



Horizonte de la Ciencia

ISSN: 2304-4330

ISSN: 2413-936X

horizontedelaciencia@gmail.com

Universidad Nacional del Centro del Perú

Perú

Depaz Toledo, Zenón

Nihilismo y diversidad: ¿no consiste lo sagrado en que hayan dioses y no un dios?

Horizonte de la Ciencia, vol. 2, núm. 3, 2012, -, pp. 17-22

Universidad Nacional del Centro del Perú

Perú

DOI: <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2012.3.41>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=570960880015>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Nihilismo y diversidad: ¿no consiste lo sagrado en que hayan dioses y no un dios?

Dr. Zenón Depaz Toledo, UNMSM.

“Cuando alzaban los muros, ¡cómo no pude notarlo!”

Constantino Kavafis

Resumen:

Este ensayo intenta mostrar que, de acuerdo a Nietzsche, no es la muerte de Dios lo que trae consigo la desacralización del mundo y la vida, fenómeno característico de la modernidad, sino más bien la afirmación de aquel Dios. Para ello se explora la alegoría de la muerte de los dioses, atacados de risa fatal al oír, de aquel otro Dios, que lo sagrado no puede ser plural. Con ello, abordamos los alcances civilizatorios de aquella alegoría, con particular interés en la relación que supone entre la defensa de la diversidad, la recuperación del sentido de la tierra y la afirmación de lo sagrado como dimensión plural e inmanente al mundo y la vida.

Palabras clave: Nihilismo, diversidad, sagrado, dioses.

Abstract:

This essay intends to show that, according to Nietzsche, it's not God's dying, but the reinforcement of that God, which produces the profanation (disenchantment) of the world and life, characteristic of modernity. To that purpose, it explores the allegory of the dying of gods, attacked by mortal laughing when one of them said that the sacred couldn't be plural. So we explore the consequences of that allegory in terms of civilizational critics, particularly in terms of the relation between the defense of diversity, the recovering of earth's sense and the affirmation of the sacred as a plural and immanent dimension of the world and life.

Keywords: Nihilism, diversity, sacred, gods.

La filosofía como alegoría de Occidente

Friedrich Nietzsche sostuvo tales pensamientos y los propuso en un lenguaje tal, que para hallar algo parecido probablemente haya que retroceder dos milenios y medio, hasta dar con el viejo Heráclito, llamado “el oscuro”. No cabe duda de que él era muy consciente de ello. Estaba convencido de que abría un horizonte radicalmente diferente a aquel en que se había desplegado la filosofía postsocrática. *“Conozco mi destino. Alguna vez se asociará mi nombre al recuerdo de algo tremendo: el recuerdo de una crisis como no ha habido jamás otra en la tierra, de la más honda colisión de conciencias, de una condena de todo lo que hasta ahora se había creído, postulado, santificado. No soy un hombre: soy dinamita”* (1998: 149), había afirmado, queriendo dar cuenta de que estaba pulverizando toda una historia previa: la historia de la filosofía, a la que considera una alegoría de la cultura occidental que, en su versión moderna, ha impuesto su hegemonía a escala planetaria. Cabe notar que Nietzsche consideraba esa historia como la historia de un error, consistente en postular como realidad suprema un “mundo verdadero”, accesible a través de la teoría.

Una década antes de morir, el año 1900, con la razón trastornada, viendo castigar con crueldad a un caballo, lo impidió con su cuerpo, abrazándolo en llanto, como cuestionando un orden en que la voluntad de dominio se vuelve contra la vida. Se dice que en aquel acto perdió definitivamente la razón; en cualquier caso, nunca más volvió al orden que negó tan apasionadamente, cuya superación propugnaba. Murió sin saber que su obra escrita pasaba entonces a ser motivo de creciente interés e intenso debate.

