

como laberinto; Ariadna, por quien Dionisos se hace laberinto, constituyen posiciones en las cuales ella, en cuanto símbolo, sigue siendo enigmática.

Finalmente, la verdad última está, para Nietzsche, en la muerte. Zarathustra es el símbolo, pues el anuncio de su verdad suprema —la plenitud de su esencia y el destino de la necesidad— se unifica con la ruina de Zarathustra. ¿Acaso no ocurriría que el hombre quisiera la muerte, porque ella es la verdad, y no se quisiera separar de la muerte, por ser ella la no-verdad? La abismal ambigüedad de la muerte en la verdad y de la verdad en la muerte no ha sido aclarada por Nietzsche.

"NADA ES VERDADERO: TODO ESTÁ PERMITIDO"

Si en el mundo toda verdad determinada está puesta en cuestión; si ningún sustituto de la verdad es la verdad misma, aquella formulación sería posible, a pesar de que parece negar toda verdad. Esa proposición, con tanta frecuencia repetida por Nietzsche, no es comprensible en sí misma. Aceptada por sí misma, expresaría la más completa falta de obligaciones; es decir, exigiría lo arbitrario, lo sofisticado y lo criminoso. Pero, para Nietzsche, ella constituye la liberación de los impulsos más profundos y, por tanto, más verdaderos. Estos no se hallan limitados por alguna forma de la "verdad" fijada y que, de hecho, sería la no-verdad. La pasión por la verdad, entendida como duda radical e incesante, aniquilaría toda determinabilidad del fenómeno. Si la verdad, en cuanto trascendencia, es decir, en cuanto por completo indeterminada e indeterminable, no puede engañar, cada verdad, sin embargo, considerada en el mundo, puede hacerlo. Luego, sólo la concreta historicidad del indudable presente y lo no sabido por la Existencia son verdaderos. La duda no tiene sus límites en algo verdadero, ni en el pensamiento de un ser-verdadero o de una verdad en sí misma, sino en esta Existencia, de acuerdo con las palabras de Hamlet: "Duda si la verdad puede mentir; únicamente no dudes de mi amor".

Con la problematización del hecho de que *todo* saber llegaría a fijar la verdad, Nietzsche exige algo extraordinario. "Por 'libertad de espíritu' entiendo algo preciso: ser cien veces superior a los filósofos y a otros discípulos de la 'verdad', por el *rigor* para conmigo mismo, por la *pureza* y la *valentía*... yo trato a los filósofos anteriores como *libertins* despreciables, cubiertos con el capuchón de la mujer Verdad" (15, 489). Sólo la actitud de una infinita apertura de lo posible, bajo la conducción rigurosa de algo que no es sabido, es decir, de la Existencia misma, puede decir con veracidad: "Nada es verdadero". El sentido de la proposición no está en el desenfreno del arbitrio, sino que "debéis dar la mayor prueba de una índole noble" (12, 410). Sólo la nobleza innata podría cumplir la inaudita negatividad de aquella proposición, a partir de la posibilidad histó-

rica de su amor y de su voluntad creadora. En efecto: únicamente en ella están los impulsos y los poderes que podrían cuestionar toda la existencia dada de una verdad determinada, porque la nobleza produce lo más alto. Ahora bien: puesto que ya nada más "es" verdadero, y que "todo" está permitido, el ser inaccesible es libre. Cuando el ser mismo emerge desde lo profundo de la historicidad, la proposición de Nietzsche tiene significado, superándose, simultáneamente, a sí misma. Su sentido se halla en la puntualidad de un instante decisivo.

Esa proposición sólo puede seguir siendo verdadera dentro del estilo del filosofar de Nietzsche y al conservar toda la verdad pensada por él. Entendida como fórmula breve, es de ruinosa ambigüedad: por el sentido y el significado sentimental expresa de inmediato lo contrario de lo que Nietzsche quiere decir de un modo indirecto. En cuanto expresión de una radical falta de obligación, la proposición es, por sí misma, incapaz de producir dirección alguna. Luego, de manera inmediata, y junto con el término de toda verdad, ella significa el naufragio en la posibilidad indeterminada, que no es nada. En ese punto desaparece la diferencia entre la apariencia verdadera, que acrecienta la vida, y la mentira arbitraria del individuo; entre la historicidad y el caos. Toda existencia dada se identificaría en un plano; todo sería el fenómeno del mismo devenir que, en sí mismo, combate consigo mismo en la forma de la diversidad de las voluntades de poder. El último límite sólo es el vacío absurdo y lo inútil.

A partir de ese aspecto, también se puede ver que la mencionada proposición, considerada dentro de nexos totales, no puede constituir el sentido último del pensar de Nietzsche. La frase es el punto extremo, y señala la cima del pensamiento de la verdad, en cuanto quiere expresar, mediante la apariencia de una negación aniquiladora, la más profunda afirmación de la verdad, no captable en ninguna forma general. Pero, en lugar de un símbolo capaz de llamar, proporciona una fórmula polémica, que golpea el rostro. Más que como una interiorización del origen, actúa como expresión de la desesperación.

Al cumplir expresamente los movimientos dialécticos, en los cuales la verdad no alcanza la meta que le es propia en pasaje alguno, puesto que jamás está poseída, sino negada a sí misma, al cumplir dichos movimientos, pues, estamos obligados a volver sobre nosotros mismos para realizar la propia Existencia, es decir, la históricamente presente. Nos percatamos de la no posesión de la verdad mediante el saber de ese movimiento. Sólo la constante prueba del mismo supera el riesgo del engaño, es decir, de la arbitraria justificación y rechazo de todas las cosas. A tal punto nos llevaría ese pensamiento dialéctico, siempre que empleáramos, sin reflexión, las fórmulas aisladas y aislantes de Nietzsche, como si fuesen aserciones homicidas.

III

LA HISTORIA Y LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

FORMAS SEGÚN LAS CUALES NIETZSCHE CONTEMPLA LA HISTORIA: Los caracteres generales y esenciales de la historia. Las épocas, los pueblos y los hombres.

LA SIGNIFICACIÓN VITAL DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA: Contra los errores fundamentales de la ciencia histórica. Contra la ciencia histórica, destructora de la vida. En pro de la auténtica historicidad.

LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA: La imagen del tiempo. Dios ha muerto. El origen del nihilismo europeo. El sentido de las tesis de Nietzsche.

El hombre no es, en modo alguno, un ser que permanece igual a sí mismo; o sea, no es un ser que, a través de las generaciones, sigue repitiendo una misma existencia. Es lo que es mediante la historia (*Geschichte*).^{*} Ella lo mantiene en constante movimiento. Una de las viejas tareas de la filosofía consiste en llevar a conciencia semejante movilidad. El modo según el cual acontece ese cambio determina profundamente la conciencia que el hombre tiene de su propia existencia. Si por medio de la unidad que procura una filosofía de la historia, capaz de abarcar todo, se llegara a dicha conciencia, ella nos colmaría con la certeza del fundamento del cual procedemos, con la certidumbre de la sustancia de la cual vivimos, del suelo sobre el cual estamos, del lugar temporal que ocupamos y de la tarea que ese presente propone. Pero, en Nietzsche, semejante totalidad se quiebra: sólo ocasionalmente ofrece intuiciones totales, entendidas como perspectivas indagatorias que, en seguida, se vuelven a relativizar. Por eso, sus ideas acerca de la historia son, por decirlo así, fragmentarias. Dichos pensamientos se deben observar en tres direcciones. En primer lugar, Nietzsche

^{*} Para distinguir *Geschichte* de *Historie*, traduzco el primer vocablo por "historia" o "acontecer histórico" y el segundo por "Historia" o "ciencia histórica". La palabra *Geschichte* se refiere al acontecer real de los sucesos o de los hechos que transcurren en el tiempo; *Historie*, en cambio, significa el conocimiento científico de ese acontecer. (N. del T.)

vive las *realidades históricas* en una intuición de hecho: pregunta por los caracteres esenciales de tal realidad y por sus conexiones causales, puesto que participa del saber histórico-universal de su siglo, particularizado por la "ciencia de la historia" (*historischen*). En segundo término, en lugar de la historia misma, se propone, como objeto, la *realidad de la conciencia histórica*, dentro del significado que ella tiene para la vida y que, como tal, es cuestionable. Luego, su tema está dado por las siguientes preguntas: ¿por qué motivos tiene lugar el recuerdo histórico? ¿Qué formas adopta y cuál es su eficacia? En tercer lugar, dirige la mirada a la *época* que le es *contemporánea*. El sentido peculiar de todas sus concepciones históricas está en fundamentar dicha época. En efecto, Nietzsche tiene conciencia de participar de un instante de la historia universal, y sólo abarcándolo podrá saber lo que hoy es en verdad decisivo. Aunque no pueda determinar el sitio que ocupamos a partir del saber de un todo de la historia universal —como acontecía, antes que él, con la filosofía cristiana de la historia, con la hegeliana y con la filosofía de la historia posterior— de hecho está, sin embargo, tanto como aquéllas, soportado por el mismo *pathos* de una conciencia total de la historia. En medio de la crisis de la época, quiere profundizar en el sentido de esa crisis, con el fin de encontrar, mediante el pensamiento, las indicaciones del camino por seguir.

Formas según las cuales Nietzsche contempla la historia

Nietzsche no es un investigador especializado, que indaga metódicamente (salvo el breve espacio de tiempo de su juventud, en el cual, como filólogo clásico, cumplía tareas científicas con una disciplina consciente), ni tampoco un filósofo constructivo de la historia. El último, para expresar su conciencia actual de la historia, desarrolla una imagen entera, a la cual refiere la totalidad, y que, en sí misma, es cerrada. En cambio, Nietzsche es un vidente que expone todo cuanto ve en sus diversos aspectos y, de ese modo, bosqueja, de magnífica manera, multitud de observaciones. Por cierto que también a él lo sobrecoge el placer estético de las imágenes del acontecer, y muchas veces le aparecen con falsa grandiosidad. Sin embargo, su impulso esencial se halla en la voluntad de conocimiento: mediante el saber del acontecer histórico trata de alcanzar los fundamentos que permiten estimar el valor de las cosas humanas.

LOS CARACTERES GENERALES Y ESENCIALES DE LA HISTORIA

Nietzsche concibe tanto las leyes dominantes del curso histórico como las necesidades sociológicas y los tipos psicológicos de la con-

ducta. Por detrás de la infinita plenitud de los fenómenos históricos inmediatos, trata de encontrar aquello que acontece en el fondo. De tal suerte, ofrece grupos de notas que hacen visibles, de modo ejemplar, las direcciones de sus concepciones históricas.

1. La primera cuestión es la del horizonte más vasto. ¿Cuándo comienza la historia y cuál es el *factor* que pone en marcha el movimiento? Nietzsche responde: la historia sólo comienza con el impulso creador que parte de la liberación de los individuos. Consiste en el movimiento de tensión que existe entre los *individuos* y la *trabazón obligada* de los mismos, realizada mediante la duradera invariabilidad de un todo.

La época *prehistórica*, tal como Nietzsche la construye, se determina, exclusivamente, por un carácter obligatorio general, derivado de las costumbres y que, por tanto, no se pone en cuestión. En realidad, no acontece nada (11, 138). Para los hombres de ese tiempo, nada es más espantoso que sentirse solos, es decir, como individuos. El hecho de tener significación individual no constituye un placer, sino un castigo. Todas las miserias y todos los temores se hallan vinculados con la soledad. Cuanto más habla el "instinto de rebaño" —acallándose el sentido personal de la acción— tanto mayor es la apreciación moral de uno mismo (5, 157).

A la historia universal la preceden los inmensos espacios de tiempo de semejanza "eticidad de las costumbres". Tales tiempos inmensos —frente a los cuales la "historia universal" sólo "constituye una sección risiblemente pequeña de la existencia humana"— son "la historia principal, verdadera y decisiva: ella ha fijado el carácter de la humanidad" (4, 27; cfr. 4, 16, 21 sq.; 38 sq.).

En una época *histórica* el movimiento siempre se origina por el rompimiento con las costumbres tradicionales: "La historia la hacen los librepensadores" (11, 138). Pero, en todos los casos, el "librepensador" es débil frente a la conducta tradicional. El modo según el cual, y no obstante eso, podría llegar a ser real, constituye la cuestión relativa a la "generación del genio" y, a la vez, la del comienzo y recomienzo de la historia propiamente dicha (2, 218 sq.). Nietzsche formula ambos conceptos apelando, por una parte, a la dependencia de los individuos con respecto al todo, entendido éste como trama universal y obligatoria, y, por la otra, a la dependencia de semejante todo con relación a los individuos (con ello es posible la existencia humana y, al mismo tiempo, el acrecentamiento del hombre; es posible la duración y, simultáneamente, la historia). Se arriesga con pasión por el individuo, por el genio, por el librepensador. Semejante actitud no contradice, sino que completa la proposición según la cual "nada es más dañoso para una correcta intelección de la cultura que el genio, excluyente de todo lo demás" (11, 135). Por eso, al lado del culto al genio, Nietzsche quiere poner, como medio de curación, el "culto a la cultura". En efecto, no se debe perder la continuación de lo humano, sea que lo humano se continúe por un trabajo de hormiga o por la obra del genio. "¿Cómo prescindir del bajo fundamental común, profundo y, con frecuencia, inquietante, sin que la melodía deje de ser melodía?" (3, 104).

La imagen total de ese juego cambiante muestra un duro carácter de inexorabilidad. Contra el estallido de lo arbitrario, "están la universalidad y la obligatoriedad general de la fe. Dicho brevemente, lo no arbitrario del juicio. Y el mayor trabajo de los hombres ha sido, hasta ahora, concordar

entre ellos con respecto a muchas cosas e imponerse la *ley de esa concordancia*". Aunque los espíritus más exquisitos, justamente los que aventajan a los demás en la investigación de la verdad, se opongan a la obligatoria concordancia del acuerdo dentro del que se mantiene el término medio, sin embargo, necesitan "la virtuosa *estupidez*: necesitan que los espíritus lentos les marquen el imperturbable compás, para que, de ese modo, los creyentes en la gran fe general sigan estando juntos". Cuando la arbitrariedad del hacer de los individuos conduce a los pueblos al caos y cuando todo abandono de los vínculos, realizado por medio de la personalidad, constituye un peligro, otro riesgo amenaza a los pueblos mejor conservados —es decir, "en los que la mayoría de los hombres tiene un sentido viviente y común, en virtud de la igualdad de sus principios habituales e indiscutidos, o sea, en virtud de la fe que les es común"— y que es el "del embrutecimiento, gradualmente acrecentado por la herencia". Nietzsche conoce las antinomias del movimiento histórico. Consciente de su propio ser, que es el de una excepción creadora, reconoce la necesidad que ejerce el poder obligatorio en la historia. "*Nosotros somos la excepción y el peligro*: eternamente debemos estar a la defensiva. Ahora bien: en realidad se puede decir algo en favor de la excepción, supuesto que lo dicho jamás pretenda llegar a ser una regla" (5, 104-106). "Al odio contra el término medio", lo llama "indigno de un filósofo", porque éste, que "es la excepción: debe proteger la regla y conservar la buena valentía, referida a ellos mismos, para todos los que participan de la medianía" (16, 303).

2. El curso de la historia es, para Nietzsche, el de la *domesticación del hombre*, realizada a través de los eficaces errores de contenido metafísico, religioso y moral. El punto de partida de la evolución está en el hombre, entendido como ser salvaje o como fuerza natural desprovista de reglas. Por cierto, casi lo hemos olvidado. Nuestra época tiene, por así decirlo, clima suave, comparado a los anteriores tiempos tropicales. "Cuando vemos cómo se dominan y quiebran las pasiones más furiosas por medio del extraño poderío de las representaciones metafísicas, nos inquietamos, como si, en los trópicos, anillos de monstruosas serpientes ahogaran ante nuestros ojos a tigres salvajes... ni en sueños nos sucede lo que los pueblos anteriores veían en estado de vigilia" (2, 223). Pero lo que allí sucedió constituyó el supuesto de nuestra existencia. Nuestro ser brotó de la transformación de ese acontecer. "Parece que todas las cosas grandes, con el fin de grabarse en el corazón de la humanidad con exigencias eternas, tuvieron antes que vagar por la Tierra como monstruosas y espantosas caricaturas. La filosofía dogmática fue una de esas caricaturas: por ejemplo, la doctrina de los Vedas, en Asia, y el platonismo, en Europa... Ahora bien, nosotros somos los herederos de toda la fuerza que la lucha contra ese error ha engrandecido" (7, 4 sq.). "Si se prescinde de la eficacia de tales errores, también se habrá prescindido de la humanidad, de la naturaleza humana y de la 'dignidad del hombre'" (5, 156).

3. Es necesario ver en la historia los *poderes terribles*, que siguen siendo constantemente iguales a sí mismos: el hombre los oculta, sin anular con ello su realidad. El hombre sólo existe al unísono con ellos. "La cultura es como la delgada película de una manzana que recubre un caos ardiente" (12, 343). Nietzsche reconoce esos poderes por todas partes, entendiéndolos como comienzos. "Las fuerzas más salvajes abren el camino y destruyen al principio; pero, no obstante, su actividad era necesaria... Los terribles y enérgicos poderes —lo que se llama el mal— son los archi-

tectos ciclópeos y los constructores de los caminos de la humanidad" (2, 231). Toda cultura superior ha comenzado con bárbaros (14, 68). En tal comienzo "se ocultan multitud de cosas" (10, 127). Mas siempre *sigue* aconteciendo lo espantoso; pero de modo todavía más encubierto, porque nadie parece producirlo. "Las multitudes fueron inventadas con el fin de hacer cosas para las cuales los individuos carecen de valentía. Por eso, las comunidades son cien veces más francas que los individuos, y nos instruyen acerca de la esencia del hombre cien veces más que los hombres mismos" (16, 173). El Estado permite que se hagan multitud de cosas para las cuales los individuos jamás estarían capacitados. El Estado lo logra mediante la división de la responsabilidad, del mando y de la ejecución. Emplea la intercalación de las virtudes de la obediencia, del deber, del amor a la patria y al príncipe; recurre a la conservación del orgullo, del rigor, de la fuerza, del odio y de la venganza (16, 174).

LAS ÉPOCAS, LOS PUEBLOS Y LOS HOMBRES

Los tipos generales del acontecer son, los unos, perspectivas del pensar histórico de Nietzsche; los otros le proporcionan la concepción de la época, de los pueblos y de los grandes hombres. Nietzsche extiende la mirada hasta los tiempos primitivos, el mundo antiguo, los indios, el cristianismo, el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración y los pueblos modernos: a todo lo circunscribe con formulaciones concisas y características. Pero la historia no constituye para él, en modo alguno, formas superficiales del mismo valor en todas partes. Por lejos que su mirada llegue en el horizonte de las realidades histórico-universales, la estimación axiológica de Nietzsche está, sin embargo, centrada. En efecto: sólo se vincula existencialmente con su objeto, y de un modo duradero, con un lugar de la historia: con los *griegos*. También podrían mostrar una vinculación semejante ciertas proposiciones ocasionales referidas a los fenómenos del Renacimiento, de los tiempos primitivos germánicos o de los romanos; pero ellas son afirmaciones instantáneas, carentes de amplios desarrollos. Nietzsche sólo ha desarrollado su saber asimilativo de Grecia. Toda su vida está recorrida por la identificación originaria con ciertas posibilidades de lo griego, las cuales se identifican, a su vez, con su voluntad de realizar la grandeza alemana, afín a la griega. Pero mientras que lo griego es cerrado y existe, en apreciaciones indudables,¹ como el punto crucial de la historia (casi al modo como la aparición de Cristo lo es para la fe cristiana), la esencia de lo alemán está, para él, en el futuro, y, en sí misma, se halla en inmenso riesgo. Por eso, el amor nietzscheano por lo alemán propiamente dicho —del que todo lo

¹ Cuando Nietzsche pone en cuestión a los griegos, lo hace pensando en la época que Sócrates inicia. El mundo presocrático, en cambio, se mantiene ante él de modo intangible.

espera, dentro de este mundo en descomposición— aparece en una crítica apasionada, acrecentada en el curso de su vida.

El griego es el "hombre que ha llegado más lejos" (13, 363). El pueblo griego es "el único genial de la historia universal" (10, 390). "Los griegos jamás han sido sobreestimados" (10, 237).

Puesto que la antigüedad griega constituye "la justa y única patria para la formación culta" (9, 344); puesto que se debe concebir "al mundo griego como la única y más profunda posibilidad de la vida" (9, 232), para Nietzsche tendrá vigencia la siguiente proposición: "Hasta ahora sólo reconozco la cultura suprema, en tanto ella es un renacimiento del helenismo" (9, 424). Por eso, si nos enfrentásemos a la antigüedad sólo como historiadores, perderíamos lo que en ella hay de formativo (9, 29). El mero conocimiento de lo griego constituiría, como tal, un saber vacío de la cultura subjetiva: correspondería a la "decisión de ser cultos" (1, 312). A partir de ello, Nietzsche puede esperar. "Día tras día, nos haremos más griegos; primero, de módica manera, mediante conceptos y estimaciones de valor...; pero algún día, así lo espero, también mediante nuestro cuerpo. En eso reside (y reside desde siempre) mi esperanza en el ser alemán" (15, 445).

Nietzsche tiene conciencia de sí mismo, y dice: "El conocimiento de los grandes griegos me ha educado" (13, 8). Sólo concibe los males de la propia época, a partir del origen griego de los mismos. "Únicamente en cuanto soy discípulo de los tiempos antiguos y, en primer término, de los griegos, yo —hijo de la época actual— llego a experiencias tan extemporáneas" (1, 281).

Sin embargo, por medio de la negación del espíritu alemán no se puede saltar, por así decirlo, directamente y sin puentes, al alejado "mundo helénico" (9, 348). Antes bien, la meta consiste en llegar al "renacimiento de Grecia, a partir de la renovación del espíritu alemán" (9, 294). "Por supuesto, ese espíritu alemán se tiene que comprender y descubrir en sus escondites" (9, 349).

Sólo cuando cesa la mera contemplación y cuando el saber de lo griego se convierte en propia sangre se puede resucitar la de las sombras griegas. Hasta qué punto Nietzsche sentía, en su peculiar historicidad, la identidad entre el propio origen y la renovación de la fuente antigua —a pesar de la separación existente entre lo griego y lo alemán— se muestra en el hecho de que el discípulo ya no quiere seguir siendo "alumno de la antigüedad decadente", sino que trata de buscar el modelo en la "mirada audaz, capaz de dirigirse al mundo primitivo de la antigüedad griega, peculiar de lo grandioso, natural y humano" (1, 352). Y también se ofrece dicha identidad cuando Nietzsche, al final de su vida, expone lo que realmente le había ocurrido al comienzo: "Todo filosofar alemán tiene su dignidad propiamente dicha en ser la gradual reconquista del suelo antiguo, y toda pretensión de originalidad es mezquina en relación con aquella pretensión del alemán, que es la más alta: la de haber reanudado los lazos, en apariencia rotos, con los griegos, es decir, con un tipo de hombres cuya índole es, hasta ahora, la más alta" (15, 445).

La significación vital de la conciencia histórica

Nietzsche profundizó en la condición fundamental de la esencia humana. La diferencia entre ella y la del animal está efectuada por la historia, por la tradición inconsciente y por el recuerdo consciente. Sin historia, el hombre dejaría de ser hombre. El ser humano se presenta en formas nuevas porque aprehende el pasado, y se separa del mismo al saber qué es el futuro. Para eso, *necesita* la historia, tal como Nietzsche la desarrolla, es decir, con el fin de alcanzar, mediante la historia monumental y con grandioso ejemplo, lo que al hombre le era posible: tener valentía en la acción actual, seguir el vuelo de su ser y consolarse en la desesperación. La necesita (en la historia referida a las antigüedades) para interiorizarse, en amorosa piedad, con el propio origen; la necesita (en la historia crítica) para superar lo que ya ha sido, apoyándose en los impulsos fecundos de su ser actual.

El recuerdo histórico se configura como *saber* en la ciencia histórica. Nietzsche la vive de acuerdo con su época, que se preciaba de ser histórica por excelencia. Pero, a la ciencia histórica total, le propuso *cuestiones* que derivan *de la duda*.

CONTRA LOS ERRORES FUNDAMENTALES DE LA CIENCIA HISTÓRICA

La Historia no es un saber intemporalmente válido acerca de algún hecho invariable y acabado, sino que, entendida como *saber*, varía con el acontecer histórico, concebido como *acaecer real*. Nada del pasado está definitivamente muerto: si lo pretérito ha tenido un origen auténtico, continúa reviviendo en el presente, a través de modificaciones que se pierden de vista. Lo pasado se olvida y se vuelve a concebir: se lo descubre, aunque parezca ya conocido; aun cuando hubiese sido tratado como algo indiferente, se lo convierte en nuevo impulso. En semejante saber que, si es viviente, testimonía a la historia verdadera, jamás se sabe de modo definitivo lo que en verdad ha sido. Todo cuanto fue depende, en cada caso, de lo actual o de su esencia, a partir de cuyos impulsos la Historia vuelve a ser, si es posible, lo que le corresponde: resorte, medida, modelo e imagen. Por eso, si la auténtica Historia jamás puede ser, por una parte, ciencia pura, por otra parte, sin investigación exacta no puede jamás seguir siendo verídica. Pero la investigación exacta se extiende a los materiales, a los supuestos, a lo que todo entendimiento puede conocer y tiene que reconocer de un modo idéntico: es decir, a lo que se ofrece como un hecho y como significación pensada por los hombres que han sido. El recuerdo histórico, en cambio, que se cumple como evocación verídica dentro del medio de esa efectividad, ilimitado en su captación, ve con un ojo que, en sí mismo, es histórico y propio de un ser que sobrepasa al entendimiento. Precisamente en ese recuer-

do, semejante ser llega hasta sí mismo y advierte cómo posibilita el recordar.

En particular, no es posible el *saber total* de un pasado cualquiera. Y, por cierto, no lo es en virtud del material —sea por ser éste infinito y jamás abarcable de una mirada, sea porque nos llega de modo defectuoso— sino por la posibilidad infinita de toda Existencia viviente. Ella sólo se abre en el recuerdo, el cual, en su mundo, la produce a ella misma. Mediante el saber, no me puedo identificar con el pasado, que se ha convertido en fundamento de mí mismo, ni tampoco lo puedo penetrar. Un presunto saber total destruiría el auténtico proceso del recuerdo que ese saber asimila. Tal destrucción se cumpliría por un saber aparente, científicamente inexacto y existencialmente no-verdadero. Contra esa situación, Nietzsche apela a la vida contemporánea, a lo que “no es objeto de la Historia”. Sin embargo, las formulaciones parecen confundir lo que no es objeto de la Historia, y que consiste, como en la existencia animal, en la brutal indiferencia del no-saber y del mero olvido, con lo que en el hombre no es susceptible de Historia, es decir, con el ser originario del presente y que ya constituye el germen de la visión histórica.

La ira de Nietzsche no se dirige contra el método científico como tal, ni tampoco contra el recuerdo histórico, sino contra los *historiadores*, en tanto supuestos hombres que cultivan una *ciencia pura* y que ofrecen un saber que no poseen en absoluto. Esta circunstancia se muestra en todas las características del modo de pensar de los historiadores; por ejemplo, en la afirmación de una *necesidad* en la marcha de las cosas, ante la cual —según el método de Nietzsche— los historiadores rechazan la “cuestión cardinal” de la intelección histórica. “¿Qué hubiera sucedido si esto o aquello no hubiese ocurrido?”. Encuentra su “optimismo histórico” en la glorificación del éxito y no entienden “cuán brutal y carente de sentido es la historia”. Contra los historiadores exclama Nietzsche: “Todo lo que el éxito reprime, poco a poco se rebela”. Pero los historiadores con conciencia científica hacen “la historia entendiéndola como sarcasmo del vencedor: un sentimiento servil frente a lo efectivo” (10, 401 sq.).

CONTRA LA CIENCIA HISTÓRICA. DESTRUCTORA DE LA VIDA

El error sistemático de los historiadores científicos, presente en el todo del saber de los mismos, no es, en modo alguno, un error indiferente. Nietzsche se sorprende cuando experimenta que la ciencia histórica puede *arruinar* al hombre. En su escrito juvenil, *Über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*,* se le aclara el

* Sobre la utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida.

hecho de que la Historia "exagerada" lleva a la desgracia. En primer lugar, debilita la personalidad, porque el sentido por la ciencia histórica se convierte en una especie de arte teatral, por el cual se admite, temporariamente, cualquier alma extraña, de manera que la intimidad de un hombre tal —desprovista de esencia, porque, por así decirlo, es la de un actor— sólo comprende el pasado destruyendo la realidad efectiva del mismo. En segundo lugar, la ciencia histórica llevó a imaginar que se puede producir la objetividad y la justicia. Por eso, como resultado, la Historia destruye el instinto. Una conciencia prematura impide que el germen de toda vida llegue a madurez. Por la fe en la antigüedad de la humanidad, se produce el sentimiento propio de los epígonos. Y, finalmente, sólo resta un estado de ánimo *irónico*, por la conciencia de la propia nulidad y de la destrucción de todas las cosas. Por ese camino, la Historia despoja al hombre del valor que tiene el recuerdo del acontecer histórico. El hombre llega a conocer lo grandioso (en la historia monumental) aunque, sin embargo, no tenga el poder de realizar lo grande. Se ocupa (en la historia de las antigüedades) sin piedad del pasado, concebido como mero pasado. Condena lo que ya ha sido (en la historia crítica), y sin necesidad real, lo destruye.

Pero ¿qué es lo "exagerado" de la ciencia histórica? Nietzsche dice que el hombre, además del *recuerdo*, que lo distingue del animal, también necesita del *olvido*, que tiene de común con el animal. Para poder soportar el recuerdo histórico, sin disolverse en su acontecer, es necesario apropiárselo por elaboración. Por eso, la "*fuerza plástica*" decide acerca de la existencia de lo dado por la ciencia histórica, estableciendo los límites de lo que puede ser admitido sin producir daño. La fuerza de la *personalidad* determina la medida soportable de la Historia.

A los poderes del recuerdo y del olvido, Nietzsche los considera como fuerzas que provienen del conocimiento o del desconocimiento de la ciencia histórica. Puesto que ambos poderes son necesarios, Nietzsche pudo considerar como esenciales a uno o a otro aspecto, según el contexto en que aparezcan sus afirmaciones, dentro de una contradicción sólo aparente.

Desde ese punto de vista, el *rechazo* de la Historia es, en ocasiones, completo. Según él, "la tarea de la ciencia de la historia está resuelta cuando ha sido *condenado* el círculo íntegro, interiormente conexo, de las afirmaciones pasadas". En ese caso, la ciencia de la historia se habría tornado superflua. "Su lugar debe ser ocupado por la ciencia del *futuro*" (10, 417).

EN PRO DE LA AUTÉNTICA HISTORICIDAD

Pero, en Nietzsche, las *valoraciones positivas* de lo que, de un modo peculiar, proviene de la ciencia histórica tienen siempre supremacía. Desarrolla la posibilidad que nuestra época posee para

el sentido de la ciencia de la historia: ésta, mediante una cultura comparada, propone la tarea de fundamentar, sobrepasando las culturas populares primitivas, irremediablemente cerradas, una nueva existencia concreta (2, 41). En ese sentido, Nietzsche pudo elogiar nuestro tiempo. "Gozamos todas las culturas referidas al pasado... y la sangre más noble de todos los tiempos nos nutre... mientras que las anteriores culturas sólo se podían gozar a sí mismas, sin llegar a sobrepasarse a sí mismas" (3, 99). Pero tal "gozo" no equivale, para él, a una calmosa contemplación. Ahora ha sido posible algo más: "Quien sepa sentir la historia del hombre en su totalidad como la *propia historia*: la aflicción... del héroe que, en la tarde de la batalla todavía no decidida, ha recibido heridas y perdido al amigo, experimentará una generalización formidable. Pero, soportar esta enorme suma de aflicciones... en tanto hombre que tiene ante sí y por detrás de sí un horizonte de milenios, es decir, en tanto heredero... como el más noble de todos los antiguos nobles y, al mismo tiempo, como el primero de una nueva nobleza... semejante circunstancia tiene que producir una *felicidad* hasta ahora no conocida por el hombre... Tal sentimiento repentino se llama Humanidad" (5, 259).

El ensayo por alcanzar una *ciencia histórica de la vida y del universo* que, sobrepasando al hombre, llegue a lo infinito, le puede proporcionar a esa ciencia, de modo pasajero, cierto valor. "En la aspiración por conocer todo lo que la Historia nos transmite acerca de lo ya acaecido... y que, por primera vez, ha roto los viejos muros existentes entre el hombre y el animal, entre la moral y la física", se debe reconocer "una aspiración a la genialidad de la humanidad, considerada en el todo. La Historia, plenamente pensada, sería una autoconciencia cósmica" (3, 103).

Frente a todas las revelaciones de Nietzsche relativas a los efectos ruinosos de una conciencia de la Historia, que se aísla en sí misma; frente a la actitud por la cual el pretérito parecería ser, según él, sólo una cadena en el núcleo de la exigencia nietzscheana se halla, sin embargo, la *apasionada adhesión al acontecer histórico*. Con verdadero espanto, habla de la posibilidad de una pérdida o corrupción del pasado. "¿No tenéis piedad del pasado? ¿No veis cómo está abandonado, dependiendo de la gracia, del espíritu y de la equidad de cada generación...? ¿Acaso no podría llegar, a cada instante, un gran monstruo que nos forzara a desconocerlo por completo y que haría que nuestros oídos fuesen sordos para el pretérito o que pondría un látigo en nuestras manos para que lo maltratásemos?" (12, 193). "Zarathustra no quiere perder nada del pasado de la humanidad. Arrojar todo a la fundición" (14, 217).

Para Nietzsche, la profundidad de la apropiación del pasado constituye la fuente peculiar del futuro. "Fertilizar el pasado y engendrar el porvenir: que ello sea, para mí, el presente" (12, 253).

La época contemporánea

Mientras que el pasado todavía está oculto y espera, por así decirlo, el despertar de sus posibilidades supremas, el presente, en cambio, significa la pretensión de aprehender lo que está en el tiempo. El pensamiento de Nietzsche, referido al pasado, así como su imaginación del futuro, parten de la conciencia que tenía del presente. Pregunta acerca de lo que acontece ahora.

LA IMAGEN DEL TIEMPO

Desde temprano, la imagen del tiempo se ofrecía a Nietzsche con espantosa figura. Veía los síntomas de un exterminio de la cultura. "Las aguas de la religión fluyen, dejando por detrás de ellas pantanos y estanques; las naciones se vuelven a separar en campos por completo hostiles... Las ciencias... se dispersan y diluyen toda convicción sólida. Todo está al servicio de la barbarie que se aproxima... Existen ciertas fuerzas, fuerzas formidables; pero salvajes, primitivas y absolutamente implacables. Casi todo está ahora determinado, sobre la Tierra, por las fuerzas más groseras y malignas: por el egoísmo de los gananciosos y por la tiranía militar." La Existencia del hombre actual muestra "una indecible pobreza y agotamiento, a pesar de la inenarrable y abigarrada variedad que hemos tomado de las culturas anteriores". La cultura subjetiva del hombre está reemplazada por el saber de la formación culta. En su interior domina "una gris impotencia, una discordia que roe, cierto tedio laboriosísimo y una vergonzosa miseria" (1, 310 sq.; 402 sq.; 527 sq.; 533 sq.). "Nada se sostiene sobre bases firmes y una dura fe... Todo es liso y peligroso en nuestro camino, y la capa de hielo que todavía nos soporta se ha vuelto demasiado delgada. Muy pronto, nadie podrá ir adonde todavía vamos nosotros" (15, 188).

Nietzsche también puede decir algo en *favor del presente* aunque, al final, casi siempre aparecen escrúpulos. "En la aclaración del mundo, por la naturaleza y por la historia humana, hemos sobrepasado a los griegos: nuestros conocimientos son mucho más vastos y nuestros juicios más medidos y justos. También se ha expandido una humanidad más dulce... El hecho de que nosotros prefiramos querer vivir en esta época, más que en otra, es mérito, en lo esencial, de la ciencia; y, por cierto, para ninguna generación ha habido tal suma de goces nobles como para la nuestra... Sin embargo, se vive bien al lado de toda esa 'libertad', sólo cuando se quiere concebir y no tomar parte activa: tal es el gancho moderno... De ese modo, nace el riesgo de que el saber se venga de nosotros, así como, en la Edad Media, el no-saber se vengó de nosotros..." (10, 408).

La búsqueda de una fundamentación más exacta del *origen* que da nacimiento a las formidables variaciones del mundo encuentra, en primer

lugar, fenómenos palpables. La *máquina* constituye un destino. Modifica el mundo en que vivimos. Nos llegan a ser indiferentes los objetos con los cuales tenemos trato. En efecto: la máquina es "impersonal; le quita orgullo a la pieza que trabaja, sustrayéndole lo que pueda tener de bueno o de defectuoso desde el punto de vista individual. Por tanto, le arrebató el poco de humanidad que pudiese tener". Antes, los objetos de la casa y el vestido "simbolizaban una estimación recíproca y cierta correspondencia personal, mientras que ahora parecemos vivir en medio de una esclavitud anónima e impersonal" (3, 350). Además, las máquinas modifican al hombre, por el modo de trabajar que ellas le imponen. La máquina "no incita a elevarse... Produce actividad y uniformidad" (3, 318). Incluso, conmueve la vida de la comunidad. "Ofrece el ejemplo de la organización de los partidos y de la conducción de la guerra. En cambio, no enseña el autodomínio individual: convierte a la masa en una máquina y a cada individuo en instrumento para un fin" (3, 317). Nietzsche resume la situación con estos términos: "La prensa, la máquina, el ferrocarril y el telégrafo son premisas, cuya conclusión —que llegará dentro de mil años— nadie se ha atrevido a sacar" (3, 340).

Con posterioridad, Nietzsche caracterizó a su época por las *masas*. "El hoy pertenece a la plebe" (6, 429). "El peligro de la época está en la grandiosa medianía" (14, 204). Ella no se puede apropiar del saber tradicional. "La débil complejidad de la vida moderna" (1, 503) extingue al hombre. El estrépito de lo presente nada deja crecer. Todo habla; pero todo se oye sin atención. "Todo cae en el agua; ya nada desciende a las profundas fuentes." "Todo se diluye"; "todo se divulga" (6, 271-272).

Para evitar el sentimiento de vacío, producido por el tedio, la gente se precipita a la embriaguez. "De ese modo, el tiempo presente es el más inventivo de todos, en lo que se refiere al hallazgo de medios para embriagar. Conocemos la embriaguez como música, como ciega adoración a hombres y a acontecimientos individuales; conocemos la embriaguez de lo trágico, es decir, de la crueldad relativa al perecer; conocemos... el trabajo irreflexivo" (14, 207). Y "la mística de la fe en la nada y el sacrificio a esa fe" (14, 209) sólo constituyen modos diferentes de la embriaguez.

En todos, como carácter esencial, está el hecho de que el mundo, desprovisto de sustancia, inclina a que el hombre cumpla lo concreto de la existencia al *modo de un actor*, a que se entusiasme con la representación, como si fuese algo auténtico. El hecho de que, en lugar de vivir, cada uno lleve, en forma creciente, la existencia de un actor, es esencial (15, 193 sq.; 8, 35 sq.; 15, 199).

Tales alarmantes caracterizaciones de la época sólo reciben profundidad y unidad a partir de una concepción fundamental, que constituye la respuesta peculiar de Nietzsche a la cuestión acerca de lo que hoy acontece, es decir, a que, en la actualidad, "todo vacila y la Tierra tiembla" (6, 439). La falta de creencia se ha vuelto real. El hecho fundamental de la época se comienza a manifestar:

"DIOS HA MUERTO"

Tal visión, que domina toda la obra ulterior de Nietzsche, se anuncia tempranamente, ya en 1872. "O morimos en esta religión,

o la religión en nosotros. Creo en la palabra de los germanos primitivos: todos los dioses tienen que morir" (9, 128). Y en aquel entonces, decía de la propia época: "La voluntad moribunda (el dios muriendo) se desmenuza en las individualidades. Siempre aspira a la unidad perdida: su *telos* cada vez está más desintegrado" (9, 77). A fines del año 70 dice: "Se susurra la pérdida de la fe... y la cesación del temor, de la autoridad y de la confianza continúa". Sólo resta "el vivir en el instante, según los fines más groseros..." (11, 374). El pensamiento de la muerte de Dios retorna en concepciones renovadas. Así, por ejemplo, Nietzsche lo expresa en la parodia por la cual los hombres aparecen como prisioneros y Jesús como hijo del carcelero. Éste acaba de morir, y su hijo dice: "Libraré a todos cuantos crean en mí: esto es tan cierto como que mi padre vive todavía" (3, 247). Más tarde, Nietzsche expresa su pasión, de modo directo, por la caracterización del "loco" (5, 163 sq.). En medio del claro mediodía, el loco busca a Dios con una linterna, a través del mercado. Entre las risas de la gente, exclama: "¿Dónde está Dios?... os lo diré. Lo hemos matado, vosotros y yo... Pero ¿cómo pudimos hacer semejante cosa? ¿Cómo podríamos bebernó el mar, hasta vaciarlo?... ¿Hacia dónde nos movemos?... ¿Acaso no erramos, como a través de una noche infinita?... ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, asesinos entre asesinos? ¿La grandiosidad de tal acción no será demasiado grande para nosotros? ¿No tendríamos que endiosarnos nosotros mismos para aparecer como dignos de semejante grandiosa acción? Jamás hubo hombre tan grande, y quien naciese después de nosotros, en virtud de esa acción, pertenecerá a una historia más elevada que toda la historia hasta ahora transcurrida". Cuando todos callaron y lo miraron extrañados, arrojó la linterna al suelo: "Vendré muy pronto... todavía no llegó para mí el tiempo justo. Este acontecimiento enorme aún no ha llegado a los oídos de los hombres... todavía está en camino... Tal acción está más lejos de vosotros que la estrella más lejana... y, sin embargo, los hombres la cometieron".

Nietzsche no dice: no hay dios alguno; tampoco afirma: no creo en Dios, sino: Dios ha muerto. De esa manera, piensa ofrecer el resultado de la realidad contemporánea, observando con clarividencia la época y su propio ser.

A la pregunta ¿por qué Dios ha muerto? la responde con imágenes. "Dios murió por compasión a los hombres" (6, 130). Pero "cuando los dioses mueren, mueren muchas clases de muertes" (6, 379). ¿Por qué Dios fue *asesinado*? "Veía la profundidad y los abismos del hombre, todas sus ocultas vergüenzas y fealdades. Su compasión desconocía el pudor... El hombre no soportó que viviese un testigo semejante" (6, 387).

La pregunta que interroga *por qué* Dios ha muerto, respondida por caminos simbólicos, alcanza, en tanto cuestión, la forma *no simbólica*, propia de una investigación relativa al *origen* histórico del nihilismo actual. Nietzsche cree reconocerlo en el *cristianismo*, en cuya muy determinada interpretación del mundo —a saber, en la aclaración moral— se encubre la fuente del nihilismo (15, 141). En efecto, al fin llega “el sentido de la veracidad —altamente desarrollado por el cristianismo—; el asco por la falsedad y por la mentira de la interpretación cristiana del mundo”. El cristianismo ha creado un mundo ficticio, cuya no-verdad acaba por ser reconocida a partir del impulso hacia la veracidad, que el cristianismo mismo produjo y, por cierto, de tal modo que ahora ya no queda nada. En efecto, puesto que, en la existencia cristiana, toda firmeza y valor residía en lo fingido, en el instante en que esa ficción fue reconocida, la vida se hundió en una nada. El hombre jamás la había experimentado con semejante intensidad. Ahora llega el tiempo “en que tenemos que *pagar* el hecho de haber sido cristianos a lo largo de dos milenios. Hemos perdido el *peso* que nos permitía vivir. Durante algún tiempo estamos sin saber qué hacer... Ahora, todo es por completo falso” (15, 160 sq.).

La situación en que tal nihilismo ha nacido se puede caracterizar, según Nietzsche, *lógicamente*, mediante el error de haberse pretendido hacer valer, de *modo absoluto* y para el mundo, categorías tales como la del *sentido* y la de la *totalidad*. Si, falsamente, supongo que en el mundo tiene que haber un sentido que incluye todo acontecer, puesto que ningún hombre honrado podría encontrarlo, aparecerá el vacío de un terrible desengaño, el tormento de lo “en vano”. “Aquel sentido... el orden moral del mundo, podrá alguna vez haber sido, así como el acrecentamiento del amor... o de la aproximación a un estado de felicidad general o, incluso, del deslizarse hacia el estado general de la nada. Una meta siempre será un sentido. Lo común a todas esas representaciones está en que se debe alcanzar algo mediante el proceso mismo. Y ahora entendemos que, con el devenir, nada se alcanza y nada fue alcanzado”. El “desengaño ante la presunta *meta del devenir*” llega a ser “causa del nihilismo”. Además, éste ingresa “cuando en todo acontecer se supone una totalidad... una organización” y cuando se cree en el “profundo sentimiento de una conexión y dependencia”. “El bien de lo general exige la entrega del individuo”, y entonces se manifiesta que “no existe tal entidad general”. En efecto, finalmente, vuelve a aparecer la nada, en la forma de una pérdida de todos los valores. “En el fondo, el hombre ha perdido la fe en su propio valor, al no producir —como esa creencia lo posibilitaría— un todo infinitamente valioso” (15, 148-150).

Si se dan esas dos concepciones —con el devenir nada se alcan-

za; en el devenir no impera ninguna grandiosa unidad— quedará, sin embargo, un *último subterfugio* de tal desengaño, a saber: “Condenar todo el mundo del devenir, por ser engañoso, e inventar un mundo que reside más allá del mismo, entendido como mundo *verdadero*”. Tal es, según Nietzsche, la grandiosa ficción platónico-cristiana, la cual, en su derrumbe, produjo el abismático nihilismo. Se “advierde que la realidad del devenir es la *única* realidad; se prohíbe, por toda clase de caminos clandestinos, los submundos y las falsas divinidades; *pero no se soporta este mundo, al que sin embargo no se quiere negar*” (15, 150). Luego, el nihilismo nace de la oposición entre un mundo trascendente que, en tanto valioso y digno de veneración, sólo es *imaginado*, y el mundo tal como es *realmente*. Y puesto que nosotros mismos somos reales, ese último mundo ha determinado, de modo decisivo, la conciencia del ser. Ante el descubrimiento de la ficción surge la siguiente alternativa: “O suprimís vuestra veneración, u os suprimís a vosotros mismos” (5, 280). Es decir, o se abandona el fingido “mundo verdadero”, por ser ficticio, en cuyo caso se derriba todo lo que tenía valor, o se abandona la realidad que yo soy de hecho, y, en ese caso, no puedo vivir. Por tanto, en semejante situación, cualquiera sea el camino elegido, el nihilismo se presentará, en ambos casos, como negación de los valores o como negación de la vida. “El hombre capaz de juzgar que el mundo tal como es no debiera ser es un nihilista, tanto como quien juzgue que el mundo tal como debiera ser no existe. Según esas afirmaciones, la existencia no tiene sentido alguno...” (16, 84).

Mediante su interpretación de la concepción del mundo platónico-cristiana, revelada lógicamente como la cosmovisión que convierte en absolutas las formas categoriales —“la fe en las categorías de la razón es la causa del nihilismo” (15, 151)—, Nietzsche pretende concebir el nihilismo moderno desde el punto de vista histórico. Pero su época todavía no tenía conciencia *de lo que* acontecía en ella; menos aún, concebía el *origen* de su situación. Nietzsche vive sobrecogido por el espanto de ver algo que nadie veía, de saber aquello por lo cual hombre alguno se preocupaba. El acontecimiento “es demasiado grandioso como para que su conocimiento lo haga *tomar en serio*; con mayor razón como para que muchos se den cuenta de lo que, en sentido propio, ha tenido lugar y como para que adviertan todo lo que se derrumbará después que esa fe se haya sepultado; porque todo ello estaba... construido sobre semejante creencia” (5, 217 sq.).

EL SENTIDO DE LAS TESIS DE NIETZSCHE

El sentido de las tesis fundamentales de Nietzsche acerca del origen del nihilismo, de “Dios ha muerto” y del movimiento del hombre dentro de un proceso de transformación todavía no concluido

—por esa experiencia, propia de la época, Nietzsche no pudo concebir lo que él mismo era— es de inquietante profundidad. Le quita todo fundamento a la tranquilidad mundana: dichas tesis exigen una seriedad existencial irresistible. Pero, de acuerdo con el *modo según el cual se las concibe*, reciben sentido radicalmente diferente. Ellas no alcanzarán a quien se deje arrastrar estéticamente por la grandiosidad dramática con que están presentadas. Quien, a partir de esas afirmaciones, deduzca la proposición, fija y firme, de que Dios no existe, se hundirá en un ateísmo trivial, jamás pensado por Nietzsche. La cuestión crítica sólo se origina cuando se trata de establecer qué significa, en sentido propio, semejante tesis.

No puede expresar un saber del curso total de las cosas humanas, y, con ello, de la crisis actual. En efecto, las afirmaciones sobre el todo, propias de una filosofía de la historia, las cuales permitirían un saber del curso del mundo —principio que, como siendo obvio, domina el pensar histórico del hombre, desde San Agustín a Hegel—, no rigen en la marcha del pensar nietzscheano.

Nietzsche rechaza la totalidad de un proceso universal, tal como lo pensaban los mencionados filósofos y sus sucesores. De acuerdo con ese modo de pensar, que veía en el poder de la historia el dedo de Dios, ellos concebían y justificaban la propia época, como siendo el resultado de ese proceso universal. Nietzsche rechaza semejante concepción con desdén (1, 353 sq.). Le opone las siguientes proposiciones: "La humanidad no tiene meta alguna en el todo" (2, 51); "el hombre, como género, no está en progreso" (16, 147).

Si se quiere hablar de una meta, habría que decir que "la de la humanidad" no se halla "en el término, sino en sus ejemplares supremos" (1, 364). "La humanidad no tiene otras metas, fuera de los grandes hombres y de las grandes obras" (11, 142). Pero las formas más elevadas del hombre sólo son alcanzadas por casos felices, y perecen con mayor facilidad (16, 148).

