación entera<sup>34</sup>.

De manera solidaria, al acto de la voluntad no competiría propiamente la *libertad del instante*. La explicación del título aludía al poder de instar al tiempo y configurarlo en torno a la escisión introducida como *instante*. Esa libertad es entrevista desde la heurística de Nietzsche, pero de suerte tal que el desarrollo temático malogra la averiguación.

Lo más interesante del planteamiento de Nietzsche es a mi parecer el vínculo que anuda la libertad con la necesidad. Hemos visto que la libertad en Nietzsche no concierne a lo posible sino a lo necesario: la libertad es poder

<sup>33</sup> A.L., GONZÁLEZ, *Prólogo* a L. POLO, *Nietzsche como pensador de dualidades*, ed. cit., 19-20.

<sup>34</sup> Esta tesis queda especialmente de relieve en la III parte de la *Antropología trascendental* II. Los dos tomos de este libro constituyen la base principal para la glosa que aquí propongo.





FERNANDO HAYA

que alcanza a la posibilidad en la medida de su integración en un todo necesario. Naturalmente las nociones modales que Nietzsche conjuga –necesidad, contingencia– no admiten la conversión que al autor pretende. Con todo subyace al intento una intuición penetrante.

Porque en efecto la libertad excede de suyo la capacidad de elección entre alternativas posibles. Polo propone ampliar el ámbito trascendental con vistas a hacer frente a las dificultades tradicionales sobre el estatuto de la libertad. Me referí a la *aporética de la libertad* en el Simposio sobre Polo celebrado en esta misma Universidad el pasado diciembre. Enunciada en términos modales la libertad se vuelve problemática porque se le asigna un rango inferior al de la necesidad eterna. Emplazada en el orden contingente el rango de la libertad decae bajo el dominio de la posibilidad que es un sentido de la potencia.

Pero la excelencia de la filosofía deriva, según Aristóteles, de su condición de ciencia libre. Esta consideración abriría el camino para alzar el sentido de la libertad cuando menos a una altura similar a la del orden metafísico, necesario y eterno. El propio Aristóteles restringe tal amplitud a la libertad del intelecto, que hace al hombre copartícipe de la vida divina. La revelación cristiana permite ampliar la perspectiva por cuanto extiende la consideración trascendental al ser de la persona. De este modo, no solo el acto intelectual, sino también el amor es incluido en el núcleo antropológico trascendental. Lo que Scheler denomina *esencia de contenido de acto*, y nosotros podemos denominar diferencia del acto *amoroso* se considera índole del acto primero de la persona, del ser personal.

De acuerdo con esa índole no solo lo contingente –*factible* u *operable*– sino principalmente *lo necesario eterno* es la esfera en correlación trascendental con la persona. De este modo cabe decir que la plenitud de la persona creada no llega a cabal descripción en términos de posesión frutiva del bien sumo. En efecto. La diferencia de acto connotada en el respecto de la voluntad al bien es desiderativa, y, a lo sumo, en su cumplimiento, posesiva o frutiva. Pero la diferencia de acto actuada como amar donal es más alta.

La perspectiva antropológico trascendental es más elevada en la medida en que sobrevuela el plano de la necesidad sin prescindir de él. No cabe prescindir de este plano –que a mi modo de ver introduce la potencia en la consideración antropológica– porque la criatura libre ha de *contar con* su dote en orden al don. No obstante la introducción de la estructura donal en el ser de la persona amplía la perspectiva porque trasciende el esquema nocional de im-





## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRA

plemento o saturación de la potencia. Este último guía en cambio la formulación que culmina con la posesión frutiva del bien sumo.

La diferencia respecto de la saturación potencial está en el mayor desplazamiento de la potencia con relación a la prioridad que se asigna ahora al acto. Lo necesario sería susceptible de *elección*, en el sentido de admitir y aún exigir refrendo de parte del ser personal. Desde esta perspectiva la libertad no se opone a la necesidad, en la medida en que la libertad no es ya posibilidad –contingente– sino destinación trascendental. La libertad destinada no es propiamente posibilidad abocada a fracaso, sino más bien acto al que corresponde la libre aceptación de sí en orden al don. La libertad como refrendo de aquello que ha de ser no es posibilidad indiferente a su cumplimiento, sino más bien *acto que se dobla* según la inidentidad de su condición creatural.

El doblarse del acto sería su cumplimiento como aceptación de sí, no escape del naufragio de la posibilidad *de no*. La óptica que insiste en replegarse sobre la posibilidad negativa, no solo es, digámoslo así, mezquina, sino en último término errada. Porque en efecto: ¿qué base sustenta tan arraigada convicción en que ha de partirse de un marco de posibilidad entera, vacía y clausurada? Si se parte de aquí, entonces la posibilidad precede al acto–; y la negación también precede, porque la posibilidad es clausurada en función del pensamiento negativo.