Había dicho cosas como las siguientes: “*Contra el positivismo que se limita al fenómeno ('sólo hay hechos'), diría yo: no, hechos precisamente no los hay, lo que hay es interpretaciones (...). 'Todo es subjetivo', os digo yo; pero ya esto es interpretación. El sujeto no es nada dado, sino algo añadido, imaginado, algo que se esconde detrás. Por último, ¿es necesario poner también una interpretación detrás de la interpretación? Ya esto es poesía, hipótesis.*” (1947: 176)

¿Qué quiso decir con ello? La primera idea -no hay hechos; sólo interpretaciones- pone en cuestión el “objetivismo”, es decir, una manera de entender la experiencia, según la cual nuestra conciencia se limita a registrar “hechos” que, se supone, se dan en sí mismos, fuera de nuestra conciencia, como objetos de nuestro pensar. Lo que Nietzsche parece decir es que los hechos no se dan por sí mismos, que siempre son “hechos”, es decir, cosas hechas. ¿Quién los hace?, cabría preguntar. ¿El sujeto? Si así fuera, ¿propone Nietzsche una tesis “subjetivista”? Tampoco parece ser el caso, puesto que dice que el “sujeto” también es “hecho”, “imaginado”. ¿Qué es, entonces, lo nos es dado en la experiencia? Ya vimos su respuesta: pura poesía, creación constante, el juego de la interpretación.

Y si sólo hay interpretaciones e interpretaciones de las interpretaciones, ¿qué es la Verdad propugnada por la filosofía de raigambre platónico cristiana? Diría Nietzsche: una ilusión. Considerémoslo un poco: ¿Qué es la ilusión? Todos sabemos lo que es una ilusión. Todos lo experimentamos. Es algo que nos atrapa y, sin embargo, no nos inmoviliza. ¡Al contrario!, nos pone ligeros, hace ligera, llevadera y gratificante la vida. Aquello tal vez ocurre porque la ilusión tiene la naturaleza del juego. Por lo demás, el término “lúdico” –con el que nos referimos a todo lo que tiene que ver con el juego- tiene la misma raíz etimológica que la palabra ilusión. Ciertamente, cuando uno juega no parece sentir el cansancio, ¡queremos seguir jugando!

Para explorar un poco las implicancias de ello, vincularé esta idea a la de un nietzscheano muy cercano a nosotros: me refiero al Amauta José Carlos Mariátegui. En un texto titulado *El alma matinal*, se pregunta si la esperanza de la “batalla final” –de la derrota definitiva de la injusticia-, que motiva el compromiso de los revolucionarios de su época, corresponde a la realidad o es una ilusión. Y dice que, por un lado, considerando que la historia no se acaba y siempre habrá nuevas batallas que pelear, aquella esperanza constituye una ilusión. Pero, por otro lado, viene a ser, igualmente, una realidad tangible en la historia, en tanto es capaz de encarnar en las multitudes y encauzar sus energías. Por tanto, ¿qué es, en definitiva?, ¿una realidad o una ilusión? El Amauta dice: una realidad y una ilusión, al mismo tiempo. Como se deja notar, esto nada tiene que ver con el objetivismo (una de cuyas versiones es la teoría leninista del reflejo). ¿Y qué tiene que ver con la ligereza o el peso de la vida? Pues, que la vida nos es soportable, y aún agradable, cuando tiene un propósito, una meta, y nuestro andar se vuelve ligero cuando nos sentimos próximos a esa meta. Compromete todas sus energías quien cree que la pelea en la que está empeñado es la batalla final. Si le dijéramos a alguien que el camino que tiene por delante es infinito; que no acaba en ninguna parte; se sentirá terriblemente cansado antes de dar el primer paso. Necesitamos, pues, estar en alguna ilusión. Mariátegui y Nietzsche están diciendo que, bien consideradas las cosas, siempre estamos en una ilusión, que la ilusión teje la trama de la experiencia y que sostiene aún a la verdad.

Pensando así, Nietzsche debió estar en desacuerdo con la tradición filosófica que suponía que la tarea del pensamiento es precisamente disipar las ilusiones y ponernos frente a la Verdad. En efecto, asume que originariamente la experiencia humana es de naturaleza pragmática, y que la actitud teórica toma cuerpo como un juego de construcción de hipótesis. De allí que propugne una gaya ciencia, una ciencia alegre, que tenga la jovialidad del arte.