En la historia no hay, en modo alguno, una línea de sentido unívoco, ni tampoco progreso o retroceso, sino ambos movimientos. El mejor futuro es también un futuro peor. "Es un engaño de la imaginación creer que un nuevo grado superior de la humanidad reunirá en sí todas las ventajas de los grados anteriores" (2, 226). "Quizá la producción del genio sólo está reservada a un espacio de tiempo limitado de la humanidad. Ésta llega, tal vez, a la mitad de su camino... hallándose más próxima a su propia meta que a su término final" (2, 221). "Por muy alto que sea el desarrollo de la humanidad, quizás al término final esté en un puesto más bajo que al comienzo" (4, 52).

La concepción de un proceso universal y de una historia de la humanidad, entendida como un sentido que se cumple en sí mismo, llevaría, por así decirlo, a la paz, pues se estaría dentro del todo de la humanidad, es decir, en el momento en que ésta se eleva a su origen divino o a su meta histórica final. Nietzsche se opone a semejante paz. "Nuevo sentimiento fundamental: nuestra caducidad definitiva... ¿Por qué debiera haber una... excepción, para una estrellita cualquiera, con respecto al eterno espectáculo (del devenir)?" (4, 52).

Pero tampoco puede subsistir el aspecto total, existente para ese sentimiento fundamental, porque se le atribuiría algo al todo, como si semejante todo tuviese validez absoluta. Si el todo es negado por el origen y la meta de la historia, podrá nacer un sentimiento destructor, que Nietzsche formula como mera *posibilidad*. "Pero sentirse, en tanto humanidad (y no sólo como individuo), *prodigado*, como vemos que la naturaleza prodiga las flores aisladas, constituye un sentimiento que sobrepasa todo sentimiento" (2, 51). Si alguien, en este sentido, llegase a tener en sí una conciencia total de la humanidad, se destrozaría, al blasfemar contra la existencia dada. "Si sabemos qué ha pasado alguna vez con la humanidad, la falta de metas de la misma se expresará en toda aspiración humana" (10, 493).

Finalmente, Nietzsche estuvo obligado a combatir ese y todo otro saber referido al todo del proceso. Sabe que siempre estamos dentro de dicho proceso, y no fuera o por encima del mismo: no lo podemos abarcar con la mirada (cfr. el capítulo sobre la interpretación nietzscheana del mundo). Nietzsche no ha pensado en un conocimiento definitivo de la época, el cual nos sometería, por tratarse de un saber universalmente válido; ni siquiera ha pensado en ello con su proposición, tan plena de significaciones, "Dios ha muerto", a pesar de la forma apodíctica elegida en éste como en otros muchos casos. Se simplificaría el sentido de la tesis si se la admitiese como una verdad afirmada. En lugar de la suprema exigencia impuesta al hombre por Nietzsche, resultaría una superficialidad rayana en la trivialidad, propia de un estar al tanto de la cuestión. Antes bien, la anterior afirmación significa la tensión de la posibilidad de que sea así; pero entonces, como llamado de la última hora, será la conciencia de la indecisión con respecto de aquello a que se apunta. Por semejante afirmación, la realidad de su contenido podrá ser producida por quienes crean dogmáticamente en ella (Nietzsche sería el tentador que sugiere el nihilismo y arrastra hacia el mismo; pero estaría de acuerdo, y diría que es característico de esa especie de hombres el sucumbir a la tentación). O bien, por la supremacía de lo pretérito, comenzaría, mediante esa afirmación, una nueva y más alta realidad del hombre, en el sentido del pensamiento de Nietzsche, que tiende a enaltecer a los hombres. O también la mencionada afirmación puede llegar a despertar, haciéndolo aún más decisivo, aquello que la contradice, con el fin de que se llegue a la certeza de que Dios no está muerto.

Pero no puede haber duda alguna acerca del modo en que esos pensamientos viven en Nietzsche. Para él nada constituye un saber, sino que todo permanece en tensión extraordinaria, originada en su propio ser. Desde temprano lo sabía. "Quien ataca a su época, sólo se puede atacar a sí mismo: ¿qué podría ver, si no se viese a sí mismo?" (11, 135). Y, más tarde, se admira. "Desde hace muy poco tiempo, me he dado cuenta de que, *hasta ahora*, he sido nihilista, desde la raíz. La energía y el radicalismo con que yo avanzaba

como nihilista me engañaron acerca de ese hecho fundamental" (15, 158). Sin embargo, en ninguna época Nietzsche fue un nihilista absoluto: ya el *pathos* del nihilismo no es, él mismo, nihilismo (el *pathos* es "la inconsecuencia de los nihilistas") (16, 84). Además, de la visión del hecho de que "Dios ha muerto" nace, para él, una constante tarea.

Dicha tarea es, por lo menos, la de combatir contra lo que ya no es, pero que todavía *parece* ser e, incluso, dominar el mundo: trátase de la tarea de una negación activa. En efecto: Dios puede estar muerto; pero su sombra, seguir viviendo. "De acuerdo con la índole de los hombres, quizá por milenios haya cavernas en las que se muestre su sombra. Y nosotros... nosotros tenemos que vencerla" (5, 147). Pero ese propósito no es, para Nietzsche, obvio, ni constituye una acción fácil. Lo compara con el último sacrificio realizado en la escala de la crueldad religiosa. Antes se sacrificaban hombres al dios de los hombres; luego, se le sacrificaron los instintos más fuertes. Pero ahora "Dios se sacrifica a la nada: he aquí el misterio paradójico de la última crueldad, reservada a una generación que justamente ahora se inicia" (7, 79). En esa circunstancia reside la radical voluntad de ser, en sentido propio. Es como si quisiera decir: finalmente, la divinidad se tiene que cuidar a sí misma. Ella misma debe hablar: si no lo hace, *también tendremos* que vencer a su sombra.

Puesto que Nietzsche no quiere que la nada rija como instancia última, aparece, positivamente, como superador del nihilismo. Interpreta toda su ulterior filosofía como el movimiento que se opone al nihilismo. Tal cosa ocurre con su "gran política", con su "interpretación del mundo" y con su doctrina del "eterno retorno".

Quienes no se dejen engañar por lo que se ofrece en primer plano advertirán que, en todo el pensamiento de Nietzsche, está presente una afirmación que sobrepasa la negación. Toda problematización pugna, en él, por llegar al origen, a lo auténtico, al fundamento. Si la afirmación no logra expresión positiva, siempre habrá, sin embargo, en ese pensar, un acorde afirmativo, aun en las críticas más radicales y más destructivas que haya dirigido a la época.

IV LA GRAN POLÍTICA

INTRODUCCIÓN: Sentido de la gran política.

LA INTUICIÓN NIETZSCHEANA DE LA REALIDAD POLÍTICA: Las necesidades originarias de las relaciones humanas (Estado, guerra y paz). La situación política del presente (democracia).

VISIONES DEL FUTURO POSIBLE: Los caminos de la democracia. Los desarrollos de los Estados nacionales y la política mundial. Las variaciones esenciales del espíritu del hombre. Los nuevos señores.

LA TAREA DE LA GRAN POLÍTICA: Los legisladores. El camino de la gran política. Educación y adiestramiento.

LA GRAN POLÍTICA Y LA FILOSOFÍA.

La nostalgia que Nietzsche siente por el hombre auténtico lo obliga a despreciar cada una de las formas reales en que éste se presenta. El saber de la verdad les quita a los hombres, según él, toda consistencia. Al contemplar la época, ve en ella una decadencia histórico-universal. Nietzsche está impulsado hacia adelante por negaciones que no se detienen en parte alguna: es como si un destino lo hubiese invadido. No *quiere* voluntariamente semejantes negaciones, sino que busca de continuo algo positivo, a partir de la situación que nace de ellas. Pero lo afirmativo no está en la imagen concreta del hombre propiamente dicho, es decir, del hombre que debe llegar a ser. Tampoco lo positivo consiste en la formulación de indicaciones para el logro de un mejoramiento de la época, ni en el establecimiento de alguna verdad nueva y subsistente. Según Nietzsche, lo positivo debe tener una forma diferente de la de los reformadores. Puesto que, por su imparcialidad, no se espanta ante nada, abandona toda obligación hasta entonces estimada como obvia, sea religiosa, moral, filosófica, científica o política, con el fin de llegar al origen último de las posibilidades humanas. Para alcanzar ese punto, elaboró su "gran política", su metafísica de la "voluntad de poder" y su mística del "eterno retorno". A los pensadores anteriores a Nietzsche siempre les quedaba un marco, dentro del cual introdu-

cian sus novedades a modo de ensayo. Siempre había, pues, un mundo ajeno a la conciencia, no como un todo, sino por los contenidos, dominios y tareas particulares. Ahora es como si se tuviese que comenzar desde el principio. Por eso, la voluntad nietzscheana de lo positivo está caracterizada por la inaprehensibilidad total de algo que todavía no ha sido jamás; pero cuando la afirmación es dicha rápidamente, puede ser entendida de modo erróneo, como si se tratara de alguna positividad en particular.

La "gran política" de Nietzsche surge del *cuidado único*, y no esporádico —puesto que atraviesa el todo de su ser—, por el futuro y la jerarquía del hombre. Que éste crezca y alcance sus posibilidades supremas: he aquí el punto del que Nietzsche deriva los criterios de su pensamiento político, que sigue tres caminos:

1. Nietzsche aclara la realidad *política* (el Estado, la guerra y la paz, la situación actual de la democracia europea). No lo hace con el fin de lograr la base última de un saber de validez definitiva, sino para cumplir estimaciones que parten de las exigencias trascendentes del ser posible del hombre. Las efectividades, aclaradas por el saber, se mantendrán o se aniquilarán por valores tan decisivos en su origen como indeterminados, conceptualmente, en su extensión.

2. La gran política de Nietzsche se realiza, constantemente, en la imaginación del *futuro*, no para experimentar lo que en realidad acontecerá —eso ningún hombre lo puede saber—, sino para tener ante los ojos, de un modo activo, las posibilidades de lo venidero. Se trata del futuro, es decir, de algo que no se puede contemplar, como si ya estuviese fijado, sino que se lo debe producir. Tal futuro, políticamente activo, todavía es por completo *indeciso*. De ahí que Nietzsche diga: "Amo la incerteza del futuro" (5, 217). Pero la visión de las posibilidades futuras *determina* el querer actual y, por cierto, de un modo tanto más esencial, por cuanto el todo de las posibilidades es eficaz en amplísima extensión: "Os quiero enseñar a flotar conmigo, por remotos futuros" (12, 253). A partir del *medium* de las posibilidades, el futuro actúa, como aquello que queremos, sobre nuestro ahora (14, 74). En efecto: "Lo futuro es condición tanto del presente como del pasado. Lo que debe ser tiene que llegar a ser, siendo el fundamento de lo que es" (12, 239).

Sin embargo, en virtud de la multilateralidad de lo posible, la línea única del acontecer futuro y real tiene que ser invisible. La unidad de una visión del futuro debe quedar excluida para Nietzsche, en la misma medida en que debe quedarle el programa de un futuro de validez definitiva. Por eso, la idea de Nietzsche acerca del futuro, a pesar de su plasticidad en lo singular, desengañará al lector que advierta cómo todo lo dicho por él se destruye en contradicciones y en diversidades —si es que esperaba alguna verdad unívoca y expresable, a la cual poder atenerse—. En lugar de saber cómo lo porvenir llega a ser, sobrepasando la claridad de algunas

posibilidades del futuro —imaginadas de modo determinado—, Nietzsche quiere “inventar el mito del futuro” (12, 400).

Mediante la invención del futuro, la “gran política” llega a ser la *conciencia decisiva del instante actual* del hombre. De ese modo, el presente se entiende, incesantemente, a partir de perspectivas más amplias, pues nace una peculiar clarividencia para la época. Ella produce un gran cuidado en Nietzsche y una exigencia tal que nunca, hasta entonces, había existido. El *instante* presente es, para él, único. Todo anuncia que “la totalidad de nuestra cultura europea se encamina... a una catástrofe, como arrastrada por una corriente que quiere llegar a su término, sin reflexionar más” (15, 137).

3. En esa situación extrema se necesita, para conjurar el peligro, algo también extremo. Se debe estimular lo nuevo a partir del fundamento del ser humano, y la novedad debe dominar por encima de la decadencia de milenios. Pero todavía no ocurre nada. “¿Qué esperamos, pues? ¿Acaso no hay un gran ruido de heraldos y de trompetas? Hay una calma que ahoga: escuchamos desde hace demasiado tiempo” (13, 362). Todo está preparado para la completa transformación: “Sólo faltan los grandes hombres convincentes” (11, 372). Nietzsche los imagina en la grandiosidad de un desierto espantoso. Ellos deberán cumplir la tarea de la gran política. ¿Qué han de hacer en este instante? Son los llamados a *transformar*, radicalmente, *los valores de todos los valores* y, con ellos, serán “legisladores”.

Pero, aunque el origen de la gran política se halle en la transmutación de los valores, cumplida a partir de una visión capaz de abarcar el todo del futuro humano, Nietzsche no querrá, sin embargo, comenzar de nuevo, como desde la nada, por un *rompimiento* con todo acontecer. En su intento por independizarse de la Historia tradicional, no quiere perder el *acontecer histórico*, al cual, justamente, se trata de superar. La posibilidad del nuevo origen reside, para Nietzsche, en la amplitud de las facultades de captar, de igual modo, el futuro y el pasado. En este sentido dice: “¿De dónde he tomado el derecho de establecer mis propios valores? De los derechos de todos los antiguos valores y de las limitaciones de los mismos” (12, 281).

La política de Nietzsche —no la pequeña política originada en la situación particular de algún Estado, ni tampoco la más próxima, propia del obrar político que produce efectos concretos e instantáneos— tiene una génesis que precede a todo obrar determinado. A semejante origen, Nietzsche lo llama “*crear*” (cfr. pp. 171-172). La posibilidad de concebir el pensar político de Nietzsche tiene que ser, en este caso, de tal índole que se pueda desprender de la visión del origen creador, dentro de un movimiento contrario a toda subsistencia y que, por tanto, sólo existe, concretamente, en un futuro indeterminado. El legislador capaz de crear fundará esa posibilidad.

Seguiremos los tres mencionados caminos de Nietzsche, entre-

mezclados entre sí; es decir: su *intuición* clarificadora de la realidad política, sus visiones del futuro posible y supuesto dentro de la *tarea* de la gran política. Pero antes debemos mostrar, indirectamente, una característica que, por contraste, aclara la esencia del pensamiento político de Nietzsche.

Lo que Nietzsche llama "gran política" sólo constituyó un problema para él después que se produjeron sus *separaciones*. Durante la juventud, en lugar de pensar políticamente, vivía con la esperanza activa de renovar la cultura alemana por medio del arte de Wagner. Luego soñó con la fundación de un claustro laico, es decir, con una orden basada en el conocimiento que, en lugar de pretender la variación del mundo, aspirase a una concepción del ser. Ese sueño nació, justamente, del alejamiento de la política: "A fin de cuentas, ¿de qué se ocuparía el noble, si cada día aumenta la apariencia de que sería indecente dedicarse a la política?" (4, 194). Sólo a partir de su falta de mundo, de la soledad, meditando sobre el todo de la existencia, dentro del más amplio horizonte de la época actual y del más remoto futuro, Nietzsche se propuso, por fin, una meta: de la imagen que proporciona la situación mundial, la "gran política" debe decidir acerca de la propia época y responder a la cuestión sobre lo que sucederá, a partir del hombre. Nietzsche cree divisar las tareas de semejante política: son de "tal altura que, hasta ahora, ha faltado un concepto de ella". En efecto, "cuando la verdad entre en lucha con las mentiras milenarias, tendremos conmociones... de una índole tal como jamás fueron soñadas. El concepto de política ha comenzado, por entero, con una guerra espiritual... Sólo a partir de mí existe sobre la Tierra una *gran política*" (15, 117).

Para destacar su pensamiento político del modo dominante en el mundo de la política de aquellos días, después del triunfo logrado en 1870-1871 —y que era el éxito de una satisfacción burguesa, dispuesta a darle falsa importancia al suceso instantáneo, justificando, de continuo, el poder efectivo como tal—, Nietzsche se llama, a sí mismo, "el último alemán antipolítico" (15, 13). Se burla de "los doctos que se hacen políticos", porque "habitualmente les toca en suerte la obligación de desempeñar el papel cómico de la buena conciencia moral de determinada política" (2, 343). Y acerca de la filosofía, emite el siguiente juicio: "Toda filosofía que cree desplazado o, incluso, resuelto el problema de la existencia mediante algún acontecimiento político, es una filosofía en broma y enrevesada" (1, 420).

Si comparamos a Nietzsche con otros *pensadores políticos*, advertiremos que todos tienen en común, en oposición a él, una concepción precisa y limitada de lo político. Lo más frecuentemente, la política ha estado englobada por Dios o por la trascendencia, o se refería a alguna realidad singular y específica del hombre. El pensamiento político puede, por ejemplo (en Hegel), cumplirse en el proyecto de totalidades subsistentes y cambiantes. Como todo sistemático, dicho pensamiento expresa entonces la autoconciencia de una realidad efectiva: el pensar político es, en particular, justificación y rechazo y está colmado por la conciencia sustancial de lo englobante que es. O (como en Maquiavelo) la concepción política se puede desplegar ante la mirada sobre la base de realidades particulares y del significado que ellas tienen para las propias legalidades del poder.

Entonces se desarrollan tipos de situaciones y de reglas de conducta, sea en el sentido de una técnica política, sea por apelación inmediata al obrar que nace de la voluntad de poder, de la presencia de espíritu y de la valentía. Pero ese obrar no es racionalizable ni tiene, por tanto, validez definitiva. Nietzsche no sigue ninguno de esos dos caminos: no produce, como Hegel, un todo constructivo, ni proporciona como Maquiavelo, una política práctica. Piensa, en cambio, a partir del cuidado por el ser humano, cuidado que todo lo abarca y rodea (*allumgreifende*), sin estar todavía, o desde ya, en posesión de una sustancia englobante (*umgreifende*). Imagina el origen decisivo del acontecer político sin profundizar metódicamente en las realidades concretas y singulares del hacer político, tal como éste es visible todos los días en la lucha de los poderes y de los hombres. Quiere producir un movimiento que despierte los últimos fundamentos del ser humano. Mediante su pensamiento puede arrastrar, en ese movimiento, a los hombres que lo oyen y comprenden, sin necesidad de que su contenido esté destinado desde un punto de vista estatal, popular o sociológico. Antes bien, el contenido que determina todos los juicios de Nietzsche es una amplia actitud referida al todo del ser. Ya no sólo es política, sino filosofía: a partir de ella se puede investigar —guiado por la sola idea conductora de la defensa y del acrecentamiento del ser humano— lo opuesto y lo contradictorio del reino de lo posible, sin necesidad de un principio racional. Por eso, comparado con las grandes construcciones tradicionales de la ciencia del Estado y de la filosofía de la historia, el pensamiento político de Nietzsche tiene que estar privado de una deducción coherente y de una conceptualización realizada y determinada. Evoca, sin embargo, cierta atmósfera uniforme, a pesar de que su contenido se sustraiga a toda afirmación unívoca. Tal pensamiento puede, como una tempestad, barrer con el alma; pero si debiese ser aclarado y tuviese que alcanzar validez definitiva mediante la forma y el concepto, dicho pensamiento sería incaptable. En cuanto al pensar político de Nietzsche quiere producir semejante atmósfera, evita todo lo que podría tener apariencia doctrinal. Investiga, con la misma vehemencia, las posibilidades más complejas, sin reunir las en una meta de sentido unívoco. La conceptualización no pretende expresar una verdad capaz de ser subsistente. Parece entregarse a las manos de una voluntad de pensar dominante, que a nada se atiene, como si fuese el medio para alcanzar ilimitada flexibilidad. Con ello, las formulaciones llegan al máximo de fuerza palpitante y sugestiva. Sólo se podrá apropiarse de semejante pensamiento quien acepte, a la vez, la *fuerza de expresión y la capacidad de transformación* que lo caracterizan.

Puesto que es imposible convertir la política de Nietzsche en un sistema racional —salvo que se destruyera la peculiaridad de un pensar que, voluntariamente, sigue una precisa dirección viviente y no conceptual—, ella sólo podrá ser sentida en la búsqueda de las *oposiciones* que en ella se encuentran.

La intuición nietzscheana de la realidad política

Las ideas de Nietzsche se refieren a las necesidades originarias y permanentes de las relaciones humanas y, en particular, al Estado, a la guerra y a la paz. Además, tienen relación con las condicio-

nes políticas actuales: con la democracia europea. Al pensamiento nietzscheano no le es esencial la precisión concreta del contenido singular, sino la *grandiosa intuición* como tal. A partir de ella, surgirá la dirección de la gran política.

LAS NECESIDADES ORIGINARIAS DE TODAS LAS RELACIONES HUMANAS

Los límites de la existencia humana, en los cuales y por los cuales ella es, están en la necesidad de una instancia soberana de gobierno, es decir, en el Estado, y en la constante posibilidad de la guerra y la paz. Nietzsche raras veces habla de la significación del Estado y de la guerra, vistos en su configuración y transformación específicamente históricas, así como también sólo se refiere por excepción a la decisiva eficacia que esos acontecimientos ejercen en las constelaciones de la historia. Antes bien, al filosofar, tuvo ante los ojos la situación límite general del hombre.

El Estado. El origen del Estado y su constante realidad se encuentran, para Nietzsche, en un poder que aniquila, anexiona y esclaviza a las masas. Pero, sin ese poder, no hay sociedad humana alguna, ni tampoco individuos creadores. "Sólo las pinzas de *acero* del Estado comprimen, en las grandes masas, a los unos contra los otros, de tal modo que... aquella separación... de la sociedad —con... su construcción piramidal, se *tiene* que producir por sí misma" (9, 154). Por eso, el Estado se apoya en una necesidad del ser humano que, desde dentro, actúa de modo apremiante. Luego, a pesar de la potencia estatal, capaz de quebrar la vida, el Estado es aceptado como un alto bien. Por esa razón, toda historia no sólo enseña "lo poco que los sometidos se ocupan del horrible origen del Estado", sino que también se muestra en ella el abandono entusiasta al mismo, cuando "los corazones se abren involuntariamente a la magia del Estado naciente, con el presentimiento de una intención profunda e invisible... cuando, con ardor, el Estado se considera como meta y cumbre de los sacrificios y de los deberes de los individuos" (9, 155).

Al preguntar por el efecto que esa condición de la existencia produce en el ser del hombre, Nietzsche se refiere a la aclaración del sentido y del valor del Estado. En éste reconoce un poder que marca al hombre propiamente dicho, al pueblo y a la cultura (cfr. 9, 147-165).

La cultura sólo existe por el Estado. Por cierto que ella no sería posible sin "la esclavitud satisfecha" y que, sin las condiciones que produce el Estado, éste es "el buitre que se clava en el hígado de los fomentadores prometeicos de la cultura" (9, 151). Pero pretender negar esas condiciones equivale a negar la cultura misma. Sólo por el Estado hay duración en las situaciones humanas. Si continuamente se tuviese que empezar desde el principio (9, 261), no surgiría cultura alguna. Por eso, "la gran meta del arte estatal debe estar en la duración que contrabalancea todo otro fin y que es más valiosa que la libertad" (2, 213). El hecho de que en la situación contemporánea se forjen planes a largo plazo constituye, para Nietzsche, el signo de una condición estatal fatigada. La ruinosa diferencia entre "nuestra existencia, agitada por lo efímero, y la calma de largo aliento, propia de una época metafísica", es el motivo por el cual "el individuo no

recibe ningún impulso más fuerte, capaz de llevarlo a construir instituciones establecidas en lo duradero, susceptibles de continuarse por siglos".

Al mismo tiempo que la realidad necesaria del Estado, Nietzsche muestra el riesgo que el mismo comporta. Si se lo separa del fundamento creador, se convierte en el poder que, por nivelación, aniquila el ser peculiar del hombre. Cuando se glorifica el Estado como tal, Nietzsche lo denomina "nuevo idolo", y considera que es el enemigo de lo que el verdadero Estado debiera posibilitar o producir: el *pueblo*, la *cultura* y el hombre en tanto *individuo creador*.

En primer lugar, al invertirse la meta que le es propia, el Estado no tarda en transformarse en la "muerte de los pueblos". El "más frío de todos los monstruos miente... Yo, el Estado, soy el pueblo" (6, 69). Cuando el pueblo no vive en el Estado, domina el sentido de la masa. "Nacen demasiados: el Estado se ha inventado para los que sobran" (6, 70).

El Estado que trastruca su sentido se vuelve, en segundo lugar, enemigo de la *cultura*. Cuando Nietzsche tiene presente el Estado moderno, entendido como instrumento no creador de la violencia prepotente de la masa de los "que sobran", contradice su propia glorificación del Estado, confesada en su concepción de la cultura griega, nacida en el seno del mismo. "El Estado-cultura es una mera idea moderna... Todas las grandes épocas han sido tiempos de decadencia política: lo grandioso, en sentido cultural, fue impolítico y aun antipolítico... Goethe abrió su corazón al fenómeno Napoleón; lo cerró a las guerras por la libertad" (8, 111). "Lo más alto de la cultura se debe a los tiempos políticamente debilitados" (2, 324).

En tercer lugar, el Estado corrompe a los *individuos*. Constituye "una hábil organización para que los individuos se protejan unos a otros; pero si se exagera su ennoblecimiento, debilitará y hasta disolverá al individuo. Entonces se aniquilará del modo más radical el fin originario del Estado" (2, 222). "Allí donde termina el Estado, comienza el hombre que no es superfluo: allí empieza el canto de lo necesario, la melodía única e irreemplazable" (6, 72). Por eso, dirá: "En lo que se refiere al Estado, lo menos posible" (11, 368).

Por último, en la siguiente proposición, Nietzsche lleva a cabo la más extrema relativización del Estado: "La acción de un hombre que se sacrifica al Estado para no traicionar su ideal puede tener el más alto rendimiento: en virtud de la misma, la existencia íntegra de ese Estado se legará a la posteridad" (13, 177).

No obstante lo problemático de las manifestaciones referidas a lo particular, Nietzsche deja intacta la *grandeza* del Estado, entendido como límite de la existencia concreta del hombre. Sobre los hombres más nobles, el Estado ha "causado gran impresión". ¿Por qué? "Para el nacimiento del Estado no han sido eficaces los puntos de vista de la prudencia, sino los de los impulsos del heroísmo: la fe en que hay algo más alto que la soberanía de los individuos." Produce "la veneración de la raza y de los más ancianos... el profundo respeto por los muertos... el homenaje a los que tienen espíritu superior y a los victoriosos: el hechizo de tropezar con un modelo concreto" (13, 195).

Por tanto, Nietzsche le da la bienvenida al Estado cuando ve en él, y a través del mismo, el movimiento del pueblo, la posibilitación de la cultura y de los hombres individuales creadores; pero cuando ejerce funciones de solidificación, tornándose favorable a las masas y al término medio, cuan-

do no propugna al hombre irreplicable e irremplazable, sino sólo a los superfluos, Nietzsche lo rechaza, considerándolo corruptor del hombre.

Tal doble aspecto corresponde, según Nietzsche, a dos sentidos del *derecho*. En todos los casos, éste consiste en "la voluntad de eternizar una relación de poder actual" (13, 205). Pero semejante relación de poder o es el dominio de los deseos del término medio que, con el derecho, sólo quiere asegurar la existencia dada —con lo cual se lo reduce a leyes que se acumulan infinitamente—, o bien la voluntad de poder, que está en la base del derecho, quiere el dominio de la parte superior y noble de la humanidad. En ese caso, el sentido del derecho está en asegurar la jerarquía de los creadores. Si, en el primer caso, el legislador no era más que un poder legislativo impersonal, en el segundo, será persona y, con ello, más que ley. También el fundamento del castigo es esencialmente distinto en ambos casos. En el primero, constituye un acto de utilidad (venganza, intimidación, mejoramiento) cumplido en ventaja de la sociedad o del criminal; en el segundo, el castigo surge de la "voluntad de la fuerza creadora" (13, 197), y el criterio del derecho estará en la imagen del hombre verdadero. "La sociedad necesita, como supuesto, representar al tipo más alto del 'hombre', y de eso deriva su derecho a combatir todo lo que le es hostil, como si fuese algo en sí mismo hostil" (13, 196).

Cualquiera sea el modo con que Nietzsche considera el Estado, no lo glorifica "en sí mismo", sino que, a veces, contempla sin ilusiones su realidad y, otras veces, se refiere a su significado como función por la cual el Estado puede elevar o nivelar al hombre. Nietzsche le exige que se ponga al servicio del sentido último del hombre y de sus posibilidades creadoras: en ello consiste el criterio de apreciación de las realidades estatales.

La guerra y la paz. Nietzsche concibe la guerra en cuanto es, en su realidad inevitable, el límite —aniquilación y, al mismo tiempo, condición— de la existencia dada del hombre. Al Estado, entendido como instancia última que decide sobre la marcha de las cosas, le pertenece la guerra: en él se origina y vuelve a comenzar. Sin la guerra, también el Estado dejaría de ser. La guerra y su posibilidad atizan el adormecido sentimiento por el Estado (9, 72). Ya el joven Nietzsche decía: "La guerra constituye una necesidad para el Estado, tanto como la esclavitud es necesaria a la sociedad" (9, 162). Y el tardío Nietzsche repite: "La vida es consecuencia de la guerra y la misma sociedad es un medio para ella" (15, 179).

Pero Nietzsche no es enemigo de la paz, ni tampoco un glorificador de la guerra. Su probidad no le permite admitir ninguna posición unilateral y definitiva, como si algún límite conocido de nuestra existencia se pudiese someter a nuestro juicio y legislación. Nietzsche, pues, profundiza en la *idea de la paz*. Pero la paz nietzscheana tiene un carácter diferente al del pensamiento pacifista, que quiere obligar a ella por medio de ejércitos prepotentes, es decir, por la violencia, o producirla por una desmovilización gradual. A todas las utopías, opone otra. "Y quizá llegue el gran día, en que un pueblo... distinguido por la guerra y la victoria... libremente exclame: rompemos la espada... Desarmarse, siendo el más armado, *por grandeza* de sentimiento: he allí el medio para una paz real... A nuestros representantes liberales del pueblo les falta tiempo, como es sabido, para reflexionar sobre la naturaleza del hombre. De otro modo, sabrían que cuando trabajan por una 'gradual disminución de las cargas militares', trabajan en vano" (3, 345).

Semejante idea heroica de la paz difiere radicalmente de todo pacifismo. Conciérne a la actitud que emana de todo el ser del hombre. Por otra parte, está lejos de la idea kantiana de una paz perpetua, en la que las condiciones determinadas de la posibilidad de la paz se desarrollan a partir de principios de la razón. Pero ambos —Kant y Nietzsche— no imaginan, en general, las posibilidades inmediatas de una política real, sino que aclaran una exigencia de la Idea. Nietzsche, hasta el fin, no ha renunciado al pensamiento de la paz, aunque sólo fuese como posibilidad. Si ella es seria, sostiene con claridad, esa idea no se puede realizar a sí misma, en *ningún* sentido, mediante la violencia, ni tampoco puede combatir, en una esfera cualquiera de la existencia dada, utilizando dicha violencia. Predice "un partido de la paz" que, sin sentimentalismos, no sólo prohíbe hacer la guerra a cada uno, sino también a los hijos de cada uno. Por lo demás, rechaza cualquier camino en el que podría aparecer un acto de aplicación posible de la violencia, por lo cual también "prohíbe servirse de la justicia". Ese partido, simplemente, no quiere combatir. Puesto que es un partido honesto, no renuncia a la violencia por impotencia, sino por grandeza de su propio ser; rechaza todo resentimiento y, por eso, "se opone a todo sentimiento de venganza y de disgusto". Por su esencial extrañeza con respecto a las modalidades habituales del ser humano, ese partido evocaría, infaliblemente, "la lucha, la contradicción y la persecución de sí mismo. Al menos durante algún tiempo, será el partido de los oprimidos; luego, el gran partido" (16, 193).

Pero el hecho de que, en esta relación, Nietzsche oponga el "partido de la paz" al verdadero "partido de la guerra" que, con consecuencia igualmente inevitable, actuará en sentido contrario —"en la paz honra el medio de nuevas guerras" (15, 487)— significa, a su vez, que no encubre la situación límite de la existencia humana, ni tampoco ignora, de modo no-verídico, la realidad subsistente.

La inevitabilidad de la guerra está fundada, según Nietzsche, en primer lugar, *psicológicamente*, en la tendencia humana hacia lo extremo. "De un modo provisional, las guerras constituyen la mayor de las excitaciones de la fantasía, una vez que todos los hechizos y todos los espantos del cristianismo se han agotado" (11, 369). Los peligrosos viajes de descubrimiento, las travesías por mar y las ascensiones por la montaña son sucedáneos, no confesados, de la guerra. El hecho de que, efectivamente, la guerra nazca a partir de semejante oscura presión del hombre le parece a Nietzsche algo inevitable, siempre que el hombre no pierda sus posibilidades. "Esperar demasiado de una humanidad que ha olvidado el aprendizaje de hacer la guerra constituye un sueño fantástico y vano." Se advertirá "que una humanidad altamente cultivada y, por consiguiente, necesariamente fatigada, como la de los actuales europeos, no sólo necesita la guerra, sino también las guerras más grandes y terribles —por tanto, retrocesos momentáneos a la barbarie— con el fin de no perder, en los medios de la cultura, a la cultura y a la existencia mismas" (2, 356).

Las conocidas proposiciones de Zarathustra sobre la *vida peligrosa* nacen de una *reflexión* originariamente filosófica. "Y si no podéis ser los santos del conocimiento, al menos sed, conmigo, guerreros... ¿Vosotros decís que la buena causa santifica la guerra? Yo os digo: la buena guerra justifica toda causa... Así, vivid vuestra vida de obediencia y de guerra. ¡Qué importa una larga vida! ¿Qué guerrero quisiera ser tratado con cuidado?" (6, 66-68). Pero quien —como el "santo del conocimiento"— no

hace la guerra tiene, sin embargo, que "aprender de ella; debe aproximar la muerte a los intereses por los que se combate: sólo eso nos hace respetables" (16, 353).

Pero Nietzsche no se podría proponer una glorificación de la guerra como tal. Como la naturaleza, también la guerra procede "con indiferencia para el valor de los individuos" (10, 483). En su desventaja se puede decir: "Vuelve estúpido al vencedor y malvado al vencido. En favor de la guerra: por ambos efectos acabados de mencionar, la guerra introduce la barbarie y, con ello, lo natural. Para la cultura es una época de sueño o invernal: el hombre sale fortalecido de ella, para el bien y para el mal" (2, 329).

El sentido propio del pensar nietzscheano está en el hecho de haber llegado a los límites sin engañarse sobre la condición y el origen de toda existencia real dada. Nietzsche llega hasta las exigencias y actitudes últimas, sin abandonar el fundamento a partir del cual ellas se desarrollan en posibilidades opuestas. Cuando los pensamientos particulares se captan de modo aislado, pierden significación; en cambio, se restablece el sentido de los mismos cuando se los repone en el movimiento que atraviesa todas las posibilidades. Sólo la totalidad de éstas muestra la figura de la existencia, de tal modo que la mirada de Nietzsche obliga a llegar a la grandiosidad de la intuición, a la profundidad de lo que conmueve y al vuelo que eleva hacia lo que Nietzsche llama gran política.

LA SITUACIÓN POLÍTICA DEL PRESENTE (DEMOCRACIA)

El Estado, la guerra y la paz pueden modificar su forma en el curso histórico, con transformaciones interminables. El hecho de que todas las relaciones humanas se hallen en constante devenir convierte todo presente en un pasaje. Pero, dentro del propio presente, Nietzsche reconocerá el carácter decisivo que su época tiene para la historia universal. Dicha época, que se encuentra entre milenios, es entendida por Nietzsche como la terminación de la historia anterior y como el posible comienzo de una nueva historia. Al contemplarla y al aceptar, por así decirlo, la situación de la misma (cfr. pp. 186 sq.), Nietzsche encuentra que hay una condición que todo lo abarca y domina: la *democracia*. Sólo ella puede proporcionar el terreno sobre el cual crecerán las formas venideras. Es la realidad política que aparece después de la Revolución Francesa, tal como, por primera vez, lo reconoció Tocqueville, en toda su extensión. "La democratización de Europa es inevitable" (3, 337). Quien se oponga tendrá que emplear los mismos medios que el pensamiento democrático le entrega y, de ese modo, él mismo impulsará a la democratización (3, 337). Las acciones políticas que se levantan en contra de ella sólo fomentan, por su parte, a la democracia (3, 351). Ésta es una fatalidad que amenaza, desde las raíces, a todo lo que subsiste.

Pero el ser de la democracia queda, en alta medida, indetermi-

nado. En principio, Nietzsche no tiene ante los ojos ninguna forma determinada de constitución política, ni tampoco ninguna teoría o doctrina política. Tampoco se trata de la teoría de la voluntad popular, que se procura validez mediante la democracia. Tal voluntad popular es, en sí misma, inaprehensible, y sólo se determina por la forma en que llega a dominar, y que la marca a ella misma. A quienes quieran ver la expresión adecuada de la democracia, por ejemplo, en el derecho general al voto, mediante el cual la mayoría tiene la decisión última sobre el bienestar o el malestar del todo, Nietzsche les responde: el *fundamento* de tal derecho no puede estar, a su vez, en la mayoría —pues el dominio de ésta sólo se constituye por aquél—, sino en la unanimidad de todos los que manifiestan la voluntad de someterse a la mayoría. “Por eso, la contradicción de una pequesísima minoría ya es suficiente para dejarla a un lado, como inútil. El hecho de no participar en una votación constituye una contradicción capaz de derribar el sistema electoral entero” (3, 339). Pero tanto esas como otras reflexiones, que Nietzsche presenta por todas partes, son, tratándose de él, superficiales. Antes bien, con el proceso de la democracia piensa en un acontecer cumplido en lo profundo. El Estado y los gobiernos han sido dominados, desde hace un milenio y medio, por los *criterios de la religión cristiana*: desde entonces, ella determina el contenido y la meta del movimiento democrático, aunque se rechacen expresamente aquellos criterios, concebidos como meta religiosa. En segundo lugar, con la agonía de la fe cristiana, el Estado y los gobiernos se tienen que cumplir *sin religión*.

1. *El origen cristiano* explica el impulso fundamental que Nietzsche cree reconocer en la imagen total de las manifestaciones de la democracia europea. Mientras que el griego fue el hombre que alcanzó el mayor desarrollo posible, el abuso del poder, ocurrido en Roma, tuvo por consecuencia el levantamiento exitoso de los impotentes, acaecido en el cristianismo. Para Nietzsche, la historia europea ha significado, desde entonces, el triunfo siempre renovado de los débiles, la continua “revolución de la plebe y de los esclavos”, cuya victoria última fue obtenida con la democracia y el socialismo.

2. *La agonía*, ya comenzada, *de la fe cristiana* pone en marcha, por su parte, al movimiento democrático, en el cual sólo gobiernan, y quieren ser gobernadas, las masas sin religión. Nietzsche bosqueja la imagen de semejante acontecimiento que, según él, se desarrolla a través de cambios y de transformaciones diversos (2, 344-350).

Los gobiernos fueron factibles, y adquirieron perduración, mediante la religión, porque ella satisface el ánimo en las épocas de penuria y de desconfianza, posibilitando que no sea necesario culpar al gobierno por esos males, y porque, además, la religión protege la unidad del sentimiento popular. Cuando ella comienza a agonizar, se conmueven los fundamentos del Estado. Entonces los impulsos democráticos —que, según sus con-

tenidos, son los de un cristianismo secularizado— se vuelven dominantes. Al someterse al poder de esos impulsos, el gobierno del Estado ya no constituye misterio alguno, sino instrumento de la voluntad popular. El gobierno no tiene sanción religiosa alguna. Después de muchas peripecias sentimentales y de ensayos vanos, acaba por triunfar la desconfianza por todo gobierno. “*La muerte del Estado*, el desencadenamiento de la persona privada (me guardo de decir: del individuo) es una de las consecuencias del concepto democrático del Estado.” “La democracia moderna constituye la forma histórica de la decadencia del Estado.”

La totalidad de la condición democrática de los hombres que ya no viven encadenados a los ideales cristianamente entendidos, porque son incrédulos, ha sido aclarada por Nietzsche mediante comprobaciones y críticas, renovadas de continuo. También se ha ocupado de los *partidos*, que son la manifestación esencial de la democracia (2, 382; 3, 148-153; 4, 175) y de los dos tipos principales de las clases sociales derivadas de esa condición.

En el mundo democrático, por la pérdida gradual de la religión, el significado de las clases sociales disminuye. Entre la masa humana se van destacando dos grupos exteriormente determinados: los que poseen y los desposeídos, o los *burgueses* y los *socialistas*. Nietzsche advierte que ambos tienen algo de esencialmente común. Desprendidos de la religión, y sin una nueva base para la Existencia creadora, constituyen, para él, un modo de existir aparente —no obstante el poder instantáneo que ahora tienen— y sin futuro.

De ese modo, le sustrae toda justificación verdadera a la *burguesía*. “Solo debería tener posesiones quien estuviera dotado de espíritu; de otro modo, la propiedad constituye un peligro público.” Puesto que la Existencia de los que poseen carece de contenido, encuentran la sustancia de su vida en un querer poseer más, y combaten el tedio mediante entretenimientos. Se cubren con la máscara de la cultura y del arte, con el fin de despertar “envidia entre los pobres y los incultos... pues la brutalidad recubierta por el dorado de los presuntos ‘goces de la cultura’ sugiere la idea de que todo reside en el dinero” (3, 152). El solo medio de luchar contra el socialismo estaría en “vivir de manera moderada y sobria... y ayudar al Estado, cuando éste le impone tributos a lo superfluo. ¿No queréis tales medios? Entonces, vosotros, ricos burgueses, que os llamáis a vosotros mismos ‘liberales’, confesaos que vuestros sentimientos —que encontráis tan terribles y amenazantes en los socialistas— rigen, sin excepción, en vosotros mismos... Si no tuviésteis la fortuna que poseéis... vuestro sentimiento os haría socialistas” (3, 149 sq.).

Contra los *socialistas* cabe la objeción de que ellos tienen ese mismo sentimiento, sólo que en otras condiciones: también ellos piensan en la mera existencia concreta, y no en la jerarquía del hombre. Quieren “crear planes para naturalezas vulgares” (11, 367).

Nietzsche trata de ofrecerle un principio al sentimiento de ese “socialismo”. Según él, tal principio consiste en el hecho de que el socialismo quiere pasar por alto “la efectiva desigualdad de los hombres” (11, 141). Puesto que, de hecho, deben decidir el término medio y la masa, habrá una “*tiranía final* de los que tienen *ínfimo* valor y son más estúpidos” (15,

232). Este hecho se denomina "moral de rebaño", "iguales derechos para todos", "iguales exigencias para todos"; se trata de "un rebaño sin pastor": "una oveja es igual a otra oveja" (14, 68). De acuerdo con su origen, Nietzsche denomina al ideal socialista "el desmañado equivoco del ideal de la moral cristiana" (15, 388).

Cuando el "socialismo" quiere responder a las *cuestiones del trabajo*, Nietzsche se opone a esas cuestiones, porque el planteamiento de ellas es falso. Declara con rudeza: "Después que se ha formulado la pregunta, no veo, en absoluto, qué se quiere hacer con el trabajador europeo" (8, 153). Nietzsche sólo puede plantear la cuestión en estos términos: ¿cómo alcanza el hombre unanimidad y satisfacción en el cumplimiento de tareas actuales y necesarias? Cuando la sanción religiosa se ha suprimido, ¿qué origen tiene la responsabilidad de una ordenación dentro de la desigualdad?

El carácter fundamental y decisivo de la época democrática está, para Nietzsche, en lo que ella puede hacer *del hombre*. Observa la masa y la presión de esa masa, es decir, la de "los demasiados", y advierte la nivelación uniforme. Nietzsche, que había formulado esta exigencia: "Creaos el concepto de un pueblo: jamás lo podréis pensar lo suficientemente noble y elevado" (1, 346), desprecia las masas. La circunstancia de que, con frecuencia, diga "pueblo" cuando piensa en la "masa" es fácil de corregir.

En la masa se destruyen los hombres; en el pueblo, en cambio, llegan a ser ellos mismos, en tanto individuos, y producen, al mismo tiempo, el ser del pueblo mediante la acción conjunta de unos y otros. En la masa los individuos no realizan nada de sustancial para el pueblo. Llegan a "uniformarse... De ese modo nace, necesariamente, la arena de la humanidad: todos muy iguales, muy pequeños, muy redondos, muy conciliadores, muy aburridos" (11, 237). La época democrática rechaza toda clase de hombre superior (13, 30). Los hombres no advierten la jerarquía: viven pequeñas gentes que ya no creen, como antes, en lo sagrado y en los grandes virtuosos. Viven los burgueses, que ya no creen, como antes, en la elevada indole de las castas dominantes. Viven los obreros de la ciencia, que ya no creen en los filósofos (14, 210). Considera que la masa "merece una mirada, desde tres puntos de vista...: como copia difusa de grandes hombres... como resistencia a lo grandioso... y como instrumento de lo grande. En lo demás, ¡que el diablo y la estadística se la lleven!" (1, 366 sq.). Puesto que la masa existe en todas partes, tanto entre los cultos como entre los incultos, los hombres no se atreven, en ninguna situación, a ser ellos mismos. Y puesto que, ante todo, sólo quieren el bienestar, la comodidad y la satisfacción sensual, la expectación de Nietzsche sacará la consecuencia de ese mundo democrático: "Le saldrá al encuentro una *esclavitud espiritual* hasta ahora desconocida" (12, 203).

Visiones del futuro posible

A partir del cuidado que Nietzsche pone en el ser del hombre, sus ideas se refieren al futuro, con una energía tal que, en su expo-

sición, sólo difícilmente se podría separar la aclaración de la política universal y contemporánea de la consideración de aquello que de continuo es inminente. En el presente siempre ve el peligro amenazante y los anuncios de lo porvenir. Por eso, las visiones de Nietzsche no sólo son complejas, sino que se alternan en direcciones decisivas: advierte la decadencia y la elevación del hombre. Las visiones de destrucción y las de creaciones nuevas se entremezclan en quien pretenda pensar en su gran política. De hecho, en la prognosis contemplativa, la gran política —al querer impedir o al introducir un futuro posible— cumple una prognosis vigilante.

La democracia —el gobierno sin religión, propio del mundo europeo posterior a la Revolución Francesa— conducirá, según la visión dominante en Nietzsche, a una forma de humanidad regida por “nuevos señores”. Sin embargo, también considera que hay otras posibilidades en los caminos de la democracia; pero rara vez los transita, y si lo hace, es de modo pasajero. Además, también encontramos meditaciones sobre el futuro, con referencia a los desarrollos político-universales de los Estados nacionales en sus relaciones recíprocas, y visiones sobre las posibles *variaciones esenciales del hombre* en general.

LOS CAMINOS DE LA DEMOCRACIA

El futuro de la democracia no está, en modo alguno, para Nietzsche, en algo unívoco. Ocasionalmente trata de sus posibilidades, entre las cuales hay tres notables, porque se muestran en direcciones por completo diferentes.

Una de las posibilidades se refiere a un mundo ordenado, en sí mismo organizado. Está asegurado por el saber y por la reflexión, y unido a una “liga de naciones”. Cuando Nietzsche cree reconocer algo de vacío y de uniforme en los hombres de su época, que trabajan “consciente y honradamente por el futuro democrático”, piensa, sin embargo, en lo extraordinario de lo que quizás ellos produzcan. “Es posible que la posteridad... piense, dentro del trabajo democrático de una serie de generaciones, en algo así como en la construcción de diques de piedra y de murallas defensivas, como en una actividad que, necesariamente, expande mucho polvo sobre las vestiduras y sobre los rostros... Parece que la democratización de Europa fuera un eslabón de la cadena de aquella formidable regla de medidas profilácticas... por las cuales nos apartamos de la Edad Media. Por primera vez ésta es la época de las construcciones ciclópeas. La seguridad definitiva de los cimientos permitirá que el futuro construya, sin riesgos, sobre ellos” (3, 338). Pero apenas dice qué son tales cimientos: pueden ser todas las fuerzas espirituales, las obras, las conquistas del saber, las instituciones que triunfan sobre la oscuridad y el caos. Sobre semejantes fundamentos, Nietzsche cree posible una paz más eficaz. “El acontecimiento práctico de... la democratización estará, en primer término, en una liga de naciones europeas, en la cual cada pueblo en particular, limitado según oportunidades geográficas, ocupará la situación de un

cantón. Se tendrá poco en cuenta el recuerdo histórico de los pueblos anteriores, porque el sentido piadoso por los mismos... se habrá, poco a poco, desarraigado desde el fondo." En ese nuevo mundo, todo se decidirá por principios racionales y todo se configurará de acuerdo con una razón eficaz. Los futuros diplomáticos "tendrán que ser, simultáneamente, eruditos, agrónomos, conocedores de los medios de comunicación y, por detrás de ellos, no habrá ejército alguno, sino razones y utilidades". El pueblo que, en tal democracia, se hace omnipotente, está muy lejos del "socialismo, entendido como teoría sobre la variación de la conquista de la propiedad". Pero la división de la propiedad será regulada. Atacará, por ejemplo, el "principado de la bolsa" y "creará una clase media, que olvidará al socialismo como habiendo sido una enfermedad ya pasada" (3, 352). Esa democracia, de la que Nietzsche habla "como de algo que llegará" (acentúa el hecho de que la actual no es aquella en la que él piensa), "quiere crear y procurar la independencia del mayor número posible de individuos". En efecto, ella combatirá y suprimirá la existencia efectiva de tres grandes enemigos de la independencia: la de los que nada tienen, la de los ricos y la de los partidos (3, 353).

Nietzsche muestra una segunda posibilidad, por supuesto contraria a la anterior. Ella surgirá en el caso de que el socialismo conquistara el Estado. El socialismo desea, efectivamente, "la plenitud del poder estatal, semejante a la que sólo ha tenido durante el despotismo; incluso, ese poderío sobrepasa todo pretérito, porque aspira a la aniquilación formal del individuo". Nietzsche estima que el riesgo de semejante camino está en la circunstancia de que de él no podría nacer nada duradero. Puesto que el socialismo "ya no debe contar con la piedad religiosa para con el Estado... sólo podrá, por un breve tiempo, hacerse esperanzas. Se impondrá por un terrorismo extremo, y sólo existirá ocasionalmente. Por eso, se prepara en silencio: para dominar por el terror" (2, 350-351).