Este marco es el de una necesidad, digamos, mostrenca. Comienza por caer encima una posibilidad que parece abierta, pero a la que se impide salir de un ámbito clausurado *a priori*. Se entromete de otra parte el esquema temporal de la sucesión, que impele a llenar o dejar vacía cada una de las instancias puntuales sucesivas en que se considera conformando el ámbito entero de lo pensable.

La necesidad digamos mostrenca se definiría por la negación de la no posibilidad; sería ámbito extensivo completo, tal que no queda espacio (inteligible) para la posición de su opuesto. La necesidad mostrenca descansa sobre el supuesto de que el ámbito de la posibilidad es *a priori* clausurado. Esa clausura procede por su parte de la suposición del valor de la negación referida al ámbito entero de lo pensable. Pero no hay tal.

Pensemos al contrario: desde la perspectiva trascendental no cabe la posibilidad entera. La posibilidad es siempre acotativa, se refiere necesariamente a un ámbito ya negativamente acotado. No cae encima una posibilidad abierta sobre un ámbito antecedentemente clausurado. No se parte de posibilidad indiferentemente abierta a sí o a no. El punto de partida es sí: acto positivo, positivamente recibido y destinado cuyo centro de gravedad está en el donante.







FERNANDO HAYA

Más propiamente: si se prescinde de la insistente intromisión de la secuencia, el centro de gravedad es la libertad cumplida en su destino, cuya deriva antecedente resulta la recepción pendiente de plena aceptación. El punto de partida es *sí*, acto, no posibilidad pendiente de estrago. De otra parte, la sucesión de los instantes es tangencial, no compromete la densidad del núcleo en que se concentra el *sí*.

Según se ha sugerido, el *instante* admite tratamiento teórico a modo de cesura que abre el tiempo: en este sentido, gozne existencial de acuerdo con el que el ser personal se manifiesta en el tiempo. El instante es así el lugar existencial de la *apertura del tiempo* en función de la manifestación global de la persona humana. El acto de ser de la persona no se distiende en el tiempo, y, no obstante, tiene que ver con él. El *instante* es en esta acepción el *locativo* del ser personal, la *situación existencial* de la manifestación libre. La descripción de la esencia humana quedaría como un *estar-instante* de la libertad trascendental con relación al tiempo.

El *estar-instante* no corresponde propiamente al ser de la persona, sino a su esencia. La distinción real entre el ser y la esencia en sentido antropológico marca aquí una inflexión de extraordinaria importancia, y en último término da cuenta de la diferencia de planteamiento con Nietzsche. La filosofía de Polo considera la distinción real antropológica en descenso, es decir, vierte esa distinción como manifestación esencial inclusiva de diferencias reales de acto. Tales diferencias reales de acto establecen de manera consecutiva la índole respectiva de las potencias superiores.

El *estar-instante* de la libertad trascendental se refiere al tiempo. Pero de acuerdo con lo dicho la distinción real en sentido antropológico exige discernir los correspondientes modos en la disposición personal del tiempo. Semejante distinción –entre formas de actuarse la libertad personal del instante– es lo precisamente anulado por la filosofía nietzscheana de la voluntad.

En la filosofía de Polo la libertad trascendental puede decirse instancia de que depende la articulación entera del tiempo, en presencia, el límite mental. El *instar libre* con referencia al tiempo es aquí antes que nada su *apertura*. La libertad del instante es en Polo *descenso* del ser personal cuya manifestación antecedente es la apertura misma del tiempo, su articulación entera según la presencia, el límite mental.

De manera consecutiva –no antecedente– el tiempo abierto en presencia apela a la libertad personal, pero de otro modo. A este segundo modo, que es el que propiamente concierne al poder de la voluntad, no ha de asignarse, a







## LA LIBERTAD DEL INSTANTE. LA LECTURA POLIANA DEL ZARATUSTRA

mi modo de ver, la articulación del tiempo –ya anteriormente dada, según el límite mental– sino su implemento. La voluntad es el poder implementante del tiempo *ya abierto*, no el poder del que depende la articulación temporal.

La libertad es la instancia de que depende la apertura del tiempo. El límite mental es esa apertura según la cual la libertad trascendental se manifiesta en el instante. La voluntad es la instancia de que depende implementar el contenido humano del tiempo *ya abierto*. La dirección de este implemento es la de un ascenso que no colisiona con el límite mental porque lo supone. Pero de otro lado, el ascenso de la voluntad precisa del refrendo de la instancia que desciende. La libertad refrenda como apertura hacia el futuro no des-futurizable.