La muerte de Dios

Pero las implicancias de ello van más allá del ámbito de la epistemología; afectan a la totalidad de la cultura. Nietzsche da cuenta de esto con la célebre metáfora de la muerte de Dios; del Dios único; de ese Dios que se postula como absoluto, como Verdad absoluta. Se entiende por qué: Si contamos con Dios, si Dios está y actúa sobre nosotros –que es diferente de decir que existe-, entonces hay una Verdad fuera de toda discusión y opinión. Puede que esa Verdad sea accesible a nosotros, en virtud a nuestro mérito o por gracia divina. Aún podría ser que resulte inaccesible, tal como lo creyera Kant que, no obstante, lo postula como referente de la praxis, a fin de que sirva como un consuelo, como imperativo moral y soporte de la acción.

¿Pero si Dios no está?... Pues, Nietzsche sostiene precisamente que ya no está; que estuvo, pero no está más; que ha muerto; que el hombre moderno lo ha matado y que no nos hemos dado cuenta de ello.

Diversos pensadores, han señalado la desacralización del mundo como un rasgo característico de la modernidad. La metáfora de la “muerte de Dios” daría cuenta de aquel proceso, que abre paso al nihilismo, a la desvalorización de la vida y la pérdida de su sentido. En un pasaje de su libro *La gaya ciencia*, titulado “El hombre loco” (2001: 218), Nietzsche presenta a un personaje que anuncia por las calles que Dios ha muerto. Algunos, que se burlan de él, parecen decir: ¿cómo puede morir lo que nunca ha existido? Es obvio que se trata de ateos, sujetos que, como tipo, son característicamente modernos. Podríamos preguntarnos, por tanto, qué sentido tiene predicar a los ateos que Dios ha muerto y que, encima, ellos no se han dado cuenta.

Pues bien, sin reconocerlo, el ateo sería un típico creyente, ya que cree saber la Verdad. Con ello ha reemplazado al Dios tradicional por uno nuevo. Tiene su Dios, su Absoluto; se llama Ideología. Lo que Nietzsche postula es un ateísmo más radical. No dice que Dios no exista (eso sería afirmar una Verdad, implicaría saber el fondo último de todas las cosas), lo que dice es que Dios ha muerto; que ya no hay Verdad en qué creer; que todo son ilusiones y que lo más grave es que aún no nos damos cuenta de todo lo que eso implica.

La idea nietzscheana de la muerte de Dios está emparentada con la tesis propuesta por pensadores como Max Weber o Arnold Toynbee, según la cual la modernidad conduce a un desencantamiento –a una pérdida de sentido- del mundo y de la vida. Lo que eso quiere decir es que como la cultura moderna tiende a racionalizarlo todo, no deja lugar para el misterio, la ilusión; lo vuelve todo calculable, manipulable, dominable, extinguendo radicalmente la fe en que pueda haber algo así como un sentido del mundo.

En esa misma línea de pensamiento, Heidegger diría que la cultura moderna lo convierte todo en recurso, en material a ser empleado con vistas de lograr su mayor productividad. Así, la naturaleza se ha convertido en un stock de “recursos naturales”, el tiempo en un recurso a dosificar, el conocimiento en un poderoso recurso y el hombre mismo en “recurso humano”, “capital humano”.

La muerte de los dioses

Lo destacable es que Nietzsche percibe que esa tendencia ya estaba en curso mucho antes; que, en rigor, no es la muerte de Dios lo que trae consigo la desacralización del mundo y la vida, sino precisamente la afirmación de aquel Dios. Al respecto, la retirada de lo sagrado -el desencantamiento del mundo-, fenómeno que caracteriza a la cultura moderna, aparece más bien graficada por otra metáfora que alude a un evento del que la muerte de aquel Dios no es sino la inevitable secuela; se trata de la muerte de los otros dioses, atacados de risa fatal al oír de aquel intolerante Dios la mayor afirmación deicida que cabe hacer: que lo sagrado no es plural.