Nietzsche expresa, de modo oscuro, una tercera posibilidad. Si por la democracia no se encuentra el mencionado primer camino de una ordenación racional y de una liga de naciones, sino que ingresa la "muerte del Estado", resultará "una perspectiva no desgraciada desde todo punto de vista: no entrará el caos, sino una invención aún más apropiada que el Estado, puesto que se triunfará sobre el Estado". Por cierto que Nietzsche no trató de divulgar esa idea: en ella nadie podría mostrar las semillas que se podrían dispersar en el futuro. "Confesemos... en *que ahora* el Estado debe seguir existiendo por algún tiempo. Se han de rechazar los intentos destructores de los semisabios, demasiado celosos y apresurados" (2, 348; 349-350).

LOS DESARROLLOS DE LOS ESTADOS NACIONALES Y LA POLÍTICA MUNDIAL

La imagen del posible futuro democrático concierne, en la mayoría de los casos, a condiciones de política interna. Sin embargo, dichas condiciones están esencialmente determinadas por relaciones extrapolíticas entre los Estados, en la medida en que existe pluralidad de ellos. El modo según el cual se desarrollen, desde sí mismos, o en mutuas referencias, decidirá, finalmente, acerca de la índole de los hombres. La visión nietzscheana del futuro mues-

tra lo que es fatal. Espera "la sucesión de un par de *siglos guerrescos*, sin parangón en la historia..."; espera "que entremos en la época clásica de la guerra, de la guerra al mismo tiempo científica y popular, de las mayores proyecciones" (5, 313). "Habrá guerras como jamás las hubo en la Tierra" (8, 117).

Por primera vez en la historia, el sentido de tales guerras estará determinado por un afán de *dominio del planeta*. Por eso, "la época de las guerras nacionales" pertenece al "carácter de entreacto por el que pasan las condiciones actuales de Europa" (8, 192). Las grandes posibilidades del porvenir sólo se muestran a una mirada capaz de abarcar el todo. "La época de la pequeña política ha pasado: ya el siglo próximo nos traerá el combate por el dominio de la Tierra, que constituye el empuje hacia la gran política" (7, 156). Sólo mediante esa meta, el pensamiento político puede tener un sentido propio. Trátase de "entrar con buenas perspectivas en la lucha por el gobierno de la Tierra" (13, 358). Y aún más: "Hay que *preparar*, en lo espiritual, en el pensamiento y en los escritos, aquel estado de las cosas, todavía tan lejano, en el que los buenos europeos tendrán en las manos la gran tarea que les corresponde: la decisión y la vigilancia de toda la cultura, en la Tierra toda" (3, 249).

Nietzsche se pregunta qué pueden significar los *pueblos*, dentro de esos caminos seguidos por el destino: examina, por así decirlo, la fisonomía existencial de los mismos. A algunos de ellos sólo los juzga al pasar. "Los *americanos* gastan demasiado pronto un futuro poder mundial, quizá sólo aparente" (13, 355). "Ya nadie cree que *Inglaterra* sea lo suficientemente fuerte como para continuar representando su antiguo papel durante cincuenta años más... Hoy, para no perder crédito como comerciante, se tiene que ser soldado" (13, 358). "Donde la voluntad está más enferma es en la *Francia* actual" (7, 155). Nietzsche cree que la gran política sólo se puede apoyar en Rusia y en Alemania.

Con respecto a *Rusia*, Nietzsche cree leer signos en ella de una fuerza extraordinaria y de un futuro peculiar. "Signo del próximo siglo: el ingreso de Rusia en la cultura. Una meta grandiosa. Proximidad de la barbarie. Despertar de las artes, magnanimidad de la juventud, fantástica locura" (11, 375).

¿Qué llegará a ser *Alemania*, desde el punto de vista político? Sacudiendo a los alemanes con despecho, Nietzsche les ha dicho: "Los alemanes mismos no tienen futuro alguno" (8, 192). Pero también sostuvo: "Los alemanes son desde antes de ayer y de pasado mañana: no tienen hoy" (7, 204). La crítica de Nietzsche a los alemanes, al intensificarse, procede de un amor ilimitado y, con frecuencia, desengañado. Justamente cuando, en Alemania, no parece advertir nada que tenga valor para él, encuentra en ello el signo del futuro. "Los alemanes todavía no son nada: pero *llegarán a ser algo...*; nosotros, los alemanes, *queremos algo de nosotros mismos*, algo que todavía no hemos querido: queremos algo más" (15, 221).

En las construcciones nietzscheanas de la política mundial son *dos las posibilidades* que desempeñan los papeles principales: o el *despedazamiento* político de *Europa*, como expresión del destino de la decadencia

européa, acompañado de nuevas combinaciones de gobierno mundial, o la *unidad política de Europa y el gobierno mundial ejercido por ella*.

La última posibilidad prevalece en el pensamiento de Nietzsche. "Una sola cosa me concierne: Europa" (13, 357). Pero su destino externo en el mundo se determina, finalmente, por el destino interno de la misma: de allí la exigencia de Nietzsche. "Poner a Europa ante las consecuencias que acarrearía el hecho de que su voluntad 'quiera' desaparecer. Impedimento de la mediación. Preferencia por la decadencia" (16, 420). Quizás Europa sea un mundo en decadencia; pero, aun así, Nietzsche lo considera, con la misma decisión, como la única y grandiosa oportunidad del hombre en general. Por una parte, ve al europeo del futuro "como el animal esclavo más inteligente: muy trabajador; en el fondo, muy humilde; curioso hasta el exceso; complicado, mimado, de débil voluntad: un caos cosmopolita dotado de sentimiento y de inteligencia" (16, 288). El peligro está en "el embrutecimiento de Europa y en el empuqueñecimiento del hombre europeo" (13, 352). Por otra parte, estima que el europeo posible —comparado con las "razas" nacidas como "consecuencia de un medio ambiente" y "del papel que ellas han desempeñado, cuyo cuño las ha marcado— es una 'superraza'" (13, 323). Quiere al "buen europeo" y de él espera los "signos que expresan la voluntad de Europa de ser una". Ya entre los hombres más profundos y más amplios de este siglo, Nietzsche cree ver, en el misterioso trabajo realizado en el alma de los mismos, la dirección total y peculiar que llevará al "ensayo de preparar al europeo del futuro" (7, 229). Como siempre, Nietzsche trata de llevar esas ideas a sus consecuencias más extremas. Por eso, dentro de tal contexto "todo lo que ahora apunta a grandes intereses comunes" (16, 192), es decir, lo nacional, lo visible en su época, pudo significar, para él, un peligro: "Lo nacional, tal como ahora es entendido, exige el dogma de la limitación" (11, 137). Estima que la grandiosidad de Napoleón consistió en haber concebido a "Europa como unidad política" (15, 218), y piensa poder comprobar que también "la unidad económica de Europa llegará con necesidad" (16, 193). Cree ver "lo que, en el fondo, acontece por sí mismo: la desaparición de lo nacional y la producción del hombre europeo" (11, 134).

Sin embargo, todo lo dicho no constituye la única posibilidad. Con relación al peligro de la desaparición de Europa en "manos de la plebe", Nietzsche imagina la salvación de un resto: "En tiempo oportuno habrá que crear a solas aquello que se debe salvar. Y designar el país en el que la cultura se podría refugiar, por cierta inaccesibilidad del mismo: por ejemplo, México" (13, 360). Otras veces, piensa en la posibilidad de una alianza entre Alemania y Rusia. Puesto que, según él, "la acumulación de la fuerza voluntaria parece ser la más grande y la menos empleada entre los eslavos...", Nietzsche "se quiere aliar con Rusia: no es por completo inverosímil un regimiento germano-eslavo" (13, 356). "Veo mayor inclinación a lo grandioso en los nihilistas rusos que en los utilitarios ingleses... necesitamos marchar, de modo incondicionado, juntos con Rusia... Ningún futuro americano" (13, 353). El pensamiento de una marcha común se aniquila frente a la amenaza de un futuro ruso predominante. Ante ese riesgo, todo lo demás puede desaparecer, según Nietzsche, en un instante. "Rusia tiene que ser el amo de Europa y de Asia; tiene que colonizar a China y la India. Europa será lo que fue Grecia bajo la dominación de Roma" (13, 369). Trátase de una posibilidad remota; pero la ventaja de Rusia, como la de la Iglesia, está en que "ellas pueden esperar" (13, 361).

Cuando su conciencia europea se vuelve a fortalecer, Nietzsche piensa de muy otro modo. Entonces no sólo reconoce en Rusia —con su formidable acopio de fuerzas voluntarias— el mayor de los peligros, sino también la posibilidad del despertar de Europa por la contradefensa. Desearia, incluso, “un incremento tal de la amenaza de Rusia que Europa tuviera que concluir por hacerse del mismo modo amenazante, es decir, tener una voluntad... una voluntad propia, amplia y terrible, capaz de proponerse una meta que abarque milenios” (7, 155).

Mientras que, en todas esas representaciones, es decisiva la tendencia a lograr formaciones unitarias cada vez mayores —Europa, gobierno de toda la Tierra—, y Nietzsche también considera el caso contrario, cuando piensa que las formaciones estatales unitarias sólo pueden ser forzadas desde fuera, en la medida en que interviene la lucha de los poderes. “La fragmentación en formas estatales atomizadas constituye la perspectiva más remota pero, sin embargo, más aparente de la política europea.” En efecto, si los pequeños Estados son devorados por los grandes, si éstos lo son por los monstruosos, finalmente, “el Estado-monstruo” estalla en pedazos, porque le falta el cinturón que rodeaba su cuerpo: la hostilidad de los vecinos (11, 139).

En todas esas visiones del futuro, siempre reaparece un punto último, frente al cual ellas se quiebran. Ninguna exhibe una situación futura y estable del mundo. Antes bien, Nietzsche emplea todas las amenazas que descubren la insustancialidad del mundo contemporáneo. Destruye la seguridad aparente, derivada de la creencia en un orden del todo, logrado por el establecimiento de determinadas metas. Se aclara la incerteza a que todo se precipita: pero no la certidumbre de una dirección con sentido unívoco. Son las visiones del futuro de un mundo sin sustancia. Nietzsche no se pudo atener a ninguna de las posibilidades de ese futuro.

Más allá de las condiciones de la política interna y de las combinaciones de la política externa, Nietzsche detiene su mirada, finalmente, en lo que el hombre podría llegar a ser.

LAS VARIACIONES ESENCIALES DEL ESPÍRITU DEL HOMBRE

Hay una serie de visiones ocasionales del futuro que, en Nietzsche, alcanzan al ser del hombre mismo.

La técnica, por ejemplo, produce posibilidades de vida hasta ahora desconocidas. Mediante ellas, el hombre puede ingresar a una conciencia diferente del ser y de sí mismo. “Quizás en el nuevo siglo, la humanidad conquiste más fuerzas, para el dominio de la naturaleza, de las que ella podría emplear... Sólo la navegación aérea pone en fuga todos nuestros conceptos de cultura... Se aproxima la época de la arquitectura, en la que se volverá a construir para la eternidad, como lo hicieron los romanos” (11, 376). “En el futuro habrá, en primer lugar, innumerables establecimientos a los que se concurrirá, de tiempo en tiempo, para la cura del alma; en segundo lugar, innumerables medios para combatir el tedio: en todo tiempo se podrán escuchar conferencias y cosas semejantes. En ter-

cer lugar, se acumularán muchas invenciones singulares, concurrentes a la meta general de las fiestas" (11, 377).

Al lado de tales modificaciones, que se apoyan en la evolución de la técnica, en relación con posibilidades siempre ampliadas y acrecentadas del saber, se halla el peligro de que la *cultura sucumba, absorbida por sus medios* (2, 370; 7, 323 sq.). "La vida será cada vez más difícil, y nos podemos preguntar si el don inventivo del hombre alcanzará el grado supremo de agravación" (11, 139). El saber, en particular, se puede volver intolerable. "Si la ciencia, por sí misma, procura cada vez menos placer, y si cada vez se les quita más alegría a la metafísica, a la religión y al arte consoladores", la vida, en sí misma, está amenazada por una caída en la desesperación. Por tanto, necesita otras dos fuerzas opuestas: "Deben impulsar las ilusiones, los prejuicios y las pasiones; se tienen que evitar las consecuencias malévolas y peligrosas de la superexcitación, producida por la ciencia cognoscitiva". Si esa doble exigencia no bastara, se puede predecir que "cesa el interés por lo verdadero... la ilusión, el error y lo fantástico conquistarán, paso a paso... los territorios que antes ocupaba la verdad. La ruina de las ciencias y la recaída en la barbarie son las consecuencias más próximas: la humanidad tendrá que empezar de nuevo... Pero ¿quién nos garantiza que volverá a encontrar fuerzas para ello?" (2, 235-236).

Además, cuando Nietzsche advierte que todas las cosas están en peligrosísima transformación; cuando piensa en la revolución social que, quizá, se produzca en un tiempo cualquiera, semejante creencia no lo lleva, sin embargo, a pensar que en ella se realizará el contenido de su entusiasmo nostálgico por el hombre superior. El éxito de esa revolución "será menor de lo que se piensa: la humanidad puede mucho menos de lo que quiere, tal como lo mostró la Revolución Francesa. Cuando el gran efecto y la embriaguez de la tormenta han pasado, resulta que para poder más se tendría que tener más fuerza y más ejercitaciones" (11, 369). Lo que después de la muerte de Dios, de la ruina de todo contenido tradicional —dentro del desengaño de los ensayos de renovación y de catástrofes impensables—, resultará para la conducta íntima del hombre, sólo se podría presumir vagamente. En el próximo siglo "las fuerzas religiosas podrán tener todavía la suficiente fuerza como para llegar a una *religión atea* a la Buda... y la ciencia no tendrá nada que decir en contra de un nuevo ideal. Pero ya no habrá un amor humano universal. Se tendrá que mostrar el nuevo hombre. Yo mismo estoy lejos de ello y no lo deseo en absoluto. Pero es verosímil" (11, 376).

Cuando Nietzsche considera el futuro más remoto, la posibilidad, para él, extrema —tratándose del origen del hombre, toma su punto de partida del pensamiento teórico de la descendencia— está en que el hombre, que ha llegado a ser a partir de los monos, "vuelva a hacerse mono. Mientras tanto, no habrá nadie presente, como para interesarse en ese maravilloso desenlace de la comedia" (2, 232).

La preocupación de Nietzsche ante las posibilidades aniquiladoras y su esperanza en el hombre superior se expresan, en *Zarathustra*, en el grandioso simbolismo de las dos figuras opuestas: la del "último hombre" despreciable y la del "superhombre", que sostiene toda esperanza (6, 12-21).

La imagen nietzscheana de la posibilidad de una nueva conducción difiere de las visiones del futuro relativas a un mundo insustancial. Si, por así decirlo, en aquel caso ve el deslizamiento del mundo, en este otro, pregunta por la nueva estructuración y transformación de un mundo que avanza sin conducción. Tal mundo, considerado en la condición que en él ha producido la democracia, significa, para Nietzsche, el medio de un nuevo señorío. Cuando, mediante sus valoraciones de la democracia, se opone a lo que se le presenta como realidad, estima en ella, sin embargo, algo así como el destino occidental y como el punto de partida de riquísimas posibilidades para la esperanza. Refiriéndose a Zarathustra, dice que "su odio al sistema democrático de nivelación sólo es superficial", puesto que, antes bien, se siente "gozoso de que la democracia haya avanzado tanto. Ahora, Zarathustra puede cumplir su tarea" (12, 417). Eso significa que la democracia, según Nietzsche, crea los supuestos de un señorío futuro, que jamás ha existido todavía y que abarca a la tierra en cuanto totalidad. La "democratización de Europa" encuentra su justificación en aquello que ella posibilita, puesto que es, "al mismo tiempo, una institución involuntaria para disciplinar a los tiranos" (7, 208). En efecto, por el vacío de la fe religiosa, en cuya virtud todos los valores hasta ahora vigentes se han destruido; por la vida desprovista de reflexión, que llevan casi todos los hombres, de cualquier estrato social; por el cambio del hombre en "arena", la "inseguridad llega, gradualmente, a ser tan grande que los hombres se pulverizan ante *toda* fuerza voluntaria capacitada para establecer orden" (16, 194). Las mismas condiciones que forman, en el término medio, la posición vulgar del hombre, del "hombre rebaño", también producen los "hombres de excepción, dotados de las cualidades más peligrosas y atrayentes". El fuerte se fortalece más, y llega a ser más rico de lo que hasta entonces jamás lo había sido (7, 207).

Las ideas políticas sobre el futuro se resumen, según Nietzsche, en la cuestión de la *esencia de esos nuevos señores*. En la espera de los venideros señores, que utilizarán la democracia para superarla, el pensamiento fundamental está en la idea de que el ser de los mismos será forzado por la situación.

En primer lugar, la marcha de las cosas ya *no se puede abandonar a sí misma*. Para mejorarla se necesita una *humanidad verdaderamente superior*, que englobe, intelectualmente, el todo de las posibilidades humanas. Se "necesita una nueva clase de filósofos y de jefes".

En segundo lugar, dentro de la época sin Dios, esos señores deben ser hombres tales que, sin creer en Dios ni interrogarlo, puedan tomar decisiones con la misma profunda responsabilidad que antes producía la fe en Dios. Tendrán que relacionarse con el pue-

blo de un modo nuevo. En lugar del dominio popular, que en la organización democrática sólo terminaba por producir, en cuanto predominio de las cualidades que caracterizan a la masa, una seguridad basada en la nivelación y en la corrupción, este señorío debe surgir, en cambio, de la íntima palpitación que late al unísono en la sustancia de los que obedecen y en la voluntad de los señores. Pero eso no ocurrirá por la activa inteligencia de los obedientes, sino porque la debilidad de la masa atea clamará por la fuerza. Los señores de la Tierra "deben ser *sustitutos de Dios* y producir la *confianza*, profunda e incondicionada, de los subalternos" (12, 418). La esperanza de Nietzsche está en "una raza que domine con audacia sobre la extensión de una masa rebañega en estado inteligente" (16, 336).

Por eso, el destino de la humanidad se halla en los señores venideros. Nietzsche imagina *sus posibilidades y sus riesgos*. Desde el punto de vista psicológico, lo que puedan ser depende de la *clase de masa* que tengan que dominar. En efecto, los señores no sólo son dictadores que ordenan a partir de una verdad abstracta o de cierta grandiosidad sobrehumana, sino que deben ser hombres capaces de conquistar la confianza incondicionada de la masa, en cuanto son hombres del pueblo, dentro de un mundo ateo. Tales señores tienen que intercambiar el ser que les es propio con el de los hombres que dominan. El pueblo que supere la posibilidad de convertirse en masa será de influencia decisiva (cfr. p. 431 sq., donde se trata del pensamiento de Nietzsche sobre el pueblo).

Lo que la masa sea está determinado, por una parte, por el *ser del señor*. En su propia época, Nietzsche observa la siguiente relación: "Nos lamentamos por la indisciplina de la masa... es indisciplinada en la medida en que los cultos también se muestran indisciplinados. La precedemos como conductores, cuando pretendemos vivir según nuestra voluntad; la elevamos o la corrompemos, según que nosotros mismos nos elevemos o nos corrompamos" (11, 142).

Pero, por otra parte, los señores *dependen de la índole de la masa*. "Una potencia organizadora de primera clase, como por ejemplo Napoleón, tiene que *relacionarse* con aquello que debe organizar" (14, 64 sq.). Por eso, "quien hasta ahora ha tenido que ver en gran estilo con el hombre, siempre lo ha tasado según sus cualidades fundamentales... Así ocurrió con Napoleón. No se cuidó de las virtudes cristianas: para él fue como si no existieran" (13, 329). "Pero el mismo Napoleón se corrompió por los medios *que tuvo que* aplicar y perdió la nobleza de su carácter. Entre otra clase de hombres, podría haber aplicado otros medios y, de ese modo, no hubiese sido *necesario* que un César tuviera que ser malo" (16, 376 sq.).

Con respecto a la necesidad de gobernar las masas humanas, de tal modo que pueda surgir el hombre superior, y con relación a los riesgos inmensos que el ser humano corre en el mundo democrático, Nietzsche nos ha informado sobre lo que constituía su anhelo y su cuidado. "La imagen de un conductor tal flota ante nues-

tros ojos... la necesidad de dicho conductor, el riesgo espantoso de que se pueda debilitar, degenerar o corromper, tales son *nuestros* cuidados reales y *nuestras* oscuridades" (7, 738).

Nietzsche abarca la *imagen* de esos *nuevos señores* reales, pero no les puede dar forma plástica. "Los señores de la Tierra" constituirán "una nueva aristocracia del espíritu y del cuerpo: al cultivarse, siempre se incorporarán elementos nuevos..." (14, 226). Contempla "su nueva santidad, su renunciamento a la felicidad y a la comodidad. No a sí mismos, sino a los inferiores les hacen entrega de la dicha" (12, 418). Se construirán sobre la autolegislación más dura: ella les entregará a la voluntad de los hombres de potencia filosófica y a los tiranos del arte una duración que sobrepasa los milenios. Tal será la especie superior del hombre que se sirve de la democracia europea como de un instrumento para tener el destino de la Tierra en las manos y para configurar, como un artista, al 'hombre' mismo" (16, 341). Serían partidarios del modo de pensar que Platón ha descripto "en el *Theages*": "Cada uno de nosotros desearía, en la medida de lo posible, enseñorear sobre los demás hombres y, sobre todo, ser un dios" (16, 340).

Los nuevos señores se ocuparán, conscientemente, en la *transformación* del hombre. Hasta ahora, en la época democrática, ella se ha efectuado en la dirección de la nivelación. Los señores, en cambio, se ocuparán en la transformación del hombre, no sólo para asegurar la relación de dominio, sino para impulsar la posible jerarquía humana del individuo. Se ha de preparar una disciplina de largo alcance, la única que posibilita "el carácter duradero de la constitución psíquica (*Zustand*)" (3, 349), es decir, la satisfacción del hombre con el todo. De ese modo, éste podrá llegar a su posible elevación, dentro de la "esclavitud" necesaria. El supuesto para que eso ocurra no está en la aplicación, a cualquier género de hombre considerado como universalmente humano, de un criterio de medida único. Los *modos de pensar*, característicos de las diferentes modalidades del existir, tienen que ser capaces de una autoafirmación, ayudados por los que dominan. Porque "para el mediocre, la medianía constituye una felicidad... Es indigno de un espíritu profundo ver una objeción en la mediocridad como tal". Se debe fomentar, como modo de pensar de la peculiar afirmación vital, "la maestría en una sola cosa, es decir, en una especialidad, cual si ésta fuese un instinto natural". En cambio, se ha de rechazar todo aquello que "con su pequeño ser socava el instinto, el placer y el sentimiento de satisfacción, experimentado por el trabajador" (8, 303-304).

El problema fundamental de esa transformación del hombre es el de la *relación existente entre el obrero y el patrón*, así como el de las distintas clases de ambos. Según Nietzsche, en este punto, el mundo democrático ha despreciado todo. No se debe beneficiar la ocasión para el provecho, sino que se ha de tener ante los ojos "el bienestar del obrero, su *contento* corporal y psíquico". El error consistió en utilizar el trabajo, sin haberse

pensado en la integridad humana del trabajador. Hasta ahora, la "explotación del obrero ha sido torpe: se trata de un robo a mano armada, a costa del futuro, de un peligro para la sociedad" (3, 349). Nietzsche prevé un nuevo modo en las relaciones laborales, cuyo modelo encuentra en las relaciones militares. "Los soldados y el conductor siempre mantienen entre sí un trato mucho más elevado que el existente entre los obreros y los patrones... Es raro que el sometimiento a personas poderosas, a tiranos y a jefes militares no se sienta tan penoso como el sometimiento a personas desconocidas y desprovistas de interés, como lo son todos los grandes de la industria... Hasta ahora, los fabricantes carecen de las formas que caracterizan una raza superior... si tuviesen la distinción de la nobleza hereditaria, quizá no existiría el socialismo de las masas. En efecto, éstas se hallan dispuestas, en el fondo, para una esclavitud de cualquier índole, supuesto que el superior se legitime constantemente en su condición de tal, es decir, como *nacido* para mandar. Tal legitimidad depende de una forma distinguida" (5, 77). Mientras que en la esclavitud contemporánea —puesto que los verdaderos jefes por quienes valdría la pena trabajar no están presentes (16, 196)— Nietzsche sólo ve la barbarie; con el "futuro del obrero", en cambio, dirigido por auténticos señores, considera, es cierto, una "esclavitud", pero esencialmente distinta. En efecto, "los obreros deben aprender a sentir como si fuesen soldados. Un honorario, un salario; pero ninguna paga. Ninguna relación entre el pago y el rendimiento. En cambio, poner al individuo, según su carácter propio, en una posición tal que, en la medida de sus alcances, pueda *rendir lo máximo*". Luego, el bienestar y el cotidiano contento de vivir deben pertenecer a los servidores. Por eso, es necesario trocar los papeles que, hasta ahora, han desempeñado los burgueses y los obreros. "Los trabajadores deben vivir alguna vez como los actuales burgueses; pero *por encima de ellos*, caracterizándose por la carencia de necesidades, han de estar las *castas superiores*, más pobres y más simples, es verdad, pero en posesión del poder" (16, 197). Sólo la jerarquía verdaderamente humana, es decir, la naturaleza de los que mandan, quita el aguijón necesario de la esclavitud. Ella satisface a los servidores: les da lo que les corresponde y les permite honrar el ser de quienes mandan.

La tarea de la gran política

Con su pensar negativo, Nietzsche había roto con aquello de que, anteriormente, todos participaban o admitían, llámese Dios, moral o razón. Negó que los hombres que forman un Estado o una sociedad sean por completo comunes. Para él son por entero dispares. "No hay derechos del hombre" (11, 143). Negó la existencia de un derecho en sí mismo. Todo cuanto le salió al encuentro con la pretensión de valer de modo absoluto constituyó, para él, un ejemplo del carácter totalitario de la mentira, viendo en ésta la "verdad" universalmente válida. Los hombres no se encuentran con una verdad definitiva; en cambio, viven al imponerse "una ley de concordancia" que rige las cosas exigidas por la existencia dada (5, 105).

Ahora bien, puesto que, en la realidad, no hay otra instancia,

sino que sólo los hombres mismos deciden acerca de la jerarquía y del valor del hombre y sobre lo que debe regir como verdadero, únicamente decidirá el tipo humano que tenga el poder *efectivo*. La última exhortación nietzscheana sigue siendo la de *combatir por ese poder*. Desde el punto de vista político, entendido en estrecho sentido, significaría luchar por el poder estatal; en el sentido de la gran política significa, en cambio, luchar por las ideas creadoras que, de modo invisible, acuñan y transforman a los hombres. La verdad sólo es real en la lucha por el poder: en ella tiene origen y límites.

La gran política de Nietzsche se propone la tarea de dar un sentido filosófico a los nuevos señores y llevarlos hasta sí mismos. Desea que, en un mundo como éste, que ha llegado a ser ateo, expongan y produzcan al hombre superior. "Escribo para una especie de hombres que todavía no existe: para los señores de la Tierra" (16, 340).

LOS LEGISLADORES

El supuesto de una actividad constructiva, dentro de la crisis histórica, está en la "transmutación de los valores". Ahora ha llegado el instante en que, "por primera vez se plantea la gran cuestión acerca del valor... en que la pasión espiritual, de una altura y libertad jamás presentidas, toma posesión del problema supremo de la humanidad y evoca la decisión de su destino..." (a Overbeck, 18-10-88). Pero esa transmutación de los valores no puede acontecer por una estimación instantánea y aislada, ni por el sentimiento de simpatía o de antipatía, sino que, en verdad, ocurre a partir del más profundo origen. Por eso, la revisión de todas las estimaciones axiológicas necesita, "antes de haberse puesto todas las cosas en la balanza, tener la misma balanza —pienso en la equidad suprema de la inteligencia suprema, cuyo enemigo mortal está en el fanatismo—" (11, 371). Lo que se cumple, en cambio, por meras apreciaciones, susceptibles de ser entre sí intercambiables, constituye una vana superficialidad. Las estimaciones creadoras han de permitir que se exprese el origen mismo, en tanto necesidad del ser en devenir. La transmutación de los valores no debe estar al servicio de ninguna valoración particular, cerrada en sí misma. Quien transmute los valores tiene que poder ser la balanza misma, de tal modo que vea las posibilidades en su totalidad, soportando en sí mismo la amplitud del ser en devenir. Si, en este caso, Nietzsche parece levantar su exigencia por encima de lo que le es posible al hombre —tratándose del origen del mismo—; si ante ese reclamo toda intención incondicionada del ser humano, dentro de su historicidad, se reduce a fanatismo, semejante transformación creadora, sin embargo, es llamada por Nietzsche *legislación*. No consiste en la formulación de proposiciones jurídicas o morales, las cuales son,

antes bien, consecuencias de las valoraciones generales, y éstas se deben crear en el filósofo legislante que las abarca y las rodea.

En su desnudo carácter de fórmula, las leyes acaban por matar. Según Nietzsche, sólo son vivas y verdaderas cuando las produce el legislador creador. Únicamente "en los casos en que la vida se entumece, la ley se levanta a gran altura" (8, 394). De esa suerte, nace la situación para la cual rige el viejo adagio chino: "Los reinos perecen al tener muchas leyes" (16, 191). "¡Ay de mí! —exclama Nietzsche—, ¿dónde está el rostro respetable del legislador que signifique más que la ley, es decir, dónde está el deseo de comportarse santamente, por amor y respeto?" (12, 200). Quienes se aferran a las leyes "buscan, en el fondo, un gran hombre; pero ante éste se borran las leyes mismas" (12, 274).

La caracterización de la "gran política" de Nietzsche consiste en lo siguiente: cuando ella trata del legislador no se habla, en modo alguno, del político activo, sino del filósofo. Tampoco se refiere a la política determinada de cierta situación concreta, sino a la situación total e histórico-universal de la época. Cuando Nietzsche prevé, en el hombre que en el futuro moverá la historia, "la identidad entre la esencia del conquistador, del legislador y del artista" (14, 134), quienes, en sentido propio, ponen en movimiento y legislan sobre el futuro serán, según él, los filósofos: "Ellos determinan el 'hacia dónde' y el 'para qué'" (16, 348).

Nietzsche ha revelado el sentido del pensar filosófico con una exigencia quizás hasta entonces no existente. Tiene una conciencia extraordinaria de la eficacia infinitamente creadora del auténtico filósofo, es decir, de su *filosofar*. Los filósofos "capturan el futuro con mano creadora" (7, 162). Quieren "forzar la voluntad para que ella siga, durante milenios, derroteros nuevos"; quieren "preparar las grandes tentativas y los ensayos generales de disciplina y de educación" (7, 137-138). Penetrado por el poder de su pensar, Nietzsche afirma su convicción en los siguientes términos: "Nosotros, que pensamos y que sentimos, somos quienes realmente y siempre *hacemos* algo que antes no era: el mundo entero y eternamente cambiante de las apreciaciones, los colores, los pesos, las perspectivas, las escalas, las afirmaciones y las negaciones. Este poema, por nosotros inventado, es aprendido, ejercitado, traducido a carne y a realidad e incluso a vida cotidiana, por los llamados hombres prácticos (por nuestros actores)" (5, 231). Si los que actúan de modo efectivo tuviesen la ventaja de la realidad, no escaparían a la burla que Nietzsche le dirige a la impotencia de la irre realidad soñada por ellos. "Vosotros creéis ser libres... nosotros, que juzgamos sobre los valores, os damos cuerda: vosotros sois obra de relojería" (12, 249). En las formulaciones de Nietzsche se modifica el puesto que el pensar creador ocupa con respecto al obrar creador —es decir, con relación a su separación y a su identidad—. Los políticos de su gran política son, a veces, los "señores de la Tierra":

otras veces, empero, se llaman señores de esos señores. "Más allá del que ejerce señorío, separados de todo vínculo, viven los hombres más elevados, cuyos instrumentos son los que dominan" (16, 359). Su eficacia no está en la acción inmediata o visible; pero, en cambio, ella es decisiva, verdadera y perdurable. "Las palabras más calmas producen la tempestad. Los pensamientos que llegan con patas de paloma dirigen el mundo" (6, 217). "El mundo no se mueve alrededor de los que inventan estrépitos nuevos, sino en torno a los inventores de nuevos valores: el mundo se mueve alrededor de ellos *en silencio*" (6, 193; 6, 73).

Nietzsche vive con la conciencia de cumplir semejante filosofar en un momento crítico de la historia. "Incluso, quien sienta conmigo deberá sentir en cada fibra de su ser que se tiene que volver a determinar el peso de todas las cosas" (a Overbeck, 21-5-84). Espera de la generación próxima la eficacia de su acción: "En ella, los grandes problemas que yo *padezco*, aunque también, gracias a ellos y mediante ellos, *yo vivo*, tendrán que personificarse y pasar al acto y a la voluntad" (a Overbeck, 30-6-87). Busca el sentido de su vida: "He aquí mi tarea: apremiar a la humanidad a que tome una decisión que sea concluyente para *todo futuro*" (14, 104).

Pero, al mismo tiempo, lo sobrecoge el espanto frente a lo que una filosofía y un filosofar como el suyo, que jamás había existido, podría producir. "La historia de la filosofía, hasta ahora, ha sido breve: es un comienzo. Todavía la filosofía no ha producido guerra alguna... Nosotros, individuos, vivimos una existencia de precursores: les dejamos a los que vendrán la tarea de conducir la guerra por nuestras opiniones. Vivimos en el *centro* del tiempo humano, y eso constituye la dicha más grande" (12, 208 sq.).

EL CAMINO DE LA GRAN POLÍTICA

Si le preguntamos a Nietzsche qué se debe hacer políticamente, su primera respuesta dirá que los *supuestos* de su gran política deben estar presentes antes que sea posible obrar. El origen creador de la gran política —transmutación de los valores y legislación—, en cuanto origen, no puede constituir una meta. Es posible que la política proceda de dicho origen, pero no engendrarlo. El origen no es real, como algo factible de ser considerado útil y deseable, para convertirse después, a modo de un fin, en meta de mi querer. Antes bien, para que la transmutación de los valores y la legislación sean reales, se tienen que dar dos supuestos. En primer lugar, la legislación creadora no es asunto de un buen entendimiento o de una voluntad enérgica, sino que nace de la amplitud y del ser sustancial del *hombre creador*. Pero —piensa Nietzsche— que "tales hombres, capaces de la gran creación... serán hoy, y quizá durante mucho tiempo, buscadores en vano" (16, 337). En segundo lugar, la realización de las nuevas apreciaciones valorati-

vas, que proceden del acto creador de la transmutación de los valores, necesita que esa *situación ya esté preparada*, lista para salirle al encuentro. Incluso, de modo inconsciente, los hombres se precipitarán sobre aquello que les ofrezca quien transmute los valores de manera creadora. "Transmutar los valores: ¿qué significa? Tienen que estar presentes los movimientos *espontáneos*... Toda teoría es superflua, en el caso de que un montón de fuerzas y de materia explosivas no estén preparados para ella" (16, 363).

En el hecho de que esos supuestos de la gran política no estén todavía dados, Nietzsche ve un espantoso contraste. Justamente, en esta época, reconoce el instante histórico-universal en el cual son *visibles las posibilidades más alejadas* y las tareas más grandiosas. "En relación con el futuro, se abre ante nosotros, por primera vez en la historia, la formidable perspectiva de una meta humana ecuménica, capaz de abrazar toda la Tierra habitada" (3, 99).

El camino visto por Nietzsche se caracteriza por la imagen que se forja de lo más extremo y del todo indeterminado. Puesto que su pensar —que procede del origen de las posibilidades y de los horizontes más remotos— apenas se extiende a la acción concreta del mundo presente, se revelará en constante polémica. Por eso, la concepción nietzscheana será inexorablemente realista, aunque no configure la realidad empírica. No es extraño que su gran política haga desaparecer, en fluente lejanía, todo cuanto se refiere al pasado, al futuro y al presente.

Lo *pasado* ya no es. "La humanidad todavía tiene mucho por delante de sí misma. ¿Cómo podría tomar el ideal de lo pasado?" (13, 362). Lo *futuro* está concebido de un modo tan vasto que apenas si concierne al hombre actualmente vivo. En ese sentido, Nietzsche dice: "No debe extrañar que se necesiten un par de milenios para volver a encontrar un punto de enlace... un par de milenios poco importa... (16, 384). Lo *presente* está concebido de tan extraña manera que es el de *toda* la humanidad. De tal modo, la historicidad concreta del individuo y del pueblo al cual pertenece, está amenazada por desvanecerse dentro de esta exigencia: "Muchos poderes, todo lo internacionales que sean posibles, con el fin de intentar una perspectiva mundial" (13, 362).

Es cierto que Nietzsche lanza el siguiente desafío: "¡Presentimientos del futuro! Festejar lo futuro y no lo pasado. ¡Vivir con la esperanza! ¡Beatífico instante!". Pero, al concluir, exige: "Y después, volver a levantar el telón y *aplicar los pensamientos a metas fijas y muy próximas*" (12, 400). Sin embargo, la captación de tales metas cercanas no fue cumplida por la gran política ni tampoco constituyó la tarea propia de la misma.

Lo esencial de esa gran política está, en efecto, en reflexionar sobre lo más extremo y alejado. Puesto que, para Nietzsche, no hay Providencia alguna que conduzca el curso histórico; puesto que Dios ha muerto, el hombre ya no se puede confiar a ningún poder

que le sea extraño: tiene que tomar en propias manos su destino entero. El sentido de este pensar, que quiere ser sin trascendencia, está en hacer patente esa tarea como tal. Se aproxima "la gran tarea y la gran cuestión: ¿cómo se debe imponer sobre la Tierra, entendida como un todo? ¿Y para qué se debe cultivar y educar 'el hombre', en tanto totalidad, y ya no un pueblo o una raza?" (16, 337). "El gobierno terrenal del hombre debe estar, en suma, en manos del hombre mismo: su 'omnisciencia' tiene que vigilar, con penetrante mirada, el destino ulterior de la cultura" (2, 231). Por tanto, ¿qué se debe hacer? "*Tomar lentas decisiones acerca de los métodos*, durante siglos. En efecto, la conducción del futuro humano debe llegar, alguna vez, a nuestras manos" (14, 413).

Pero tal perspectiva, que es tan grandiosa como finalmente vacía, no significa, para Nietzsche, que ya se haya hecho algo de esa índole, o que se haya tomado alguna decisión. Si quiero tomar el todo en propia mano, como si fuese un dios, de acuerdo con métodos y sobre la base de mi saber sin trascendencia, tendré que conocer, en primer lugar, el todo mismo. De otro modo, sólo produciría una devastadora confusión. Pero, en lo concerniente a tal saber —que sería el supuesto para la captación y para la realización de los métodos— sólo se halla, de acuerdo con la explicación de Nietzsche, en los comienzos. "En todo caso, la humanidad no sólo debe marchar a su pérdida, guiada por semejante gobierno consciente y general; tendría que haber encontrado antes un *conocimiento* de las condiciones de la cultura, entendido como el criterio científico de metas ecuménicas. Dicho conocimiento ha de *sobrepasar todos los grados del saber hasta ahora existentes*. En ello reside la formidable tarea de los grandes espíritus del siglo próximo" (2, 43).

La concepción de Nietzsche, en lugar de desarrollar una política unívoca, manifiesta el abismo de la existencia dada y la ambigüedad de todo lo real. Si el obrar político que podría surgir de esta posición tiene, para Nietzsche mismo, dos supuestos —una transmutación de la validez de todos los valores, que se convierte en fe eficaz, referida a las conexiones causales de las cosas humanas—, y si ambos supuestos no son dados, es por completo necesario renunciar a partir de Nietzsche a consecuencias aplicables al obrar concreto. Si, por ejemplo, nos comportáramos, con respecto al primer supuesto, como si creyésemos en lo que Nietzsche cumplió con fe dentro del todo de su filosofar, seguirá siendo cuestionable la posibilidad de llegar a un saber de lo tratado en esa creencia. Nietzsche puede ser falso profeta que conduce a error. Cuando, conforme con el segundo supuesto, proyectamos planes y obramos como si ya conociésemos concretamente el todo teleológico, alcanzable en el horizonte del mundo, fracasará el efecto que se buscaba. Nietzsche nos puede tentar con el presunto saber de un mal positivismo. No lo seguimos en ninguno de los dos casos. Sería un error radical pensar que Nietzsche ha bosquejado algo que, simplemente

te, habría que aceptar. En el campo de la política, tal circunstancia se muestra de modo inexorable, porque Nietzsche no piensa para todos sino, y de modo expreso, para los "nuevos señores".

EDUCACIÓN Y ADIESTRAMIENTO

A través de su vida, Nietzsche sólo ha reflexionado en una dirección del método: en su juventud expuso ideas sobre la *educación*, y de ella surgió la concepción del *adiestramiento*, propia de su filosofía ulterior.

La educación constituye, para él, el origen de la transformación del hombre venidero, el campo en que lo futuro crecerá. "En algún momento no habrá un solo pensamiento que no se refiera a la educación" (10, 402). El hecho de que, finalmente, lo que el hombre debe ser se tenga que fundamentar en el modo según el cual haya sido educado, hace que, para Nietzsche, la educación sea un límite de la existencia dada. A partir de éste, quiere aceptar el sentido del acto educativo, que consiste en la producción de la *nobleza suprema del hombre*. Con ese fin bosqueja proyectos concretos, aunque, como tales, no fueron decisivos para él, ni tampoco siguieron siendo los mismos.

En sus primeras conferencias, por ejemplo, en la titulada *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* ("Acerca del futuro de nuestras instituciones de cultura") (9, 292-438), Nietzsche proyectó la idea de una organización de la educación. Es democrática, puesto que piensa en el pueblo entero y quiere realizar una selección que parta de todas las clases sociales; pero es aristocrática, por referirse a los mejores. "Nuestra meta no puede ser la de la formación culta de las masas, sino la de la cultura del hombre individual, seleccionado y equipado para el cumplimiento de grandes obras permanentes." La cultura popular, según Nietzsche, debe seguir estando fuera de esa organización. Dicha cultura se le puede "aproximar de un modo sólo por completo externo y rudimentario. La región más profunda y más verdadera, en la cual las masas entran en contacto con la cultura —es decir, allí donde el instinto religioso es entrañable al pueblo, que sigue inventando imágenes míticas; allí donde el pueblo se mantiene fiel a sus costumbres, a su derecho, a su suelo patrio y a su lenguaje—, esa región, pues, sólo se alcanza directamente... por una violencia destructiva... Fomentar verdaderamente la cultura del pueblo significa... mantener esa saludable inconciencia, ese sano dormir, propio del pueblo" (9, 357-358). Mientras que Nietzsche le reprochaba a la época el hecho de que aspirase a ampliar la cultura con el fin de que llegara a todos —con lo cual disminuía y se debilitaba por reducción de sus exigencias—, él tomó partido, inversamente, por el estrechamiento y la concentración de la cultura, destinada a pocos, y por el fortalecimiento y la autosatisfacción de la misma (9, 302). Incluso, llega al

ideal de "una secta cultural". "Debe existir un círculo, como lo fue el de las órdenes monásticas, sólo que de contenido más amplio" (10, 484).

Dejando a un lado todas esas precisiones, Nietzsche ha expuesto, dentro de la complejidad de su pensamiento, la antinomia de la idea de la educación: se debe *esperar* todo de ella y, sin embargo, se ha de *presuponer* todo en el ser del educando.

La voluntad apasionada por lo superior quiere esperar, ver cómo llega y producir en la generación siguiente lo que no se puede hacer en la propia. Pero la experiencia enseña que sólo es posible llegar a ser lo que ya se es, desde sí mismo. Por eso, para Nietzsche, la educación —si es buena— es *liberación*. "Tus verdaderos educadores te muestran la sustancia verdadera y originaria de tu ser, algo por completo ineducable... tu educador sólo podrá ser tu liberador" (1, 391). El educador es necesario: "Se ha de aprender a *ver*; se ha de aprender a *pensar*; se ha de aprender a *hablar y a escribir*" (8, 114-116). Pero si la educación no es buena, "constituye una *nivelación* sistemática, con el fin de que el ser nuevo se adecue a los hábitos y a las costumbres dominantes" (3, 333). "El medio ambiente educativo le quiere quitar libertad al hombre", como si sólo "debiese ser una repetición" (2, 217). La educación, por tanto, es, "esencialmente, el medio de arruinar la excepción en favor de la regla" (16, 325).

Más tarde, al llegar a los límites, Nietzsche ha transgredido los confines de esas posiciones. Su anhelo por el hombre superior del futuro no le permitía tan sólo esperarlo, sino que lo quería producir. La gran política tiene que querer más de lo que la educación puede, es decir, la nivelación o el despliegue de lo que ya se debe encontrar como siendo. Las ideas que la educación tiene sobre la formación culta no apresan lo profundo del origen del devenir del hombre mismo. Una educación realizada por medio de la transmisión de contenidos, de conocimientos y de habilidades, de "objetos dignos" (10, 481), una mera educación de los sentimientos y de los pensamientos, no es bastante (8, 161). Antes bien, lo que, en primer lugar, fundamenta toda educación es un acontecimiento que conmueve profundamente, producido en el ser del hombre mismo y, con posterioridad, educado. "La producción de hombres mejores constituye la tarea del futuro" (10, 415).

El acontecimiento capaz de conmover profundamente y que produce el ser del hombre tiene, para Nietzsche, una doble naturaleza. Es "domesticación" o "adiestramiento". La domesticación de la bestia "hombre" significa pacificarlo, en el sentido de reducirlo a *media-nía*, como también calmarlo y debilitarlo (8, 102 sq.). El *adiestramiento*, en cambio, significa el impulso que eleva la jerarquía del ser humano. Considera que ambos son necesarios, aunque, en el sentido propio de Nietzsche, "la educación es adiestramiento" (16, 423).

Pero ¿cómo debe proceder tal educación, entendida como adies-

tramiento? El problema por resolver es, en primer lugar, el siguiente: ¿a qué "tipo de hombre se debe adiestrar y se lo debe querer como siendo más valioso, más digno de la vida y más seguro de porvenir?" (8, 218). Pero después, cuando ha revestido su intención englobante con el lenguaje de una simplificación biológica, según Nietzsche es "decisivo sobre la suerte del pueblo y de la humanidad que comience la cultura en el justo lugar... El justo lugar está en el cuerpo, en las actitudes, en la dieta, en la fisiología; el resto deriva de ello" (8, 161). Por eso, todo matrimonio debe estar precedido por un protocolo medicinal y se ha de impedir la propagación de los enfermos (16, 183). Pero las ideas nietzscheanas sobre el adiestramiento sobrepasan lo biológico, en su totalidad. El pensar creador mismo es, para él, un adiestramiento, pues el hombre, al pensar mediante conceptos, es transformado por ellos. Luego, Nietzsche enseña a "considerar los conceptos como ensayos, mediante los cuales se adiestran determinadas clases de hombres y se experimentan en su estabilidad y duración" (14, 16). Su propio pensamiento "investigador", es decir, su filosofar, quiere ser un pensar capaz de adiestrar.

Pero, según Nietzsche, "la gran política de la virtud" tiene vigencia para los conductores del destino humano, esto es, para quienes realizan la idea del adiestramiento que le da al hombre su moral efectivamente activa, capaz de producir la especie humana. A los conductores no les preguntamos cómo han *llegado a ser virtuosos*, sino cómo debemos *hacernos virtuosos a nosotros mismos* (15, 365-367).

Sí, por tanto, en la concepción de Nietzsche, la idea de la educación se reduce al supuesto de la misma —al adiestramiento—, resultará que su pensamiento o se pierde en lo indeterminable —por inclusión del pensar en el medio del adiestramiento— o se estrecha, particularmente, en lo biológico. Pero, también en este último caso, apenas si el contenido particular es esencial, como si constituyera la solución íntegra. Lo esencial, en cambio, está en la mirada intrépida, dirigida a los límites y al estallido de todos los prejuicios no cuestionados.

La gran política y la filosofía

La riqueza de posibilidades contenida en la concepción de Nietzsche no permite destacar posiciones singulares, porque entusiasman o extrañan. Toda manifestación necesita ser desplegada en su sentido y corregida por otra. Pero, de los pensamientos relativos a la gran política, no nace ningún todo subsistente y en sí. Tampoco la gran política de Nietzsche concluye en alguna utopía. De ese modo, el carácter indeterminado conserva el todo, el cual se diferencia de la precisión de lo singular: tiene un modo de ser abierto. Mediante esa indeterminada apertura, aunque no podamos fijar

nuestra atención en algunos aspectos singulares y visionarios del futuro, se caracterizan la marcha posible de las cosas y el camino del obrar. Por eso, la gran política de Nietzsche es ambigua: al parecer quisiera producir un obrar basado en juicios y en exigencias universalísimos. Estos toman al hombre como material de una formación culta, con el fin de hacer de él algo diferente y mejor, es decir, un ser de jerarquía superior. Pero de semejantes determinaciones no se sigue obrar concreto alguno, susceptible de mostrar, de modo inmediato y conforme a fin, alguna tarea posible. La palabra "política", en cambio, parece prometer algo que debe acontecer aquí y ahora. En tanto la "gran política" no inventa ninguna política determinada, en el sentido de la esfera singular y propia del hacer humano, sino que despierta, por así decirlo, un temple esencial del político, referido a la existencia dada y general de la humanidad en sus posibilidades, el pensamiento deberá iluminar algo que quizás ahora, en el germen brotante de la conciencia viva, ya pugna por alcanzar claridad. Pero la "gran política", por sí sola, no puede aclarar aquello de que se trata, lo cual está reservado al todo del filosofar nietzscheano.

Sería fácil dejar en paz sus grandiosos y elevados pensamientos que, sin embargo, no evitan absurdo alguno. También sería fácil abandonarse a ellos. Pero, en lugar de eso, se debe entender aquello que, en su fundamento, es un móvil propiamente dicho. Trataremos de aclarar, en tres direcciones, el modo según el cual la "gran política" de Nietzsche desemboca en su filosofar. Por otra parte, ella ha surgido de tal modalidad.

1. En primer lugar, semejante concepción acerca del sentido que se refiere al todo del ser humano —lo cual debe parecerles fantástico a los realistas, que se cuidan de lo presente— ya es, como tal, filosófica y pertenece a un gran linaje genealógico. Podemos caracterizar brevemente ese sentido mediante una comparación. El joven, por naturaleza, trata de modificar todas las cosas desde el fondo. Mirando la realidad por encima del duro trabajo, abandonando el fundamento histórico y confiándose a lo absoluto, los jóvenes piensan que están obligados a volver a producir el todo de la existencia, desde la raíz, partiendo, por ello, de una amplia contemplación y del deber ser. En el filosofar permanece un elemento afín a la juventud: a partir de la íntima grandiosidad del ser intuitivo (del todo de la posibilidad contemplada), surge el anhelo de ver cumplido y acabado lo avistado en la contemplación. Trátase de un ensueño que, por tanto, tiene derecho a aspirar a lo ilimitado; pero es más que un ensueño, porque la filosofía está ante una realidad que ella anticipa por el pensamiento, es decir, no por la acción, sino por la posibilidad (por ejemplo, la filosofía del Estado en Platón, las Ideas en Kant, la gran política en Nietzsche). Hay una voluntad de realidad; pero está desterrada a la ilimitación de lo que actualmente es irreal. El dolor de esa voluntad no cumplida acrecienta la

fantasía, y se pierde de continuo en utopías o también, como Nietzsche, en puras exclamaciones que, por gritar en el vacío, pueden sonar como huecas. Pero en los pocos grandes pensadores es, de hecho, el origen creador, y a esa voluntad le debemos los ideales comunicables. Mediante ellos creemos comprender nuestra vida, oscuramente impulsiva. Lo que, en este caso, se manifiesta de la ley, y que sobrepasa toda legalidad determinada, se convierte en el fundamento del poder de nuestro querer concreto.

2. Ante la incerteza del acontecer, ante las visiones del futuro, que siempre despiertan espanto, ante la indeterminación de lo que, desde el punto de vista político, se deba hacer en lo particular, Nietzsche acierta con el origen, que siempre está presente, debiendo soportar todo lo demás. Cuando las cosas caen en un caos, el origen se debe reducir a sí mismo: trátase del *ser-sí-mismo del individuo*. Parece que, en las ideas de Nietzsche, de ese modo nacidas, se aludiese a lo no-político, como si fuese el gran polo opuesto de lo político. Sin embargo, toda política creadora, para Nietzsche, debiera partir de ese punto.

Cuando Nietzsche considera tal ser-sí-mismo del individuo, piensa en él mismo, tal como vive en una época como ésta, que podría no necesitarlo, y en la cual sería posible que no encontrase su mundo. Escribe: "Siempre seguirán naciendo hombres que, en tiempos anteriores, hubiesen pertenecido a las clases dominantes de los sacerdotes, de los nobles y de los pensadores. Ahora, nuestra mirada abarca la aniquilación". ¿Qué les queda por hacer? "La mentira y la secreta huida hacia atrás, hacia lo superado. El servicio en las ruinas nocturnas de los templos está lejos. Lo mismo ocurre con el servicio de los mercados cerrados." Esos hombres "se limitan a la mayor independencia y no quieren ser burgueses, políticos o poseedores... quizá la humanidad tenga alguna vez necesidad de ellos, cuando haya pasado el hombre común y anárquico. ¡Fuera aquellos que ahora se ofrecen, con impertinencia, como salvadores de la masa!... ¡Queremos estar preparados! ¡Queremos ser enemigos mortales de aquellos que, entre nosotros, se refugian en la mentira y quieren la reacción!" (11, 374). En la exigencia dirigida a la fuerza más íntima del ser autónomo, formula un llamado a quienes deben seguirlo. "A los hombres que me interesan les deseo el dolor, el abandono, la enfermedad, el deshonor —deseo que no desconozcan el martirio de la desconfianza para con ellos mismos y la miseria de lo superado—. No me apiado de ellos, porque les deseo lo único que hoy puede demostrar si alguien tiene valor o no: el hecho de *mantenerse firme*" (16, 311).

Los *exhorta a la valentía*. "¡Vosotros, los que os pertenecéis a vosotros mismos! ¡Vosotros, que sois magníficos por vosotros mismos! No luchéis contra las opiniones: son el resultado de un acto de caridad para los esclavos. Cualesquiera sean las formas del Estado y de la sociedad, todas serán eternamente formas de esclavi-

tud —y las dominaréis a todas— porque sólo vosotros os pertenecéis a vosotros mismos” (12, 206).

En ese acto de pertenecerse a sí mismo, Nietzsche capta el único puesto del pensar creador (cfr. pp. 113-114). En el mismo se identifican el *señorío* proplamente dicho (aunque invisible) y la *intelectión*, que ya no obra prácticamente. El pensamiento de la “gran política” que se cumple en ella puede tener el aspecto de la contemplación más pura. “Mis fines y mis tareas son más extensos que los de cualquier otro —y lo que llamo la gran política proporciona, por lo menos, un buen punto de apoyo y una visión a vuelo de pájaro de las cosas presentes—.” (a Overbeck, 2-5-84). La “gran política” no expresa, en absoluto, una voluntad de señorío; pero el pensamiento sobre la misma cree ser, de hecho, lo que en último término es dominante: “La *propensión* al dominio me aparece, con frecuencia, como siendo una característica íntima de la debilidad... Las naturalezas más poderosas *dominan*: es una necesidad... aunque se sepulten en vida dentro de un pabellón” (11, 251). Los filósofos creadores son, para él, los más poderosos, no porque ejerzan el poder sobre el mundo que les es contemporáneo, sino por el modo como se dominan a sí mismos y porque, finalmente, mueven el mundo por el despliegue de su pensamiento. “Las grandes naturalezas moralizadoras nacen en tiempos de disolución, como seres que *se limitan a sí mismos*... son naturalezas gobernantes (Heráclito, Platón), dentro de un mundo modificado, en el que sólo se pueden gobernar a sí mismos” (11, 251).

De este modo, el pensamiento de Nietzsche se refiere al hombre en tanto individuo. Pero, para ello, no parte de una humanidad (quizá rechazada por él), por la cual cada individuo como tal tendría un derecho eterno y un valor irremplazable, sino que su concepción se apoya en la fe de que todo hombre creador se produce, finalmente, en el individuo, y en la creencia de que el ser, según él, sólo se puede convertir en objeto de amor y de veneración en los individuos creadores. Desde este punto, Nietzsche penetra hasta el sitio que le pueda ofrecer algo inmovible, de tal modo que, en todos los fracasos, pueda aparecer como una serenidad superadora e íntima. Pero el individuo no sólo es la única forma de la humanidad, susceptible de ser captada de modo real, sino que el hombre —que, en cuanto individuo, también cumple grandes hechos capaces de proponer y de realizar fines—, es decir, su existencia dada, constituye, al mismo tiempo, la condición permanente por la que se determina todo lo demás. En su ser-sí-mismo, el individuo es —en sentido nietzscheano— el “poderoso”, aunque triunfe el poder de la masa, puesto que, finalmente, ésta tendrá que ser dirigida por hombres, ya que está constituida por ellos. El cuidado, constantemente renovado en Nietzsche, se refiere al modo según el cual el ser-sí-mismo individual puede y debe existir en todas las circunstancias, a fin de documentar, mediante su existencia, al ser huma-

no y estar preparado para las tareas correspondientes. Sea como señores, sea en la soledad anónima, sea en formas imprevisibles o como fuere, esos individuos se tendrán que producir en una época de nivelación y determinar, por fin, la marcha de las cosas.

Aun cuando la totalidad del futuro le parezca desolada, Nietzsche mantiene la mirada puesta en el posible ser-sí-mismo del individuo, tal como lo muestra la siguiente imagen: "Cien profundas soledades constituyen, juntas, la ciudad de Venecia: en ello está su encanto. He aquí la imagen de los hombres del futuro" (11, 377).

3. Nuestra exposición, seguida en una serie de capítulos, separa unas de las otras las ideas fundamentales de Nietzsche. Pero tales pensamientos que, en todas partes, significan para él posibilidades de investigación, están atravesados por constantes contradicciones y superaciones íntimas. Por eso, podrían parecer surgidas de un pensar que hubiera caído en los límites de las ocurrencias contingentes; pero, por instinto e intención, tienen, en Nietzsche, una efectiva y total unidad. Sus concepciones políticas están en estrecha conexión con todas sus demás ideas filosóficas, y se las podría exponer del siguiente modo: la gran política es la voluntad de actuar en el futuro, en tanto voluntad del hombre superior, del superhombre. Para ello necesita, en primer lugar, una raza europea dominante. Ésta, es decir, el ser humano y su voluntad, realiza un movimiento opuesto al nihilismo, que resulta de todas las estimaciones axiológicas anteriores, en particular de las cristianas. Dicha reacción, introducida por el filosofar de Nietzsche, arraiga en su concepción fundamental del ser. Aporta —no como filosofar para todos, sino para los posibles señores— una mística especulativa (eterno retorno) y una interpretación metafísica del ser (voluntad de poder) junto con una activa visión del futuro, referida al superhombre. No se trata de un saber referido a otro subsistente, sino del impulso por superar el nihilismo. El movimiento propio del pensar nietzscheano comienza por llevarlo al extremo, mediante la idea del incesante devenir, y porque el mundo carece de sentido y de meta, por lo cual todo hacer es vano. Pero la seducción que reside en ese ascenso hacia la negación última produce la radical inversión hacia la afirmación. Ésta no se refiere a otro mundo, ni a Dios ni a un ideal, sino al todo del ser real del mundo en su integridad y a cada individuo. Pero este tema, en tanto constituye el sentido que abarca y rodea a la "gran política", se desarrollará en los capítulos siguientes.

V LA INTERPRETACIÓN DEL MUNDO

EL MUNDO ES SU INTERPRETACIÓN: El símbolo de la interpretación. El fenómeno de la interpretación.

LA NUEVA INTERPRETACIÓN DE NIETZSCHE (LA VOLUNTAD DE PODER): La interpretación fundamental (la determinación esencial de la vida como voluntad de poder; las determinaciones fundamentales por el conflicto; las determinaciones fundamentales obtenidas a partir del ser de la perspectiva interpretante; las determinaciones fundamentales a partir de la esencia). Los puntos de partida visibles (psicología del sentimiento de poder; la relación sociológica fundamental del poder; los fuertes y los débiles). La interpretación del mundo como manifestación de la voluntad de poder (conocimiento, belleza, religión y moral; mundo inorgánico, mundo orgánico, conciencia). Características críticas de la metafísica de la voluntad de poder.

EL MUNDO COMO INMANENCIA PURA: Las razones nietzscheanas adversas a la teoría de los dos mundos. La inmanencia pura, entendida como devenir, como vida y como naturaleza. La autodestrucción del pensamiento de Nietzsche sobre el mundo.

La cuestión acerca de lo que es todo ser, en sentido propio, desde siempre ha sido respondida de modo falso, mediante la imagen o la construcción intelectual del *universo*. Pero todo filosofar está esencialmente determinado por la manera según la cual se concibe el mundo.

Nietzsche se ubica dentro de la serie de los metafísicos que establecen un concepto del ser, o sea, que responden a la cuestión acerca de lo que, en sentido propio, es todo ser, para aprehender, a partir de dicho concepto, la totalidad del universo. La "*voluntad de poder*" se le ofrece como concepto fundamental. Mediante esa forma, propia del pensar metafísico-constructivo, Nietzsche está en estrecha conexión con las grandes y permanentes posibilidades de una interpretación del mundo.

Pero Nietzsche vivió después de Kant. Las cuestiones críticas le habían sido transmitidas como obvias. Ya no le era posible una metafísica ingenua y dogmática. Por eso, alcanzó el fundamento de

la suya mediante una transformación de la filosofía crítica de Kant. De esa transformación proviene la teoría que afirma que todo ser del mundo es un mero ser de interpretación y que el saber del mundo es su actual *interpretación*, así como también lo es su propia filosofía de la voluntad de poder.

Finalmente, la metafísica de Nietzsche se caracteriza por el hecho de no establecer *ningún otro mundo*, fuera de este mundo mismo. Para él no existe ser trascendente alguno. Quiere anular la vieja separación entre un mundo que es fundamento y otro que sólo aparece (entre el mundo verdadero y el aparente). Según Nietzsche, sólo existe el ser de este mundo mismo: nuestro mundo, entendido como voluntad de poder, visto en todas sus formas; fuera de eso, no hay nada. Su metafísica concibe el ser del mundo como *immanencia pura*.

El mundo es su interpretación

Si tratamos de pensar en un mundo tal como es en sí, fracasaremos. Al pensar, pensamos en un sentido, puesto que ya les atribuimos significado a las formas del pensar por las cuales el mundo llega a ser objeto para nosotros. Cuando Nietzsche pregunta "si una existencia carente de *interpretación*, es decir, sin 'sentido', no se convertiría en 'sinrazón'", y si, por otra parte, "toda existencia es, esencialmente, una existencia *que interpreta*", responde que tal cuestión no podría "ser decidida por una introspección intelectual, puesto que el intelecto humano, tratándose de tal análisis, no se puede dejar de ver a sí mismo bajo formas perspectivísticas, y sólo puede verse en ellas" (5, 332). El intelecto humano no podría concebir qué sería la existencia dada fuera de la interpretación y del ser interpretado, ya que siempre se concibe a sí mismo y a las cosas por medio de una interpretación. De hecho, la siguiente constituye una tesis fundamental de Nietzsche: todo ser es ser-interpretado. "No hay ninguna cosa en sí misma, ningún conocimiento absoluto: el carácter *perspectivístico* e ilusorio pertenece a la existencia" (14, 40). Tampoco hay ningún "suceso en sí mismo: lo que acontece es un grupo de fenómenos, interpretados y reunidos por un ser que interpreta" (13, 64). De esa circunstancia se desprende, para Nietzsche, la consecuencia de que, en primer lugar, no puede haber ninguna verdadera *concepción* de un ser en sí y subsistente y de que, en segundo lugar, es imposible una *teoría del conocimiento*.

Para Nietzsche es absurdo *concebir*, entendida esa palabra en el sentido de una aprehensión del ser en sí mismo, dentro de un estado fijo. "Concebir todo significa anular toda relación perspectivística; significa no concebir nada y desconocer la esencia del conocimiento" (13, 64). Puesto que el conocimiento es interpretación, el conocer será el acto de poner un sentido y no una explicación. "No

hay ningún estado de hecho: todo es fluido, incaptable, huido: lo más duradero siguen siendo nuestras opiniones" (16, 96). El hombre no encuentra nada en las cosas, fuera de lo que él ha puesto en ellas (16, 97).

La *gnoseología*, que pretende criticar las facultades del conocimiento, sólo constituye, para Nietzsche, un objeto de burla. Como Hegel, dice: "¿De qué modo un instrumento se podría criticar a sí mismo, puesto que para criticar se emplearía a sí mismo?" (16, 14). Puesto que constituiría una tarea absurda el hecho de que un aparato de conocimiento se ponga a sí mismo, queriéndose conocer, una filosofía que se reduzca a la mera voluntad gnoseológica, según Nietzsche, es cómica (14, 3).

Pero ¿acaso la tesis nietzscheana, al establecer que el conocimiento es interpretación, no sería, ella misma, una gnoseología? No; trátase del ensayo de desprender, del modo más extremo posible, la conciencia del ser de la estrechez de todo contenido determinado, propio este último de una verdad subsistente. Es el ensayo de una ampliación de nuestro horizonte, como para que se extienda a lo ilimitado; es el ensayo por superar toda fijación definitiva del ser, por justificar el carácter aparente de la verdad y de la realidad.¹ Veremos, de modo particularizado, qué significa semejante propósito.

EL SÍMBOLO DE LA INTERPRETACIÓN

Nietzsche toma el símbolo de la interpretación —con respecto a la relación fundamental de la existencia dada con el ser— de la filología, es decir, del vínculo que hay entre la interpretación y el texto. La interpretación debe acertar con el contenido y con el sentido del texto. Éste rige como algo fijo; pero también se lo puede considerar como el significado comprendido en el mismo, susceptible de ser correcta o incorrectamente entendido. La interpretación que sobrepasa el texto es cuestionable. La filología pretende aproximarse al sentido verdadero de los textos tradicionales, mediante la exclusión de todo modo de comprensión apresurado o fantasioso, que siempre añaden algo. Puesto que la filología comprende los monumentos del lenguaje, al comprender los textos y al expresar su comprensión, produce otro nuevo. La movilidad y la dialéctica peculiares de la comprensión filológica constituyen, para Nietzsche, la imagen adecuada de la móvil comprensión del ser, la cual tiene su punto de partida en la existencia dada que lo interpreta.

Nietzsche emplea ese símbolo con referencia a todos los modos del saber. Lo aplica a dos contenidos esencialmente diversos, lo

¹ Sobre la "teoría" de la interpretación, con respecto al sentido de la verdad, cfr. pp. 202 sq.

cual puede servir como ejemplo de su empleo. A "la legalidad de la naturaleza", la denomina "interpretación": ella es "interpretación y no texto" (7, 35). Y, con relación a la actividad de los filósofos, no se expresa de otro modo: "A nosotros nos fue reservado, como contempladores de las cuestiones europeas, el destino de establecer-nos ante un texto secreto y no *interpretado*; se nos revela más y más... mientras que nos apremian cosas cada vez más numerosas y extrañas... las cuales exigen luz, aire, libertad y *palabra*" (13, 33).

Al igual que el texto, en algunas oportunidades, el ser parece algo subsistente, que se podría alcanzar de un modo preciso, como, por ejemplo, cuando Nietzsche dice: "Poder leer de corrido un *texto en cuanto texto*, sin mezclar con el mismo ninguna interpretación, constituye la forma más tardía de la experiencia íntima; quizá se trata de una experiencia apenas posible" (16, 10). Lo mismo ocurre cuando piensa que "se necesita mucha inteligencia para aplicar a la naturaleza el mismo arte riguroso de explicación que actualmente han creado los filólogos para todos los libros; es decir, con la simple intención de comprender lo que el escrito quiere decir, sin presentir ni proponer en ellos ningún *doble sentido*" (2, 23). Pero luego, tiene vigencia justamente lo contrario: "El mismo texto permite innumerables interpretaciones: no hay ninguna 'interpretación justa'" (13, 69). Esta última posición es la decisiva. Mediante ese aspecto del símbolo, la movilidad ilimitada de la interpretación posible del ser se vuelve intuitiva. "El supuesto fundamental de que, en general, existe una interpretación justa, es decir, única, me parece ser falso, desde el punto de vista de la experiencia... De hecho, en innumerables casos se puede determinar lo que es incorrecto; lo correcto, *casí nunca*... Brevemente dicho: el viejo filólogo afirma que no hay interpretación alguna que sea capaz de beatificar" (a Fuchs, 26-8-88).

Las creaciones de los poetas y de los músicos, las producciones de la conciencia que sueña, la aclaración intelectual que brota de lo oscuro, para aparecer luego como sentimiento, todo ello es, a su vez, signo: es algo que se puede descifrar; es, como la existencia entera, posibilidad. "Introducir un sentido: tal tarea sigue siendo incondicionada, supuesto que no haya sentido alguno" (16, 97).

"Con los sonidos y con el destino de los pueblos acontece lo mismo: son capaces de las interpretaciones más diversas y de las direcciones que siguen metas más diferentes" (16, 97). Lo mismo ocurre con la interpretación de la conciencia que se explaya en sueños. De ella dice, en general, que quizá "toda nuestra llamada conciencia sea el comentario, más o menos fantástico, de un texto inconsciente, incognoscible, pero sentido... ¿Qué son nuestras vivencias? Consisten mucho más en lo que nosotros ponemos en ellas que lo que en ellas reside" (4, 123-124). Lo mismo acontece con nuestros pensamientos cuando pasan de una oscuridad indeterminada y sentida a la claridad pensada y determinada. "El pensamiento, en la forma en que aparece, es un *signo ambiguo* que... necesita ser interpreta-

do para llegar a ser unívoco. Aparece en mí: ¿de dónde?. ¿por qué? No lo sé... El origen del pensamiento sigue estando oculto; es muy verosímil que sólo sea el síntoma de un estado mucho más extenso... en el que, mediante signos, se expresa algo de nuestro estado total. Lo mismo acontece con cualquier *sentimiento*, pues éste no significa algo en sí mismo: cuando aparece, lo interpretamos, y, a menudo, de extraña manera" (14, 40).

Dentro de estas relaciones, el texto, en virtud de su ambigüedad, casi no existe: por tanto, tiende a perderse en el criterio de la verdad de la interpretación. Desde otros puntos de vista, la existencia nietzscheana se dirige a liberar el *texto auténtico* de la interpretación no verdadera, cosa que ocurre cuando Nietzsche pretende que el hombre se vuelva a traducir a naturaleza: "Se deben dominar las numerosas interpretaciones y significaciones accesorias, tan apresuradas como fantásticas, con las que se ha recubierto y pintado el eterno texto fundamental del *homo natura*" (7, 190).

Los desacuerdos muestran aquello que Nietzsche quiere buscar en sentido propio. Una interpretación unívoca falsearía dicha búsqueda. La existencia dada es una existencia que interpreta y es interpretada: se la piensa dentro de un círculo que parece suprimirse y volverse a engendrar. La existencia dada tan pronto es objetividad como subjetividad: es subsistencia y, como tal, está constantemente superada; es indiscutible y, sin cesar, cuestionante y problemática; es ser y no-ser, esencia y apariencia. No se debe simplificar el pensamiento de Nietzsche: el pensar no es el yo que se pone a sí mismo y crea el mundo; tampoco es el mundo, que sólo constituye una representación mía. Es decir: no es el mundo conocido, que tiene un saber de sí mismo, como acontecía con el idealismo. Tampoco es el mundo como algo susceptible de ser investigado, tal como lo piensa la aclaración crítica de la razón. Frente a todas las concepciones determinadas de esa y de otra índole —las cuales aparecen, en su totalidad, en los modos de expresarse de Nietzsche— el fundamento de su pensar se halla, antes bien, en la *pretensión* por llegar, a través de todos esos planos, al punto en que yo mismo, de manera insustituible, debo leer —interpretar— el ser, porque soy quien soy. En todas las declaraciones, en apariencia sólo generales, Nietzsche apunta a la *historicidad* de la Existencia. La inabarcabilidad de las interpretaciones históricamente cumplidas constituye el fundamento del propio ser que, en tanto origen de sí mismo, penetra todas las interpretaciones, abarcándolas de una mirada, y dirigiéndose al texto mismo. Ahora bien, la verdad ya no se experimenta como un *modo* de interpretación que yo pueda ensayar *también* a manera de juego, sino como la verdad de la Existencia misma que, en la *plenitud de la conciencia histórica*, lee el mundo como cifra. Para ella, la verdad absoluta, en la que el saber general de las interpretaciones —así como toda interpretación determinada y susceptible de ser conocida desde fuera— está superado, se convierte en el presente del ser mismo. De esa manera, la

verdad es "mi" verdad y, al mismo tiempo, *no sólo es mía*. En efecto, ha *llegado a ser*, en primer término, histórica, en tanto es aquello en lo cual yo me encuentro con el ser; en segundo lugar, es el ser mismo —llamado por Nietzsche voluntad de poder— en la forma según la cual, *al existir, se convierte en el yo mismo*.

Si, por tanto, en la teoría de la interpretación, toda existencia dada es interpretante e interpretada; si el texto que se debe leer está fuera de mí y en mí; incluso, si yo mismo soy el texto que puedo leer, con todo ello Nietzsche indica un límite posible. No se puede avanzar de un modo indefinido. Mientras me transforme constantemente en el acto de interpretar, en alguna parte tropezaré con un *fundamento*. Allí habrá algo firme, que no se agota en interpretación alguna, pero que tampoco es afectado por ella. "En el fondo de nosotros, muy 'abajo', hay, por cierto, algo que no se puede escamotear: una roca granítica de fatalidad espiritual... Al lado de cada problema cardinal, habla un ineluctable 'yo soy esto'... Ocasionalmente, se encuentran ciertas soluciones de problemas... quizá se las llame 'convicciones'. Más tarde, sólo se ven en ellas... indicadores del problema que *somos nosotros mismos*. Dicho con mayor exactitud: son indicadores de la gran torpeza que está en nosotros, de nuestro *fatum* espiritual, de lo que *no se puede escamotear*: todo eso 'muy abajo'" (7, 191).

EL FENÓMENO DE LA INTERPRETACIÓN

El modo según el cual la interpretación aparece —como constante transmutación de los valores e incesante devenir— se llega a convertir en una autocaptación, entendida como interpretación. Mediante ella, y dentro de la amplitud de las interpretaciones posibles, se da a cada uno la jerarquía y el valor que le corresponde. Todo eso ha sido claramente determinado por Nietzsche, tanto en principio como en cuanto realización.

1. Lo que Nietzsche denomina "*interpretación de la existencia*", coincide, para él, con la *interpretación del valor*. El valor del mundo reside en nuestra interpretación (16, 100). La interpretación no es indiferente, sino que ella misma es la aclaración del valor, cumplida mediante una estimación. Por eso, los dos títulos de su planeada obra principal acerca de la voluntad de poder: *La transmutación de la valoración de todos los valores* y *Ensayo de una nueva interpretación del mundo*, significan, en el fondo, lo mismo. Aun dentro de las ramificaciones más abstractas de las categorías, la interpretación constituye la expresión de un querer y la satisfacción de una necesidad que aprecia todo ser como un valor para sí mismo.

2. La interpretación jamás es *definitiva*, sino un *devenir*. "Lo esencial del ser orgánico está en una *nueva interpretación* del acontecer: en la multiplicidad interna y perspectivística que es, ella misma, acontecer" (13, 63). "El mundo que en algo nos concierne es falso;

es decir, no es un estado efectivo, sino una invención... está en fluir... como una falsedad que se desplaza de continuo y que jamás se aproxima a la verdad. En efecto: no hay 'verdad' alguna" (16, 100). Pero lo que es interpretado se convierte, en tanto *interpretado*, en objeto de una interpretación siempre progresiva. De tal suerte, "toda elevación del hombre lleva implícita la superación de las interpretaciones más estrechas". Emergen perspectivas nuevas, lo cual significa creer en nuevos horizontes (16, 100).

3. El movimiento infinito de los actos de la interpretación parece llegar a una especie de realización en la autocaptación de dichos actos, es decir, en la *interpretación de las interpretaciones*. El paso deseado por Nietzsche es el de concebir las interpretaciones como tales; es decir, atenerse, en la interpretación, a la existencia dada.

Para llegar hasta ese punto, se necesitaba, de modo absoluto, creer en ciertas interpretaciones. Milenios enteros habían forzado "a morder con los dientes una interpretación religiosa de la existencia". Estaban conducidos "por el temor de ese instinto que presiente que se podría participar demasiado pronto de la verdad; es decir, antes de que el hombre fuese lo suficientemente fuerte" (7, 84).

Pero Nietzsche se atreve a liberarse. Por cierto, "tampoco nosotros podemos ver en torno de nuestro rincón: querer saber lo que *podría* haber para otras clases de intelectos y de perspectivas constituye una curiosidad desesperanzada". Pero hoy estamos lejos, al menos, de la inmodestia risible de decretar, desde nuestro rincón, que sólo desde éste se *podrían* tener perspectivas. Antes bien, el mundo se "nos ha vuelto infinito, en el sentido de que no podemos rechazar la posibilidad de que *incluya interpretaciones infinitas*. Una vez más nos recorre el gran estremecimiento..." (5, 332). Sólo la alta jerarquía del hombre puede soportar "la infinita interpretabilidad del mundo". De él podemos decir: "Multiplicidad de interpretaciones, signo de fuerza. ¡No quitarle al mundo el carácter inquietante y enigmático que tiene!" (16, 95).

4. Las *interpretaciones* no son arbitrarias ni del mismo valor. En primer lugar, frente a la invención meramente conceptual, está el grado más alto: la interpretación realizada mediante la acción (16, 97). Además, la modalidad, el sentido y el contenido de las interpretaciones no se someten a la crítica de la antigua teoría del conocimiento —que suponía el criterio imaginario de una única verdad válida, referida al ser subsistente— sino a la crítica realizada a través del acontecer viviente mismo. "Toda interpretación es un *síntoma* del crecimiento o de la muerte" (16, 95). Por eso, Nietzsche dirige la mirada a las interpretaciones que le eran accesibles, estimándolas. "Las interpretaciones hasta ahora realizadas tenían, todas, cierto sentido para la vida: la conservaban, la hacían tolerable o extraña; la afirmaban: separaban la parte enferma y la llevaban a morir" (14, 31). Por otra parte, hay interpretaciones dominantes

que Nietzsche combate por considerarlas hostiles a la vida, tales como la mayoría de las interpretaciones filosóficas y cristianas. Él, por su parte, quiso aportar una interpretación mejor. "Mi nueva interpretación les dará a los filósofos del futuro —que serán los señores de la Tierra— la imparcialidad que necesitan" (14, 31).

La nueva interpretación de Nietzsche (la voluntad de poder)

No podemos decir que sea el mundo en su totalidad. Es falso transformar todos los procesos del mundo por nosotros conocidos, y decir: "Todo es voluntad (todo quiere); todo es placer o displacer (todo sufre); todo es movimiento (todo fluye); todo es sonido (todo suena); todo es espíritu (todo piensa); todo es número (todo calcula)" (14, 49). Nietzsche previene en contra de todas las representaciones del Todo: "Guardémonos de pensar que el mundo es un ser viviente... que el universo es una máquina... Guardémonos de decir que en la naturaleza hay leyes... Guardémonos de pensar que el mundo crea, eternamente, cosas nuevas". Todas esas "sombras de Dios" oscurecen al ser real (5, 147 sq.). Estamos en el mundo; pero la totalidad del mismo, en cuanto totalidad, no es alcanzable por nosotros.

En un comienzo nos asombra el hecho de que, después de semejantes opiniones decisivas de Nietzsche, él mismo haya cumplido una interpretación nueva y total del mundo, que afirma lo que éste es. Hay que ver en qué sentido pudo intentarlo. En efecto, piensa en un ser que no puede tener un significado particular e interpretado y, luego, convertido en absoluto. ¿Qué es? "Tendrá que ser algo: no un sujeto ni un objeto, ni fuerza ni materia, ni espíritu ni alma. Pero se me dirá que, algo semejante se podría confundir con una quimera. Yo mismo lo creo así, y sería malo si no lo creyese. Es cierto que también se podría confundir con todo lo demás que existe o que puede existir, y no sólo con la quimera. Tiene que haber algo con un gran parecido de familia, en lo cual todo se reconocería como siendo afín" (13, 229).

Las anteriores proposiciones expresan, de modo grandioso, la amplitud y el sentido del pensamiento de Nietzsche referido al ser. Rechaza toda precisión de carácter particular, en el caso de que ella pudiese aplicarse al ser. No obstante, la interpretación del mundo de Nietzsche parece volver a cumplir, de hecho, semejante particularización.

A lo que es en sentido propio, y a todo lo que es, Nietzsche lo denomina, en primer término, *vida*. Luego, encuentra que donde está la vida está también la *voluntad de poder*. Puesto que toda vida muestra voluntad de poder, ésta se debe "considerar como la fórmula empuñada de una tendencia total. Por eso, una mera fijación del concepto 'vida' está en la voluntad de poder" (16, 101).

Luego, continúa Nietzsche, "la vida sólo consiste en un caso especial de la voluntad de poder: es por completo arbitrario afirmar que el todo aspira a adoptar esta forma de la voluntad de poder" (16, 156). Ahora bien, "la esencia más íntima del ser está en la voluntad de poder" (16, 156). Pero la vida —que sólo es una modalidad del ser— no constituye lo último: "Donde hay decadencia... la vida se sacrifica, en virtud del poder" (6, 168). "Lo más grandioso... para la vida al servicio del poder" (6, 167). Por ese camino, Nietzsche llega a una determinación semejante a la de los antiguos metafísicos. "Visto el mundo desde dentro, determinado y designado por el 'carácter inteligible' del mismo, sería, justamente, 'voluntad de poder' y nada más" (7, 58).

Aquello que es el ser nos es accesible, a nosotros, por la vida y por la voluntad de poder: "El grado de nuestro sentimiento de la vida y del poder... nos da la medida del ser" (16, 14). El "ser" consiste en la "generalización del concepto de 'vida'... 'querer, actuar', 'llegar a ser'" (16, 77).

Pero "vida" y "voluntad de poder" son palabras que, por su sentido inmediato y arbitrario, no aciertan todavía con el significado determinado, biológico y psicológico que Nietzsche tiene ante los ojos. Lo que dichos vocablos son en verdad, puesto que el ser mismo debe ser alcanzado por ellos, sigue siendo "insondable" (6, 157). Debemos retener la *amplitud de la interpretación* nietzscheana contenida en esas afirmaciones. Tal interpretación del mundo no constituye un conocimiento propiamente dicho. La incognoscibilidad del ser, entendido como vida y como voluntad de poder, reside en la circunstancia de que sólo concebimos aquello que, de antemano, hemos construido nosotros mismos. "Cuanto más cognoscible es algo, tanto más se aleja del ser, tanto más es un concepto" (14, 30). La interpretación de Nietzsche, que sabe que todo saber es interpretación, introduce dicho saber en la propia interpretación, mediante la idea de que la voluntad de poder misma constituye el impulso de la interpretación, en todas partes actuante e infinitamente diverso. La interpretación de Nietzsche es, en efecto, una interpretación de la interpretación y, por ello, diferente de todas las interpretaciones anteriores. Comparadas con la suya, eran ingenuas, puesto que carecían de la autoconciencia del acto de interpretar.

Se tiene que intentar el trazado de las líneas fundamentales de los pensamientos por los cuales Nietzsche quería aclarar el ser insondable, designado con las palabras "vida" y "voluntad de poder". En primer lugar, presentaremos la *interpretación fundamental* como tal; luego echaremos una mirada sobre el *dominio de que se parte de modo intuitivo*, con lo cual se llenan aquellas ideas fundamentales y, finalmente, desplegaremos la interpretación, *realizada* por Nietzsche, hasta en sus detalles, puesto que ella abarca el mundo entero, entendido como manifestación de la voluntad de poder.

Conviene reducir la complejidad de las determinaciones, que en Nietzsche están dispersas, de tal modo que el profundo y el amplio sentido que, en las proposiciones singulares parecen haberse perdido, vuelvan a surgir de la manera más decisiva posible. Ninguna determinación como tal puede acertar con dicho significado, puesto que, en tanto determinación, es particular. Pero sólo se puede pensar por determinaciones, únicamente en su conjunto se puede expresar el sentido propiamente dicho, aunque en lo particular se pueda también falsearlo.

La determinación fundamental de la vida, entendida como voluntad de poder. La vida es apreciación (12, 264). "Para vivir se tiene que apreciar" (13, 74). Puesto que la vida es apreciar, preferir, estar limitado, querer ser diferente, ella, con respecto a la naturaleza, será un querer ser-otro. En efecto, la naturaleza es pródiga, desmesurada e indiferente (7, 17). Pero el ser no es un otro que sea apreciado, sino que es esa apreciación misma: "Este ser es el apreciar mismo, y al decir 'no' hacemos, sin embargo, lo que somos" (16, 138).

En el flujo del devenir, la vida, que constantemente aprecia, establece los valores a los cuales se somete. "Todo ser vivo es obediente" (6, 166). Pero ese instinto, el más bajo posible, sigue siendo lo más oculto de todo querer, "porque, *in praxi*, seguimos su mandato, porque nosotros somos ese mandato" (16, 138).

"Querer no es desear, aspirar, anhelar: se distingue de ellos por el sentimiento de comando." Querer es querer algo: al querer le pertenece el hecho de que algo sea ordenado (16, 132-133).

La vida —que es valorar y querer, obedecer y ordenar— tiene, constantemente, un criterio de su éxito. "La vida es fuente de placer" (6, 140). Puesto que "la esencia más íntima del ser está en la voluntad de poder, el placer siempre es crecimiento de poder. El displacer consiste en el sentimiento de no poder resistir, de no llegar a ser señor" (15, 156). "Una acción a la que fuerza el instinto de la vida tiene en el placer la prueba de ser una acción justa" (8, 226).

"Pero ¿quién siente placer...? Pero ¿quién quiere poder?... ¡Absurdas preguntas! ¡Si la esencia misma es voluntad de poder y, por consecuencia, sentimiento de placer y de displacer!" (16, 156). En efecto: "La voluntad de poder es el último hecho al cual descendemos" (16, 415). La voluntad de poder constituye "la esencia más íntima del ser", es decir, la esencia del mundo (7, 115).

Determinaciones fundamentales obtenidas mediante el conflicto. Ninguna de esas determinaciones fundamentales y elementales podrían existir sin el conflicto. "Los opuestos, las resistencias y, por tanto, de un modo relativo, las unidades superiores, son necesarios" (16, 156). Visto ese conflicto como tal, se muestra como el combate consigo y con lo otro: en ambos casos, brota una *voluntad de crecimiento*, de un querer ser más. ("Tenemos, y queremos tener más: el crecimiento es la vida misma.") (15, 233).

La vida sólo vive "a costa de otra vida" (15, 407). Por eso, "en esencia, ella es apropiación, dominio de lo ajeno y de lo débil, incorporación y, cuando menos, explotación" (7, 237-238). Eso significa que "la vida, en

sus funciones fundamentales, procede, esencialmente, por infracción, por violencia, por aniquilación e, incluso, no puede ser pensada sin ese carácter" (7, 368).

Con otras palabras: la vida es un incesante proceso de "fijación de relaciones de poder...; un *combate*, supuesto que se entienda esta palabra de un modo tan amplio y tan profundo que, mediante ella, se comprenda como una lucha a la relación existente entre el dominante y el dominado y como una resistencia a la relación que hay entre el que obedece y el que domina" (13, 62). Luego, Nietzsche no sólo determina la vida "como una forma continua de procesos en los cuales se establece la fuerza" (16, 117), sino que, al mirar al ser mismo, ve "*todo* acontecer, *todo* devenir, como el establecimiento de relaciones de grado y de fuerza" (16, 57).

La vida no sólo vive a expensas de la vida ajena, sino también de la propia. La vida es aquello que "siempre se tiene que superar a sí mismo" (6, 167). "Vivir significa separarse continuamente de algo que quiere morir" (5, 68).

El tener que superarse deriva del hecho de que la vida es *intento*. Cuando ella aprehende ese carácter fundamental, se acrecienta: intenta mucho y supera mucho. "Que tu vida sea un centuplicado intento; que los fracasos y los éxitos te lo prueben" (12, 285). "Es necesario querer morir para poder nacer de nuevo... Que tu vida y que tu destino sean el de una transmigración a través de cien almas" (12, 369).

Puesto que la voluntad de poder —ese hecho fundamental y último del ser— sólo se puede manifestar en el combate, "ella buscará lo que se le resiste" (16, 123). Puesto que la resistencia es un obstáculo, puesto que la consecuencia de este último está en el *displacer*, el disgusto será un motivo necesario de toda actividad. "La insatisfacción es el gran estimulante de la vida" (16, 158). "La voluntad de poder aspira a llegar a las resistencias, al *displacer*. En el fondo de toda vida orgánica, hay una voluntad de sufrimiento" (13, 274).

La voluntad de poder busca el ser efectivo de la vida: "Donde la vida aparece, aparece como dolor y como contradicción" (9, 199). Es preciso saber "que la vida misma necesita la hostilidad, la muerte y la cruz de los martirios" (6, 141). "Vivir: he ahí la tortura" (12, 254).

Por eso, la determinación fundamental de la vida es la siguiente: "Para vivir la vida con gusto, tienes que *sobrepasarla*" (8, 363). La voluntad de poder de la vida no es la voluntad de vivir la vida como mera vida. El ser, que es voluntad de poder, tiene a la vida bajo sí mismo, la cual se debe abandonar en favor del ser propiamente dicho. Nietzsche invierte la antigua verdad. "El amor a la vida es casi lo contrario del amor a una vida prolongada. Todo amor piensa en el instante y en la eternidad; pero jamás en lo 'prolongado'" (12, 308).

El hecho de sobreponerse a la vida se manifiesta de modo decisivo en la *voluntad de peligro*. "Vivir significa, en general, estar en peligro" (1, 414); pero "la búsqueda instintiva de una vida poderosa" es diferente "de vivir en peligro" (16, 323). "El hecho de poner en juego la vida es consecuencia de una voluntad superabundante y pródiga. Todo gran peligro fomenta nuestra curiosidad con respecto a la medida de nuestra fuerza y de nuestra valentía" (16, 334). Y si, en el combate, se sacrifica la vida, "en cada victoria estará el desprecio por la vida" (10, 306). Por eso, dijo Nietzsche: "El secreto para cosechar la mayor fecundidad y el goce más grande de la existencia se llama vivir peligrosamente" (5, 215).

El hecho de que la vida sea *voluntad de poder*, es decir, voluntad de ser más, de acrecentamiento, de combatir por el crecimiento, se opone, en Nietzsche, a otras determinaciones que, a primera vista, parecen afines. Contra Spencer dice: "La vida no consiste en la adaptación de las condiciones internas a las externas, sino en la voluntad de poder, que siempre, y desde dentro, somete a lo 'externo' y se lo incorpora cada vez más" (16, 144). La vida no es, en sentido primario, reactividad, sino actividad (7, 372). Contra Darwin sostiene que la vida no es lucha por la existencia —ello sólo sería un hecho de excepción—, sino lucha por el poder, por lo más y por lo mejor (13, 231). Contra Spinoza afirma que la esencia de la vida no está en la autoconservación: ella no actúa para conservarse, sino para llegar a ser más (16, 153). Contra Schopenhauer dice: lo que él llama voluntad sólo es una palabra vacía; del carácter de tal voluntad se ha quitado el contenido que procede del "dónde" (16, 156). No hay una voluntad de existir. "En efecto: lo que no es, no puede querer; pero lo que existe, ¿cómo podría querer la existencia? Sólo donde está la vida, también se halla la voluntad; pero no la voluntad de vivir, sino la voluntad de poder" (6, 168).

Determinaciones fundamentales obtenidas a partir del ser de la perspectiva interpretante. Si recordamos que la existencia dada sólo es en cuanto existencia interpretante, que todo ser es perspectivístico y que si se descuenta todo cuanto tiene carácter de perspectiva no resta mundo alguno (16, 66), surgirá la siguiente pregunta: ¿cómo se relaciona ese modo fundamental del ser con la voluntad de poder?

La misma voluntad de poder explica (interpreta). Como vida, está condicionada por el carácter perspectivístico (2, 11). La vida "sólo es posible cuando está conducida por las fuerzas que estrechan, creando, de ese modo, perspectivas" (14, 45). La voluntad de poder interpreta dentro de perspectivas producidas por ella misma. "No se podrían sentir las meras diversidades del poder como tales." Algo que quiere crecer interpreta otro algo, que también quiere crecer con relación a su valor. "En verdad, la interpretación es un medio para dominar algo" (16, 118). Si "todo acontecer del mundo orgánico es dominación", ésta será "una nueva interpretación, una disposición por la cual se oscurecen, necesariamente, el sentido y las metas anteriores" (7, 369). "Todo centro de fuerzas tiene, para el resto, una perspectiva propia; es decir, una valoración determinadísima, un propio modo de obrar y de resistir. Ahora bien: no hay ninguna otra clase de acción, y el 'mundo' sólo es la palabra que designa el juego total de esas acciones" (16, 66).

Pero si se pregunta ¿quién actúa?, ¿quién es aquel centro?, ¿qué quiere el poder?, ¿quién interpreta?, Nietzsche responde: "Ningún sujeto-átomo" (16, 16). "La interpretación misma, entendida como una forma de la voluntad de poder, tiene existencia" (16, 61). Por detrás de la interpretación no se debe poner al intérprete (16, 11). "La constante fugacidad y fluidez del sujeto" (16, 17) no tienen el ser característico de lo que tiende a lo sustancial. "La esfera de un sujeto está en continuo crecimiento o disminución: el punto central del sistema se desplaza constantemente" (16, 16). La esfera perspectivística no nace de una conducta previa al sujeto que es y que se quiere conservar. "Un ser no se quiere conservar en virtud del ser orgánico, sino que quiere crecer y hacerse consciente de sí mismo en virtud del combate mismo" (13, 71).

Conciencia significa lo mismo que ser-interpretado: ambos son desig-

nados por Nietzsche con la palabra *espíritu*. El saber, dentro de la perspectiva que nace de la interpretación correspondiente, es existencia espiritual. Dicha existencia dada, al interpretar, se mueve en un círculo: está producida por la voluntad de poder de la vida y puesta al servicio de ella; pero luego, por así decirlo, le vuelve las espaldas a la vida, al separarse de ella para ponerse a sí misma. De ese modo, parece ser *idéntica* a la vida, en la cual se agota; pero también se le opone, pudiendo volverse *extraña* a la misma. Es menos que vida, en tanto ésta la abarca, y es más que vida, en cuanto la determina, la configura, la produce y la sacrifica. Puesto que el espíritu mismo es vida —de tal modo que tanto puede ser instrumento de ella como ponerse por encima de ella— son posibles las proposiciones contradictorias, según las cuales la vida es, por una parte, el poder superior y dominante (cuando se la compara con el conocimiento) (1, 380) y, por otra parte, es un medio de conocimiento (5, 245). O también: "Donde la vida y el conocimiento parecen contradecirse, jamás se ha luchado con seriedad" (5, 150). El combate entre la vida y el conocimiento se hace tanto más grande cuanto más poderosos son ambos impulsos (10, 234). Si el espíritu sólo es "un instrumento puesto al servicio de la elevación de la vida" (16, 118), también tendrá vigencia esta otra proposición: "El espíritu es la vida que graba a la vida misma" (6, 151).

Si, para Nietzsche, la voluntad de poder se ha convertido, sin más, en la esencia del ser, habrá que preguntar: ¿cómo se relacionan entre sí los entes que se hallan dispersos en la multiplicidad de la voluntad de poder? Tal relación no está en la interpretación que comprende, ni tampoco es sin ella; pero sólo se la puede obedecer cuando se la comprende. "¿De qué clase es la coacción que un alma más fuerte ejerce sobre otra más débil? Sería posible que la aparente desobediencia del alma superior descansara en la no-comprensión de su voluntad: no se puede, por ejemplo, comandar a una roca... Sólo se pueden comprender los parientes más próximos y, por consecuencia, puede haber obediencia" (13, 84). Pero la palabra "interpretación" está tomada por Nietzsche en un sentido tan amplio como el significado que, para él, tenía la ampliación de la metafísica de la voluntad de poder al ser sin más. En efecto, sostiene que *todo* ente es ente en el modo de una interpretación; por tanto, es *signo* de la infinita complejidad de las significaciones posibles. "Todo lo *material* es una especie de síntoma del movimiento de un acontecer desconocido. Y, del mismo modo, son síntomas todo lo consciente y todo lo sentido. El mundo que podemos comprender a partir de esos dos aspectos podría tener muchos otros síntomas" (13, 64). Pero lo desconocido es, en el fondo, voluntad de poder. Si, de tal suerte, toda existencia es, para Nietzsche, una *especie de lenguaje* "por el cual se comprenden las fuerzas", verá en el mundo un desgarramiento radical, producido por los modos del lenguaje y de la comprensión. "En el mundo inorgánico falta el *equivoco*: la comunicación parece ser perfecta. Con el mundo orgánico *comienza el error*" (13, 69). "Aquello que originariamente engendró la vida fue el error más grosero posible" (12, 40). "Parece que la vida estuviese construida sobre la apariencia: pienso en el error, en la mentira, en el fraude, en la ceguera y en la ceguera con respecto a uno mismo" (5, 275).

Determinaciones fundamentales obtenidas a partir de la esencia. No obstante la fórmula según la cual la voluntad de poder no es la voluntad de un ser (*Wesen*), sino la del combate que se quiere conservar a sí mismo, la posición decisiva de Nietzsche resulta del hecho de que la voluntad de

poder no pertenece a una sola clase, siempre de la misma índole. Antes bien, hay un algo (*Was*) que quiere, y ese algo siempre es esencialmente diverso.

Como es natural, hallamos muchas fórmulas en las que Nietzsche habla del poder como de algo peculiar, y cuyas diferencias son meramente cuantitativas. La siguiente proposición parece ser unívoca: "Fuera del grado de poder, nada hay en la vida que tenga valor" (15, 184). Lo mismo ocurre con esta otra: "Lo que determina e impide la jerarquía son, exclusivamente, las cantidades del poder y nada más" (16, 277). "El *quantum* de poder que está en ti decide acerca de la jerarquía" (16, 278). "El valor es el *quantum* más alto del poder que el hombre es capaz de incorporarse" (16, 171). La *cantidad de poder* sería, al mismo tiempo, *cantidad de valor*: el poder constituiría, por sí mismo, la jerarquía.

Pero el poder es *ambiguo*. En ningún caso la *jerarquía*, tomada en cualquier sentido, coincide con el *grado* del poder. Por eso, encontramos muchas expresiones dirigidas, en apariencia, en contra del poder como tal. "El precio del poder es caro: éste *embrutece*" (8, 108). "El poder es *tedioso*" (14, 244). Tales juicios muestran que el poder y el valor, para Nietzsche, no pueden ser idénticos o tener el mismo sentido. Por eso, finalmente, rechazará el criterio cuantitativo del poder: lo decisivo no será la cantidad, sino la cualidad. La "concepción mecanicista no acepta más que cantidades; pero las fuerzas se ocultan en la cualidad" (16, 411). Las cantidades mismas quizá no sean sino *signos* de cualidades. "En un mundo puramente cuantitativo, todo sería muerto, rígido, inmóvil" (16, 65). Pero las cantidades de poder, a su vez, no son signos unívocos de la cualidad, tal como ocurre, por ejemplo, en lo político. Dentro de la vida del Estado, la cantidad más elevada de poder no coincide sin más con los valores más altos.