En un pasaje de la tercera parte de *Así hablaba Zarathustra*, titulado “de los apóstatas”, propone una alegoría que da cuenta de ese proceso. Cuenta un incidente en que los dioses (nótese la referencia plural) habrían muerto; que se habrían muerto de risa cuando uno de entre ellos, viejo y gruñón, dijo: “¡Existe un único dios!”. He aquí aquel pasaje:

“Los viejos dioses hace ya mucho tiempo, en efecto, que se acabaron: ¡y en verdad, tuvieron un buen y alegre final de dioses! (...) encontraron su propia muerte, ¡riéndose!

Esto ocurrió cuando la palabra más atea de todas fue pronunciada por un dios mismo; la palabra: “¡Existe un único dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí!”. Un viejo dios hurano, un dios celoso se sobrepasó de ese modo. Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: ‘¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios?’ ... El que tenga oídos para oír, oiga”. (1985: 256)

¿Intentamos una interpretación de lo que Nietzsche está diciendo? Propongo una que, apelando a una perspectiva intercultural, examine el tema del desencantamiento del mundo producido por la modernidad, tomando como referente horizontes de sentido alternativos, como aquellos aún actuantes en el espacio andino amazónico. Para ello debemos notar que en los pueblos originarios -como ocurre aún entre las tribus amazónicas

o entre las comunidades andinas- todo estaba encantado, lleno de dioses, es decir, ¡todo era manifestación de lo sagrado! La montaña es un apu, el árbol tiene una madre, la lluvia es hembra o macho, etc. Se trata de cosmovisiones con fondo animista; en ellas todo está animado y tiene la condición de lo que Heidegger denominó Dasein, ser-ahí o ser-en-el-mundo; aunque él, preso del horizonte civilizatorio cuyos límites intentaba conjeturar, circunscribiera esa condición solamente para el modo de ser que nosotros llamamos humano.

Es de notar que en el límite de la descripción que efectúa Hegel de aquella figura de la experiencia que parte de la dicotomía sujeto-objeto -que Hegel vincula a la intencionalidad de la conciencia-, forma de experiencia que la modernidad instala como sentido común, irrumpen la noción de "fuerza", como aquello que se hace manifiesto en los fenómenos y les otorga unidad. Ese factor desestabiliza toda dicotomía, incluyendo la que separa lo interno y lo externo, lo inmanente y lo trascendente. Lleva razón Alexander Kojève cuando en su comentario sobre el pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* en que Hegel despliega ese tema, lo exemplifica en primer lugar con el "mana" de las sociedades totémicas. En el mundo de las culturas originarias, de referente totémista, chamanico, a nadie se le ocurre dominar la tierra, considerarla un objeto, pues es percibida como intrínsecamente sagrada, como manifestación de lo sagrado que abarca dioses, hombres y demás seres de la naturaleza, todos ellos conformando igualmente comunidades que interactúan entre sí.

En el politeísmo se expresa todavía ese fondo animista. Un cambio radical ocurre con la aparición del monotheísmo; la extraña idea de un Dios único. Esa idea conlleva y exacerba, hasta el límite de su estallido, la distinción entre lo sagrado y lo profano, entendido como ámbito de ausencia de lo sagrado. Ciertamente, sin esa distinción no podría concebirse un Dios único, pero paradójicamente esa misma distinción hace igualmente inconcebible ese Dios. Si el mundo y lo sagrado no fueran dos ámbitos diferentes entre sí, si uno manifestara al otro, eso equivale a decir, como ocurre entre los pueblos originarios, que la montaña, el árbol, la lluvia, la gran boa, etc., son sagrados. Por ello, el Dios único tenía que situarse fuera del mundo, convirtiendo a éste en contingente, cosificándolo, reduciéndolo a la condición de una cosa que contiene a todas las cosas, pero cosa al fin y al cabo, privado de ser propio. Y bien, ¿cuál es el problema allí?; ¿qué es lo risible de eso?; ¿qué es aquello que mató de risa a los dioses originarios? ¿Por qué señalan ellos que afirmar que hay un solo Dios es lo más ateo que cabe decir? ¿Por qué señalan que lo divino consiste precisamente en que haya dioses y no un Dios?