Mediante la separación operada entre el poder y el valor superior, se produce en el mundo un desastre radical. Si bien "la fuente verdadera de los sentimientos superiores se halla en el alma del poderoso" (14, 65), lo superior en la jerarquía sería lo cualitativo; pero, de hecho, carecería de poder: el poderoso ya no sería lo superior sin más, sino que se tornaría problemático. "En todos los casos en que lo más alto no es lo más poderoso, algo le faltará a lo superior mismo: sólo será un fragmento y una sombra" (14, 65). Si, a la inversa, el poder efectivo no es el valor superior, su acción será, de muchas maneras, ruinosa. "El abuso del poder, por parte de los emperadores romanos", hizo triunfar, en Europa, la moral de los impotentes (14, 65). En efecto, los conceptos morales del cristianismo eran medios para que la impotencia dominara sobre el poder abusivo, de tal modo que ni el poder romano aniquilado, ni el poder cristiano, recientemente establecido, exponían el valor más alto. No lo exponía el poder romano, porque era brutal, y el cristiano tampoco, porque era el poder de los menos valiosos. La presunta unidad entre el poder y el valor es, en todas esas concepciones, contingente. El poder más grande no constituye, como tal, el valor más alto. Tales ideas no se pueden reducir a unidad no-contradictoria, si es que, de modo unívoco, llamamos "poder" al valor más alto. Sólo cuando, por un instante, ocurre tal cosa, es justa la proposición de Mess (*Nietzsche, der Gesetzgeber*, p. 200): "Nietzsche opina, justamente, que los griegos eran incomparablemente más poderosos que los romanos: éstos sólo eran 'dominadores', pero no 'legisladores'."

A partir del reconocimiento de la falta de coincidencia entre el valor y el

poder —que, sin embargo, dentro de la posición adoptada por esta interpretación del mundo debieran ser lo mismo—, Nietzsche o *glorifica* el poder, *intuido de modo no conceptual*, considerándolo como verdadera jerarquía ontológica, o bien plantea, de modo penetrante, la siguiente cuestión: *¿por qué la existencia superior no es también la existencia victoriosa?*

Como es natural, el primer camino es intelectualmente improductivo. Conduce a las repetidas expresiones por las cuales se pasa de las características himnicas de la vida a la naturaleza incomprensible del ser. En éste todos los opuestos coinciden y todo grado superior de poder incluye el ser libre con respecto al bien y al mal, tanto como frente a lo verdadero y a lo falso (15, 321).

El segundo camino, en cambio, lleva a la aclaración de las valoraciones que manifiestan una *diversidad esencial y originaria* de lo que el poder quiere y alcanza. Pero, en lugar de perseguir en la esencia del querer humano la posible *multiplicidad* ilimitada, Nietzsche considera dos impulsos originarios ("hay dos voluntades de poder en lucha") (15, 433): el de la fuerza y el de la debilidad, el de la vida *ascendente* y el de la vida *descendente*; el impulso de la voluntad de vivir y el de la voluntad de la nada; el instinto de ascensión y el de decadencia.

Si un más de poder fuese, en sí mismo, un más de valor, el curso de las cosas sería unívoco: el éxito en el logro del poder constituiría, al mismo tiempo, una prueba de la jerarquía. Pero el mundo humano muestra que el supremo poder, en el sentido de la jerarquía, puede ser impotente e, incluso, anquilado por lo que, careciendo de toda jerarquía, tiene efectivo poder. "Los más fuertes son débiles, cuando tienen en contra de ellos a los instintos organizados del rebaño, a la timidez de los débiles y a la mayoría... Los fuertes siempre se deben justificar frente a los débiles; los felices, frente a los infelices... Si se quiere formular la realidad de la *moral*, dicha moral diría: los mediocres son más valiosos que las excepciones... Por todas partes veo los que sobran, los que comprometen el valor de la vida" (16, 149-150). "Los débiles... también son *más prudentes*... tienen *más espíritu*" (8, 128). Tal es la situación. "Sucumbimos más fácilmente por nuestras fuerzas que por nuestras debilidades" (11, 305). A eso se añade el hecho de que los fuertes se diezman los unos a los otros (16, 285). En efecto, "los fuertes aspiran a separarse de un modo tan necesario y tan natural como los débiles a unirse" (7, 451). La cuestión fundamental: "¿por qué ha sucumbido la vida?" (15, 431), obtiene, finalmente, esta respuesta: en virtud de una inversión de los valores; porque el impotente establece las apreciaciones de valor y éstas terminan por calumniar a la vida, al valor más alto y al poder propiamente dicho. La voluntad de poder de los impotentes es, en esencia, diferente de la voluntad de poder que desestima el poder. Semejante voluntad impotente de poder, que sólo emplea el espíritu como un medio para triunfar sobre los fuertes, trueca, a su vez, por una transformación inconsciente, el ser entero del hombre.

Pero la diferencia esencial que existe, dentro de la voluntad de poder, entre los impotentes y los que quieren el poder, no está pensada por Nietzsche en sentido combativo e incondicionado, es decir, de tal modo que uno de ellos no debiera ser. Ambos son necesarios. Nietzsche pregunta si quizá no habría una garantía mayor de la vida y de la especie con el triunfo de los débiles y de los mediocres; si quizá no serían una legítima defensa contra algo todavía peor. "Supuesto que los fuertes fuesen señores en todo e, incluso, en las estimaciones del valor... la consecuencia estaría en que

los débiles se despreciarían a sí mismos; tratarían... de extinguirse. Y, en sentido propio, ¿podríamos vivir en un mundo en que faltara el resentimiento de los débiles, la libertad, la consideración, la espiritualidad y la flexibilidad de los mismos?" (15, 432-433). Además, el débil es necesario, porque la naturaleza más débil —en cuanto es más delicada y fina— posibilita, en general, el "progreso" (2, 211-213). Finalmente, la decadencia de la vida le pertenece a la vida misma. "La *décadence* en sí misma no es algo que habría que combatir" (15, 168); "no es nada que habría que condenar": "es una consecuencia necesaria de la vida" (16, 167; 281).

A partir de tales relaciones, se comprende por qué, en Nietzsche, las apreciaciones de valor siempre aparecen como completamente ambiguas: dependen del punto de vista desde el cual se las cumplen y conservan el derecho que les es peculiar. Aquello que constituye la esencia de la voluntad de poder, tanto puede ser el poder como también, a la inversa, la debilidad. La debilidad de la voluntad de poder se muestra, por ejemplo, en todos los casos en que la penuria de la existencia obliga a combatir el peligro. "Lo más débil pugna por llegar a lo más fuerte... Cuanto más grande es el empuje hacia la unidad, tanto más dicho impulso se abre a la debilidad; cuanto mayor es el empuje hacia la variedad, hacia la diferencia, hacia la destrucción interior, tanto más fuerza está presente en ello" (16, 122). El poder verdadero, entendido como altura axiológica del ser, puede, paradójicamente, al realizarse en el mundo, rechazar el camino del acrecentamiento directo de la fuerza. "Cuando alguien aspira a la grandiosidad, comete traición. Los hombres de la mejor calidad aspiran a la pequeñez" (10, 309). Las proposiciones que seguirán a continuación muestran el modo según el cual Nietzsche se reconoce a sí mismo en los auténticamente potentes, tanto con respecto al poder brutal, como a la supremacía del impotente. En esto la paradoja de la relación existente entre el poder y el valor alcanza el punto más alto. "No hablo a los débiles: éstos quieren obedecer y, en todas partes, se precipitan a la esclavitud... he encontrado la fuerza donde no se la busca: en los *hombres simples y dulces*, carentes de la más mínima propensión al dominio" (11, 251).

LOS PUNTOS DE PARTIDA VISIBLES

El problema del poder ocupó a Nietzsche mucho tiempo antes que viese la esencia del ser en la "voluntad de poder". Es muy claro el salto filosófico que se produce entre la captación de hechos particulares del mundo —cumplida a través de una multiplicidad de conceptos determinados del poder— y la metafísica de la existencia dada, entendida como la de una voluntad indeterminada de poder. Pero los datos visibles y experimentales del mundo siguen siendo los puntos de partida de esa metafísica y, vistos retrospectivamente, aparecen como confirmación de la misma. Nietzsche reúne observaciones y acumula formulaciones interpretativas en tres dominios. Unas pocas afirmaciones, tomadas de ellos, indicarán algo de lo que los escritos de Nietzsche muestran en rico despliegue.

1. *Psicología del sentimiento de poder*. El concepto de "voluntad de poder" no se identifica, en modo alguno, con el concepto de un impulso de-

seoso de procurarse el sentimiento de poder. Allí se trata del ser propiamente dicho, que no se ha vuelto intuitivo; aquí, de una experiencia psicológica visible. En el primer caso, la voluntad abstracta quiere lo que sucede por ella y en calidad de su propio ser; en el segundo, la satisfacción del sentimiento de poder constituye una meta susceptible de ser íntimamente vivida. Pero cuando se habla de la voluntad de poder, lo psicológico, sin embargo, es el punto de partida de la intuitividad: siempre tiene que vibrar al unísono con lo metafísico, aclarándolo y contrastándolo. La psicología del sentimiento de poder ha sido desarrollada por Nietzsche con particular penetración (cfr. "Psicología del impulso", en pp. 154 sq.).

Nietzsche reconoce la oculta voluntad de poder en sus innumerables disfraces. Considera que uno de los hechos fundamentales de la realidad psíquica se halla en los modos según los cuales dicha voluntad se transforma y se engaña con respecto a ella misma, para, por fin, satisfacerse. También se la encuentra en la manera por la cual la voluntad de poder siempre reaparece en nuevos planos. Tanto que se practique el bien como el mal con el prójimo, siempre se ejercerá el poder. Las naturalezas orgullosas y fuertes tratan con seres que les son semejantes, es decir, inquebrantables, con el fin de combatir con ellos en la medida de lo posible. En cambio, el hecho de sentir compasión por el prójimo constituye el sentimiento de poder más agradable para quienes carecen de toda perspectiva de grandes conquistas (5, 50 sq.). Hacerle padecer a otro la desgracia sufrida por uno mismo es un antiquísimo medio de consuelo (4, 24). Los humillados se procuran cierto sentimiento de fuerza cuando condenan a los demás a la búsqueda de una culpa (4, 143). La aspiración a distinguirse no es sino la aspiración por subyugar al prójimo (4, 110 sq.). Nietzsche considera que la voluntad de poder está más espiritualizada entre los filósofos y los ascetas, entre los sacerdotes y los ermitaños (11, 253-254; 7, 16 sq.). Los bárbaros se procuraban "una inefable felicidad con las torturas", por cuanto, mediante ellas, hacían padecer a los demás; los ascetas se las daban a sí mismos, torturándose a sí mismos. "La felicidad, entendida como el sentimiento de poder más vivaz del hombre, quizá nunca haya sido tan grande en la Tierra como la vivida por el alma de los supersticiosos ascetas" (4, 111). La visión de la voluntad de poder de los ascetas subyuga a los mismos hombres fuertes, es decir, a los hombres que realizan su voluntad de poder, esencialmente, en acciones externas. Por eso, es concebible que "los hombres más poderosos siempre se inclinan, con actitud venerativa, ante los santos, viendo en ellos el enigma del autodomínio... Suponen que en ellos hay cierta fuerza obligatoria... la 'voluntad de poder' los obligaba a detenerse ante el santo" (7, 76).

Si la voluntad de poder constituye, empero, el impulso propiamente dicho del alma, y si ese impulso la lleva a procurarse siempre, y en cualquier forma, el sentimiento de poder, ¿por qué existe, en general, la posibilidad de la entrega? Nietzsche ofrece muchas respuestas: "Los hombres se someten, por hábito, a todo cuanto quiere tener poder" (2, 42). El ejercicio del poder es trabajoso y exige valentía (3, 328). La sed de entregarse caracteriza el desarrollo descendente de una vida que está en trance de hundirse (11, 253). Pero el abandono que, en estos casos, sólo es el rechazo de la voluntad de poder, constituye, él mismo y en sentido estricto, una forma refinada del sentimiento de poder. Para los débiles, tiene vigencia el siguiente principio: "Nos subordinamos para tener el sentimiento del poder" (11, 252). Para los más poderosos, empero, existe, finalmente, una

paradójica inversión: "A los hombres que aspiran más impetuosamente al poder, les es agradable, de un modo indescriptible, sentirse *subyugados*... ¡Carecer, al menos una vez, de todo poder! ¡Ser una pelota entre las manos de fuerzas originarias!" (4, 239).

A partir de semejantes principios, resulta, para Nietzsche, lo siguiente: "Toda psicología ha dependido, hasta ahora, de prejuicios morales: no se ha atrevido a llegar hasta lo profundo. Concebirla como morfología y como *teoría evolutiva de la voluntad de poder*: he aquí algo que nadie ha tratado". Pero si también exige "que la psicología sea reconocida como reina de las ciencias, a cuyo servicio y preparación concurren todas las demás"—en efecto, la psicología constituye "el camino que conduce a los problemas fundamentales" (7, 35)—, ese camino llevaría, de modo inmediato, a la metafísica de la voluntad de poder, y no a la ciencia.

2. *La relación sociológica fundamental del poder*. La situación concreta de la sociedad humana muestra como relación fundamental —sin la cual la existencia humana no sería un instante más— la siguiente: dominar y servir. "La explotación... es consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha...; entendida como realidad, constituye el hecho originario de la historia" (7, 238). En la sociedad y en el Estado hay una constante lucha por el poder. Nietzsche observa la realidad: los impulsos, los disfraces y los medios empleados en ese combate.

a) La visión más grandiosa, y la que puede aclarar más el ser del hombre, le está dada por la *existencia griega*. En ella veía "un placer por la aniquilación, digno de tigres". "La crueldad de la victoria constituía el colmo del júbilo de la vida." Los griegos no se apartaban con espanto —como ocurre con las religiones y con las filosofías de toda la Tierra— de semejante existencia, sino que "reconocían el combate y el placer de la victoria". Pero el auténtico helénico, al lado de la mala Eris, que produce acciones que conducen a un combate de muerte, conocía también la buena Eris: la que excita a la lucha de emulación, mediante los celos, la envidia y el rencor. El combate por la emulación constituyó el fundamento vital del Estado griego. Los individuos predominantes eran alejados por el ostracismo: ellos imposibilitaban dicha lucha, y el ostracismo permitía que se volviera a despertar el juego en que las fuerzas apuestan. Si rechazamos "el combate por la emulación de la vida griega, en seguida veremos, en el abismo prehomérico, el espantoso salvajismo del odio y el placer de la aniquilación" (9, 273-284).

b) Una segunda imagen proporciona la diferencia que existe entre el poder efectivo o exterior y el poder auténtico o esencial del mundo antiguo. Sólo el Estado que no puede alcanzar su meta última se suele *hinchar demasiado*, es decir, de un modo antinatural. Por eso, para Nietzsche, el imperio de Roma, comparado con el de Atenas, no ofrece nada de sublime (9, 260). La decadencia griega le manifestó el gran ejemplo de que el efectivo poder superior no es, al mismo tiempo, el valor más alto. "La derrota política de Grecia constituye el fracaso más grande de la cultura. En efecto, ha producido la teoría según la cual sólo es posible dedicarse a la cultura cuando, al mismo tiempo... se está armado hasta los dientes. El poder brutal... triunfó allí sobre el genio aristocrático de los pueblos" (10, 392). La siguiente exigencia de Nietzsche brota de esa circunstancia: "En la cumbre de los Estados se debe hallar el *hombre superior*" (14, 66). "El hombre superior también debe ser el señor más alto de la Tierra." Pero ¿y si no aconteciera tal cosa? "El mayor daño consiste en que las preeminen-

cias políticas carezcan de genuina superioridad humana" (10, 324). "No hay infelicidad más dura, en el destino de todos los hombres, que la producida por el hecho de que los poderosos de la Tierra no sean los hombres primeros. En ese caso, todo es falso, torcido y monstruoso" (6, 358).

c) La moderna avidez de *dinero* proporciona la tercera imagen del poder ejercido en la sociedad. Esa avidez no está causada por la necesidad propiamente dicha, sino por una impaciencia terrible. "Los medios que procura el placer del poder han variado; pero el mismo volcán sigue ardiendo, y, si antes se hacía algo 'por amor de Dios', ahora se lo hace por amor al dinero... eso, en la actualidad, proporciona el más alto sentimiento de poder y una buena conciencia moral" (4, 199).

d) La lucha por el poder no sólo se produce entre contemporáneos, sino también contra los pertenecientes al pasado, en la forma de un combate con la tradición *histórica*. El proceso fundamental de toda historia consiste en la nueva interpretación de lo transmitido tradicionalmente, realizada mediante la actual voluntad de poder. De este modo, "algo existente, o producido de un modo cualquiera, se vuelve a interpretar con nuevas intuiciones, a partir de un poder que lo sobrepasa: así apropiado, se transforma en algo nuevo y útil" (7, 369).

e) La voluntad de poder se *disfraza* por completo. En el acontecer político, los impotentes exigen justicia. En primer término, se la reclaman a los poderosos. En un segundo grado, exigen libertad, es decir, se quieren "separar" de quienes tienen el poder. En tercer lugar, hablan de "derechos iguales": al no tener predominio, quieren impedir el acrecentamiento del poder de los rivales (15, 202 sq.). La necesidad del sentimiento de poder no sólo arrastra a los príncipes, sino también a los estratos inferiores del pueblo; pero, como es natural, dicho sentimiento no se expresa como tal, sino como derecho y como virtud. "¡Extraña locura, la del juicio moral! Cuando el hombre está apresado por el sentimiento del poder, se siente, y se llama a sí mismo 'bueno'; y justamente entonces... los demás... lo llaman 'malo'... Los grandes conquistadores siempre han tenido en la boca el lenguaje patético de la virtud. Siempre se rodearon por una masa exaltada, que sólo quería oír las más sublimes palabras" (4, 178 sq.).

f) El disfraz de la impotencia que quiere poder, eficaz en la historia universal entera, es, para Nietzsche, el de la *moral*. Esta, en cuanto *moral de los esclavos*, se opone, con una diversidad que es esencial y originaria, a la *moral de los señores*. La condición social del poder decide acerca de la esencia de los hombres que están en ella, no tanto mediante medios conscientes de poderío, como por medios inconscientes (2, 68 sq.; 7, 239 sq.; 7, 301-339). A la historia entera del espíritu, Nietzsche le hace la siguiente proposición: "Los medios que se descubren para procurarse el sentimiento del poder constituyen, prácticamente, la historia de la cultura" (4, 31).

3. *Los fuertes y los débiles*. El contraste entre los fuertes y los débiles, que impregna la interpretación fundamental de la voluntad de poder, parte de los diversos y ambiguos puntos de vista que Nietzsche encontró, ante todo, en las formulaciones de la medicina de su tiempo. Influido por las ilusiones de la ciencia positiva contemporánea, no separó, expresamente, lo que es empírico, de modo inmediato, y lo que sólo son oscuras generalizaciones conceptuales. No distinguió entre la enfermedad, entendida como un acontecer determinado y captable por la ciencia natural (acontecer que se diferencia por su origen) y la enfermedad en el sentido de una valoración meramente estimativa. Por fin, tampoco estableció una decisi-

va separación entre lo que —en la conducta del hombre con respecto a sí mismo— se puede llamar “enfermo” o “sano” y lo que pertenece al punto de vista existencial. (De tal modo, según él, alguien que es enfermo desde el punto de vista de la medicina, por su conducta puede ser existencialmente sano, y alguien que es sano desde el punto de vista de la medicina, puede ser enfermo desde el punto de vista existencial.) La meta inmediata de Nietzsche no se hallaba en la claridad conceptual y sistemática. La contradicción en el empleo de las palabras no impidió que sus intuiciones existenciales fuesen claras; pero estorbó, en cambio, la claridad de la expresión, en particular cuando ésta se refiere a objetos cognoscibles científica y empíricamente (acerca de la enfermedad, cfr. pp. 132 sq.). Además, aquello que nace de una interpretación englobante de la totalidad del ser humano y lo que constituye el conocimiento particular de la realidad del hombre —único saber de carácter científico— parecen haberse confundido en la visión de Nietzsche. El tipo cultural de una época está encuadrado en las mismas categorías que los tipos de enfermedades neuróticas. La realidad físico-psicológica de la existencia dada del hombre y la realidad existencial de su ser —que no es, en absoluto, visible en un mismo plano— se confunden, sin diferenciarse, en la descripción que las caracteriza. De un modo transitorio, la vida, que aspira a caducar, se separa, según la opinión de Nietzsche, de la que, a pesar de su ser caduco, tiene valor como condición de lo otro. Las extensas exposiciones de Nietzsche sobre estos temas tientan, al entendimiento de los racionalistas, a encubrir el resentimiento subjetivo que los anima con conceptos en apariencia objetivos, y eso los lleva a juzgar, cómodamente, con un presunto saber, todas las modalidades de la existencia. Pero fatigan al lector, ávido de claridad, por la repetición de imprecisiones que también afectan la expresión.

Dejando a un lado esas múltiples discusiones psiquiátricas, psicológicas, biológicas, caracterológicas y sociológicas, que se encuentran en Nietzsche, presentaremos algunas categorías con las cuales expresa el contraste, para él existente, entre dos tipos de vida.

El carácter del *débil* tiene estructura caótica; el del fuerte, estructura sintética. Aquél es “el hombre complejo, el caos interesante”; éste, “el hombre en quien las diversas fuerzas se someten, sin vacilación, al yugo de una meta única” (16, 297). La multiplicidad de los impulsos se origina en la voluntad débil, en la que carece de peso; la coordinación de los impulsos, por el predominio de uno solo, se origina en la voluntad fuerte, caracterizada por la precisión y por la claridad de dirección (15, 172). Tratándose del débil, la moderación es consecuencia del no-poder, del no-ser y del no-tener. En el fuerte, en cambio, la moderación consiste en el placer por lo moderado: es “el placer propio de quien cabalga un corcel fogoso” (16, 290).

El hombre débil se caracteriza por la parcialidad y por la reconciliación, es decir, por seguir la línea media y la mediocridad; el fuerte “representa, del modo más poderoso posible, el carácter contradictorio de la existencia” (16, 296).

El débil carece de fuerzas para resistir a los excitantes; el fuerte, por lo contrario, los transfigura en el momento de apropiárselos. En contraste con la modalidad repentina y con la falta de obstáculos, propiedades de la acción reactiva de los débiles, los fuertes se muestran, como tales, en la espera y en la prórroga de sus reacciones (15, 171). El débil, en virtud de

ser incapaz de resistir a los excitantes, está "condicionado por el acaso": "aumenta la grosería y la magnitud de las vivencias hasta lo infinito", con lo cual, y como consecuencia, se pierde la personalidad (15, 170). El fuerte domina el suceso imprevisto y lo convierte en propio destino (5, 57). Puede decir: "Lo que no me mata, me fortalece" (8, 62). "Lo que las naturalezas más fuertes pueden hacer —entregarse al ocio, a la aventura, a la incredulidad y hasta al libertinaje— arruinaría, necesariamente, a las naturalezas medias, dotadas de la libertad de hacerlo" (16, 308). "Las mismas razones que producen el empequeñecimiento del hombre levantan a los fuertes y a los excepcionales hasta la grandiosidad" (15, 222).

El débil no puede superar vivencia alguna; el fuerte es capaz de transformarlas y de incorporárselas. "Hay hombres que poseen esa fuerza en medida tan limitada que, irremediabilmente, se desangran... en una sola vivencia, como por una sangrante herida" (1, 286). Pero, con la siguiente proposición: "Amo a quien, aunque herido, tiene un alma profunda y puede perecer en virtud de alguna pequeña vivencia", Nietzsche no se dirige ni al débil ni al fuerte, sino que se refiere al plano, por entero diferente, de la aclaración existencial, referida a la fidelidad y a la interioridad. En cambio, en el plano del contraste entre los fuertes y los débiles, vuelve a tener vigencia esta proposición: "El hombre fuerte, poderoso en los instintos de su potente salud, digiere sus acciones tan bien como los alimentos: el sustento pesado lo ha preparado para ello" (16, 309).

La vida del débil es pobre y vacía; la del fuerte, rica y desbordante. Ambas sufren: una por pobreza; la otra, por superabundancia (5, 325 sq.).

El débil quiere paz, concordia, libertad, igualdad de derechos; quiere vivir donde no necesita defenderse (16, 319). El fuerte prefiere cosas problemáticas y espantosas (16, 268). "Hay una clase de hombres que no quieren arriesgar nada; la otra, quiere el riesgo" (16, 323). El débil tiene sentimientos de venganza y es resentido; el fuerte está dominado por un *pathos* agresivo (15, 21).

LA INTERPRETACIÓN DEL MUNDO COMO MANIFESTACIÓN DE LA VOLUNTAD DE PODER

Nietzsche ve la voluntad de poder, prácticamente, en todos los fenómenos. Cada vez que desciende "al fondo de las cosas", dicha voluntad constituye, para él, el elemento último. Todo cuanto acontece en el mundo no es sino esa voluntad, presentada en formas diversas.

La metafísica de la voluntad de poder, tal como es cumplida por Nietzsche, tiene la misma *índole de la antigua metafísica dogmática*. Comparada con la de Leibniz, es cierto que en la suya no existen mónadas (sujetos-puntos); pero hay, en cambio, sistemas de unidades de poderío crecientes o decrecientes. No hay armonía alguna, ni siquiera la de los planteamientos constantes en la lucha que libran las cantidades de poder, que es el ser mismo. Así como en Leibniz las mónadas tienen mayor o menor claridad, en este caso las tienen las cantidades de poder (en Nietzsche se presentan con la voluntad *interpretativa* del poder). Distribuidas por el mundo, existen cantidades de poder —entendidas como el ser propiamente dicho— más

pequeñas o más grandes, en estado de constante variación. Si, partiendo de Nietzsche, tratamos de juntar todas las ideas determinadas, relativas a este objeto, podríamos erigir un todo relativamente sistemático que, por su forma intelectual, parecería corresponder a los grandes sistemas filosóficos universales del siglo XVII.

A pesar de que Nietzsche hace lo que está a su alcance para presentar la apertura de lo posible y mantenerlo así abierto; a pesar de que hace cuanto puede para abrir toda perspectiva y para contemplar las interpretaciones infinitas, finalmente parece cerrarse por un acto que convierte en absoluto algo que es singular. En lugar de retroceder hasta la historicidad de la Existencia actual y originaria, partiendo de las grandes cuestiones liberadoras, que no encuentran respuesta general alguna, parece proporcionar una respuesta universal, la cual sustantiviza el ser propiamente dicho en la voluntad de poder.

De ese modo, la tarea metafísica general, planteada en su estrechez, constituye una "morfología de la voluntad de poder" (16, 430). Las "transformaciones de la voluntad de poder, los desarrollos y las especializaciones de la misma" deben exponer, paralelamente, las manifestaciones visibles de las formas de todas las cosas (13, 66). Nietzsche ha perseguido dicha tarea a lo largo de sus ramificaciones. Sólo proporcionaremos, brevemente, algunos puntos principales, cuyo carácter directo produce, en parte, un efecto grandioso y, en parte, extraño y notable.

Desde el punto de vista del método, en esta metafísica se separan dos caminos. En primer lugar, Nietzsche busca la comprensión de las formas que nosotros creamos al interpretar el mundo: el *conocimiento*, la *belleza*, la *religión* y la *moral*. En segundo lugar, trata de interpretar el mundo mismo: el mundo *inorgánico*, el *orgánico* y el de la *conciencia*.

Mediante el primer camino, cumple la interpretación de una interpretación: su propia interpretación se convierte en la aclaración de toda interpretación. El acto interpretativo de configurar siempre se debe producir a partir de una voluntad de poder; pero, al mismo tiempo, es *síntoma* de su índole; a saber, delata si es la voluntad de poder de una vida ascendente o descendente, de una vida verdaderamente poderosa o de hecho impotente. Por eso, los contenidos de la interpretación, en tanto verdad, belleza, religión y moral, tienen un sentido ambiguo: existen como síntomas de la debilidad o de la fuerza. Un contenido, en apariencia igual (tal como ocurre con el nihilismo, la embriaguez de la belleza o la ley moral), puede significar, según sus fundamentos, algo opuesto.

En el segundo camino, Nietzsche interpreta metafísicamente lo que, en la realidad de las interpretaciones hasta ahora cumplidas, no había sido interpretado por la vida, sino por el cumplimiento de los fines necesarios a las condiciones actuales del vivir. Esas metas, empero, podían ser engañosas.

1. *Conocimiento*. Cuando Nietzsche fija la mirada en la verdad vinculada a la vida, encuentra el criterio de la misma en "el acrecentamiento del sentimiento de poder" (10, 45). El intelecto prefiere las "hipótesis", que le dan mayores proporciones de sentimiento de poder y de seguridad, y las designa como verdaderas. Verdadero es aquello "que le proporciona al pensar el mayor sentimiento de fuerza". "Desde el tacto, la vista y el oído, en todas partes se debe producir la resistencia más fuerte" (16, 45).

De acuerdo con ello, dice Nietzsche: "El conocimiento trabaja como instrumento de poder" (16, 11); "la voluntad de verdad se desarrolla al servicio de la voluntad de poder" (14, 322). "Con las fórmulas de la ciencia natural se quiere enseñar la sujeción de las fuerzas naturales" (13, 79). "El grado de nuestro sentimiento de la vida y del poder nos da la medida del ser, de la realidad y de la no-apariencia" (16, 14).

La "lógica" nietzscheana está dominada por esa interpretación. El principio de contradicción "no contiene criterio alguno de la verdad, sino un imperativo sobre lo que *debe* regir como verdadero" (16, 29). En los casos en que Nietzsche interpreta el sentido de categorías singulares en su particularidad, siempre tiene vigencia el siguiente principio: "Todo sentido es voluntad de poder" (16, 92). Si existen casos idénticos, dicho supuesto del conocimiento, logrado por categorías, se apoyará en semejante voluntad: "La voluntad de igualdad es voluntad de poder" (16, 25).

2. *Belleza*. La belleza es una forma producida por el arte o una configuración que se hace visible a través de la contemplación. "Nuestro amor a la belleza es... la voluntad creadora... Placer de formar o de transformar: un placer originario" (16, 19). La "voluntad de belleza" significa "desarrollo ilimitado de las formas: las más bellas son las más fuertes" (14, 323).

El significado del arte, entendido como forma de la apariencia de la voluntad de poder, consiste en "ser el gran estimulante de la vida" (14, 370; 8, 135). El arte constituye la redención del cognoscente que ve y que quiere ver el carácter espantoso y problemático de la existencia dada. El arte redime al que obra, en el caso en que éste no sólo vea, sino que también quiera vivir el carácter espantoso de dicha existencia: por tanto, constituye la redención del héroe. El arte redime al que sufre; éste, a través del mismo, encuentra el camino que conduce a estados en los cuales el sufrimiento es querido, transfigurado y divinizado (16, 272). La voluntad de poder se expresa en el arte, el cual, sin temor, comunica el estado de lo terrible (8, 136).

En las diversas artes se halla la diferencia de especie y de grado de la voluntad de poder. "El sentimiento supremo de poder y de seguridad se expresa en lo que tiene *gran estilo*." En los arquitectos "la embriaguez de la gran voluntad exige el arte: los hombres más poderosos siempre han inspirado a los arquitectos" (8, 125).

El arte sobrepasa al artista y llega a la más honda interioridad del mundo. La voluntad de vivir y de poder se atiene al carácter aparente de lo bello. "El mundo mismo no es sino arte...; la voluntad incondicionada de saber... me parece ser, en un mundo semejante de la apariencia, un crimen contra la voluntad metafísica fundamental" (14, 366).

3. *Religión y moral*. Han sido entendidas por Nietzsche, preferentemente, pero no exclusivamente, como la manifestación de la voluntad de poder de los impotentes. El hombre religioso "se siente a sí mismo como no-libre: sublima sus estados y sus instintos de sumisión" (16, 142). La mo-

ral, como moral de los esclavos, constituye el medio para dominar, empleado por los desventurados (cfr. anteriormente, pp. 318-319).

La moral es también una forma de la voluntad poderosa; pero no en tanto moral, sino como medio. La voluntad del bien no reside en la esencia de las cosas: sólo surge con la cultura social. "Como consecuencia de ello, resulta que un todo mayor se quiere *mantener* frente a otro todo" (14, 323). El querer, entendido desde el punto de vista de la moral, permite que ésta sea "concebida como teoría de las relaciones de dominio", entre las cuales nace el fenómeno de la "vida" (7, 31).

Ahora bien: los fenómenos, entendidos como voluntad de poder, alcanzan un carácter por completo diverso cuando las manifestaciones —que no son conscientes de ellas mismas— son apariencias del acontecer de la naturaleza, no comprensibles por nosotros "desde dentro". Dichos fenómenos se extienden desde lo inorgánico a lo orgánico, y de éste a la conciencia misma, en tanto mero acontecer de una función orgánica.

4. *El mundo inorgánico.* El ser íntimo de la causalidad de la naturaleza muerta y el ser de los elementos de dicha naturaleza muerta —que vemos desde afuera, tratando de concebirlos por leyes y por regularidades naturales— constituyen, por sí mismos, una antigua y frecuente pregunta, respondida siempre por la imaginación. También en este caso, Nietzsche ofrece una interpretación idéntica para todas las cosas. Si "creemos en la causalidad de la voluntad, tendremos que establecerla, a modo de ensayo, como siendo la *única* causalidad, pues, en tanto hay una fuerza activa en todo acontecer mecánico, éste es, precisamente, la fuerza de la voluntad o el efecto de ella" (7, 57).

Como última realidad del mundo inorgánico, no quedan las cosas, "sino las cantidades dinámicas, que se hallan en relación de tensión con respecto a todas las demás cantidades dinámicas", y su esencia consiste en la *acción* que las unas ejercen sobre las otras. Pero la acción sólo se manifiesta a partir de la voluntad de *poder*. "Las presuntas leyes naturales son fórmulas de las relaciones de poder" (13, 82). Pero ¿qué es una voluntad de poder semejante, de la cual no tenemos vivencias, ni tampoco podemos verla o sentirla en un acto de verificación empírica? "No es el ser ni el devenir, sino un *pathos*: constituye el hecho más elemental. A partir del mismo, se ofrecen el devenir y el actuar" (16, 113).

Si la voluntad de poder constituyera la realidad última, Nietzsche estaría obligado a pensarla, de modo inevitable, como análoga a la voluntad experimentada en nosotros. Si el todo sólo fuera voluntad, ésta tendría que poder actuar como tal. Pero ¿cómo actúa? "Naturalmente, la voluntad sólo puede actuar sobre la voluntad, y no sobre la materia" (7, 57). La acción de la voluntad únicamente puede acontecer porque *percibe* otra voluntad y porque ella es percibida por ésta. "La acción recíproca de lo inorgánico, siempre consiste en una acción a distancia; por tanto, previo a todo actuar, es necesario 'un conocimiento': lo lejano debe ser percibido" (13, 230). De acuerdo con esto, Nietzsche comprueba el siguiente hecho: "En el mundo químico domina la más rigurosa percepción de la diversidad de la fuerza" (13, 227).

En el conocimiento que percibe, por parte de lo inorgánico, ese percibir, representar, sentir y pensar, no se separan de la voluntad de poder. Únicamente en lo orgánico se inicia la separación (13, 229). Pero la desunión de esos actos tiene como consecuencia la falta de rigor y, con ello, la posibilidad del engaño. Por eso, la percepción de los valores de la fuerza y

de las relaciones de poder (13, 227) sólo es absoluta para el mundo inorgánico: "Aquí domina la verdad". "Con el mundo orgánico, en cambio, se inicia lo indeterminado y lo aparente" (13, 228).

Luego, desde tales puntos de vista, el mundo inorgánico es, para Nietzsche, más "alto" que el orgánico. "El reino en el cual no hay error alguno es superior: lo inorgánico constituye la espiritualidad sin individualidad" (13, 88); o sea, es la verdadera voluntad de poder, por completo idéntica a sí misma: indivisa, siempre actual y manifiesta. La vida orgánica, que reside por detrás de ella, es una gran síntesis de fuerzas y, por eso, lo más alto y lo más digno de veneración. Allí faltan el error y las limitaciones perspectivísticas" (13, 228). Nietzsche contempla lo inorgánico con entusiasmo. "El mundo muerto: eternamente en movimiento y sin error; fuerza contra fuerza. Y en el mundo que siente, todo es falso, todo se oscurece" (12, 229). Lo inorgánico no se opone a lo orgánico, sino que es el regazo materno. Constituye la regla, mientras que lo orgánico es la excepción (12, 229).

5. *El mundo orgánico*. Frente a lo inorgánico, entendido como "espiritualidad sin individualidad", lo orgánico es algo que está en trance de individualizarse, principalmente por la invención y por la interpretación que la vida individual hace de su mundo. "El todo del mundo orgánico consiste en el entrecruzamiento de los seres y en los pequeños mundos inventados que los rodean... es decir, en su mundo externo... La capacidad fundamental de ellos es la de crear (configurar, encontrar, imaginar)" (13, 80). "La criatura orgánica tiene su ángulo de visión en el egoísmo, porque trata de seguir conservándose. Puede pensar, pues el pensamiento sirve a su conservación" (13, 88).

Tal mundo producido, propio de toda criatura orgánica, sólo es posible, en segundo lugar, por la *memoria* que precede a la conciencia. "Lo orgánico" se diferencia de lo inorgánico porque reúne experiencias, y jamás vuelve a ser igual a sí mismo..." (13, 231). "Tratándose de lo orgánico, presupongo la memoria y una especie de espíritu: el aparato es tan fino que, a nosotros, nos parece no existir" (13, 232). En todo juicio, referido al sentido, actúa la prehistoria orgánica entera: "En el reino de lo orgánico no hay olvido alguno, sino una especie de digestión de lo que ya ha sido vivido" (13, 237).

Al representarse lo orgánico, Nietzsche encumbra su esencia, en contraste con las apreciaciones anteriores, referidas a lo inorgánico, en las cuales disminuía la jerarquía de lo orgánico. "El poderoso principio orgánico se me impone por la facilidad con que se incorpora la materia inorgánica. No sé cómo se podría explicar esa finalidad acudiéndose al concepto de un simple *acrecentamiento*. Antes bien, creería que hay un ser orgánico eterno" (13, 231). "Lo orgánico no ha nacido" (13, 232).

Aquello que, en lo orgánico, produce y acrecienta la organización no constituye una intención, una meta o un azar, sino que, en su interpretación metafísica, Nietzsche vuelve a advertir "que la aparente finalidad (la finalidad infinitamente superior a todo arte humano) es mera consecuencia de la *voluntad de poder* que está en juego en todo acontecer"; advierte que "el fortalecimiento implica ordenaciones semejantes al proyecto teleológico; que la finalidad aparente no se efectúa de intento; pero que, tan pronto como alcanza predominio sobre el poder más bajo y que éste trabaja en función del más alto, un orden de la *jerarquía* y de la organización tiene que despertar la apariencia de una ordenación de los medios y de los fines" (16, 58).

La voluntad de poder no produce el mundo de las formas fijas, de duración eterna, sino que ella las transfigura, mediante un devenir incesante. Nietzsche se pregunta cuál es la dirección de ese devenir. Frente a la concepción, presuntamente obvia, según la cual la vida se desarrolla en el sentido de un ir alcanzando formas más altas y de que ella ocuparía un lugar más elevado que la materia no viviente, Nietzsche sostiene: "Lo contrario —es decir que, hasta nosotros, todo ha sido decadencia— es igualmente demostrable. El hombre, y justamente el más sabio, se puede estimar como un supremo error de la naturaleza y como contradictorio consigo mismo (es el ser que sufre más): hasta ese punto la naturaleza se ha degradado. Lo orgánico, entendido como degeneración" (12, 359).

Para Nietzsche, lo orgánico es el acontecer, en continua transformación, de la voluntad de poder, y ésta carece de dirección unívoca. También el hombre, en tanto existencia orgánica, constituye un caso especial de la voluntad de poder y, con ello, una forma que siempre está destinada a la decadencia. "El hombre es... el organismo total, visto dentro de la supervivencia de una sola línea determinada." El hecho de que subsista, depende de que no haya cambiado cierto sistema determinado de la interpretación que él es (16, 143). Pero ¿cómo se continúa dicho acontecer? "Quizá, la consecuencia de ese trozo de interpretación incorporado, es decir, de nuestro punto de vista perspectivístico, sea la de nuestra 'insatisfacción', la de nuestro 'ideal'...: quizá la vida orgánica, finalmente, sucumba... La decadencia de la vida orgánica, aun la de su forma suprema, es tan necesaria como la del individuo" (16, 143).

6. *La conciencia*. Nietzsche llama *soma* a la forma y a la vida del hombre. No es el mero cuerpo anatómico y, menos aún, el cadáver, sino el todo de las funciones inconscientes que, al vivir, todo lo abarcan y rodean. Frente al soma, "toda conciencia" es considerada por Nietzsche "como algo pobre y estrecho". Ningún espíritu llega a producir, aunque más no fuese por aproximación, lo que el soma produce. "¡Qué poco nos llega a ser consciente!... La conciencia es un instrumento; y, frente a lo mucho y a lo grandioso que se produce sin ella, no es el instrumento más necesario... quizá no exista otro órgano tan mal desarrollado... es el órgano que ha nacido más tarde... Toda conciencia sólo tiene importancia secundaria... Se debe considerar a lo espiritual como el lenguaje hecho por signos del soma" (13, 164).

El soma no sólo es la forma invisible, sino también el acontecer viviente del todo englobante de la voluntad de poder que se individualiza. "A través, por encima y por debajo del soma humano —en el que el pasado íntegro de todo devenir orgánico, tanto el más próximo como el más remoto, se vuelve viviente y concreto— parece fluir un río inmenso: el soma constituye una idea más asombrosa que la de la vieja alma" (16, 125). La fe en el soma es, con derecho, una creencia más fuerte que la fe en el espíritu (16, 44). El soma es la "gran razón", cuyo instrumento está en la "pequeña razón" (6, 46).²

² Cuando Nietzsche dice: "El fenómeno del soma es el más rico, claro y captante de los fenómenos"; cuando sostiene que, "desde el punto de vista del método, se lo debe anteponer" (16, 16), o que se debe partir, esencialmente, del soma y emplearlo como *hilo conductor*, porque permite la observación más clara (16, 44), o cuando afirma que, en el *hilo conductor del soma*, se muestra una formidable com-

De ese modo, el sentido del pensamiento nietzscheano está en la desvalorización de la conciencia. Ésta no es a partir de sí misma. Contra la sobreestimación de la conciencia, sostiene que ella anda con dificultad, que observa poco y que, antes de pasar a otra cosa, hace pausas (11, 185). Además, sólo roza las superficies: únicamente contempla (11, 289), incluso, tratándose del mundo íntimo. Sin embargo, dispone tanto de éste como del mundo externo (16, 6 sq.). Lo consciente sólo es síntoma de un acontecer peculiar y más rico, que está fuera de la conciencia (13, 65). Ella sólo es apariencia final: no actúa; luego, toda suceso se atomiza por completo al llegar a la conciencia (16, 8).

Pero ¿qué es ese peculiar acontecer, al que la conciencia sólo sirve de instrumento? Una vez más: se trata de la voluntad de poder. "Todo pensamiento, todo sentimiento, toda voluntad... es un estado total... y resulta de la fijación instantánea del poder de todos los impulsos que nos constituyen" (13, 65). Llamamos conciencia a un medio e instrumento, en cuya virtud no queremos conservar un sujeto, sino una lucha" (13, 71). "De hecho, no vemos la lucha que se libra debajo de la mesa" (13, 64).

La cuestión está en saber de dónde proviene, en general, la conciencia. Se la tiene que concebir a partir del servicio, en el sentido de una voluntad de poder. Nietzsche la explica desde una situación de *penuria*. Ésta obliga a que los hombres se entiendan entre sí de modo refinado y rápido. Sin conciencia no habría comprensión alguna. "La finura y la fuerza de la conciencia me parecen estar en relación con la *capacidad de comunicación* de un hombre; ella, a su vez, se relaciona con la *necesidad de comunicación*." La conciencia es la red que vincula a los hombres entre sí: "la evolución del lenguaje y la de la conciencia van a la par".

A partir de ese origen, Nietzsche caracteriza la peculiaridad de la conciencia: consiste en no ser algo propio del hombre individual como tal. La conciencia "no pertenece, en sentido estricto, a la existencia individual del hombre"; antes bien, "se desarrolla finamente sólo en relación con la utilidad de la comunidad y del rebaño". La conciencia es lo "no-individual" en el hombre; constituye "el término medio del mismo" (5, 290 sq.); es decir,

plejidad —puesto que "el fenómeno más rico se debe emplear como guía de la comprensión del más pobre" (16, 31)—, no llega a aclarar, sin embargo, en qué piensa con el término "soma". En efecto, a veces está tomado en el sentido del cuerpo viviente, objeto de la biología, en cuyo caso pierde el carácter de englobante. El empleo del término "soma", como hilo conductor, sigue siendo la expresión de una mera exigencia metódica. En efecto, Nietzsche ha usado dicha guía en representaciones harto generales. El punto de partida "del soma y de la fisiología", por ejemplo, le enseña "la justa representación de la índole de la unidad del sujeto, el cual, como regente, se halla en la cumbre del ser colectivo...; en particular dicho uso nos muestra que ese regente depende de lo regido y de las condiciones de la jerarquía y de la división del trabajo... tanto que el combate también se expresa en la obediencia y en el mando..." (16, 17 sq.). Nietzsche sólo repite una vieja idea, sin ulteriores desarrollos. Según ella, "la vida orgánica visible, así como el imperio y el pensamiento del alma, creadores e invisibles, son paralelos" (13, 58). Pero esa concepción, estimada como dato de un método de conocimiento, es dudosa y, de hecho, Nietzsche no ha llegado a una comprensión más precisa. Pero, en cambio, ella lo indujo a introducir un lenguaje biológico como si éste fuese una presunta inteligencia.

se trata de "un medio de comunicabilidad": no es el "sensorium total y la instancia suprema" (16, 37).

Puesto que la conciencia es producto de la penuria y que, en sí misma, carece de fundamento, es fácil comprender "que la degeneración de la vida está esencialmente condicionada por la extraordinaria capacidad de errar, característica de la conciencia" (16, 132). "Todo hacer perfecto es inconsciente" (15, 356). "Tenemos que buscar la vida perfecta donde ella tiene menos conciencia" (15, 469).

Pero, por otra parte, la conciencia posee, para Nietzsche, una esencial y enigmática *significación*. Es "un proceso que se profundiza y se interioriza" o que, constantemente, se aproxima al centro biológico (16, 22). El modo de actuar de la conciencia, cuando extendiendo el brazo, es algo inexplicable: el saber y el hacer se separan en dos reinos diferentes. "Por otra parte, Napoleón hace el plan de una campaña: en ese caso, todo está sabido... porque todo debe ser ordenado. Pero también se suponen los subordinados, que interpretan lo general y lo adaptan a la necesidad del instante" (16, 129).

Sin embargo, en lo interior de la conciencia se oye, como una *exigencia*, esta proposición: "La naturaleza es torpe y, en tanto somos naturaleza, somos torpes. También la torpeza tiene un bello nombre: se llama necesidad. ¡Vayamos en ayuda de la necesidad!" (16, 239).

CARACTERÍSTICAS CRÍTICAS DE LA METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD DE PODER

Si recorremos los muchos caminos por los que Nietzsche ha tratado de concebir la voluntad de poder, entendida como esencia de las cosas, se ofrece la siguiente imagen total: constituye una *forma* de pensar propia de una *hipótesis* sobre algo *concebido como fundamento*. La totalidad de los fenómenos se explica, definitivamente, a partir de una unidad: todo "no es más que...", "mera" y "sólo" voluntad de poder, vista en alguna de sus modificaciones. Pero se logra lo pensado como fundamento porque cierto fenómeno del mundo, relativamente universal, se ha llevado a lo absoluto. Las múltiples verificaciones intuitivas de la observación empírica se enlazan con una construcción interpretativa que se traslada al ser mismo, por medio del pensamiento que absolutiza. Dicho traslado no puede ser controlado ni intuitivo.

Si, de hecho, Nietzsche ha adoptado esa forma de pensamiento metafísico, no puede, sin embargo, haber duda alguna de que, al igual que en el punto de partida —en que pensaba en otra cosa—, también con la metafísica se ha propuesto otra cosa.

En primer lugar, sabe que la voluntad de poder, que está en el fondo de todo acontecer (cfr. anteriormente, p. 309), es *desconocida*. No por ser denominada se la conoce. El hecho de que interprete el mundo para sujetarlo a conceptos, o que lo interprete en su totalidad, constituye algo esencialmente diverso. La interpretación del todo no asegura, no deduce, sino que lee la cifra de lo Uno. Por eso, y en segundo lugar, Nietzsche sabe que, en vez de imaginar una

hipótesis acerca del ser —entendido como lo que es fundamento—, busca un ser “en el que todo se reconoce como siendo afín a él” (cfr. antes, p. 308).

Si nos queremos atener a lo propuesto en sentido propio por Nietzsche, debemos preguntar, además de lo que dice en formas de pensar que se tornan metafísico-dogmáticas, qué significa la cifra, en qué sentido el todo se reconoce en ella como *afín* y qué sabe en sentido real y esencial, en el caso de que no se pudiese reconocer en ella.

La concepción del mundo, propia de la voluntad de poder, le confiere a la lucha como tal una buena conciencia moral, aunque para ella todo se transforme en medio de lucha. En semejante concepción se cumple la autoafirmación del júbilo del poder. La voluntad de lucha se experimenta a partir de un impulso incesante. Todo cuanto en nuestra existencia dada es facticidad de poder y de placer en la lucha, no se reconoce como afín, sino que alcanza un sentido acrecentado.

Pero entonces se trata de saber *qué* y como *qué* se afirma la voluntad de poder. La complejidad cualitativa, la jerarquía de la clase de voluntad de poder y de la esencia de lo potente, deciden acerca del valor de un concreto placer de luchar. La metafísica de Nietzsche, aunque desarrolle esas ideas, se torna ambigua: ¿cómo y quién se puede sentir afín? En efecto: en un caso, puede serlo *toda* existencia dada como tal; en otro caso, sólo se puede lograr esa afinidad según la *jerarquía* que se tenga.

La confirmación del sentido de tal metafísica está en el hecho de que su propia gestación intelectual se tiene que concebir como acto de la voluntad de poder. En el sentido nietzscheano, es decir, como imagen del mundo propia de portadores plenos de poder, esa metafísica constituye el movimiento opuesto al nihilismo.

Los límites del sentido de la misma sólo se encontrarían, de modo decisivo, en la mostración de lo que en ella *no se reconoce como afín*. El carácter fundamental de la afinidad con todo ente no es total. Es cierto que la interpretación de Nietzsche considera en las creaciones humanas aspectos de la voluntad de poder: ve las posibilidades, que tienen todas las cosas, de degenerar en medio de la voluntad de poder; pero, en cambio, fracasa frente a lo que, en el ser originario de la Existencia humana, no tiene nada que ver con una voluntad de poder y que, sin embargo, sólo sin ella sería visible. No se encuentra en la voluntad de poder el ser-sí-mismo, que se sabe responsable de sí mismo y que es el punto de partida independiente, el cual, en su carácter incondicionado, sólo está en relación con la trascendencia. No se halla en ella la comunicación, entendida como combate amoroso, sin voluntad ni uso del poder. Falta el horizonte verdaderamente abierto y libre. Aunque Nietzsche haya revelado las derivaciones de las modalidades de un ser esencial, frente a esa metafísica se puede afirmar lo que ellas tienen de originario.

Lo decisivo está en el hecho de que semejante metafísica de una inmanencia radical quiere leer la cifra del ser, entendido como voluntad de poder, *sin trascendencia*. En esa metafísica no se puede reconocer como afín todo cuanto en la existencia dada se conoce como estando *ante la trascendencia*. En lucha contra la posibilidad de tal metafísica —sin ser empero una lucha por el poder— se halla, dentro de la existencia, un ser que rechaza esa interpretación. Dicho ser acompaña a Nietzsche en la medida en que éste cumple una aclaración de modo realista y pormenorizado; lo rechaza cuando, por ese camino, quiere alcanzar el ser mismo.

En la interpretación del mundo *inorgánico y orgánico*, los límites del sentido de la metafísica de la voluntad de poder están dados por el hecho de que, en este caso, la afinidad reconocida sólo puede ser experimentada *por nosotros* de modo contemplativo. Pero se trata de meras imágenes de la voluntad y de las relaciones de poder, que no tienen valor alguno de conocimiento ni pueden llevar a conciencia ninguna afinidad.

Al lado de esta indicación de los límites de la metafísica de la voluntad de poder es esencial —y característico de todo pensamiento de Nietzsche— el hecho de que la posición de un límite ya aconteció *en Nietzsche mismo*. No se somete a ninguna teoría. Todas las doctrinas están en sus manos y, de hecho, las equilibra con otras teorías. La concepción de la voluntad de poder no constituye la metafísica definitiva de Nietzsche, sino que es un ensayo realizado dentro del todo de su profundización en el ser.

Nietzsche muestra las insuficiencias de tal metafísica en el hecho de que ella está en relación polar con la imagen de la *vida*, a la cual complementa, y en la circunstancia de que la teoría del *eterno retorno* —que, por su parte, tampoco llega a ser absoluta— la recubre.

Por tanto, en Nietzsche no existe la verdad objetivante, a la manera del pensamiento racionalista anterior y propio de una metafísica dogmática. El racionalista considera la verdad dentro de una construcción conceptual que, para Nietzsche, no tiene carácter dominante: para él, no rige la verdad definitiva del ser mismo, aunque por instantes parezca sucumbir a su propia tentativa, como si ésta se tornase dogmática para él.

El filosofar peculiar de Nietzsche sólo domina en el espacio en que toda teoría puede ser, al mismo tiempo, relativa. Al penetrar en dicho espacio, se tiene que quebrar toda envoltura limitante. El carácter enigmático de la existencia dada no desaparece dentro de ninguna imagen conocida del ser.

El mundo como inmanencia pura

Toda metafísica, desde Parménides y, a través de Platón y del cristianismo, hasta Kant, desarrolla la teoría de *los dos mundos*.

Como fundamento de nuestro mundo —que es el de la finitud y el de la fugacidad, el del devenir, el de la temporalidad y el de la apariencia— está el mundo del ser en sí mismo, que es el mundo de la infinitud y de la eternidad, el de la atemporalidad y el de la verdad. Dicho en términos religiosos: es Dios.

Por diferente que sea el sentido de esas oposiciones, para Nietzsche el motivo que excita su resistencia está en el hecho de que siempre se afirma un más allá, frente al más acá; un mundo verdadero, frente al aparente; un mundo invisible y bienaventurado, contrapuesto al visible y desdichado. Tal oposición sólo constituye, según Nietzsche, una interpretación. Pero, de acuerdo con el modo de su pensar, *todo* saber del ser no es más que interpretación. Si combate la teoría de los dos mundos, no combate, sin embargo, la interpretación como tal, sino un principio determinadísimo de la misma. Las interpretaciones no tienen el mismo valor: antes bien, las unas poseen preeminencia sobre las otras.

LAS RAZONES NIETZSCHEANAS ADVERSAS A LA TEORÍA DE LOS DOS MUNDOS

El mundo verdadero —cualquiera sea la forma en que se lo conciba— *sigue siendo*, de hecho, el mundo aparente (16, 66). Cuando el otro mundo es desconocido, tal desdoblamiento es superfluo y sólo se lo puede afirmar como subsistente por la repetición de categorías y de contenidos del mundo conocido. Nietzsche no objeta la posibilidad de innumerables mundos, además de éste; es decir, del mundo en que estamos y por el cual somos (16, 89). Aquéllos no nos conciernen en nada, mientras que el otro mundo, estimado como el único verdadero, alcanza nuestra Existencia entera.

Lo que, en este sentido, significa la teoría de los dos mundos se muestra en los *motivos* que le dan nacimiento. El hombre teme, en el mundo, al azar, a la incerteza y a lo repentino: se enfrenta a ellos como al mal. En lugar de superar realmente esas condiciones mediante el cálculo, cuando le parece imposible hacerlo, las combate por una representación del acontecer en realidad ineficaz y que sólo posibilita las cosas de un modo subjetivo. El acontecer ha sido producido por una Persona (la divinidad). Adelantándose al mal, el hombre podía cerrar un trato con ella, o bien se auxilia a sí mismo mediante otra interpretación de ese mal, que sólo sería malo en apariencia, pero que en sus últimas consecuencias respondería a una buena intención. O también se puede sostener que se merece lo peor como castigo. En todos los casos, el hombre se somete, por esas interpretaciones, a un modo de dominar realmente al mal, por lo cual disminuye su temor ante lo malo y su actividad (16, 370). Además, el hombre teme la fugacidad y el cambio como tales, la interpretación según la cual habría otro mundo lo calma, pues sería el mundo de un ser subsistente e imperecedero, aunque des-

conocido. Teme las propias pasiones, el afán de dominio, la voluptuosidad, etcétera, por eso las hace desaparecer del mundo verdadero, con el fin de establecer, mediante la liberación de tales estados, el ser propiamente dicho (16, 72). Semejante interpretación siempre constituye la *huida* de este mundo hacia otro que, de hecho, nada es. "El instinto del cansancio de vivir ha creado el otro mundo" (16, 90).

Una vez afirmado, el otro mundo se mantiene por nuevas tentaciones: el mundo *desconocido* excita, en nosotros, el espíritu de aventura y nos hace presuponer, de modo falso, que el mundo que es real y nos es presente, es conocido. De ese modo, desaprovechamos la oportunidad de procurarnos un conocimiento, en los casos en que éste nos es posible. Un mundo en el cual todo es *diferente* nos llevaría a pensar que quizás allí todo fuese bueno: en dicho mundo tal vez nosotros mismos fuésemos diferentes. Estamos tentados a pensar que el mundo que nos es presente podría, incluso, ser distinto, en cuyo caso se habrían suprimido la necesidad y el *fatum*. Parece imponerse a la exigencia moral de nuestra veracidad un mundo *verdadero*. En este sentido debemos considerar el mundo presente como no-verdadero, como deshonesto, inauténtico e inesencial (16, 86 sq.).

Luego, el efecto de la separación de los dos mundos está en la *calumnia* del mundo y de la vida. Justamente, el mundo en que el hombre debe habitar e instalarse está desacreditado por el hombre mismo (16, 80). El mundo verdadero "pone en duda y desvaloriza el mundo que *nosotros somos*: tal ha sido, hasta ahora, nuestro más peligroso atentado contra la vida" (16, 79).

Sin embargo, Nietzsche no ha negado la idea de un mundo verdadero, sólo en el caso de que ella se originaba en la interpretación basada en la fuerza de la voluntad de poder. Así lo expresa al relacionarse, de modo siempre contradictorio, con Platón. Éste, siendo como era un artista, había preferido la apariencia al ser. El artista estima el valor peculiar de una cosa por el residuo fantástico que puede captar en ella. Considera que cuanto menos real es algo, tanto mayor es su valor. Pero, por encima de esto, a Platón lo caracterizan el atrevimiento y la fuerza de revolucionar las cosas, de tal modo que dice: a más Idea corresponde más ser. Prefirió lo irreal a lo existente, llamándolo el ser propiamente dicho (16, 70). Semejante mundo verdadero es, de hecho, alcanzable por el sabio: éste vive en él, *es él*. Ese mundo constituye la paráfrasis de la siguiente proposición: yo, Platón, soy la verdad (8, 82). A partir de ese origen, en lugar de la timidez y de la huida del mundo, se advierte la poderosa capacidad de la persona creadora, que sólo más tarde se transforma en el pensamiento del mundo verdadero. Para el cristiano, dicho mundo es ahora inalcanzable, aunque le está *prometido* al pecador arrepentido. Más tarde, se convierte en un mundo inalcanzable, al punto de no poder ser prometido; pero, en tanto mun-

do meramente *pensado*, constituye un consuelo y una obligación. Es el viejo sol visto a través de la niebla del escepticismo: "pálido, nórdico, digno de Königsberg". En tanto *plenamente desconocido*, desprovisto de consuelo y de obligación, con el positivismo (agnosticismo) pierde todo sentido. Se ha alcanzado el instante en que se lo puede suprimir. Pero esa supresión, cumplida por Nietzsche, no significa que sólo quede el mundo aparente: antes bien, éste se suprime junto con el verdadero, y el horizonte, para el mundo de Nietzsche, alcanza libertad (8, 82 sq.).

LA INMANENCIA PURA. ENTENDIDA COMO DEVENIR, COMO VIDA Y COMO NATURALEZA

Ahora bien, ¿qué resta, después de la supresión de los dos mundos? A lo restante, Nietzsche lo denomina *devenir, vida y naturaleza*, pensando que sólo tiene ser propiamente dicho lo que carece por completo de firmeza y lo que, en esencia, es impensable. Remite a ese resto, entendido como verdadero y real; pero, al hablar del mismo, tiene que volver a convertirlo, de hecho, en "ser", falsificándolo en la expresión o haciéndolo desaparecer.

1. Al ser de los filósofos, a quienes sólo les queda, del ente subsistente pensado por ellos, algo imaginario (16, 69), Nietzsche le opone el único ser real, que es el *devenir*. Por eso, la duración que, de hecho, no existe en absoluto, carece de valor. Antes bien, Nietzsche aboga por el "valor de lo más breve y de lo más fugaz, por el tentador y áureo centelleo del vientre de la serpiente *vita*" (16, 73). Tal afirmación no significa el deber de agotarnos en la contingencia del instante. "Si creyeseis más en la vida, os abandonaríais menos al instante... no tenéis suficiente contenido como para esperar" (6, 65). Significa, en cambio, que aquello que está en trance de desaparecer, lo que se arriesga y se sacrifica, constituye la única forma real, verdadera y valiosa del ser. Para aprehenderlo se lo tiene que tomar en serio, tal como es. La existencia de un más allá anula esa seriedad, pues cuando no se pone el centro de gravedad de la vida en la vida misma sino en el más allá —en la nada—, se le quita su centro de gravedad (8, 271): *non alia sed haec sempiterna* (12, 66). Esa nueva eternidad del ser, entendida como "eterno retorno", opuesto por Nietzsche al devenir, será tema del próximo capítulo.

2. Por tanto, frente a todo lo fijo, a lo sólo pensado y abstracto; frente a la desviación hacia la nada, propia de un otro que está en el más allá, Nietzsche intercede por la *vida*. Con esta palabra cori-cibe, por una parte, la existencia dada, pensada mediante categorías biológicas; por otra parte, es, para Nietzsche, el *signum* que designa el ser mismo que nosotros somos de modo peculiar y único. La vida, así afirmada como incondicionada, no puede ser, en modo alguno, unívoca. En las manifestaciones de Nietzsche, el sentido de la misma pasa constantemente de lo *englobante del ser pro-*

piamente dicho a la *precisión determinada de la existencia dada*, es decir, particularizada y característica del objeto biológico. Y también esa afirmación sólo se puede expresar por el camino de constantes negaciones, aplicadas contra los modos en los cuales la vida *no es vida propiamente dicha*. Nietzsche dice, resumiendo todo esto: "¿Acaso la vida es un deber? ¡Absurdo!" (11, 222 sq.). En efecto, la vida, en cuanto existencia dada, no tiene valor: éste se puede volver harto problemático. Cuando Nietzsche considera alguna vida aborrecible y que lo repugna, cuando "no tolera las salamandras" y "sufre por los fuegos fatuos" y por "todo lo que nace de los pantanos", pregunta: "¿La vida es entonces un pantano?" (12, 349). Y, sin embargo, dirige su hostilidad "contra todos quienes tratan de sospechar del valor de la vida" (12, 67). Conviene separar el mero vivir de la vida propiamente dicha. Pero Nietzsche logró establecer esa diferenciación al separar la vida ascendente de la descendente, o también mediante alguna otra forma de las jerarquías. Si bien éstas se establecían de acuerdo con un llamado dirigido a las posibilidades de la Existencia, no se las fijaba, sin embargo, de acuerdo con el sentido de algún planteamiento objetivo. Dentro de las presentes relaciones, empero, no hablaremos de lo que se le exige a la Existencia en las proposiciones una y otra vez presentadas por Nietzsche. Trátase de lo siguiente: con un concepto de la vida, como inmanencia pura, no llega a acertar con la Existencia inconfundible. Antes bien, con ese concepto de vida, es incesante el desplazamiento de las proposiciones a modalidades biológicas del saber, el cual —dentro de estas circunstancias— es un saber aparente.

Por eso, Nietzsche siempre se aparta de semejantes solidificaciones. Precisamente, la ilimitada *ambigüedad*, permanente en todas las manifestaciones de la vida, está afirmada en su carácter de tal. "Quizá el mayor encanto de la vida consiste en la circunstancia de que esté recubierta por un velo, tejido con hilos de oro, de bellas posibilidades. Ese velo es prometedor, resistente, púdico, irónico, compasivo, tentador. Sí: la vida es femenina" (*vita femina*: 5, 263). Tal ambigüedad puede despertar, como es natural, desconfianza. "La confianza en la vida se ha perdido... Es como el amor a una mujer de la cual se duda" (5, 9). Pero esa desconfianza, sin embargo, desaparece frente a la afirmación de la vida, dominante e incondicionada en el pensamiento de Nietzsche. Pero ella no ha sido objeto de pensamiento, sino que la evoca orgullosamente, como estado dionisiaco, en los cantos a la danza de Zarathustra (6, 157 sq.; 328 sq.).

La muerte pertenece a la vida: "Guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida" (5, 149). El modo según el cual la muerte se le aparece a Nietzsche caracteriza su filosofía; es decir, se trata de una filosofía de la vida sin trascendencia. Su consecuencia se halla en las expresiones nietzscheanas sobre la muerte. El hombre *se conduce* con respecto a ella. Nietzsche está obligado a inter-

pretar esa conducta con exclusiva relación a la vida. Ahora bien: ésta constituye, para él, el *signum* del Existente creador, del que cumple su sentido en el acto de crear. Pero también la concibe en unidad con la vida biológica sana, investigable por la ciencia natural y, a veces, la llega a confundir con esta última. Como en ambos casos, sin embargo, debe ser vida pura, en el sentido de la falta de trascendencia, la muerte y el reino de los muertos son, para Nietzsche, una nada.

Pero encuentra que la actitud de todo Occidente frente a la muerte es la opuesta, por el origen, a la suya: es la actitud de angustia con respecto a lo que sucederá después de la muerte. Nietzsche considera que ese temor nace, históricamente, de los misterios, de la religión egipcia, del judaísmo y del cristianismo. A todo ello se opone la actitud fundamental de su filosofía de la vida: la muerte es "definitiva"... "lo que sucederá después de ella ya no nos concierne" (4, 70-72). La muerte no nos hace temer por lo que venga después de ella. Al contrario: el saber referido a la pura nada de la muerte constituye el fundamento que permite evitar la angustia de lo que todavía está próximo a la vida. "Se está lo bastante cerca de la muerte como para no temer la vida" (12, 306).

La muerte puede ser *natural*, inevitable para nosotros, o puede ser producida por nuestra voluntad, en el *suicidio*. La conducta del hombre se debe regir en relación a ambas, es decir, con respecto a la certeza de la una y a la posibilidad de la otra.

La *muerte natural*, el término que se aproxima en un momento cualquiera y que llega sin mi participación, no constituye, para Nietzsche, un acontecimiento espantoso. Lo que él denomina "vida" no significa, en modo alguno, querer vivir sin término y no poder morir, sino la superioridad de la vida con respecto a ella misma: "Cuanto más plena y honesta es la vida de uno, con tanta mayor rapidez se está preparado para darla por un buen sentimiento" (3, 295). La muerte, como fin último, todavía es vida. Según la conciba, podré ser señor tanto de la muerte como de la vida. "Es necesario hacer una fiesta de la propia muerte, aunque más no fuese por maldad contra la vida, contra esta mujer que nos quiere abandonar... ¡abandonarnos, a nosotros!" (12, 351).

Por eso, a partir de la certeza de la plenitud de la vida creadora, Nietzsche se opone, con desprecio, a todas las formas de la *angustia* frente a la muerte. Ella constituye, en primer lugar, la angustia humano-universal, que "quizá sea más antigua que el placer y el dolor" (13, 272). Es un querer vivir sin término, lo cual —al no ser más que voluntad de vida— no es justo, pues carece de fuerza. En segundo lugar, la angustia es como una "enfermedad europea" (14, 217): procede del temor por lo que vendrá después de la muerte. Quien la padezca, se convertirá en el prisionero de la angustia por el infierno.

Nietzsche pertenece a la serie de pensadores que quieren superar *toda* forma de angustia ante la muerte, por ser existencialmente ruinosa y signo de una Existencia no fundada sobre sí misma. Quieren vencer tanto la angustia producida por la vacía avidez de vivir, como la angustia

sensible, derivada de los dolores y de los castigos que se experimentarán más tarde. La liberación de tal angustia no sólo es condición de la vida plena, en el sentido nietzscheano, y consecuencia de ella, sino también de la veracidad existencial del impulso ligado a la trascendencia, tal como Kierkegaard la ha aclarado. Pero, para la filosofía de la vida de Nietzsche, es característico el hecho de que se puedan extraer las siguientes derivaciones.

Puesto que la angustia ante la muerte siempre es el signo de una existencia débil, en oposición a ella, Nietzsche pudo afirmar que el término medio no piensa en la muerte y que, por esa falta de reflexión sobre ella, es como si la muerte no llegara. No obstante, constituye la única certeza referida a lo futuro. "Qué raro —piensa Nietzsche— que esa única seguridad y comunidad no pueda casi nada sobre los hombres." Sin embargo, Nietzsche no pretende sacudirlos y hacerlos recordar. "Soy feliz —escribe— al ver que los hombres no quieren pensar, en modo alguno, en el pensamiento de la muerte. Con gusto haría algo para procurarles el pensamiento sobre la vida, mil veces más digna de ser pensada" (5, 211 sq.).

Sólo con el suicidio, la superioridad sobre la muerte tiene, para Nietzsche, realidad propia. A través de su vida, Nietzsche lo ha elogiado, estimándolo digno del hombre, puesto que es la muerte voluntaria (racional) frente a la involuntaria (natural) (3, 294). "El hecho fisiológico torpe se tiene que transformar en una necesidad moral" (16, 315). La muerte natural "es la muerte dada en las condiciones más despreciables: una muerte no-libre, llegada en el tiempo no preciso, es una muerte cobarde. Por amor a la vida, se debiera querer una muerte diferente: libre, consciente, sin azar ni sorpresas" (8, 144).

¿Por qué —al modo de la tradición antigua, sobre todo la de la filosofía estoica— expresa Nietzsche tal pasión por la grandiosidad del hombre que se suicida? También Nietzsche separa, en el ser del hombre, lo que en éste es su ser-sí-mismo más íntimo, del soma y de su mera existencia dada. Es decir, separa el "núcleo" de la "sustancia miserable de la corteza". En la muerte natural, el soma es "el carcelero, pronto a atrofiarse, con frecuencia enfermo y estúpido: es el señor que señala el punto en que su distinguido prisionero debe morir. La muerte natural es el suicidio de la naturaleza, es decir, la aniquilación del ser racional por lo irracional" (3, 294). Nietzsche trasciende la vida, llegando a un más-que-vida. Desde allí se la dirige, afirma y niega; pero de tal modo que esa interioridad superlativa del hombre —su más-que-vida— está pensada como inmanencia pura y no como Existencia referida a la trascendencia. Puesto que dicha vida no tiene nada fuera de ella misma, no sólo está asistida por el derecho, sino por el deber de emitir un juicio verdadero sobre el todo de su existencia dada y sobre las posibilidades de la misma. Tal juicio debe alcanzar el sentido de la vida, en el caso que ésta siga siendo "creadora".

Pero Nietzsche concibe semejante juicio de modo muy estrecho y piensa, quizá, en la enfermedad, por cuanto ésta suprime la creación. "El enfermo es un parásito de la sociedad. Al llegarse a cierto estado es inconveniente seguir viviendo más tiempo. El hecho de continuar vegetando, en cobarde dependencia de médicos y de practicantes —después que se ha perdido el sentido de la vida y el derecho de vivir— debiera acarrear, por parte de la sociedad, un desprecio profundo. Los médicos, por su parte, debieran ser los mediadores de ese desprecio..." (8, 143).

A la miserable existencia de un prolongado morir en la enfermedad,

como a toda modalidad de una vida vacía, simplemente prolongada, Nietzsche le opone la "muerte que se cumple de modo pleno", es decir, el suicidio. "El realizador muere su propia muerte, victoriosamente, rodeado por los que esperan y prometen... Luego, lo mejor es morir así; lo segundo es morir en el combate... Pero nuestra muerte, que ríe con sarcasmo y que se aproxima arrastrándose, como un ladrón, odia tanto a los combatientes como a los victoriosos... En vuestro morir, el espíritu y la virtud de vosotros deben arder todavía, como el rojo del ocaso alrededor de la Tierra: de otro modo el morir os será algo malo" (6, 105-108).

Esta actitud quiere superar la muerte natural, convirtiéndola en muerte libre. La misma muerte se debe transformar en un acto de la *vida*, es decir, en algo que es más-que-vida y que, por eso, la abarca de una mirada y la domina. Se producirá la siguiente consecuencia: en una existencia dada, lograda con plenitud, nadie morirá ya de muerte natural, sino que todos lo harán mediante una "muerte libre", producida "en el tiempo justo". "El orden y la disposición, llena de sabiduría, de la propia muerte, pertenecen a la moral del futuro, ahora inaceptable y, en apariencia, inmoral: el hecho de mirar la aurora de dicha moral tendría que producir una dicha indescriptible" (3, 294).

Con respecto a la muerte libre, la cuestión decisiva está en saber *cuándo* es el "tiempo justo". Nietzsche reconoce dos posibilidades: en primer lugar, la de los hombres cuya existencia no ha sido, desde el comienzo, la de "una vida cumplida a tiempo". "Quien jamás ha vivido en el tiempo justo, ¿cómo podría morir en el tiempo justo? ¿Podría no haber nacido jamás!" (6, 105). Les quiere predicar la muerte a "los superfluos", a los "que son demastados" (6, 63-65). A esos hombres les dice: "Si uno se *suprime*, hace con ello lo más digno de respeto posible: mediante esa decisión casi se merecería vivir... se libraría a los otros de su presencia" (8, 144-145). Pero, ¿quién es y cómo reconocer a aquel para quien dichas palabras tendrían sentido? En efecto, sería absurdo si las entendiera alguien capaz de apropiárselas sin que para él tuvieran significado alguno: el valor de su ser le justificaría la vida, y esa exigencia, en un instante de confusión lógica, le podría arrebatar la vida a un hombre de jerarquía elevada, mientras que no conmovería, en lo más mínimo, al hombre de jerarquía inferior. Y, en este caso, Nietzsche piensa únicamente en ellos.

En segundo lugar, Nietzsche se refiere a los hombres que han vivido en el tiempo justo. Pero, ¿cuándo ha sido, para ellos, el "tiempo justo"? Cuando la creación alcanza su término; cuando "el tiempo justo" llega a punto, "como para que se tenga una meta y una herencia" (6, 106); cuando el hombre mismo está todavía allí, como para despedirse; cuando la enfermedad y la vejez no sólo existen, sino que imposibilitan una vida plena y "creadora". Si se debiera determinar, efectivamente, ese momento, habría que expresarlo con frases universalísimas e indeterminadas. La aplicación de las mismas a casos particulares —si se realizara mediante argumentos— tendría por resultado el hecho de que el tiempo justo nunca es todavía o ya ha sido desde siempre, según mi propia índole o la de quien, al valorar el individuo, apreciase, con simpatía o con antipatía, el sentido de la correspondiente vida. De otro modo, la cuestión relativa al "tiempo justo" se transformaría en algo brutalmente establecido desde afuera. O también la exigencia según la cual uno debiera decidir con libertad el instante de la muerte se apoyaría en el deber de vivir, como si uno fuese

capaz de tomar esa decisión. "Vivir de tal modo que en el tiempo oportuno se tenga voluntad de morir" (16, 315): he aquí una exigencia que, por cierto, habla desde una profundidad última, aunque en extremo indeterminada. Incluso, excluye toda determinación y toda comunicabilidad: por eso, en su expresión, desaparece o se transforma.

Semejante exigencia le propone al hombre una tarea que le es imposible realizar. La *filosofía de la vida sin trascendencia* pone en manos del hombre la totalidad de sus posibilidades de ser, como si dispusiese libremente de ellas o como si fuese el resultado de su propia producción creadora. Pero el hombre no es, y jamás puede ser, semejante a un Dios, cuya mirada lo abarca todo. Quizá tenga posibilidades para *cumplir*, en los casos de un saber profundo o de una excepción que lo vuelve extraño al mundo entero; pero, en trance de desaparecer, al mismo tiempo y de modo enigmático, se le sustraería al hombre toda significación *universal*. Trátase del misterio de la grandeza humana: se alude a la posibilidad de una grandiosa independencia, a algo que podría ser el llamado incomunicable que un alma heroica se dirige a ella misma, en medio de la soledad, y distanciada de la inferioridad de los hombres que la admiran o que la acusan; pero que, en ambos casos, la juzgan. Sin embargo, al ser dicha, enseñada y exigida, esa posibilidad, expresada con las palabras: "¡Muere en el tiempo oportuno!", se convierte en lo contrario del misterio que podría exponer. Tal cosa ocurre cuando no se lo descubre con una iluminación discreta —que es imposible— sino que se alude al mismo de un modo histórico.

La posición intelectual de Nietzsche con respecto a la muerte es consecuencia necesaria de la consciente falta de trascendencia de su filosofía. Tal falta de trascendencia tiene dos manifestaciones.

En primer lugar, la muerte —pensada al modo de Nietzsche— no puede *conservar su profundidad*. La conciencia de la finitud del hombre, la posibilidad de una resignación y de una firmeza frente al enigma, tuvieron que ser desconocidas por Nietzsche, para quien esas cualidades sólo eran posibles "religiosamente": "porque entonces, como es justo, la razón superior (la de Dios) imparte órdenes a las que se debe someter la razón inferior. Fuera del modo de pensar religioso, la muerte natural no merece glorificación alguna" (3, 294). La actitud de Nietzsche se opone "a la comedia lastimosa y estremecedora que el cristianismo ha hecho de la hora de la muerte" (8, 144). Pero, al menos, piensa "que el acto de morir no es tan importante como lo afirma la veneración general" (4, 267); y, estrechando su mirada, al modo de un espectador imparcial, refiriéndose al mero proceso fisiológico pudo decir: "Entre los hombres no existe ninguna trivialidad mayor que la de la muerte" (3, 233).

La circunstancia de que la muerte haya perdido profundidad —que sólo la puede tener por la trascendencia— al agotarse en un proceso de que el hombre puede disponer, tiene, en segundo lugar, relación con el hecho de que, en el filosofar de Nietzsche, los *muer-tos* no están presentes como muerte. No hay ningún recuerdo metafísico que penetre en su ser; no hay inmaterialidad alguna (en

lugar de ella ingresa el "eterno retorno", sin recuerdo).³ Los grandes hombres del pasado, vistos a la clara luz del día, no tienen, por así decirlo, transparencia para los ojos de Nietzsche. El fundamento mítico del existir existencial ligado a la muerte se pierde en esta filosofía de la vida, la cual no se eleva por encima del impulso creador. Al transformarse la vida en algo absoluto, la muerte como tal se aniquila, convirtiéndose en algo indiferente.

3. Contra toda modalidad de la trascendencia, contra Dios y contra la moral, contra "la desnaturalización de la moral", contra la "desnaturalización" que consiste en querer lo bueno en virtud de lo bueno, lo bello en virtud de lo bello y lo verdadero en virtud de la verdad, Nietzsche exige "la reposición de la naturaleza" (16, 458), "el reconocimiento de una moral natural" (15, 291) y, "en lugar de los valores morales", la admisión de "meros valores naturales" (15, 486).

Frente al modo de pensar de Rousseau, posible de ser confundido con lo dicho, Nietzsche no piensa, en sentido propio, en un "retorno a la naturaleza", sino en una elevación por encima de ella, capaz de llevar "a la naturaleza y a la naturalidad sublime, libre y hasta terrible. Dicha naturaleza juega —y debe jugar— con las grandes tareas... Para decirlo mediante una imagen: Napoleón fue el ejemplo de un retorno a la naturaleza, tal como yo la entiendo" (8, 161). Pero, sin embargo, no existe semejante "retorno a la naturaleza, pues nunca hubo una humanidad natural... El hombre llega a la naturaleza después de largo combate; jamás retrocede" (15, 228). Dicha naturaleza sólo es "el terrible texto fundamental *homo natura*": se trata de retraducir al hombre en términos de naturaleza (7, 190).

Pero en el lenguaje filosófico, desde la antigüedad hasta Nietzsche, casi es imposible discernir qué se entiende por naturaleza. A veces, significa el objeto de las ciencias naturales, es decir, las fuerzas dominables por el hombre; otras veces, quiere decir la esencia del hombre mismo y el ser a secas.

Nietzsche sabe que él mismo comete un abuso verbal al exigir la reposición de la naturaleza. "Queréis vivir de acuerdo con la naturaleza" —le dice al estoico— pero un ser como la naturaleza "es indiferente hasta la desmesura..., a la vez fecunda, ávida e incierta. Pensad en la indiferencia misma como poder: ¿cómo podríais, entonces, vivir conforme a tal indiferencia?... Y, supuesto que vuestro imperativo: 'vivir de acuerdo con la naturaleza', signifique, en el fondo, 'vivir conforme a la vida', ¿cómo no podríais vivir sino así? ¿Para qué convertir en principio lo que vosotros

³ La "Isla del sepulturero" (6, 160) no presenta ningún argumento en contra, pues en ese caso domina un sentimiento por completo diferente de esta simple imagen.

mismos sois y tenéis que ser?" (7, 16 sq.). Cuando Nietzsche habla de lo "natural", prácticamente se expresa en contra de sus propios principios. "Lo malo siempre ha tenido, por sí mismo, grandes efectos. ¡Y la naturaleza es mala! ¡Seamos, pues, naturales! A tal conclusión llegaron los grandes y efectivos esbirros de la humanidad" (5, 196). Su abandono a la grandiosa superioridad de la naturaleza, que está por encima del bien y del mal (comprobada en su juventud en ocasión del espectáculo de una tempestad) queda expresado en estas palabras: "Sentía un impulso incomparable. ¿Qué podía importarme el hombre y su inquieta voluntad? ¿Qué me importaban los eternos 'tú debes' y 'tú no debes'? ¡Cuán distintos el rayo, la tormenta y el granizo! Son poderes libres, sin ética" (a Von Gersdorff, 7-4-66). Más tarde, rechazando esa "acción benefactora de la grandiosa indiferencia de la naturaleza con respecto al bien y al mal", la consideró una experiencia que "el artista nihilista" hace de ella (16, 266).

Cuando Nietzsche contempla "el grandioso modelo" —"el hombre en la naturaleza, el ser más débil y más prudente que, para dominar, se somete a los más toscos poderes" (16, 277)—, exige "que en el porvenir el hombre se enfrente al hombre, tal como hoy está... frente a la otra *naturaleza*" (7, 190). Luego, habrá que preguntar qué es el hombre mismo. ¿Acaso una naturaleza que domina la naturaleza? Pero, para Nietzsche, tiene vigencia "la superación de la naturaleza realizada por los grandes hombres" (14, 291). Únicamente la separación entre el ser mismo del hombre y la naturaleza posibilitaría el criterio presentado por Nietzsche. "¿Hasta qué grado, tratándose de uno mismo, podríamos decirle sí a la naturaleza?" (16, 315).

La "naturalización" señala algo que, a través de los modos de la expresión, se supera en contradicciones. Es dudoso que, con los medios de la pura inmanencia, se pueda captar esa inmanencia; pero Nietzsche, sin embargo, así lo quiere.

LA AUTODESTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE SOBRE EL MUNDO

El proceso del ser en el devenir o en la vida de la naturaleza es *interpretación o ser-interpretado*. Después que Nietzsche hubiera suprimido la oposición entre el mundo real y el aparente, el hecho de que volviese a emplear la expresión "mundo aparte" ("la cuestión consiste en saber si no habría muchos modos de crear tal mundo aparte", 16, 69), referida a lo creado por el hombre que interpreta y que, como tal, es real, constituye una contradicción inevitable, puesto que el mundo aparte es, para Nietzsche, el verdadero. Pero la circunstancia de que él mismo no pueda escapar, en su lenguaje, a la red de esas separaciones es signo de insuperable dificultad. Él mismo lo ha manifestado así.

Si, por una parte, nuestro intelecto está ordenado a una contemplación *perspectivística* (a la creación interpretativa de su mundo), con el fin de posibilitar que un ser de nuestra índole se conserve en la existencia; pero si, por otra parte, está dotado con la facultad de conocer esa visión *perspectivística* como *perspectivística*, tendrá que *creer* en la realidad, como si ésta fuese la única, y también estará obligado a *concebir* esa creencia como una *limitación perspectivística*. "Pero una fe vista en semejante intelección ya no será fe: habrá desaparecido en cuanto tal" (13, 49).

Es claro que, en este caso, Nietzsche acierta con su propio procedimiento de interpretación del mundo. Pero su relación con el método es contradictoria. Mientras que, en un caso, descubre en el mismo la posibilidad de elevarse por encima de la vida y de la fortaleza propia de nuestro ser, capaz de dominar la antinomia (cfr. pp. 214 sq. del capítulo sobre la "Verdad"), en otro caso, quiere rechazar, como si fuese una imposibilidad lógica, semejante saber destructor de los modos del saber. "No debemos pensar en nuestro intelecto de una manera tan contradictoria que el pensamiento sea, al mismo tiempo, una fe y un saber de esa fe, entendida como tal." La diferencia fundamental entre lo verdadero y lo aparente (no separada, en Nietzsche, de la distinción entre esencia y fenómeno), que a cada instante debe aplicar, obliga a esa interpretación contradictoria de nuestro intelecto —la de ser una interpretación que sabe de esa interpretación—; pero, en este caso, Nietzsche la quiere rechazar (aplicando, excepcionalmente, la contradicción como criterio último de la verdad de sus afirmaciones). Por eso, cuando concluye diciendo "rechazamos la cosa en sí y, con ella, uno de los conceptos menos claros, el del fenómeno" (13, 49), no puede, sin embargo, llevar a cabo ese rechazo, aunque haya negado, de modo convincente, los contenidos existenciales particulares, capaces de calumniar al mundo y a la vida. Dichos contenidos, que se deslizan por la pendiente que conduce a una huida del mundo hacia el más allá, se expresan en la forma de la teoría de los dos mundos. En Nietzsche el origen pugna por llegar a la claridad y a la amplitud de una comprensión del mundo: ese origen parece mostrarse por un instante; pero en seguida se vuelve a enmarañar.

Aquello que, en la concepción nietzscheana de la verdad, era el expresivo círculo que constantemente producía un movimiento nuevo, en su pensamiento acerca del mundo concluye por volver a superar una metafísica de la voluntad de poder que se había tornado dogmática, puesto que de ser una interpretación combativa se había convertido en una interpretación creída. Las contradicciones se vuelven ahora paralizantes y tienen el carácter muerto de lo definitivo: exigen no provocar ningún nuevo intento, aunque éste sólo fuese el de liberarse de esa metafísica. Tal es lo que sucede, aun cuando ella quiera ser más que una imagen posible y particular,

cuyo sentido estaría en ver hasta dónde todo se podría sentir afín con ella y dónde cesa dicha afinidad.

En la crítica a la teoría de los dos mundos, Nietzsche sólo alcanzó un objeto, cuya forma era la de un grosero dualismo racional, capaz de producir, en efecto, un vacío más allá o la nada. A él, en cambio, se le escaparon, en tales procesos intelectuales, todas las funciones propias de las categorías "esencia y fenómeno", "verdad y apariencia", "ser y existencia dada". En esas funciones, ellas sirven para expresar contenidos existenciales, tales como el transparentarse de las cosas y el carácter cifrado del mundo, sin que por eso se haya que poner otro mundo fuera de éste. Por instantes le escaparon a su pensar todas aquellas sutilezas acerca del ser del mundo, en las cuales —tal como Nietzsche lo exige— lo que no se muestra como actual o como presente no es permitido; pero se anula el estrechamiento del ser del mundo en determinados objetos cognoscibles o en categorías singulares: en ellas no se refleja ningún ensueño engañoso acerca de "otro mundo". Su relación con la trascendencia (Dios) soporta el ser-sí-mismo de quienes piensan en el mundo.

VI LÍMITES Y ORÍGENES

INTRODUCCIÓN: La cuestión fundamental (teodicea).

EL SER A PARTIR DEL ORIGEN DE LAS "CONSTITUCIONES PSÍQUICAS": Primer grupo: el impulso a lo superior. Segundo grupo: actitudes fundamentales. Distinción, existencia heroica, alma dionisiaca. Tercer grupo: los modos de ser de la interioridad del ser.

LA AFIRMACIÓN Y LA IDEACIÓN DEL SER: Devenir. El eterno retorno. La doctrina (1: fundamentación de la doctrina; 2: el acto de trascender esa concepción como superación de la teoría física; 3: el instante de la concepción; 4: el efecto existencial de la concepción; 5: el efecto histórico). Resumen y la cuestión: ¿Dios o el curso circular? *Amor fati*.

LOS MITOS DE NIETZSCHE: El mito de la naturaleza. Dionisos.

El hombre sólo se propone la cuestión acerca del ser de la existencia dada, si pregunta, al mismo tiempo, por el valor de dicha existencia. Frente a la incuestionabilidad de la mera llegada al mundo, el hombre puede preguntar si le gusta o no le gusta vivir, si la vida vale o no vale la pena de ser vivida, si la existencia no podría ser mejor de lo que es. Aunque, con tales preguntas, la existencia dada sea, por así decirlo, acusada, sin embargo, no se la condena ni se la justifica. Tal justificación pensada mediante el supuesto de un Dios creador significaría una justificación de Dios (teodicea). Pero, en cualquier forma en que se presente una imagen del ser, aun en la atea, se repite la cuestión. Desde el punto de vista subjetivo, se la plantea como pregunta por la propia afirmación o negación de la vida; desde el punto de vista objetivo, se la propone como cuestión acerca del sentido y del valor del mundo.

Nietzsche ha planteado en forma más originaria la vieja cuestión de la teodicea que, en la antigüedad, se había profundizado en el *Prometeo* de Esquilo y en el libro de Job. En la época moderna, fue discutida racionalmente por Leibniz. El filósofo de Nietzsche recibió el impulso que habría de moverlo de la pregunta sobre el *sentido* y el *valor*. La cumplió mediante una respuesta afirmativa

del ser o, más bien, como *pensamiento de la afirmación*, cosa que, para él, significaba lo mismo.

La cuestión referida al valor y al sentido de la existencia dada no se puede comparar con ninguna otra pregunta. Únicamente por ella el hombre parece llegar a la *seriedad*, en el *sentido propio del término*. El hecho de que la mayor parte de las veces no sea planteada constituye para Nietzsche algo sorprendente, en particular, porque la voluntad de saber del hombre no podría avanzar sin ella. El joven Nietzsche se maravillaba ante los hombres de ciencia: éstos se comportan "como si la existencia no fuese algo funesto y grave...; cada paso andado debiera recordarles *¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿de dónde?* Pero el alma del científico se inflama frente a la tarea de contar los estambres de una flor" (1, 229). Si la cuestión se plantea, el aspecto de la existencia, vista sin velos que la oculten, es desolador. La existencia sólo es "un ininterrumpido haber-sido: algo que vive de la negación y de la destrucción de sí mismo, del acto de contradecirse a sí mismo" (1, 284 sq.). En tal visión del todo, el hombre desesperado busca consuelo y apoyo. Pero el pensamiento reflexivo sólo acrecienta esa desesperación al aclarar, cada vez más, el hecho de que la humanidad carece de toda meta; y, al observarse el todo de la vida humana, sólo queda la expresión de esa falta de fines (10, 493 sq.). Con la cuestión acerca del sentido y del valor último, la vida alcanza seriedad, dentro de la posibilidad de la Existencia, que es lo único que la puede aprehender en sentido propio. Pero, al mismo tiempo, la vida ha perdido la seguridad incuestionada que tenía. La luminosidad de la mirada referida al todo de la existencia dada —no obstante no poder volver a la seguridad estrecha e ingenua de lo incubierto, puesto que alcanza la certeza original y existencial— constituye la condición para una realización sustancial del hombre. En relación con este punto, Nietzsche pudo decir, simplificando y objetivando la cuestión, que "la meta quizá más importante del hombre está en medir el valor de la vida y en determinar, justamente, la razón por la cual ella está ahí". Y el hombre debe esperar de la "manifestación del intelecto supremo, que se fije definitivamente el valor o el disvalor de la vida" (11, 13).

Además, semejante pregunta por el valor de la existencia es, para Nietzsche, de carácter incomparable, puesto que la respuesta, en sentido propio, es *imposible*. Llega a mostrar, por medio de reflexiones lógicas, que dicha imposibilidad se produce cuando el juicio de valor toma una forma objetivante, en cuyo caso rechaza las estimaciones que se refieren a la vida, a la existencia y al mundo en su totalidad.

En primer lugar, para poder emitir tales juicios se tendría que tener un punto de apoyo que permitiese contemplar el todo. "Se tendría que ocupar un puesto exterior a la vida... para poder tratar así el problema del valor de la vida en general" (8, 88 sq.). Pero,

dentro de la vida, somos incapaces de ocupar ese puesto imaginario. Aun el todo no tiene en sí mismo un criterio fuera de sí mismo; carece de valor alguno, sea positivo o negativo, "pues falta algo con que medirlo y en relación con lo cual la palabra 'valor' tendría sentido. El valor total del mundo es invaluable" (16, 168).

Además, para poder juzgar, se "tendría que conocer la vida, tanto la propia como la de muchos y como la de todos los que la hayan vivido" (8, 88).

Tratándose del cumplimiento de una valoración total, el error fundamental está, por eso mismo y de hecho, en la circunstancia de que toda valoración semejante, es decir, la medida para el todo del mundo, se toma de algo particular. Es "una ingenuidad presentar como valor supremo al placer, a la espiritualidad, a la moralidad o a cualquier esfera singular de la conciencia; y quizá sea aún más ingenuo justificar el mundo a partir de esas esferas particulares" (16, 165).

De esas objeciones fundamentales, resulta que "todas las formulaciones sobre el valor de la vida son falsas" (14, 312), y que "todos los juicios sobre el valor de la vida" tienen que "estar faltos de lógica y, por tanto, ser injustos" (2, 49).

Pero, a pesar de esta concepción, Nietzsche *pronuncia* constantemente *juicios de valor*, cuya imposibilidad había establecido conceptualmente. Cumple esas valoraciones en dos aspectos. Por una parte, quiere con pasión a la vida y, por la otra, vuelve a preguntar cómo se podría amar la vida. Incluso, confiesa: "Una vez más: yo no quiero la vida... ¿Qué me haría soportar su aspecto? La visión del superhombre, que afirma la vida. Yo mismo he tratado de afirmarla. ¡Ay de mí!" (12, 359).

El hecho de que la intelección de la imposibilidad de una respuesta no impida el cumplimiento efectivo de la misma y de que, no obstante la imposibilidad lógica de la pregunta, algo obligue al hombre a responderla, constituyen datos que muestran el *fundamento* que tienen la cuestión y la respuesta, lo cual es *más profundo* que *cualquier intelección*. La afirmación o la negación de la existencia dada no resultan de conocimientos fundados o fundamentables, sino de la acción de la vida misma. Por eso, en el fondo de su filosofar y al preguntar por el valor de la vida, Nietzsche pone en cuestión el planteamiento de la pregunta y las modalidades de las mismas respuestas. En lugar de plantear la pregunta por el valor de la existencia dada, interroga por el valor de la cuestión y por el valor del sí o del no dichos a la vida, con el fin de llegar, de ese modo, a los orígenes. En éstos se vuelve a mostrar la afirmación de la existencia, expresada con una afirmación inviolable, incuestionada e ingenua.

Por el camino de ese filosofar, Nietzsche llegó, en primer lugar, al plano de una solución en apariencia simple: concibe la pregunta y la respuesta negativas como *signos de la vida descendente*. Cuan-

do Zarathustra dice, emocionado: "Un desconocido me ronda y me mira pensativamente. ¿Qué? ¿Todavía vives, Zarathustra? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Mediante qué? ¿Hacia dónde te encaminas? ¿Dónde estás? ¿Cómo vives? ¿Acaso vivir no es una locura?". Pero en seguida añade: "¡Ay de mí, amigos míos, el crepúsculo pregunta esas cosas por mí! Perdonad mi tristeza" (6, 159). Lo que, de ese modo, se concibe como debilidad de un estado de alma se convierte en sintoma de un modo determinado de vivir, perteneciente a la vida que cumple esas valoraciones sobre el todo, partiendo de su estructura habitual. "La condena de la vida, realizada por un ser viviente, sólo sigue siendo el síntoma de determinado modo de vivir" (8, 88). Es el "signo de los vencidos" (14, 96), de los enfermos y de los decadentes. Contra la objeción que proviene del hecho de que, en todas las épocas, los más sabios han condenado la vida y de que incluso Sócrates dijera al morir que la vida consistía en estar enfermo durante mucho tiempo, Nietzsche afirma: "¿Qué prueba tal cosa? ¿Qué señala?... ¡los hombres más sabios de todos los tiempos!... Quizá ya no se podían afirmar sobre sus piernas" (8, 68). Cuando "la estimación verdadera de la vida" depende de "estados de alma preponderantes y dominantes" (13, 218), Nietzsche exige lo siguiente: "Que el juicio supremo sobre la vida sólo brote de la energía suprema del vivir... Los fatigados y los pobres de espíritu no deben juzgar acerca de la vida" (10, 420). Incluso, se opone a la cuestión referida al valor de la vida, porque ella muestra una "preocupación por el sufrimiento". Nietzsche contrapone un hecho y una exigencia: "Los hombres valientes y creadores jamás conciben el placer y el dolor como cuestiones últimas, relativas al valor... ambos tienen que ser *queridos*. En la circunstancia de que los metafísicos pongan en primer plano el problema del placer y del dolor se expresa algo que, en ellos, proviene de la fatiga o de la enfermedad" (16, 75).

Si lo dicho constituyese el término último del filosofar de Nietzsche, poco se habría alcanzado. Algo particular del mundo, o cierto punto de vista adecuado para el descubrimiento de hechos biológicos, se convertiría en criterios de la experiencia de los límites. Pero el filosofar de Nietzsche, en lugar de encallar en alguna doctrina sobre la decadencia, sigue su propio camino, y éste lo conduce hasta los orígenes, que se deben captar en profundidad. La pregunta fundamental —imposible en el campo de una intelección que la fundamente, degradada a tener un carácter de síntoma y que, objetivamente, en el terreno de la consideración biológica y medicinal, es dejada a un lado— está retomada, *más allá de la razón*, y actualizada por Nietzsche en su peculiar seriedad.

La crítica nietzscheana de la razón (cfr. el capítulo sobre "la verdad", pp. 229 *sq.*) significa, en primer término, que el ser no es el ser de la razón. En segundo lugar, quiere decir que con nuestra razón no alcanzamos el ser. Pero si la razón no es el ser, ni tampoco por medio de ella se alcanza el ser, ¿éste será, en general, accesi-

ble? Las ideas de Nietzsche parecen tropezar, por todas partes, con el vacío. Si consideramos el concepto de verdad, el concepto del hombre y la visión de la historia, advertiremos que sus pensamientos concluyen en contradicciones, en símbolos pálidos o en palabras que, si bien indican alguna dirección, siguen siendo abstractas. Su "gran política", tan rica en intuiciones, no constituía, en su totalidad, ningún camino concreto, puesto que concluía con el pensamiento de una indeterminada "creación". Su teoría de la voluntad de poder era una metafísica que, de modo pasajero, convertía en absoluto a algo particular del mundo, no obstante el saber que Nietzsche tenía de lo erróneo de semejante método. Conocemos sus expresiones positivistas y naturalistas que, justamente, callan en los casos en que correspondería el hallazgo de un cumplimiento filosófico. (Por lo demás, Nietzsche siempre ironiza sobre cualquier forma del positivismo.) Lo que hasta ahora hemos oído de la filosofía afirmativa y exigente no se sostiene por sí mismo, ni tampoco era aquello de lo cual Nietzsche realmente vivía. Ahora bien: el salto decisivo de este filosofar consiste en la circunstancia de que a Nietzsche se le muestra lo peculiar allí donde su razón, justamente, parece tropezar con el vacío. Lo que a la razón le parecía ser mudo, anima el pensamiento; pero éste, como mero pensamiento, se disuelve. ¿De qué modo se realiza ese ser, según Nietzsche? Puesto que no lo hace por doctrinas dogmáticas ni por exigencias determinadas, ya que todo eso vuelve a ser problematizado, ¿cómo alcanza realidad? Más allá de toda razón, dicho cumplimiento se muestra en el ser que llega a serie interior, es decir, que coincide con lo que él, en tanto él mismo, es. A partir de ese ser, le es audible el llamado que regula su actitud y su obrar: en ese camino se originan sus concepciones y a él retornan. Tratándose de Nietzsche, sólo persiste el "vacío" cuando se olvida el mencionado ser o cuando no se encuentra ninguna relación con él.