Veamos. Ese Dios dice ser el único, pero eso no puede ser si a la vez no se identifica con el mundo, puesto que éste vendría a ser algo diferente de él. Al instituirse como único, ese Dios asume ser infinito; pero eso tampoco puede ser, ya que allí está el mundo que le pone un límite. Si dijéramos que también está en el mundo -cosa que, ciertamente, es posible, como ocurre en el panteísmo filosófico-, entonces tendríamos que reconocer, como los pueblos originarios, que todo es sagrado: la montaña, la lluvia, la anaconda, el río, etc. Por tanto, para que haya un Dios único, que no se concibe como plural, no debe estar en el mundo;... pero entonces el mundo -que no es sagrado- se le opone y lo limita; por tanto Dios no puede ser único, etc., etc. Esto parece ser lo que mató de risa a los dioses. Debieron notar que eso es absurdo. Lo sagrado tiene que ser inmanente al mundo o simplemente no es. Una vez que lo sagrado se ha "retirado" del mundo, una vez que se ha colocado fuera del mundo, va a tener que disolverse, necesariamente. Pues bien, eso es lo que parece ha ocurrido –viene ocurriendo todavía- en la historia moderna.

Este proceso conduce al nihilismo: al descreimiento total. "*¿Qué significa el nihilismo? – Significa que se desvalorizan los más altos valores. Falta la meta; falta la respuesta al "¿por qué?"*" (1947: 35). Ni dioses ni ideologías: ya no hay nada en qué creer, puesto que nada es Verdadero. Ese es -advierte Nietzsche- el escenario en que se multiplica el más despreciable de los hombres: el último hombre. Aquel para el cual no hay nada grande, aquel que con nada se entusiasma, el que sólo busca distraerse y evitar los riesgos. "*Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. '¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo?...' -así pregunta el último hombre y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces (...) ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales..."* (1985: 39)

El superhombre y el sentido de la tierra

Pero, ¿es necesario que algo sea "Verdadero" para creer en él? Nietzsche postula que es posible proyectar una fe y apostar por ella, no porque sea verdadera, científica o esté garantizada por el curso de la historia, sino para promover la vida. Cuando Zarathustra baja de la montaña, tras diez años de aislamiento, contempla

al pueblo reunido en el mercado y le habla así: “*El hombre es algo que debe ser superado (...) ¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra...!*” (1985: 34) Propone, pues, como ideal el superhombre –esto es, la superación de la historia que culmina en el último hombre-, un tipo humano que deje de añorar al gran Dios y guarde fidelidad a la tierra. Evidentemente, se trata de una apuesta vital, sostenida en un acto de voluntad y una opción por la reconciliación con la tierra, la vida y la diversidad que la caracteriza.

Señalamos al inicio que si hay algo que caracteriza al modo de vida moderno - funcional al capitalismo - es la “desacralización” del mundo y la vida. Todo en él es reducido al frío cálculo mercantil; todo es materia de compra y venta, aún el honor, la inteligencia o la belleza. Ello contrasta con la actitud de las culturas supuestamente “bárbaras”, vinculadas a la tierra, que han mostrado siempre un gran respeto por la naturaleza y un cuidado de la vida a partir de una sensibilidad para lo “sagrado” que habita en cada ser y da pleno sentido a cada acto. Aquí hay que recordar que no hay manera de “justificar” racionalmente el valor y el sentido de la vida. Toda la filosofía y ciencia modernas son un gran fracaso al respecto. Al parecer, si no suponemos que la vida es valiosa en sí misma, ésta no tiene ningún sentido y, con ello, no tendría ningún sentido la apuesta por otros mundos posibles. Si eso es lo que significa asumir el mundo y la vida como “sagrados”, podríamos reivindicar el sentido de lo sagrado y ser ateos, sin ninguna incongruencia en ello; no tendríamos por qué identificar esta reivindicación con ninguna confesión religiosa en particular, ni mucho menos con los fundamentalismos de matriz judeo-cristiana-islámica, que han incubado la intolerancia y el desdén por el mundo y lo corporal, concibiendo como bajo, pecaminoso y carente de valor en sí mismo. Por eso, en diálogo con Nietzsche, empezábamos haciendo notar la responsabilidad de aquella matriz religiosa en la desacralización y cosificación del mundo -cosa que no ocurrió en otras culturas-, al haber hipostasiado lo sagrado, situándolo fuera del mundo, en un Dios absolutamente trascendente, sin cuya voluntad arbitraria ni siquiera habría existido mundo alguno, con lo cual éste pasó a ser considerado ontológicamente contingente -carente de necesidad y sentido propio- y encomendado al dominio del hombre, “imagen y semejanza de Dios”. El proceso de desacralización provocado por esa tradición ha traído consigo el desencantamiento del mundo y la vida, su banalización, su cosificación, su conversión en un stock de “recursos”, en una masa manipulable, carente de propósito o valor intrínseco. Este desencantamiento ha sido y es la condición necesaria para la dominación impune y la instrumentalización sin límites de todo lo existente, que ha conducido a la anomia, el descreimiento y el nihilismo que caracteriza la vida contemporánea.