La manera según la cual Nietzsche, al filosofar, acaba por encontrar el ser donde la razón no es origen ni donde hay respuesta, sino donde ella es uno de los medios para la comunicación del ser, constituye una positividad que está presente en toda su obra, aunque no limitada a algo susceptible de ser metódicamente conocido. Tal es el tema que debemos exponer.

El sí decisivo, imposible de ser logrado por el saber y por las razones de la intelección, emerge de la esencia (*Wesen*). El cumplimiento de la afirmación es, en su realidad, algo que Nietzsche denomina "constitución psíquica" (*Zustand*).¹ Psicológicamente, se la podría llamar "estado de alma"; éticamente, "actitud"; pero la cons-

¹ La expresión es errónea si con ella se piensa en estados psíquicos o psicopatológicos. Pero cuando se dice: vivencia, estado de alma, sentimiento, sentimiento de la verdad, conciencia del ser, sentimentalismo, condición, modo de hallarse,

titución psíquica es aquello que todo lo abarca y rodea (*Umgreifende*) y, por eso, es más que los estados investigables psicológicamente y que las actitudes cuyo sentido construye la ética. Es el ser allí de la Existencia (*Dasein der Existenz*) que, como tal, jamás llega a ser objeto de un modo suficiente, es el estado manifiesto del ser que se experimenta a sí mismo y que no sería sin semejante auto-experiencia. El estado de manifestación del ser no experimenta algo que le es extraño y distinto, sino que, a través de sí mismo, tiene la experiencia de lo que es en general. Es el fundamento, el origen y los límites de nuestra autoconciencia toda y, con ello, es nuestro sí o nuestro no dichos a la existencia.

Nietzsche, que llamaba "constitución psíquica" (*Zustand*) a lo englobante, consideraba en ella el "origen del pensar": en los pensamientos "se expresa con signos algo de nuestra constitución psíquica total" (14, 41).

Por ese motivo, el pensamiento no puede forzar a lo esencial de la conciencia del ser, puesto que él mismo ha sido producido a partir de ella. Luego, "el valor último de la existencia" no puede ser "consecuencia de la intelección", sino que es "constitución psíquica, es decir, presupuesto del conocimiento" (14, 14).

Puesto que las constituciones psíquicas son muchas, Nietzsche se puede comportar, con respecto a la posibilidad de las mismas, de modo afirmativo o negativo, según la clase de que se trate. Las puede rechazar: "Desconfiamos de todas las constituciones psíquicas encantadoras y extremas, en las que se cree 'asir la verdad con las manos'" (14, 15). Combate "todo reposo logrado por una constitución anímica contemplativa" (16, 311). Se opone a la aspiración por existir de un modo sobrehumano o divino, lo cual, de hecho, será éxtasis o profundo sueño (13, 75). En las constituciones psíquicas que ponen a la luz del día el origen del ser, quiere ver un beneficio: "Esas constituciones del alma son la conquista más alta realizada hasta ahora" (14, 322). Pero, para él, ninguna constitución psíquica es la absoluta. "No debemos querer una sola constitución psíquica" (14, 267). Puede sentir orgullo porque "la pluralidad de los estados íntimos" es, en él, "extraordinaria" (15, 56). Tratándose de la realización de una obra filosófica, encuentra que la tarea consiste en la captación de "los diferentes *estados sublimes* que hay en mí, como fundamento de los diversos capítulos y de las materias en ellos tratadas, es decir, como reguladores de la expresión, de la exposición y del *pathos* que imperan en dichos capítulos. De ese modo, lograré una imagen de mi ideal..." (12, 427).

Por consecuencia, no se puede aprender qué es un filósofo: "Se lo tendrá que saber" mediante "la propia constitución psíquica de los estados filosóficos" (7, 164). La filosofía no es más que "la expresión de una constitución del alma, extraordinariamente elevada" (14, 322). El amor a la

estar obligado, etc., la claridad no es mayor. Antes bien, en un plano superior, la aparente precisión es engañosa, justamente por ser precisa. En virtud de su crudeza la palabra *Zustand* (constitución psíquica) quizá no se debiera confundir, en el marco del lenguaje, con lo que se debe designar como "englobante" (*Umgreifende*). El hecho de que Nietzsche haya elegido la palabra *Zustand*, empleándola como *terminus*, constituye la suficiente justificación.

filosofía es "amor a una constitución psíquica, a un *sentimiento*, espiritual y sensible, *de plenitud*, es decir, a la afirmación y aprobación que brota de un sentimiento superabundante de poder creador" (13, 75). La jerarquía de las constituciones psíquicas y de los problemas que se corresponden entre sí. "Finalmente, hay una jerarquía entre estados psíquicos, que es conforme a la de los problemas, y los problemas más elevados rechazan, sin piedad, a quienes tienen el atrevimiento de aproximarse a ellos sin estar de antemano determinados a resolverlos por la altura y por el poder de la propia espiritualidad" (7, 165).

La constitución psíquica se transparenta en la *comunicación*. Los pensamientos y los símbolos expresan estados anímicos originarios, capaces de soportarse y de interpretarse a sí mismos. Ellos son propios del acto por el cual nos interiorizamos con el ser.

La comunicación se hace en formas *intelectuales* que, por cierto, vistas como saber racional, serían fútiles; pero en cuanto expresión de su fundamento, son la verdad irremplazable: ésta sale al encuentro de quien se entrega a ella, desde el propio ser. Según un criterio que, en última instancia, no es racionalizable, las teorías de Nietzsche se dividen, para nosotros, en aquellas que expresan realmente el estado originario del ser, o que brotan del contacto con este último, y las que, como presunto saber de la realidad, desembocan en la órbita de la mera objetividad, al modo de la metafísica dogmática prekantiana.

La comunicación se hace por *imágenes* que, sin concepto, o bien por influjo parcial de lo conceptual, expresan míticamente la afirmación del ser. La naturaleza y el paisaje, los elementos y la vida, se convierten en lenguaje. La apoteosis, la narración, los símbolos configurados y el canto dicen lo mismo que el pensamiento, pero de un modo inmediato y conmovedor. El pensamiento, en cambio, otorga peso y conexión a esa forma de comunicación poética.

El ser a partir del origen de las "constituciones psíquicas"

Las ideas que no comunican algo obligatorio sobre lo que, en las cosas del mundo, hay de cognoscible, constituyen juguetes racionales, o bien expresan un fundamento que las sobrepasa, dándoles dirección y contenido. Luego, el sentido de esos pensamientos, en tanto objetivamente separados, no se puede captar de un modo adecuado. Para comprender, hay que escuchar lo que aquellas ideas despiertan a partir del propio fondo.

Nietzsche habla *desde* su constitución psíquica, y ninguno de sus pensamientos será accesible al lector incapaz de participar del estado por el cual Nietzsche los ha concebido. Pero la constitución psíquica misma no puede llegar a ser, de modo adecuado, objeto, puesto que, como fundamento inconmensurable de todo pensar objetivo y de todo obrar determinado, el objeto surge de ella. Por

eso, Nietzsche piensa que ninguna constitución psíquica se puede convertir en *meta*, y exige lo siguiente: "Primera proposición de mi moral: no se debe *aspirar a ninguna constitución anímica*: ni a la dicha, ni a la calma, ni al propio dominio sobre uno mismo" (12, 137). Pero la constitución del alma aparece en el campo visual del pensar que filosofa. Nietzsche habla *sobre* la constitución psíquica: no la caracteriza de modo indirecto, sino directo, al exponer y al bosquejar su ideal. No obstante, el sentido de esa exposición sólo constituye un llamado dirigido a su posibilidad; por tanto, tal significado puede ser indirecto. Luego, es claro que ninguna de las constituciones psíquicas pensadas por Nietzsche pueden ser meros estados de alma o simples vivencias. Antes bien, son algo que sobrepasan y que penetran esas experiencias, constituyendo el origen de los impulsos que dominan la vida. Con ellas, y dentro del movimiento de las mismas, la Existencia cobra conciencia de ella misma y del ser. Pero cuando la exposición se sirve, y ello es inevitable, de medios psicológicos, siempre se sugerirá la falsa transformación de las constituciones anímicas en meros hechos psíquicos. Ese equívoco, ya establecido por Nietzsche, debe ser expresamente aclarado. De otro modo, la visión abreviada y de conjunto de las constituciones psíquicas —concebidas por él en sentido filosófico— acrecentaría el equívoco. Trataremos de proporcionar esa visión de conjunto del siguiente modo:

Primer grupo: El impulso hacia lo más vasto, hacia lo más elevado, hacia lo más lejano, hacia el movimiento de una superación sin meta.

Tal movimiento significa, en primer lugar, la constitución psíquica que niega todas las condiciones. Desprenderse de todo: tal era el ideal nietzscheano de un espíritu libre: "A él le basta, en tanto condición más deseable, el libre y no temeroso flotar por encima de los hombres, de las costumbres, de las leyes y de las estimaciones habituales de las cosas" (11, 9). Exige una constitución anímica de plena laxitud. "No seguir dependiendo de ninguna persona, aun de la más amada. Toda persona es una cárcel... No seguir dependiendo de la patria... No seguir dependiendo de la piedad... No seguir dependiendo de nuestras propias virtudes y, puesto que somos una totalidad, no sacrificarnos a ninguna de nuestras particularidades..." (7, 61 sq.).

Pero semejante constitución del alma que, de ese modo, disuelve la Existencia y se sustrae a toda historicidad —puesto que, entendida como reposo, sería la nada, y, concebida como movimiento, sólo se realizaría por una incesante negación—, llega a cumplirse en una nueva forma. Nietzsche habla del "*pathos* misterioso, del anhelo siempre renovado, por ampliar la distancia dentro del alma misma, del desarrollo de una constitución anímica cada vez más elevada, más rara, más alejada, más tensa y más amplia" (7, 235). El movimiento como tal se convierte en la positividad de una limitada superación. "Y aunque te falten los escalones, tendrás que saber saltar por encima de tu propia cabeza... Es necesario aprender a *prescindir* de uno mismo y a ver mucho... ¡hacia arriba! ¡Hasta que tus estrellas estén por debajo de ti! ¡Sí! Y verme a mí mismo y a mis estrellas, mirando hacia abajo...: ésa sigue siendo, para mí, la *cima* última" (6, 244 sq.).

El movimiento originario y existencial es "algo ligero, divino, afín hasta el extremo con la danza y con la altanería" (7, 165). En la canción para bailar del *Místral* (5, 360 sq.), el movimiento se une al viento. Pero nadie creería, dice Nietzsche, "que algún día, de improviso, uno se pudiese elevar a tal estado cardinal del alma, cuyo símbolo podría ser el de esta canción para bailar: lo que en mí hay de menos innato es esa alegría cordial y turbulenta" (14, 406).

A través de tal movimiento, Zarathustra expresa el hecho de sentirse uno con el ser. "Mi gran anhelo, de zumbantes alas, a menudo me arrastra hacia arriba... hacia lejanos futuros... Allí todo devenir se me antojaba ser la danza de un dios o una travesura divina: un mundo desencadenado y desenfrenado iba a refugiarse allí; allí se producía la eterna huida de ellos mismos y la renovada búsqueda que muchos dioses hacían de sí mismos. Había como una bienaventurada autocontradicción..." (6, 288 sq.).

Cualquiera sea la forma de ese movimiento, en tanto mero movimiento, parece disolver al hombre. Todavía no muestra ningún contenido determinado. En su negatividad, es infinito, y sólo así tiene esencia positiva. Nietzsche sólo bosqueja las siguientes constituciones del alma, dotadas de contenido más determinado y pertenecientes a la existencia humana: las actitudes de la distinción, del heroísmo y del alma dionisiaca.

Segundo grupo: actitudes fundamentales. Los escritos de Nietzsche están colmados por la riqueza de las caracterizaciones de la actividad humana. Desde ese punto de vista, mantiene una permanente lucha con la ética tradicional, cuya presunta validez es obvia y está harto extendida. Combate la "virtud", el "espíritu de gravedad", la mentira y la pobreza del alma. Pero no ataca la moral en favor de la mera vida, sino en pro de una moral superior. Habla acerca de las actitudes fundamentales de la Existencia posible, y desarrolla su propio *ethos* en tres direcciones.

a) *La distinción.* Se apoya sobre un inquebrantable ser-sí-mismo "silencioso", pues el ser distinguido simplemente "es". Los nobles son "verídicos: no tienen necesidad de disimular" (11, 256). Puesto que existen gracias al fundamento que los hace confiar en ellos mismos, no necesitan ponerse en cuestión: "El obrar y el juzgar *instintivos* pertenecen a una buena índole; el cavilar y el analizarse a uno mismo, en cambio, constituyen algo innoble" (14, 111).

El hombre distinguido no se muestra en el trato público, sino que *representa*. Tiene "el *pathos* de la distancia" (7, 235). Es distinguido "buscar posiciones en las que constantemente se necesiten gestos" (16, 332). Es distinguido sentir "placer por las formas" y "desconfianza por todos los modos de un dejarse llevar" (16, 331). "Los gestos lentos y la mirada también lenta" poseen distinción (16, 330). El distinguido "tiene todas las razones para ponerse en el primer plano" del mundo (16, 332).

Los ulteriores signos del hombre distinguido se ofrecen a partir del ser-sí-mismo y del poderse soportar. Por eso, es distinguido "poder soportar la pobreza, la indigencia y hasta la enfermedad... poder evitar los pequeños errores... poder callar.² Soportar largas hostilidades y no reconciliarse fácilmente" (16, 330 sq.).

² No se trata del callar por vaciedad, tosquedad o socarronería. Refiriéndose a esta cuestión, Nietzsche dice: "Quienes callan, por lo general, carecen de fineza y de cortesía: el callar es una objeción. El hecho de tragárselo todo forma, necesariamente, un mal carácter" (15, 18).

El ser distinguido puede tener el atrevimiento de exponerse a la mala voluntad de los demás. Por eso, lo distinguido es "carecer de desconfianza", pues ésta puede amenazar y arruinar el propio existir. Por eso, "los hombres de éxito", que desconfían, "gustan andar con aire de superioridad y de burla" (2, 365). Pero la existencia y el éxito no son criterios del ser distinguido. Antes bien, para él rige lo siguiente: "Es más distinguido hacerse injusticia que conservar el derecho, especialmente cuando se lo tiene. Pero, para eso, hay que ser lo suficientemente rico" (6, 100). El hombre distinguido no avergonzará a nadie (6, 100; 5, 205).

Además, tal actitud es propia del hombre distinguido, porque el poder del propio ser le permite no cuidarse ni calcular para evitar las exigencias de los demás. El hombre distinguido se siente, "con gusto, obligado al agradecimiento" y "no evita, angustiado, las ocasiones de sentirse obligado" (2, 289).

Es distinguido decir sí y amar, en el trato con aquellos a quienes puedo afirmar y amar. El distinguido no sabe "vivir sin venerar" (15, 93). Es incapaz de negar antes de haber afirmado. Cuando no quede nada por amar, le será aplicable el dicho que afirma: "Por lo que no se puede amar, debes pasar" (6, 262).

El ser del alma distinguida, en cuanto ser, es confiable. En efecto, no es un alma "capaz de supremos impulsos, sino que, por elevarse poco, cae poco. Siempre habita en una atmósfera y en una altura muy libre y más transparente" (3, 180 sq.). Del alma distinguida se puede decir: "Al hombre elevado no lo hace la fuerza, sino la duración de los sentimientos elevados" (7, 94). El hombre distinguido no necesita temerse a sí mismo, ni tampoco debe esperar nada vergonzoso de sí mismo (5, 225).

El alma distinguida "tiene una certeza fundamental de sí misma: en ella hay algo que no se puede buscar ni encontrar y, quizá, tampoco perder. Se respeta a sí misma" (7, 267). En cambio, "es distinguido avergonzarnos de lo mejor que tenemos, porque lo tenemos solos" (12, 225).

El hombre distinguido está pleno de sí mismo; en sí mismo es una sustancia. De ello se desprende "la capacidad de *otium*" y la convicción de que si bien no siempre un oficio deshonor, con seguridad, quita nobleza. Lo supremo no es, para él, "la diligencia, entendida, en sentido burgués", por muy alto que se la estime y que se la valore (16, 331).

El hecho de que, en todos los casos, la distinción sea, para Nietzsche, un dato sociológico y psicológico y de que aparezca como característica de la mera realidad, no puede engañar acerca de su intención originaria, que es la de dirigir un llamado a la Existencia. Expresa una actitud incuestionada, entendida como constitución animica, al mismo tiempo, afirmada y afirmativa.

b) *La existencia heroica*. Puesto que la existencia dada del hombre como tal no es, para Nietzsche, definitiva, sino que debe ser superada, el hombre sólo será *preparación y tránsito*, teniendo que sucumbir. Puede conocer esa necesidad, y aceptarla en su voluntad. Por eso, al "estado único de preparación", Nietzsche lo denomina "grandeza heroica". En ella, "el medio de soportarse está en la aspiración a la ruina absoluta" (14, 267). "El heroísmo consiste en la buena voluntad de arruinarse a sí mismo" (12, 295).

Sin embargo, el fundamento del heroísmo no está, en Nietzsche, en la voluntad de perderse, sino en la *meta única*, en una meta en que todo se encuentra. "Heroísmo: he aquí el sentimiento del hombre que aspira a

una meta, sin tener en cuenta lo ya calculado" (12, 295). "Ver una sola cosa, encontrar en ella el único motivo para obrar y la dirección de toda ulterior acción: eso constituye al héroe"; pero —agrega Nietzsche— "también a los fanáticos..." (3, 355). Lo heroico no reside en el anhelo por sacrificarse, es decir, por querer una nada cuya sustancia sólo es verbal, sino en la valentía del sacrificio que quiere el ser, y cuya meta es sustancial. "En el heroísmo se trata del sacrificio.... y, por cierto, de una abnegación cotidiana, de todas las horas; y, aun de *mucho más*: toda el alma tiene que estar colmada por una cosa; frente a ella, la vida y la felicidad han de ser indiferentes" (a Rée, borrador; carta a su hermana, p. 505).

No sólo el héroe no considera lo que le concierne, sino que el fin único lo debe aniquilar, conforme al destino de la existencia. "Mi ideal autocreador quiere de mí esta o aquella virtud; es decir, persigue la consecuente ruina de la virtud: eso es heroísmo" (13, 124). Por eso, "la conducta heroica se hace" por "simultánea oposición al dolor supremo y a la esperanza suprema de uno mismo" (5, 204).

Las anteriores determinaciones de lo heroico no bastan. Son intercambiables, y sólo conservan autenticidad cuando un *ser-sí-mismo*, por completo independiente, las soporta. "Lo heroico consiste en hacer grandes cosas (o en *no hacer* algo de modo grandioso) sin sentirse en lucha con otros, o sin *adelantarse* a otros. Hacia dondequiera que vaya, el héroe lleva consigo el desierto y su infranqueable dominio sagrado" (3, 368). Mientras que "la mayoría de los idealistas, en seguida hacen propaganda por su ideal —como si no pudieran tener derecho alguno al mismo, en caso de que no lo reconocieran *todos*—, para el héroe, en cambio, "el heroísmo real consiste en *no* luchar bajo la bandera del sacrificio, del abandono o del desinterés, sino en *no luchar en absoluto*... Yo soy así así lo quiero. ¡Os mando al diablo!" (15, 395).

El hombre heroico no se torna patético ("volverse patético significa retroceder un grado") (11, 326). Se diferencia de los demás porque "se avergüenza del *pathos*" (11, 327).

La determinación fundamental del heroísmo sigue siendo la del *peligro*, y el impulso esencial de la existencia heroica es la de *querer vivir* peligrosamente, porque se tiene que vivir así. "El secreto para cosechar la mayor fecundidad... de la existencia se llama: vivir peligrosamente" (5, 215). Zarathustra ama al equilibrista, "porque ha convertido en oficio al peligro" (6, 23). El constante peligro que el heroísmo impone, *libera*, en el sentido propio del término. "En efecto. ¿qué es la libertad? Tener voluntad de autorresponsabilidad. Atenerse a la distancia que nos separa. Ser indiferente con respecto a los pesares, a las durezas, a las privaciones e, incluso, a la vida misma... Habría que buscar el tipo supremo de hombre libre allí donde constantemente se supera la resistencia más alta...; el gran peligro hace del hombre libre un ser respetable" (8, 149-150). La necesidad del peligro también se aplica a lo que, *en apariencia*, está más lejos del riesgo: a la ciencia. "Se me ha contado algo de la calma felicidad del conocimiento; pero yo no la encontré. Ahora, hasta la desprecio. Ya no quiero un conocimiento exento de peligro" (11, 385). Frente a la indiferencia de cualquier saber, Nietzsche ha experimentado lo que en el mismo hay de amenazante. Únicamente cuando el saber no es una ocupación, sino que manifiesta el ente a la voluntad originaria del conocimiento, se puede tener la valentía expresada por el *sapere aude*. Sólo con el saber propiamente dicho comienza, para Nietzsche, el peligro su-

premo de la vida. Quienes estén desprovistos de pensamiento no lo conocen. "Vosotros no sabéis qué habéis experimentado en la vida: corréis a través de ella como ebrios. Os caéis y, sin embargo, bajáis por una escalera. Pero, gracias a vuestra embriaguez, no os quebráis los miembros...; para nosotros, la vida es un gran peligro: somos de cristal. ¡Ay de nosotros, si *tropezamos*! Y si caemos, todo está perdido" (5, 181). Para Nietzsche, la ciencia tiene valor, únicamente, cuando fundamenta el acrecentamiento del peligro de vivir. "Quiero hacer que, para entregarse a la ciencia, se necesite un *estado de alma heroico*" (11, 170). "¿Cuánta verdad *soporta* un espíritu? ¿A cuántas verdades se atreve a llegar un espíritu? Tales interrogaciones fueron constituyendo, para mí, cada vez más, los criterios del valor... El error es debilidad... hasta ahora, sólo se ha prohibido, por principio, la verdad" (15, 3).

La propia autoconciencia heroica de Nietzsche nace de la soledad que lo rodea. Tiene que soportarla, aunque, para él, sea tanto más grave, por cuanto su tarea —la de ser un destino en la concepción de la catástrofe, para, de ese modo, posibilitarle a la época el movimiento opuesto al nihilismo— lo impulsa a la comunicación. El "heroico portador de la carga" de tal tarea espera que "alguien —aunque ese alguien esté dotado de la milésima parte de sufrimiento y de pasión— le salga al encuentro"; espera que alguien lo adivine; pero, por último, aprende "a no esperar más y, luego, a ser... afable, modesto, a soportar a cada uno y a cada cosa. Brevemente dicho: a *soportar* todavía un poco más" (16, 347).

Pero, para Nietzsche, el heroísmo, en sí mismo, no constituye lo supremo. "En lo que concierne 'al héroe', yo no pienso tan bien como usted. Admito que es la forma más aceptable de la existencia humana, principalmente, cuando no se tiene otra elección" (a H. von Stein, 12-82).

c) *El alma dionisiaca*. Nietzsche la ve en el hombre que, por el desprendimiento más amplio posible, se aproxima a todo lo que puede aceptar; pero no por conquista, sino porque, transformándose a sí mismo, se convierte en todo cuanto realmente le sale al paso: al atraer todo lo que tiene un ser, se abandona al mismo, sin perderse. Sobre todo, en dos lugares Nietzsche expone el carácter de dicha alma: como "genio del corazón" (cfr. anteriormente p. 51) y en *Zarathustra*, donde dice de ella: "Es el alma que tiene una escalera más larga y que puede descender más bajo...; el alma más vasta, la que puede correr más lejos, errar y perderse; la más necesaria y que, por placer, se precipita en lo contingente y en lo azaroso; el alma que es y que, sin embargo, se sumerge en el devenir; el alma que posee, pero que quiere el querer y el anhelar; el alma que huye de sí misma y que se recoge a sí misma, dentro del más amplio círculo; el alma más sabia, aunque invitada del modo más dulce por la locura; el alma que más se ama a sí misma, y en la que todas las cosas tienen su propia corriente y contracorriente, su flujo y reflujo..." (6, 304). Lo esencial de tal alma está "en la facilidad de la metamorfosis, en la incapacidad de no reaccionar". El hombre dionisiaco tiene "el grado supremo de instinto de comprensión y de adivinación, así como también posee el grado supremo del arte de la comunicación" (8, 124 sq.).

En semejantes almas dionisiacas (en particular, como genio del corazón) Nietzsche llega a una entrega ilimitada de su amor clarividente y alcanza lo más profundo del hombre, es decir, su posibilidad existencial, la que sale al encuentro de todo lo que derrama ese amor. Constituye la afirmación del hombre que no acepta su existencia, fuera ésta la que fue-

se, a partir de una humanidad insustancial, sino que, en origen oculto, descubre, atrae y acrecienta todo cuanto es digno de ser afirmado.

Las actitudes éticas fundamentales —la distinción, el heroísmo y el alma dionisiaca— expresan, para Nietzsche, al ser capaz de adquirir estabilidad mediante ellas, así como un estado de disponibilidad y de apertura. La constitución anímica perfecta, empero, sería la de un peculiar intimar con el ser.

Tercer grupo: los modos de intimar con el ser. Esas constituciones psíquicas sólo se pueden exhibir en lenguaje indirecto, mediante imágenes y símbolos. Los diversos modos en que Nietzsche trata la cuestión, hacen dudar de que, en todos los casos, haya pensado en lo mismo. Antes bien, en la marcha del desarrollo de esos temas, parece acontecer una transformación, cumplida en la experiencia del origen del ser. En lo que sigue distinguiremos tres grados: la visión *contemplativa*, la *unificación mística con el ser* y la *embriaguez dionisiaca*.

1. En la visión *contemplativa*, el hombre verdadero experimenta lo que él mismo y el ser son. Constituye una "grandiosa aclaración de la existencia" (1, 438). "Se le aproxima algo inefable; algo de lo cual la felicidad y la verdad sólo son imitaciones idólatras. La Tierra se aligera: los sucesos y los poderes terrenales se convierten en un sueño... Parece que el contemplador empezara a despertar..." (1, 432). El hombre asciende "al aire puro de los Alpes: allí ya no hay nieblas ni disfraces, y la cualidad fundamental de las cosas se expresa de modo duro y rígido, pero con inevitable comprensibilidad"; allí, la mirada "se extiende por los formidables jeroglíficos de la existencia y por la teoría petrificada del devenir". El hombre se transforma: "Al pensar en eso, el alma se torna solitaria e infinita... su constitución se convierte... en una nueva y enigmática excitación sin agitación"... se extiende sobre la existencia "como la luz roja y ardiente se irradia en el mundo" (1, 438-439). Es como si el ser humano se quisiera oponer a esa experiencia formidable, por la cual se convierte en hombre verdadero. Todas nuestras instituciones parecen hechas para que podamos huir de nuestra tarea peculiar. "En cada instante de la vida queremos decirnos algo; pero no deseamos oír esa voz del espíritu..., por eso, odiamos el silencio y nos aturdimos." La prisa es general: todos escapan de sí mismos. Por temor al recuerdo y a la interiorización, ésta, con gestos violentos y gran estrépito, pierde significación. Si después, en el instante de despertar, llegamos a nosotros mismos, nos encontramos demasiado débiles como para soportarnos despiertos. Puesto que nuestras propias fuerzas no nos permiten llegar al estado en que esos instantes evanescentes se equilibran, buscamos a quienes se hayan podido elevar hasta el ser auténtico del hombre. Son los "hombres verdaderos, que ya no son animales: los filósofos, los artistas y los santos" (1, 436-438).

Con el estado filosófico, descrito en esos términos, Nietzsche piensa en algo que contiene el germen de su ulterior intimidad con el ser. Pero mientras que ésta sólo se puede comunicar a partir del origen de la propia experiencia, Nietzsche únicamente la piensa, y se remite al pensar de los grandes filósofos. Por eso, habla de un modo descriptivo y la riqueza del vocabulario de sus proposiciones aisladas llega a lo profundo; pero parecería que lo verdadero se le escapara, como un fantasma romántico. En cuanto se caracterizan las constituciones psíquicas de una manera sólo contemplativa, como un saber referido al ser, Nietzsche no se atendrá, en lo sucesivo, a ellas, ya que no las puede considerar como la plenitud de la

manifestación del ser. "Quien considere que el estado supremo es el de la objetividad y el de la contemplación no sabrá bastante" (13, 16).

2. En la época de *Zarathustra*, Nietzsche transforma, expone y expresa por medio del canto los nuevos estados de la experiencia *mística de la unificación con el ser*. En *Zarathustra* hallamos los siguientes capítulos: "Mediodía" (6, 400 sq.); "¡Silencio, silencio! ¿Acaso el mundo no estaba acabado?... ¿Qué me ha pasado? ¡Escucha! ¿El tiempo huye? ¿No caigo? ¿No caí —¡escucha!— en el pozo de la eternidad? Además: 'Retorno a la patria'" (6, 269 sq.); "Los siete sellos" (6, 334 sq.); "El canto de la embriaguez" (6, 464 sq.).

La perfección del mundo es actual. La afirmación es experimentada y aceptada en todo lo que es. Se trata del amor al ser en su eternidad:

¡Hombre! ¡Ten cuidado!
¿Qué dice la medianoche profunda?
"He dormido, he dormido...,
De profundo sueño despierto:
El mundo es profundo
Y más profundo de lo que pensaba el día.
Profundo es su dolor:
El placer, más profundo que la tristeza:
El dolor dice: ¡pasa y concluye!
Todo placer quiere eternidad,
Profunda, profunda eternidad" (6, 471.*

3. El tercer grado de la experiencia del ser está, para Nietzsche, en lo *dionisiaco*. Lo dionisiaco tiene un sentido complejo (cfr. el alma dionisiaca, p. 354; Dionisos como contenido místico, p. 382 sq.). Nietzsche piensa en un "estado supremo de afirmación de la existencia, del cual no se podría separar el supremo dolor: es el estado *trágico-dionisiaco*" (16, 273). Ese estado constituye "la afirmación de la vida misma, con sus problemas más extraños y más duros: la voluntad de vivir se alegra al sacrificar, de modo inagotable, sus tipos más altos, para que sea el placer del devenir mismo. Trátase de un placer que incluye la alegría de la negación" (8, 173). Por semejante constitución del alma, el hombre llega a ser "el transfigurador de la existencia, siempre que antes haya aprendido a transfigurarse a sí mismo" (16, 246). Algunos ejemplos servirán para mostrar la modalidad de la interpretación que, en Nietzsche, circunscribe el estado dionisiaco.

Los hombres superiores alcanzan la cima de la propia vida mediante la constitución anímica dionisiaca. "El espíritu está tan arraigado y se encuentra tan familiarizado con los sentidos, como éstos se arraigan y se familiarizan con el espíritu...; finalmente, en los hombres perfectos y logrados, las funciones más sensibles se transfiguran en algo semejante a la embriaguez de la más alta espiritualidad. Sienten en sí mismos una especie de divinización del cuerpo y se alejan lo más posible de la filosofía de

* O Mensch! Gibt acht! / Was spricht die tiefe Mitternacht? / "Ich schlief, ich schlief—, / Aus tiefem Traum bin ich erwacht:— / Die Welt ist tief. / Und tiefer als der Tag gedacht. / Tief ist ihr Weh—, / Lust —tiefer noch als Herzeleid: / Weh spricht: Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit—, / —will tiefe, tiefe Ewigkeit."

los ascetas." Nietzsche vio la verdadera plenitud de esa embriaguez entre los griegos. "Desde la altura de la alegría, en que el hombre se siente a sí mismo como un absoluto, como una forma divinizada y como la autojustificación de la naturaleza, hacia abajo, hasta la alegría de los campesinos sanos y de los hombres saludables que, hasta cierto punto, son animales: he aquí la larga y formidable escala de luz y de color de la dicha, a la cual los griegos llamaban... Dionisos..." (16, 388 sq.). Nietzsche menciona los siguientes estados —"mediante los cuales ponemos en las cosas cierta *transfiguración y plenitud*... hasta que ellos se reflejan en nuestra propia plenitud y placer vital"—: "el impulso sexual, la embriaguez, la comida, la primavera, la victoria sobre el enemigo, la ironía, la realización de un trozo de bravura, la crueldad, el éxtasis del sentimiento religioso. Sobre todo, tres elementos: el impulso sexual, la embriaguez y la crueldad. Los tres pertenecen a la más antigua *alegría festiva* del hombre" (16, 228 sq.).

En la presentación de la constitución dionisiaca Nietzsche quiere identificar lo más sensual con lo más espiritual. En un instante parece tocar lo más elevado; pero, al instante siguiente, hace que esa elevación se sumerja en cierta embriaguez elemental. Pero, incluso en las afirmaciones inexorables de lo elemental, hay como una desesperada trascendencia, y a ella se atiene. Parece que, de continuo, se le volviese a escapar aquello que le estaba presente como siendo la captación más peculiar del ser. Nietzsche aloja tanto las riendas de su pensar que, como entre los místicos, desaparecen todas las diferenciaciones; pero el medio es radicalmente distinto al del misticismo.

Lo sensible no se transfigura en mero acontecer natural. En el caso de Nietzsche, por una *embriaguez simbólica* se convierte en una cifra del ser. Sin embargo, los límites de las formulaciones nietzscheanas, que, por instantes, se pierden en lo meramente sensual, constituyen el origen a partir del cual lo sensible alcanza esa transfiguración, dentro de la embriaguez simbólica de la *suprema* espiritualidad; pero tal origen no mantiene su presencia de un modo decisivo. Es como si el júbilo de la vida como tal pudiese tener el carácter de símbolo supremo, aun separado de la animación que le confiere la historicidad referida a la trascendencia.

En la totalidad de las "constituciones anímicas" —el movimiento superador, el ser distinguido, la existencia heroica, el alma dionisiaca y, finalmente, la plenitud mística de una interiorización con el ser— se describe el círculo que rodea aquello en lo cual Nietzsche abarca la conciencia originaria de la Existencia, absoluta y englobante. De ella procede todo pensar verdadero, toda comunicación, toda acción y conducta, y también los modos de ser del mundo y la respuesta afirmativa a la existencia dada. Pero semejante conciencia absoluta —como si pudiese ser una mera existencia en el mundo— no puede, por su parte, estar condicionada por algo que únicamente estaría allí para ella, siendo tan sólo una parte del todo. En este caso, frente al origen del ser existencial, cesa todo preguntar y saber. Si observamos esos estados, tal como Nietzsche los ofrece, la totalidad de los mismos quedará caracterizada por lo siguiente:

De ellos parte un *llamado*, casi imposible de no ser respondido.

La amplitud ilimitada, la distinción, el heroísmo, la flexibilidad del alma abierta y la transfiguración de la existencia: cada una de esas posibilidades concierne a lo que sucede a partir de nosotros.

Pero las exposiciones generales sólo son fuertes en su *forma*. El llamado parte del impulso fundamental, que es tanto más puro, cuanto menos concreto llega a ser en la exposición.

El círculo, en sí mismo particularmente cerrado, es característico de Nietzsche. En el desarrollo expreso de esa conciencia absoluta, falta el amor. En lugar de éste, se halla el "alma dionisiaca", que podríamos interpretar como amor. En el pensar disolvente de la verdad (cfr. pp. 242-243); en el *amor fati* (cfr. pp. 375 sq.); en la afirmación histórica de la existencia dada, Nietzsche se refiere al amor en proposiciones como ésta: todo gran amor quiere más que amor. Pero nunca aclaró el amor en su condición de origen propio. Además le faltan la ironía y el humor: este último, en general, es por completo inexistente en el ser de Nietzsche. Sólo era capaz de un humor furioso, sin el alma del auténtico humor. Se sirve de la ironía como de un arma tajante; pero no la acepta en la aclaración del origen, para la cual ella —la ironía— no ejerce una función protectora y propulsora. No hay espacio alguno para la angustia y para la conciencia moral: éstas tenían que faltar, puesto que Nietzsche les negaba valor y verdad. En cambio, aclara de modo grandioso la conciencia absoluta de la Existencia que se pone a sí misma en actitud heroicamente independiente. En ella se expresa la verdad irresistible del ser del hombre. Pero, entonces, surge un paradójico ser-sí-mismo sin Dios y una profundidad del ateísmo, cuya autonomía, en contra de su propio sentido, se muestra en la literalidad de las fórmulas derivadas. Por eso, se entrega, en apariencia, a las causalidades particulares del mundo.

La afirmación y la ideación del ser

En sentido propio, no es posible lograr una exposición de las "constituciones psíquicas", porque ella siempre se tendría que servir de medios que se refieren a algo particular del mundo y no a lo que esas constituciones tienen de englobante. En lugar de comunicarse directamente, se comunican, en esencia, de modo indirecto, a través del *pensamiento* y del *símbolo*. Ambas modalidades tienen carácter diferente, el cual se debe aclarar desde un punto de vista filosófico, según que se refieran a los objetos del mundo o al fundamento del ser.

Según lo emplea Nietzsche, el *pensar abstracto* constituye una forma de comunicación peculiar, que se debe aclarar en primer término. El pensamiento dirigido al ser mismo y que, en apariencia, pierde toda base en el mundo, es el filosofar. Refiriéndose a él,

Nietzsche confiesa: "El pensar abstracto constituye, para muchos, una penuria; para mí, en cambio, en los buenos días, es una fiesta y una embriaguez" (14, 24). Semejante pensamiento abstracto no constituye, en modo alguno, una vacía abstracción, sino que está penetrado por lo otro, es decir, por lo que es el ser mismo. "Aquel cuyos pensamientos hayan franqueado, alguna vez, el puente que conduce a la mística, no se irá de allí sin antes haber presentado un estigma en todas sus ideas" (12, 259). A la ideación nietzscheana del ser se le puede aplicar, también, la proposición relativa al origen de semejante mística. "La mística nace del acoplamiento entre el escepticismo y el anhelo" (12, 259). Sobre esa base Nietzsche expresa su propia marcha filosófica, apelando a una fórmula ceñida: "El nuevo sentimiento de poder: hacia él conduce el estado místico y la más clara y audaz racionalidad" (14, 322).

Su pensamiento pugna por desplegar, dentro del saber ontológico, la *propia esencia del que piensa*. "En la filosofía, se busca la imagen del mundo, lo cual nos exige el mayor grado de libertad. Es decir, nuestro impulso más poderoso siente en ella la libertad de su actividad. Tal es lo que me ocurre a mí" (15, 443). Las ideas metafísicas de Nietzsche comunican el contenido de estados por ellas entendidos, por cuanto son propios de un ser noble. También para los demás se tienen que convertir en poderes evocadores, capaces de llenar esos "estados" y, con ello, dentro de la existencia dada, a la Existencia misma. Lo dicho tiene vigencia, en el fondo, para todas las ideas esenciales de Nietzsche; pero, en sentido sobresaliente, para las que lo conmuevan y lo colman más que cualesquiera otras. Tales son los pensamientos que se refieren al ser como "devenir" y como "eterno retorno", relacionados con el ser por medio del amor *fati*.

EL DEVENIR

Para Nietzsche, el devenir es una intuición originaria y abstracta del ser, por tanto, no fundable y, según su criterio, obvia. No existe un ser subsistente y en reposo. "En general, no se debe admitir que nada sea ente" (16, 168), porque tal ente es ilusorio y porque, considerado como más sólido y superior, desvalorizaría el devenir incesante que, sin embargo, es el único ser real. El devenir carece de la meta que le permitiría alcanzar un término final. No es apariencia y, como totalidad, no es valorable. Es lo que es, y nada más.

Desde el principio hasta el fin, el único filósofo del devenir ha sido, para Nietzsche, Heráclito. Jamás ha dicho una palabra despectiva contra él. La primera exposición nietzscheana de la filosofía de Heráclito (10, 30 sq.) fue, al mismo tiempo, la de su propio pensamiento del devenir. Se apoyaba en la idea del movimiento que deviene y que transcurre entre oposiciones en lucha; es decir, se

basaba en el pensamiento de la necesidad, de la justicia y de la inocencia del devenir.

La intuición del mismo se debe concebir, filosóficamente, como un pensamiento que trasciende toda determinación. Hunde en el tiempo el modo de ser de todas las cosas, y también el espacio se sumerge en él; pero acepta el tiempo como devenir y, por así decirlo, encalla en él. Es como si cesara su acto de trascender: el carácter real de la temporalidad se torna absoluto.

Sin embargo, al filosofar sobre el "devenir", Nietzsche no se atiene al mismo, sino que vuelve a captar el ser. En primer lugar, como *necesidad vital*, concebida en la existencia dada; en segundo lugar, en el filosofar que, por un acto de transcendencia, llega hasta el *ser mismo*, y, en tercer lugar, en la actitud existencial.

1. *La imposibilidad del pensamiento del devenir, frente a la necesidad vital del ser.* La teoría del devenir soberano no constituye, para Nietzsche, un lugar de reposo en el conocimiento ontológico. Por su doctrina, no sabe qué es el ser, sino que ella lo obliga, trascendiendo todo contenido posible referido al ser, a fundirla en un fundamento informe. El devenir no se puede alcanzar por el entendimiento pensante. Cuando éste piensa, está obligado a determinar el ser como algo subsistente. "Nuestro intelecto no está organizado como para concebir el devenir, sino que tiende a probar una firmeza universal" (22, 23). Pero entonces, si sólo puedo pensar en lo que, en algún sentido, es ente, la siguiente proposición tendrá validez: "El conocimiento y el devenir se excluyen" (16, 31). Para el pensar, el carácter del mundo que deviene es "informulable", "falso" y "contradictorio" (16, 31).

Si el conocimiento jamás es conocimiento del devenir, sino de un ente (la admisión del ente es necesaria para poder pensar e inferir, 16, 30), todo ente será, de acuerdo con Nietzsche, una ficción. Cierta clase de devenir, la vida, se crea la ilusión del ente: la voluntad de volverlo cognoscible debe preceder semejante acto. Toda vida, para poder vivir, está obligada a tener, por así decirlo, un horizonte, en el cual ya no aparece el devenir, sino un ser determinado e idéntico a sí mismo y que, en esa forma, condiciona la vida. En efecto, sin la ficción del ente no hay vida alguna. El devenir, en cambio, pensado como ser, no puede constituir el horizonte de ningún ser viviente. Si éste, en lugar de creer, como es habitual, en el ente, creyese en el devenir, sucumbiría. Por eso, Nietzsche pudo decir que la filosofía del devenir era una doctrina que él "tenía por verdadera, aunque también por mortal" (1, 367). En efecto, "no podemos incorporar la última verdad acerca del flujo de las cosas, porque nuestros órganos (para vivir) están contruidos en relación con el error" (12, 48).

2. *El restablecimiento trascendente del ser, dentro de la filosofía del devenir.* Aunque impensable, el devenir, sin embargo, es el ser mismo. Para nosotros, en cambio, el ser constituye la interpreta-

ción que la vida (la voluntad de poder) se ha creado como condición suya. La doctrina que abarca y que rodea el devenir no posibilita un desarrollo intelectual. En efecto, toda determinación conceptual es una interpretación que, al pensar, concebiría un ser subsistente. El pensamiento que piensa el ser sólo es, para Nietzsche, instrumento de la vida, creador de un horizonte necesario para la misma, el cual, a su vez, en tanto devenir, se sustrae a la capacidad del pensamiento.

Pero ¿cómo el filósofo, no obstante eso, quiere captar el devenir, entendiéndolo como el ser en su verdad? Si la vida no se detiene en la contemplación del devenir, si no puede renunciar al conocimiento del ser sin por eso morir, ¿también rige lo mismo para el filósofo, que es una *forma de vivir*?

En primer lugar, se debe responder que, en su visión originaria del devenir, Nietzsche repone el ser, entendido, de hecho, como el círculo del *eterno retorno*. "La circunstancia de que todo retorne constituye la más extrema aproximación del mundo del devenir al del ser" (16, 101). Nietzsche comprende el origen de tal pensamiento a partir de su viviente filosofar. "*Imprimir sobre el devenir el carácter del ser: tal es la suprema voluntad de poder*" (16, 101).

En segundo lugar, ese ser que, a partir del devenir, produce el pensamiento que lo trasciende filosóficamente, se debe diferenciar radicalmente del ser que, a través de la voluntad de poder, nace de la fijación de las capacidades del pensar, entendido éste como el saber de las cosas del mundo. Trátase del ser sin más, que desaparece al ser pensado como objeto: es la *eternidad*, en cuanto fundamento y límite de toda objetividad y de toda existencia dada.

En su filosofar, Nietzsche tuvo conciencia del ser que, para él, era auténtico. No es el *devenir*, porque éste no ha llegado a ser; tampoco es un *ser singular* del mundo: es el eterno retorno. "El curso circular no es algo que haya llegado a ser: es la ley originaria. Todo devenir está dentro del curso circular" (12, 61). En cuanto "la voluntad de poder" constituye el *signum* metafísico del ser, también se aplica al ser que no ha devenido lo siguiente: mediante el camino que investiga la evolución no se puede encontrar la causa por la cual existe dicha evolución: no se la puede entender como estando en devenir y, menos aún, como devenida... La *voluntad de poder* no puede haber llegado a ser" (16, 155).

3. *El sentido existencial de la superación del devenir infinito*. El retorno del soberano devenir al ser no constituye, para Nietzsche, un proceso conceptual cumplido en el filosofar, sino que hay en él un cambio repentino de su actitud existencial.

Si el estado de la época contemporánea, con la disolución universal de todo lo válido, con la relativización de todo ser y de todo valor, se convierte en la "imagen de la existencia universal", y si la negación, que parte del asco provocado por la inutilidad sin sentido de ese mero devenir, amenaza la vida, Nietzsche concebirá sus ideas,

por así decirlo, como medios de curación. "Contra el sentimiento paralizante de la universal disolución e imperfección, me atengo al eterno retorno" (15, 443).

Si por la contemplación del devenir, que carece de metas, nace la indiferencia de la propia existencia dada —porque el ser se evapora en lo ilimitado—, ese ser, caído en el devenir, se transforma en la captación afirmativa de lo presente: tal es el pensamiento fundamental del *amor fati*.

EL ETERNO RETORNO

La concepción nietzscheana del eterno retorno es, desde el punto de vista filosófico, tan esencial como cuestionable. Fue el pensamiento más conmovedor aunque, según él, esa idea no ha afectado a nadie con seriedad. Para Nietzsche constituye lo decisivo de su filosofar; sin embargo, la mayor parte de las veces, se efectúa la apropiación del pensamiento de Nietzsche sin esa concepción.

En su más simple exposición, la teoría dice lo siguiente. El ser no es un devenir infinitamente renovado, sino que todo se repite en espacios de tiempo extraordinariamente grandes, en el "gran año del devenir" (6, 321). Todo lo que es, ya ha sido infinitas veces y se repetirá otras infinitas veces más. "Todo ha retornado: Sirio y la araña y tus pensamientos de esta hora, y también este pensamiento tuyo de que todo retorna" (12, 62). "La luz de la luna entre los árboles, y este instante y yo mismo" (5, 265). De manera simbólica dice: "El río siempre refluye sobre sí mismo, y os embarcáis en el mismo río, vosotros, que también sois los mismos" (12, 369). O bien: "El eterno reloj de arena de la existencia constantemente da vueltas" (5, 265). Los animales de Zarathustra le repiten la doctrina con estas palabras: "Todo pasa, todo vuelve: la rueda del ser eternamente gira. Todo muere, todo vuelve a florecer: el año del ser fluye por la eternidad... A cada instante comienza el ser: alrededor de cada aquí, el círculo gira allí. El centro está en todas partes. El sendero de la eternidad es tortuoso" (6, 317).

Pero nos equivocáramos si pensáramos haber obtenido el contenido filosófico de la doctrina en esa simple representación. Lo terminante de la teoría así expuesta destruye el sentido de la misma. Por eso, a los animales que la propusieron, Zarathustra los llama "organillos" y los increpa: "¿Ya habéis hecho por allá alguna cancioncilla?" (6, 317).

Para una comprensión cabal es inevitable reunir todas las ideas que Nietzsche ha expresado acerca del eterno retorno. Se advierte entonces una teoría del cosmos *físicamente* fundada. Pero no se la puede pensar con ese carácter, pues se refiere al acto por el cual, mediante esa doctrina, se *trasciende* hacia un ser por completo diferente de todo ser meramente físico y mecánico del mundo. Esa concepción no va más allá en virtud de un contenido concreto

—como si se tratara de un objeto de investigación— sino porque debe tener “el mayor *peso*” para la conciencia que el hombre posee del ser. Quien la comprenda de modo justo y la resista probará su propia fuerza: tal pensamiento producirá una selección y será un medio para acrecentar el ser humano del futuro.

La presentación, críticamente destructiva, de esa concepción, advertirá en el aspecto físico, ofrecido por ella, una argumentación científica que, necesariamente, fracasa; en la forma *metafísica*, verá una metafísica dogmática, según el modelo de la *prekantiana*; en la significación *existencial*, será una expresión del ateísmo. Cuando se presenta de modo crítico la verdad de ese pensamiento, se verá, al mismo tiempo, el contenido del cumplimiento del acto que se trasciende en ese pensar. Para Nietzsche, ha sido la forma adecuada de la conciencia del ser, que no está únicamente ligada a tales concepciones.

Por tanto, no se debe omitir lo que el pensamiento del eterno retorno tiene de oscilante. En un caso, se presenta como una teoría definible, de contenido determinado; en otros casos, se convierte en el símbolo impreciso de una creencia; y, otras veces, se da como objeto de saber físico que, en ciertas oportunidades, se colma de funciones significativas —aunque despojadas de saber— de la Existencia.

La *doctrina*. Presentaremos de modo sucesivo las formas del pensamiento nietzscheano que han elaborado esta concepción única.

1. *La fundamentación de la doctrina*. Nietzsche argumenta a partir de tres supuestos. En primer lugar, arranca de la *situación presente del devenir incesante* y de la transformación de las cosas. De hecho, no se alcanza, en este instante, ningún estado terminal: se va más lejos. En segundo lugar, parte de la afirmación del carácter *infinito* y, al mismo tiempo, del ser en sí, propio del tiempo. “La transformación pertenece a la esencia, por tanto, también a la temporalidad” (16, 398). “El espacio es, como la materia, una forma subjetiva; el tiempo no lo es” (12, 54). En tercer lugar, parte de la afirmación de la finitud del espacio (12, 54) y de la fuerza. Los dos últimos supuestos se refieren a lo desconocido e improbable. Nietzsche trata de asegurarlos, en diversos pasajes, por el método de la impensabilidad de lo contrario: “Nos es por completo impensable una fuerza no-fija” (12, 57). “El mundo como fuerza no debe ser pensado de modo ilimitado, pues así no *puede* ser pensado. Nos prohibimos el concepto de una fuerza infinita, porque es incompatible con el concepto de ‘fuerza’” (16, 397). De ese modo, sin que lo sepa claramente, Nietzsche, de hecho, se refiere a problemas que fueron desarrollados en la teoría kantiana de las antinomias. No considera, sin embargo, la concepción de Kant, según la cual ni con el mero principio de contradicción ni por camino alguno se pueden llevar afirmaciones precisas y válidas sobre el todo. No obstante, desde otras relaciones, Nietzsche tiene la misma convicción. Ahora bien: a partir de esos supuestos infundados, concluye:

Primero: “El devenir infinitamente nuevo es imposible: constituye una contradicción, puesto que supondría una fuerza creciente a lo infinito.