A propósito de ello, de la vida, del sentido de lo sagrado y de dioses que ríen, unos versos de Edith Södergran nos dicen:

*No se conocen bien los hombres a sí mismos,
tan desvalidos se creen como aparecen en la vida,
no saben que los dioses viven en su pecho, desconocidos.
Los dioses se ríen. La vida les pertenece. (...)*¹

Tal vez, efectivamente, la tarea de conocernos, reconocernos y, por tanto, valorarnos, implique ahora discutir sobre la pertinencia de un reencantamiento del mundo y la vida, como una condición para construir modos de vida alternativos, como un soporte de gran potencia para resistir la dominación capitalista, cuyo poder es en gran parte ilusorio, en tanto está contenido por un gran vacío: aquel que tiene que ver con la cuestión central del sentido de la vida y su valor... El capitalismo nada tiene que decir al respecto. ¿Por qué no atender las voces alternativas de culturas que -despreciadas, cercadas y acorraladas- aún se expresan entre nosotros?

A modo de conclusión

La reflexión nietzscheana tiene alcances de crítica civilizatoria. Por ejemplo, cuando considera que la desacralización del mundo y la vida producida por la modernidad habría sido incubada por la matriz civilizatoria de la que ésta emergió: el Occidente. Paradójicamente, la modernidad, que busca legitimarse en la apelación a

¹ Versos tomados del poema titulado “*Llegan los dioses*”

una radical ruptura y superación de la tradición, vendría a ser la apoteosis de la tradición occidental y sus dos afluentes culturales básicos: la filosofía griega, de cuño platónico, y el cristianismo, al que Nietzsche considera un platonismo de masas, vertientes culturales que producen por igual una hipóstasis de la verdad, otorgándole un valor absoluto y trascendente, al postular la idea de un “mundo verdadero”, que desvaloriza al mundo de la vida, reduciéndolo a la condición de mera apariencia. Ese proceso se consumaría en la modernidad como desacralización y desencantamiento del mundo, condición para su conversión en un stock de recursos dispuestos para ser explotados con vista a su mayor rendimiento.

A nuestro juicio, la alegoría en que los dioses se mueren de risa al oír decir a uno de entre ellos que habría un único Dios, sintetiza inmejorablemente la historia del advenimiento de Occidente y la modernidad, cuyos entrampamientos vitales conducen al nihilismo, y provee, al mismo tiempo una perspectiva de gran alcance para el desarrollo de una reflexión filosófica de orientación intercultural. Por su parte, con la figura del superhombre, Nietzsche apuesta a la superación del nihilismo y el horizonte civilizatorio que lo hace posible, ya que esa opción supone recobrar “el sentido de la tierra” y la diversidad que caracteriza a la vida, fuente de todo valor.

Referencias bibliográficas:

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009) Fenomenología del espíritu. Madrid: Pre-Textos.
- Kojeve, Alexander (1971) La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. Buenos Aires: Pléyade.
- Mariátegui, José Carlos (1977) El Alma Matinal. Lima: Amauta.
- Nietzsche, Friedrich (1947) La voluntad de poder. Buenos Aires: Poseidón.
- (1985) Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza Editorial.
- (1998) Ecce homo. Madrid: EDIMAT.
- (2001) La ciencia jovial (la gaya scienza). Madrid: Biblioteca nueva.