Pero ¿de dónde tomaría tal crecimiento?" (12, 52). Si la fuerza no crece, hay dos posibilidades: o del estado terminal de un equilibrio en reposo y duradero, o de un eterno retorno. Si se excluye la posibilidad del equilibrio, regirá la siguiente proposición: "El principio de subsistencia de la energía exige el eterno retorno" (16, 398).

Segundo: Puesto que la fuerza es finita, "el número de posiciones, variaciones, combinaciones y evoluciones de dicha fuerza es enormemente grande y prácticamente inmenso; pero, en todos los casos, determinado y no infinito". No obstante, como el tiempo es infinito, "ya se tienen que haber dado todas las evoluciones posibles. Por consecuencia, la evolución de este instante debe ser, por necesidad, una repetición, y lo mismo aquello que la produce... Todo ha sido innumerables veces" (12, 51; 53; 57).

Tercero: Puesto que todas las posibilidades ya han sido, aquellos estados que, por haber sido, excluyen el estado actual, efectivo y transitorio, tienen que ser imposibles. Pero eso significa que el estado terminal —el equilibrio, la persistencia y la fijación del ser— son imposibles. En efecto, si hubiese un equilibrio como estado terminal, aunque más no fuese por una vez y durante un instante, dicho estado permanecería. Si el reposo fuera posible, tampoco se produciría, puesto que el tiempo es infinito (12, 55, 56; 16, 396). Pero el hecho de que "una posición de equilibrio no se alcance jamás, prueba que no es posible" (16, 398). Si, en cambio, se acepta que alguna vez haya habido un estado absolutamente igual al de este instante, esa admisión —a diferencia del supuesto de un equilibrio aparecido en un momento cualquiera— no está refutada por el estado presente" (12, 55).

Nietzsche ha considerado la posibilidad de fundamentar la doctrina mediante argumentos físicos y matemáticos. En 1882 se quiso procurar las bases científicas por nuevos estudios universitarios. No llegó a concretarlos, pues ese camino no era decisivo para el sentido filosófico de su concepción. En los fragmentos póstumos, referidos a este punto, Nietzsche argumentó con una lógica (principio de contradicción y de "pensabilidad") en la cual, por lo demás, él mismo no creía. De acuerdo con el carácter científico de la época contemporánea quiere, por un instante, lo que para él constituía el fundamento del saber propiamente ontológico como un resultado impuesto por la ciencia.³

2. *El acto de trascender esa concepción, entendido como superación de la teoría física.* La teoría parece ser mecánica: en apariencia su modelo estaría en el curso circular pensado en los sucesos singulares del mundo, a partir de los cuales se la habría trasladado al todo del mismo. Ya semejante modelo muestra que, en los procesos particulares del mundo, jamás hay una repetición por completo idéntica de lo mismo. Ello le sirvió, al mismo Nietzsche, como objeción contra el curso mecánico y circu-

³ En esa forma física y mecánica, la concepción del eterno retorno no le pertenece sólo a Nietzsche. Idénticas fundamentaciones se encontraban, poco antes que en él, en Blanqui y Le Bon (Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, I, 381 sq.). Dentro de una concepción más general —como curso circular del acontecer— históricamente fue presentada a través de milenios (cfr. Andler, 4, 225-259; ver también, 6, 60-76). Para este problema, consúltese Abel Rey: *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, 1927 (citado según Andler); Paul Mongré, *Sant Ilario*, Leipzig, 1897, pp. 349 sq. Sobre una simple refutación matemática de la "demostración" del eterno retorno, cfr. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, 1907, p. 250n.

lar: "¿Acaso la existencia de una diversidad *cualquiera* y de una circularidad incompleta, dentro del mundo que nos rodea, no proporcionarían una prueba suficiente en contra de la forma circular y uniforme de todo cuanto existe?" (12, 58 sq.). Pero, si de esa suerte, el curso circular no conduce, mecánicamente, al retorno de lo mismo, en todo caso, la *situación total* de todas las fuerzas si retornaría. Si se prescinde de eso, "es por completo improbable que ya haya existido algo igual. Parece que la situación total, hasta en lo ínfimo, produce *cualidades* nuevas, de tal modo que dos situaciones totales y diferentes no pueden tener nada de semejante entre sí" (22, 51). Pero lo decisivo está en el hecho de que Nietzsche separa radicalmente el curso circular, entendido como retorno de la existencia total del mundo, de todos los posibles cursos circulares y mecánicos del cosmos. En el retorno advierte una evolución del mundo, en la cual "la forma *más universal* de la existencia" no sería la *de un mundo mecánico*. El nacimiento del mundo mecánico constituiría, dentro del todo, un juego desprovisto de ley. Éste acabaría por alcanzar consistencia por sí mismo, de tal modo que nuestras leyes mecánicas no serían eternas, sino que habrían llegado a serlo gracias a la excepción y al azar. "Parece que necesitamos un capricho, una ilegalidad real y una torpeza originaria que carece de utilidad para la mecánica." La ilegalidad que observamos no sería una ley primitiva, sino un capricho convertido en regla (12, 59). Pero el eterno retorno (el anillo) se tendría que referir a la "forma más universal de la existencia" y no a cierto acontecer singular dentro de ella, como ocurre con lo mecánico.

Expresado en general: el eterno retorno, puesto que afecta al *todo* del ser, no puede ser pensado según la medida de alguna forma particular de la existencia. Por eso, Nietzsche lo separa. "Guardémonos de concebir la ley de este círculo como devenida, de acuerdo con la falsa analogía del movimiento circular *dentro* del anillo. Al principio no existió un caos... y, por fin, un movimiento firme y circular de todas las fuerzas. Antes bien, todo es eterno y no-devenido. Si hubiese habido un caos de fuerzas, el caos sería eterno y se repetiría en cada anillo" (12, 61). Por tanto, el círculo del retorno no es como un curso circular real o pensable en el mundo: es indeterminable, mientras que aquél era determinado. Y la ley *originaria* del curso circular no es semejante a una ley de la naturaleza. No se la puede presentar como modelo, pues carece de determinabilidad, mientras que la ley natural proporciona reglas válidas para el acontecer que transcurre en el mundo. También la *necesidad* del retorno tiene un carácter diferente de toda otra necesidad legal del mundo. "Creamos en la absoluta necesidad del universo; pero guardémonos de afirmar que ninguna ley —aunque fuese tomada de nuestra experiencia, como si fuese primitivamente mecánica— domina el todo y que es una eterna cualidad suya" (12, 60). Tampoco puede aparecer, en la necesidad del retorno, alguna ley *teleológica*. "El caos del universo, entendido como exclusión de toda finalidad, no está en contradicción con la idea del curso circular. Antes bien, lo último constituye una *necesidad irracional*" (12, 61). Por eso, Nietzsche cree que el mundo "tiene un curso necesario; pero no porque en él dominan leyes, sino porque éstas faltan en absoluto, y todo poder saca, en cada instante, sus consecuencias últimas" (7, 35).

Lo más universal, lo que, por tanto, es por completo incaptable, y el ser del todo de ese eterno retorno no pueden, en absoluto, ser descifrados en algún ser, sea orgánico o mecánico, sometido a legalidades o estructurado

en forma geométrica circular. Para Nietzsche, todo eso puede ser objeto de la expresión de símbolos pasajeros, de acuerdo con lo que deben decir en cada contexto particular. Así, por ejemplo, la mecánica de la materia inorgánica constituye un símbolo, cuando se trata de expresar la posibilidad radical de una repetición idéntica y sin historicidad. La materia inorgánica "no enseña nada: carece de pasado. Si fuese de otro modo, jamás podría haber una repetición, pues siempre surgiría algo... de un nuevo pasado" (12, 60). Si, a la inversa, el todo acontece como una historia que recuerda y que se transforma, eso significará: "¿No sabes esto? En cada acción que haces, se repite y se abrevia la historia de todo acontecer" (12, 370).

Al rechazar la confusión del anillo del retorno —y al negar la ley original y la necesidad del mismo— con los cursos circulares dados en el mundo, Nietzsche cumple un acto que, aunque realizado por categorías (necesidad, ley), trasciende las categorías y llega a la oscuridad del ser. Pero realiza ese acto de tal modo que se inclina por la representación de un mundo real, concebido como la "forma más universal de la existencia". Por eso, en el lugar de la trascendencia filosófica, alcanzable en un acto formal de trascender, pone una hipótesis cósmica. Pero entonces —al no tener una suficiente conciencia lógica de los métodos de su filosofar efectivo— Nietzsche, que no pudo olvidar lo que quería en sentido propio, aspiró a probar su doctrina mediante una fundamentación físico-matemática, que dependía del estado de la ciencia de su época. Sin embargo, el acto de trascender siguió siendo el móvil filosófico de su pensar.

3. *El instante de la concepción.* El origen del pensamiento no se halla, en Nietzsche, en el juego de una reflexión intelectual, sino en la instantánea experiencia del ser. El instante produce pensamientos por los cuales dicho instante recibe un sentido metafísico decisivo.

Nietzsche acentúa el *instante de la concepción*, y se atiene al mismo. "El pensamiento del eterno retorno... pertenece al mes de agosto del año 1881... Cierta día, caminaba por la floresta del lago Silvaplana: me detuve cerca de un bloque poderoso, de forma piramidal, no lejos de Surlei. Allí me llegó esa idea" (15, 85). Y, una vez más, afirma: "El instante en que engendré el retorno es inmortal. En su virtud, quiero *soportar* el retorno" (12, 371). Como es manifiesto, el instante no brota, sin embargo, de una ocurrencia ordinaria. Si preguntamos por las experiencias peculiares que le dan esa importancia, la investigación psicológica nos dejaría desamparados. En efecto, *no tiene importancia* que Nietzsche hubiese *déjà vu* lo conocido en sus estados anormales, experimentando lo presente como si ya lo hubiese vivido hasta en sus detalles más particulares. Algunas imágenes intuitivas de su pensamiento podrían señalar esa circunstancia. "Y esta lenta araña, que se arrastra bajo el claro de luna, y el mismo claro de luna, y yo, y tú, en torno a ese pórtico, susurrando juntos —susurrando acerca de cosas eternas—, ¿no tendríamos, todos, que haber estado allí? Allí, repentinamente, oí el aullido de un perro. ¿Acaso nunca había oído aullar un perro de ese modo?... Sí, cuando era niño, en la más remota infancia: entonces oí aullar un perro de ese modo..." (6, 232). Una conclusión, tomada de la certeza del retorno de un instante cualquiera, elegido al azar y extendido a toda existencia, debiera tener validez formal. Si el mundo sólo retornara "por un instante —decía el rayo— todo tendría que retornar" (12, 370).

Pero únicamente por el contenido filosófico, la significación del instan-

te tendría sentido decisivo. Si, al mismo tiempo, fuese la *manifestación del ser* y, como tal, la eternidad, el retorno sólo constituirá un símbolo de esa eternidad. Al trascenderlo, Nietzsche reconocía, en la cancelación del tiempo, la aparición del ser en el instante. "Alrededor de la hora del pleno mediodía", le hace decir a Zarathustra: "¡Silencio! ¡Silencio! ¿Acaso el mundo no estaba acabado?... Yo no he caído —¡escucha!— en el pozo de la eternidad" (6, 402 sq.). Esa hora es la del "mediodía y la de la eternidad" (12, 413; 16, 414).

El *mediodía* es el símbolo del instante *histórico-universal* que, para Nietzsche, significaba el del nacimiento del pensar. "En cada anillo de la existencia humana en general, siempre hay una hora en la que, primero a uno, después a muchos y, más tarde, a todos, les aparece la concepción más poderosa: la del eterno retorno de todas las cosas" (12, 63). Refiriéndose a este instante dice: "El sol del conocimiento vuelve a estar, una vez más, en el *mediodía*, y la serpiente de la eternidad se enrolla bajo su luz. Os ha llegado vuestro tiempo, ¡hermanos en el mediodía!" (12, 426).

En el "instante" del pensamiento, por tanto, se mezclan —según Nietzsche— la historicidad existencial, que siempre es la eternidad en el tiempo, y la historicidad del todo del ser que, en eterno círculo, se restablece en el instante de la concepción filosófica y alcanza la altura que le es propia, desde que se capta a sí misma. Como pensador, no sólo representa Nietzsche, en este punto, la Existencia histórica del individuo; no sólo es el creador que decide acerca del pueblo y de la humanidad, sino también que, por decirlo así, es el eje íntegro del ser total, cuyo proceso circular llega, con él, al punto en que "está el gran mediodía: allí el hombre se halla en medio de su camino, es decir, entre el hombre y el superhombre" (6, 115). Por eso, el significado de ese pensamiento es incomparable para Nietzsche: ninguna otra idea, medida de acuerdo con la importancia, se podría considerar junto a ésta. Le dice al extranjero: "Permíteme contarte la idea que, como una estrella, se ha elevado ante mí y que, cual la luz, te podría alumbrar a ti y a todo el mundo" (12, 62). La *eficacia* de ese pensamiento tendría que ser —según cree— inmensa. La estructura del *Zarathustra* ya está secretamente orientada a manifestarla de modo simbólico. Esa concepción es, para quien la piense, más peligrosa que cualquier otra. Por eso, Zarathustra está obligado a alcanzarla, es decir, a tener la valentía de pensar en lo que sabe y, por cierto, dentro de una crisis que, al transformarlo, afecta todo su ser, pues, de ese modo, estará maduro y preparado para anunciar lo que, al mismo tiempo, será su ruína (6, 313). Con todos los signos del horror, como en un susurro y en secreto, Nietzsche le ha comunicado esos pensamientos a Lou Salomé y a Overbeck (Lou Andreas-Salomé, *Fr. Nietzsche*, 222; Bernoulli, *Nietzsche und Overbeck*, II, 216 sq.).

Podemos seguir en dos direcciones el modo como, en lo particular, nos imaginamos el efecto de esa concepción. En primer lugar, Nietzsche concibe la significación *existencial* de esa idea, con respecto al individuo; y, en segundo lugar, el significado *histórico* que ella tiene para la marcha del ser humano en totalidad.

4. *El efecto existencial de la concepción.* ¿Qué ocurriría si la concepción fuese verdadera y estimada como tal, o si al menos —cosa que, para el hombre, viene a ser lo mismo— fuera creída como verdadera?

El primer efecto estaría, para Nietzsche, en el espanto que *abate* al que lo sufre: "¡Ay de mí! ¡El hombre retorna eternamente! El pequeño hombre

retorna eternamente... Aun el más grande, sería demasiado pequeño... esa idea me empalagaba. Y, ahora, el eterno retorno, ¡aun el del más pequeño!... eso me empalagará por toda la existencia" (6, 320). Tal idea lo ahoga: "La existencia, tal como es: sin sentido ni meta, pero retornando de modo inevitable, sin su *finale* en la nada... He aquí la forma más extrema del nihilismo: ¡una nada (que carece de sentido) eternal" (15, 182).

Sin embargo, ese extremo se puede transmutar en lo opuesto, es decir, la negación plena y desesperada de la existencia se puede transformar en una afirmación, igualmente plena, de la misma.

Tal concepción no aplastará a quien crea en ella, sino que lo *recreará*. "Si esa idea adquiere poder sobre ti, te cambiarás en lo que eres...: la cuestión de todos y de cada uno: ¿quieres lo ahora presente, una vez e innumerables veces? Pondría la mayor gravedad posible en tus acciones" (5, 265). Ahora bien: la tarea consiste "en vivir de tal modo que tengas que desear vivir de nuevo". Es como un nuevo imperativo ético, que exige poner todo cuanto siento, quiero, hago y soy bajo el siguiente criterio: ¿cumpla mis actos de tal modo que quisiera volver a cumplirlos infinitas veces? Dicho de otro modo: ¿puedo querer que esta existencia vuelva a ser siempre tal cual es? Es una mera forma cuyas posibilidades de contenido son, concretamente, ilimitadas. En efecto, el deseo de lo eterno puede aparecer a cada hombre de un modo que le es propio y que, por tanto, no tiene validez universal alguna. "Si el anhelar le da a alguien el sentimiento más alto, que anhele; si el reposo le procura el sentimiento más elevado, que repose; si el orden, la sumisión y la obediencia le otorgan el sentimiento más alto, que obedezca. El hombre sólo debe tener conciencia de lo que le da el sentimiento superior, para lo cual no debe temer el empleo de cualquier medio. ¡Se trata de la eternidad!" (12, 64). Ese imperativo no exige ninguna acción, modo de conducta o forma de vidas determinadas: son posibles las actitudes más opuestas y las que a otro le podrían parecer no valiosas. El imperativo sólo exige una norma única: "Grabemos en nuestra vida la imagen de la eternidad" (12, 66). Una vez alcanzada esa afirmación, por un instante, a partir de la inversión que produce la negación desesperante, se convierte, por necesidad, en respuesta afirmativa de todo, incluso de las cosas indeseables y más dolorosas. En efecto, puesto que, en la existencia dada, *todo se relaciona con todo*, basta con que haya experimentado un instante, en cuya virtud pude afirmar la vida, para que, con ello, afirme también sus condiciones y la vida entera. "¿Alguna vez habéis consentido a un placer? ¡Oh, amigos míos! Entonces habéis afirmado *todos* los dolores. Todas las cosas se encadenan... si habéis querido que lo que fue una vez sea dos veces... habéis querido que *todo* retorne" (6, 469). "Aprobar un hecho, significa aprobarlo todo" (13, 74). "El placer quiere la eternidad de todas las cosas" (6, 470).

En cuanto la afirmación de la existencia dada depende de que se haya vivido un solo instante de modo tal que el hombre quiera volver a vivirlo siempre y eternamente, mediante eso, el hombre se habrá "salvado", según Nietzsche, aunque sólo viviera esa experiencia un instante. Por eso, para Zarathustra, constituye una dicha que le salga al encuentro algún hombre, incluso el más desesperado, "el más feo", pero capaz de decirle a un instante de la vida: ¡Vamos: una vez más! (6, 462).

Pero el ser viviente no puede, en modo alguno, cumplir siempre un acto afirmativo de las cosas tal como son de hecho. En el mundo, el hombre necesita "el instinto protector del desprecio, del asco y de la indiferencia",

y ese instinto lo arrastra a la soledad. Pero, entonces, "inmediatamente conmovido por ella", dice Nietzsche, "siente que todo está necesariamente vinculado: para mí, todo ser es divino" (13, 73 sq.).

La afirmación de todo ser significa que, dentro del devenir, "se alcanza lo mismo en *todo* momento... y siempre se alcanza lo mismo". Pero eso no se puede expresar como algo universal, como la trascendencia o la verdad, ni tampoco como algo determinable. La inmanencia pura es inagotable en su infinita determinabilidad. Se la puede volver patente por medio de una apelación a sus indicaciones. En la afirmación se manifiesta, en cada caso, la esencia del que afirma. "Spinoza alcanzó una posición afirmativa semejante, puesto que todo momento tiene necesidad lógica. Triunfó mediante un instante lógico fundamental." Pero ése sólo es uno de los posibles modos de la afirmación. *Toda particularidad característica* del acontecer, si es sentida por el individuo como una cualidad que lo define, se convertirá en fuente de afirmación (15, 183).

Pero si el devenir se justifica a cada instante (o si no es valorable, cosa que significa lo mismo), la cuestión será ésta: "No se debe justificar, en absoluto, lo presente en virtud del futuro, o el pasado en virtud del presente" (16, 167).

La suprema afirmación de la vida, a la que obliga el pensamiento del eterno retorno —en caso de que Nietzsche no la niegue—, tiene para él un carácter liberador y salvador.

Al obedecer el imperativo que exige vivir de modo tal que se tenga que desear volver a vivir, se alcanza, en primer lugar, el amor a la vida, la *valentía* verdadera, que "mata la muerte". Nietzsche dice: "¿Y la vida era esto? ¡Y bien! ¡Que sea una vez más!" (6, 230).

Pero, dentro de la actitud íntima, la idea del eterno retorno, a través de la afirmación, conduce, en segundo lugar, a la *serenidad*. Ella "le otorga gravedad a la vida interior, sin tornarla mala o fanática frente al pensamiento de los demás" (12, 63). Todo cuanto el individuo imagine para pagar el amor a la propia vida "será permitido por los otros y, para ello, tendrá que apropiarse de una nueva y grande tolerancia" (12, 67). Y si nosotros, en cuanto seres que afirmamos, tenemos que ser unos en la hostilidad contra quienes tratan de despreciar el valor de la vida, "nuestra misma hostilidad tendrá que constituir un medio de nuestro goce" (12, 67). Si, mediante el pensamiento del eterno retorno, el individuo alcanza también la afirmación de sí mismo, *toda existencia dada retornará, para él, con renovado aspecto*.

La afirmación salvadora, en tercer lugar, se torna un saber de la *inmortalidad*. En el impulso hacia la inmortalidad como tal, Nietzsche advierte la afirmación de la vida. Si en tu dicha brilla el crepúsculo de la despedida "atiende a este testimonio: significa que amas la vida y que te amas a ti mismo; y, por cierto, se trata de la misma vida que hasta ahora te ha afectado; significa que te esfuerzas por eternizarla. Pero sabe también que lo caduco siempre vuelve a cantar su breve canto y que, al oír la primera estrofa, y al pensar que puede haber pasado para siempre, un deseo vehemente casi lo mata a uno" (12, 66). Pero la concepción del eterno retorno lleva a la certeza. Entre el último instante de la conciencia y el primer destello de la nueva vida "no hay tiempo alguno... pasa con la rapidez del rayo, aunque las criaturas vivientes midan la separación por billones de años, sin poderla medir" (6, 334 sq.). Todo lo que es participa de la inmortalidad. La actitud fundamental de Nietzsche se opone a la teoría de la

caducidad de todas las cosas, exigiendo que no se les preste mayor importancia. "Al contrario: todo me parece tener demasiado valor como para que pueda ser tan pasajero: busco la eternidad en cada cosa... Mi consuelo está en que todo lo que fue es eterno: el mar lo vuelve a arrasar" (16, 398).

La afirmación del eterno retorno, en cuarto lugar, festeja su triunfo decisivo en la redención de todo pasado. Antes era de otro modo: la voluntad carecía de poder con respecto a lo que había sido hecho; sólo podía ser la irritada espectadora de lo pretérito. "La inquina de la voluntad está en que el tiempo no retrocede. 'Lo que era': eso le dice la piedra, a la cual ella no puede arrastrar." Todo ente es fragmento y azar. Mirando hacia atrás, con ojos desesperados, el hombre concibió el querer, porque no podía querer volver y, de ese modo, comprendió a la vida misma como castigo. Pero ahora, gracias a la concepción del eterno retorno, el hombre puede saber que "todo 'lo que fue' es un fragmento, un enigma, un horrible azar, hasta que la voluntad creadora dice: 'Yo lo quise así'" (6, 206-208; 290). En efecto, la historicidad de la voluntad creadora no sólo abarca todo el pasado de que ella procede, sino que también quiere, por encima de lo pretérito, el futuro que retornará. En el curso circular de las cosas, vuelvo a producir el pasado que me produjo, tanto como el futuro, al cual lo pretérito retorna. Los sepulcros se abren. Lo que fue no es, simplemente, lo que ha sido.

Pero, ignorada por Nietzsche, queda una antinomia que, necesariamente, se presenta a todo pensar que realice el acto de trascender. Dicha antinomia tiene la siguiente forma: en el querer actúa la libertad que produce lo que llega a ser y, sin embargo, el curso circular sólo repite lo que era. Por eso, tratándose de la autenticidad de semejante filosofar, esas proposiciones, de hecho, se tienen que superar mutuamente. A las expresiones que sostienen la repetición de la situación total —aunque los individuos no sean idénticos— se opone esta otra: "En todo gran año somos iguales a nosotros mismos, tanto en lo más grande como en lo más pequeño" (6, 321). Y si la proposición "pero los nudos de las causas a los que estoy atado retornaran, me recrearían: yo mismo pertenezco a las causas del eterno retorno" (6, 322), parece poner algo en mis manos, en seguida la anula otra: "Yo retornaré, no para llevar una vida nueva, mejor o semejante a ésta: retornaré eternamente a esta misma e idéntica vida..." (6, 322). El devenir, inevitablemente determinado en el círculo del eterno retorno, y la libertad de vivir —que, de acuerdo con el nuevo imperativo, quiere revivir eternamente esta vida— parecen excluirse entre sí. Pero el querer de lo impuesto con necesidad expresa la conciencia afirmativa y creadora de la libertad, la cual, en semejante forma —propia de las afirmaciones antinómicas de Nietzsche— pertenece a cualquier teoría sobre la libertad, basada en actos que se trascienden. (Se la encuentra en San Agustín, en Lutero y también en Kant.)

5. *El efecto histórico.* Nietzsche espera el cambio más inaudito. Desde el instante en que su concepción se presenta "se tendrán que modificar todos los colores, y no habrá otra historia" (16, 65). "Es el tiempo del gran mediodía y del esclarecimiento más terrible" (15, 238). ¿Qué ocurrirá?

Mientras que, en la juventud, Nietzsche considera como algo evidente que los hombres, al observar retrospectivamente la propia vida, estarán de acuerdo en no desear volver a vivirla (1, 291), más tarde estableció una separación: quienes no soporten el peso de tal concepción, morirán; pero quienes, a partir de esa idea, lleguen a afirmar sin condiciones la vida, estarán obligados a elevarse. Trátase de un pensamiento que disciplina

(16, 393 sq.; 12, 369). El "nihilismo extático" —entendido como deseo del fin, producido por el pensamiento insoportable del retorno— se convierte en el martillo que despedazará las razas degeneradas (16, 393). "Sólo subsistirán quienes consideren la propia existencia como capaz de retornar eternamente" (12, 65). Pero, "si según su naturaleza, los que no crean en esa concepción tendrán que morir finalmente" (12, 65), esa muerte deberá ocurrir del modo "más suave". Su doctrina es dulce con respecto a ellos: "Para esos incrédulos no hay infierno alguno, ni tampoco amenazas. Quien no cree, tendrá conciencia de una vida *fugitiva*" (12, 68). En todo caso, el impulso decisivo, que lleva al hombre a elevarse por encima de sí mismo, está en la idea del eterno retorno de lo igual, el cual se cumple dentro del puesto que cada uno ocupa dentro del curso circular.

Sin embargo, tal efecto no es *unívoco*. Si lo supremo sería *soportar* nuestra inmortalidad (12, 369), el pensamiento se podría proponer esta cuestión: "¿Acaso las mejores naturalezas no sucumben, quizá por ella? ¿Y las peores aceptarían la inmortalidad?" (12, 370). "La doctrina del retorno parece, al principio, sonreír a los stervos, que son fríos y que no tienen grandes necesidades interiores. El impulso vital más común está de acuerdo" (12, 371). Nietzsche considera que tal efecto engañoso es transitorio. "Sólo en *último término*, una gran verdad conquista los hombres superiores" (12, 371).

Para que su *doctrina* se *introduzca* en la acción histórica, Nietzsche exige lo siguiente: "¡Guardémonos de enseñarla como una religión repentina! Tiene que atraer lentamente... Las concepciones más poderosas necesitan muchos milenios... tienen que ser lentas, lentas, pequeñas e impotentes" (12, 68). Desdena "treinta años de gloria, con trompetas y tambores, y treinta años de trabajo de sepulturero" (12, 69). "Por cierto, quiero defenderme de los crédulos y de los entusiastas. Quiero *defender* mis ideas de antemano. Ellas deben ser la religión de las almas más libres, más alegres y más elevadas: un amable prado entre el hielo dorado y el cielo puro" (12, 69).

Pero la siguiente proposición muestra que Nietzsche considera como problemáticas aun las más esenciales de sus concepciones, y las mantiene en suspenso: "Quizá la doctrina no sea verdadera: que otros luchen con ella" (12, 398).

Resumen y cuestión. ¿Dios o el curso circular? El eterno retorno es, en primer lugar, una *hipótesis físico-cósmica*. Como autor de la misma, Nietzsche cede al encanto de una supuesta armonía con la ciencia demostrativa y necesaria. Sin embargo, la consecuencia de semejante acuerdo está en la pérdida del sentido filosófico de su concepción y en no bastar, tampoco, a la ciencia.

En segundo lugar, el retorno eterno constituye el *contenido de la fe* en la realidad efectiva. Como tal, aparece vacía: pues, sin recuerdo alguno de los modos de la existencia anterior, el retorno sería, simplemente, indiferente. Que yo haya existido una o innumerables veces de una manera exactamente igual a mi existencia actual es como si sólo hubiese existido una vez, si esa vez no tiene relación alguna, por el recuerdo, la previsión o el cambio, con las otras veces.

A la cuestión acerca de por qué Nietzsche pone una importancia

tan enorme en esa concepción, la responde él mismo: sólo con ella "*la muerte de Dios*" es definitiva; pero, al mismo tiempo, *se supera la nada*. La concepción nietzscheana de que *este mundo es el ser total*, de que sólo aquí hay realidad —puesto que todo otro mundo no sólo es nada, sino que conduce a la desvalorización del real—, obliga a aceptar un sustituto de la divinidad. Tal sustituto, empero, no debe compensar cierta pérdida desgraciada, sino que ha de ser *más* que lo perdido. Ese *plus* es, para Nietzsche, el eterno retorno, que debe triunfar en lucha directa contra la idea de Dios. Nietzsche pregunta qué sucede, intelectualmente, cuando se cree en Dios.

Se ofrece, entonces, una disyuntiva. En primer término, se sostiene: "Dios es inútil, en el caso de que no quiera *algo*" (16, 167). Pero una actividad intencionada sólo sería necesaria si el mundo no fuese el ser. Ahora bien: puesto que, en el devenir de todas las cosas, "el logro contingente del mismo lance es *más verosímil* que una absoluta no-igualdad", el hecho de que no retorne nada igual "sólo podría explicarse por una... actividad intencionada" (12, 56). Por eso, "todos cuantos quisieran decretarle al mundo la facultad de una *eterna novedad*, tendrán que llegar a la ocurrencia de que el mundo *evita*, de intento, una meta y de que, incluso, sabe preservarse de caer en un curso circular" (16, 396). Un carácter intencionado semejante, empero, sería la divinidad: sólo ella estaría en situación de impedir el proceso circular. Por eso, "quien no crea en el proceso circular del universo, tendrá que creer en un *Dios arbitrario*" (12, 57). Puesto que, de hecho, esa fe ha cesado, y puesto que, para el verdadero filosofar, carece de valor, el proceso circular no sólo será el único ser del mundo, sino que también es la verdad —una verdad que sobrepasa al ser de Dios—.

El segundo término de la disyuntiva afirma: el Dios en que se cree no *quiere nada*. En ese caso, la fe en Él, como en "*una conciencia total* del devenir... sometería lo que acontece al punto de vista de un ser que siente y que sabe en identidad con uno mismo, aunque nada quiere". Pero, "un Dios que padece y que contempla desde lo alto, es decir, un *sensorium* común y un espíritu total, sería la *mayor objeción contra el ser*" (16, 167 sq.).

El eterno retorno —la única posibilidad considerada por Nietzsche, en el caso que se admita que no hay Dios alguno— constituye la concepción mediante la cual piensa escapar a toda calumnia del mundo. Dicho pensamiento acrecienta la realización del cosmos y, con ello, la jerarquía del hombre. Una afirmación no fundamentada e incondicionada es conducida hasta el punto más alto; pero la divinidad, y todo ser que se enfrente a este mundo como un otro, se convierten en algo superfluo. Por eso, refiriéndose al eterno retorno, Nietzsche pudo decir: "Esta concepción contiene algo más que todas las religiones, despreciadoras de la vida, por ser fugitiva" (12, 66). Es "*la religión de las religiones*" (12, 415).

Si esa idea, expresada en su objetividad y en su falta de trascen-

dencia es, para nosotros, vacía, aprehendida en el todo de su evolución, sin embargo, se nos aparecerá tal como se le presentó a Nietzsche.

En primer lugar, el eterno retorno es un medio para expresar la experiencia *existencial* fundamental. Debe llevar mi vida y mi acción a la más extrema *tensión*, para que alcance, de ese modo, la suprema posibilidad. En efecto, lo que ha sido una vez es eterno; lo que ahora hago es mi ser eterno mismo: decido en el tiempo lo que soy para la eternidad.

En segundo lugar, el retorno expresa la superación *de todas las cosas en el ser mismo*. En ninguna parte hay comienzo; en ninguna parte hay fin. El mundo es perfecto desde siempre: siempre es íntegro. En todo tiempo es medio, comienzo y fin. Todas las cosas están salvadas. El tiempo y la supresión del tiempo son una y la misma cosa. Cuando el amor eleva todo ser, capturado por él, hasta la plenitud de la inmortalidad, la eternidad está en cada instante.

La más alta tensión de la actividad y la más profunda entrega al ser parecen encontrarse, por tanto, en esta concepción. En ella Nietzsche experimenta la libertad de la Existencia, que es elevación, al mismo tiempo que la unificación amorosa con el ser. Considera que en semejante concepción se manifiesta y se confirma, se rechaza y se justifica la afirmación originaria, es decir, la fuente y la meta de toda teodicea. En esa concepción, Nietzsche alcanza los límites de la existencia dada, de un modo originario: por eso todavía nos sigue hablando.

Pero, no obstante, la concepción como tal —considerada en su mera racionalidad y contenido inmediato— no nos puede conmover en absoluto. Para nosotros constituye un medio incapaz de expresar las experiencias originarias del ser humano. La importancia del correspondiente presente, el hecho de que por la acción cumplida en él se decida algo eterno, se acrecienta por la idea que, justamente, se opone al eterno retorno, es decir, por el saber de que *jamás* retornará lo que fue, sino que lo ya acontecido aconteció de un modo irrevocable. La existencia dada, la que ahora acontece, sólo se puede comprender como Existencia en relación con la trascendencia. Mediante la irreversibilidad del tiempo y el carácter único e irrepetible de la existencia dada en el tiempo, es decir, en relación con la trascendencia, la Existencia estará entendida dentro de la posibilidad de una eterna realización o de una pérdida definitiva, o sea, como algo que jamás retorna. Pero si, refiriéndonos a Nietzsche, hablamos de la falta de trascendencia de su pensamiento, eso sólo será cierto para el modo según el cual podemos pensarla, pero no de acuerdo con la experiencia de Nietzsche. Por así decirlo, a través de ella, Nietzsche se sumerge en una atmósfera que nos es inaccesible: nos parece que se hundiese en la nada. El hecho de que en esta nada no perdamos todo vínculo filosófico con él es el efecto de las significaciones expresas de tal concepción. El conteni-

do de las mismas repone a Nietzsche en la gran cadena de los pensadores éticos y míticos. Por eso, una exposición que omitiese esas significaciones y que tomase los pensamientos en su mera objetividad sería engañosa y no acertaría con el sentido nietzscheano.

En una palabra: dicha significación está constantemente presente. Nietzsche no dice "retorno infinito", sino "eterno retorno". Pero ¿qué es lo "eterno"?

Kierkegaard distingue tres modos de pensar el instante y lo eterno. Si el instante *no es auténtico*, lo eterno aparece, por detrás de él, como siendo lo pasado (tal como para un hombre que anda sin dirección ni meta, su camino sólo aparece por detrás de él, como lo ya recorrido). Si el instante es esencial, aunque concebido como *mera decisión*, lo eterno es lo futuro. Pero si el instante mismo es eterno, éste, "al mismo tiempo, será el futuro que retorna como pasado". La última forma es la cristiana. "El concepto, alrededor del cual gira todo en el cristianismo..., está en la plenitud del tiempo. Y éste es el instante, entendido como eterno, y también lo eterno es, al mismo tiempo, lo futuro y lo pasado" (Kierkegaard, *Werke*, traducción alemana de Schrempf, tomo V, p. 87). Si tomamos a Kierkegaard como garantía y si aceptamos su fórmula, tan próxima a la de Nietzsche, ¿acaso éste con la idea, en absoluto no-cristiana, del eterno retorno, no habría conservado, en lo "eterno" del retorno, un resto de sustancia *cristiana*, hasta tal punto modificada que resulta imposible reconocerla? Nietzsche buscó la ruptura más radical; pero, de hecho, no la cumplió. Quiso una filosofía del ateísmo, con una trascendencia no histórica; pero la secreta plenitud le llegó de otra cosa y, por cierto, del contenido de aquello que rechazaba.

¿O quizás haya renovado una idea griega? Nietzsche, en efecto, entendía su filosofar como la reconquista de los orígenes griegos presocráticos. Pero él, que en su juventud había conocido el pensamiento de los pitagóricos y que lo había rechazado (I, 298 sq.), jamás refirió su propia concepción a la historia, sino que la experimentó como algo radicalmente *nuevo*.

Puesto que, para Nietzsche mismo, su concepción no arraigaba ni en el mundo cristiano ni en el griego, y, puesto que, por tanto, era ahistórica, habría surgido a partir de un extravío de lo histórico y como desde la nada, pues sólo podría abarcar todas las cosas dentro de la nulidad del acontecer de la historia. Según Nietzsche, semejante idea del eterno retorno constituiría un medio para que el hombre empezara, por así decirlo, su *total ruptura* con la íntegra sustancia tradicional de la fe, a fin de que no sólo pudiese avanzar, sino también elevarse. La concepción del retorno fue creada, por Nietzsche, al mismo tiempo que la *forma* conceptual de la catástrofe, y ésta dominaba su conciencia histórico-universal de la propia época. Estamos dentro de la crisis más radical que la humanidad haya experimentado jamás. Después que el círculo del contenido

cristiano y todo lo válido se hubieran convertido en cosas fantasmales e insustanciales, se tendrá que mostrar un nuevo origen. Pero la grandiosidad de semejante forma de pensar histórico-universal es, sin embargo, como tal, por entero vacía. Resulta fácil emplearla en discursos negativos. La *posibilidad* de pensar no permite anticipar aquello que será, ni tampoco faculta para juzgar qué es realmente. Nietzsche arrojó su concepción para alentar al hombre: ella surgió desde el vacío absoluto de la nada, que no sólo fue pensado por él, sino experimentado en terrible conmoción. Pero, en lugar de aclarar esas ideas en su falta efectiva de sustancia —con lo cual se hubieran tornado inútiles— les adhirió cierta significación, con el fin de llenarlas —aunque tal significado no se vincule con esa concepción o no esté con ella en relación necesaria—. Como signo de la misma, habla de “eterno” retorno y, en lo “eterno” hace vibrar —con palabras de indudable y concreta seguridad para el sentimiento— lo que no está expresamente pensado.

AMOR FATI

Nietzsche llama *amor fati* a la afirmación del ser, entendida como idéntica a la afirmación de *mi* ser volitivo. Al no volatilizarme en una afirmación universal del ser y, también, al no estrecharme en la existencia individual dada —que sólo se quiere a sí misma y depende, angustiosamente, de sí misma—, me aparto de ambos extremos, para llegar así a la historicidad presente de mi Existencia en el mundo real. Justamente, tal historicidad me aproxima al ser mismo.

Cuando Nietzsche era un estudiante de dieciocho años pensó en concepciones que seguían esa dirección. En efecto, ya en ese entonces meditó sobre la relación que hay entre la libertad de la voluntad, la totalidad del acontecer y el concepto de *fatum*. “La libre voluntad” le parece no ser “más que la suprema potencia del *fatum*”. Si en la libertad de la voluntad se halla, “para el individuo, el principio de su desprendimiento del todo, el *fatum*”, en cambio, repone “al hombre en su relación orgánica con la evolución total... la libertad de la voluntad, exenta del *fatum*, convertiría al hombre en Dios”, y el mero “principio fatalista haría de él un autómatas” (*Jugendchriften*, Munich, 1923, pp. 66-69).

En años anteriores, al pensar más profundamente sobre tales antítesis esquemáticas, Nietzsche ha considerado que el hecho de ser arrojado a la propia historicidad, dentro de la existencia dada en este instante, constituye el fundamento de la verdad de la Existencia. Si, con relación al devenir ilimitado, nos sorprende la falta de claridad “de la circunstancia de que vivamos justamente hoy, puesto que hubiéramos podido nacer, sin embargo, hace infinito tiempo”, y si advertimos que sólo poseemos “este hoy, extendido en el tiempo”, durante el cual, no obstante, debemos mostrar “por qué y para qué hemos nacido ahora”, estaremos tanto más decisivamente alentados “a vivir según propia medida y ley”. “Le queremos ceder esta existencia al verdadero piloto, para no permitir que nuestro

existir se asemeje a una contingencia irreflexiva" (1, 389). Pero, a fin de que no veamos nuestra tarea, el mundo trata de seducirnos. Nos separa de nosotros mismos: "Sin embargo, toda la organización del hombre está dispuesta para que, por la dispersión continua de los pensamientos, la vida no sea *sentida*" (1, 430). Pero, una vez que ella haya alcanzado conciencia de su Existencia en este instante, es decir, "de su maravilloso existir, justamente en este ahora", el significado de la misma no podrá estar en la desaparición del vivir en algún género universal (10, 321). Eso ocurre, cualquiera sea la esencia del alma. "Tú mismo no eres todo eso, se decían a sí mismos. Nadie te podrá edificar el puente sobre el cual tendrás que franquear el río de la vida; nadie, fuera de ti mismo. Por cierto, hay innumerables senderos, puentes y semidioses que quisieran llevarte a través del río; pero sólo a costa de ti mismo... En el mundo hay un solo camino, por el que nadie puede andar, fuera de ti mismo. ¿Hacia dónde conduce? No preguntes: síguelo" (1, 390). Si alguna vez el hombre ha resuelto "querer seguir siendo dueño de sí mismo", experimentará "una decisión espantosa... ahora, sólo tiene que sumergirse en la profundidad de la existencia" (1, 430).

Lo que con más edad Nietzsche expresaría en el pensamiento de la eternidad del retorno, entendida como el ser en devenir, había aparecido como una exigencia de ese sumergirse. "En el devenir, todo es hueco, engañoso, chato... el enigma que debe resolver el hombre, sólo puede ser resuelto a partir del ser, de lo que es así y no de otro modo, de lo imperecedero. Entonces comenzará a examinar lo muy profundamente que está ligado al devenir, al ser" (1, 431). Pero semejante ser sólo se puede alcanzar mediante la captación amorosa de la existencia actual entera, es decir, en el *amor fati*, cuyo camino se encuentra a partir de la corriente del mero devenir y dentro de la historicidad de la Existencia actual y colmada. Nietzsche concibe el ser en el devenir.

El *amor fati* coincide con algo que, en apariencia, no se podría reunir: con la actividad espontánea de la realización de lo que todavía no es y con el abandono amoroso a lo que acontece. Pero la expresión conceptual de esa unidad sólo puede ser alcanzada en paradojas. La separación intelectual únicamente es conceptual en apariencia, pues no acierta con el sentido peculiar de la misma. Así, por ejemplo, la siguiente proposición no alcanza la profundidad del *amor fati*: "Antes que el destino nos golpee, debemos conducirlo; pero, si ya nos ha golpeado, debemos tratar de amarlo" (12, 323). En ese caso, se separará en el tiempo lo que era uno; pero, de tal suerte, se verá con rigor, desde el punto de vista existencial, que no puedo ni debo fomentar el destino, como si lo conociese y lo pudiese convertir en meta. Tampoco la fundamentación del *amor fati* en el todo del acontecer —a partir de la mera subordinación al propio sino— constituye su única formulación. "Que toda acción del hombre tenga influjo ilimitadamente grande sobre el porvenir entero" (13, 74); que "la fatalidad de su ser no pueda ser resuelta a partir de la fatalidad de todo lo que fue y será" (8, 100), esto significa, en verdad, lo siguiente: "El *fatum* es un pensamiento sublime para quien se conciba como perteneciente a él" (14, 99). (Y

señala, con precisión, que me pertenece.) Sin embargo, el *amor fati* es más de lo que esas oposiciones alcanzan: es la afirmación de la *necesidad* misma, constituida por la unidad del devenir y del ser, en el destino del individuo y de su mundo: es la unidad entre el querer y la admisión de lo querido. En este punto, el *ethos* del hacer verdadero del ego se identifica con la experiencia del ser que acontece. Todo depende de lo que Nietzsche comprenda por tal necesidad.

No se trata de la categoría de la necesidad, la cual, como necesidad causal, se piensa en la ley natural y en el mecanicismo. Cuando Nietzsche se opone a "la divinización de lo necesario" (10, 401), piensa en la necesidad causal como categoría. Lo mismo ocurre cuando dice, *contra* la presunta necesidad total de la historia humana: "No enseño la entrega a la necesidad, puesto que ya se la tendría que conocer como necesaria..." (10, 403). En relación con el otorgamiento de un carácter absoluto a esa categoría, Nietzsche habla, incluso, de "dejar a un lado el concepto de necesidad" (16, 396).

Para él, el nombre de *fatum* se aplica a una necesidad que no es categoría alguna, es decir, que no es ley natural ni ley final, ni obligación ni intención. El *fatum* abarca, por igual, el acaso y la ley, el caos y el fin. Es la necesidad pensada en el eterno retorno. Si, necesariamente, todo acontece tal como acontece, parecería que yo mismo soy un miembro de esa eternidad o un trozo de fatalidad (el pensamiento del eterno retorno como tal constituye también, en la marcha de dicho retornar, la fuerza más poderosa y más eficiente). Por eso, en lugar del sometimiento pasivo a una necesidad presuntamente conocida, el *amor fati* está, más bien, en la conciencia de la necesidad del *fatum*: es "goce en toda clase de incertezas, de intentos y de ensayos" (16, 395), entendidos como expresión de una libre actividad.

De ese modo, la auténtica necesidad del *fatum*, que trasciende toda categoría determinada, hará posible, frente a ellas, el *amor fati*. Nietzsche retorna de continuo al mismo, pensándolo en estos términos: "No soportar meramente lo necesario, menos aun ocultarlo —todo idealismo es mentira con respecto a lo necesario—, sino amarlo..." (15, 48). "¡Sí! Sólo quiero amar lo necesario. ¡Sí! ¡Que el *amor fati* sea mi último amor!" (14, 141). "Quiero seguir aprendiendo a ver lo necesario en las cosas, más que lo bello... *amor fati*: que desde ahora sea mi amor" (5, 209). Nietzsche pronto expresará lo que *quiere*, en primer lugar, como su propia *esencia*. "Lo necesario no me hiere: el *amor fati* constituye mi naturaleza más íntima" (8, 115).

La actitud esencial, desde ya alcanzada, es la misma que aparecía como afirmación del eterno retorno. "El estado supremo que un filósofo puede alcanzar: estar en la existencia dionisiácamente. Mi fórmula para lograr es: *amor fati*" (16, 383).

Cuando Nietzsche advierte que su filosofía contiene "la plenitud

del fatalismo" (13, 75), tal comprobación no constituye, en modo alguno, la coacción que se piensa con la categoría de la necesidad, concebida como ley natural, ni tampoco la del deber-ser o la de cualquiera ordenación cognoscible. El *fatum* no sólo se sustrae a todo lo pensable de manera determinada, sino que, al expresarse, se vuelve contradictorio. "Fatalismo supremo y, sin embargo, idéntico con el acaso y con lo creador (ninguna repetición en las cosas; es necesario crearlas)" (14, 301). La identidad de los opuestos constituye la expresión trascendente de la esencia del ser, y ella no se puede captar por categoría alguna. Por eso, el fatalismo de Nietzsche no es otro que el de la libertad cristiana de la voluntad frente a Dios. En lugar de expresar la pasividad, constituye el impulso de una genuina y altísima actividad, capaz de abarcar todas las necesidades *cognoscibles* del mundo, porque esa fatalidad se enfrenta a otra necesidad. De hecho, Nietzsche la invoca como si fuese la divinidad.

¡Oh noche! ¡Oh silencio! ¡Oh estrépito inmóvil de la muerte...!
Veo un signo
desde la más remota lejanía;
lentamente desciende hacia mí una constelación centelleante...

¡Supremo astro del ser!
¡Tabla de visiones eternas!
¿Te acercas hacia mí?

¡Escudo de la necesidad!
Astro supremo del ser:
ningún deseo te alcanza,
ninguna negación te mancilla.
Afirmación eterna del ser:
eternamente te afirmo.
Te amo ¡oh eternidad! (8, 435 sq.)*

Los mitos de Nietzsche

Al hombre no lo pueden afectar contenidos que su ser rechaza radicalmente. Por eso, Nietzsche —a diferencia de Hegel, Schelling y Bachofen— jamás tuvo en cuenta la profundidad de los mitos, así

* O Nacht, o Schweigen, o totenstillen Lärm!... / Ich sehe ein Zeichen—, / aus fernsten Fernen / sinkt langsam funkelnd ein Sternbild gegen mich... // Höchstes Gestirn des Seins! / Ewiger Bildwerke Tafel / Du kommst zu mir? // Schild der Notwendigkeit! / Höchstes Gestirn des Seins / —das kein Wunsch erreicht, / das kein Nein befleckt, / ewiges Ja des Seins, / ewig bin ich dein Ja: / denn ich liebe dich, o Ewigkeit!— (8, 435 sq.).

como tampoco pensó profundamente en la teología cristiana, a diferencia de Kierkegaard. Nietzsche no actualiza, renueva o se asimila ningún mito en sentido propio —con la aparente excepción de Dionisos—; pero en otro sentido, esa falta constituye su fuerza.

Nietzsche rechaza la admisión de los mitos, por cuanto éstos sólo pueden ser trajes, y no seres. Puesto que el hombre quizá los necesite, no se debe hacer, sin embargo, de la desaparición de los mismos un nuevo mito. En efecto, el mito inauténtico quiere producir, de intento, algo que, si fuese genuino, no podría ser voluntariamente querido. Ello daría lugar a una existencia teatral, a la que, en su época, Nietzsche combatió de modo implacable. Los dioses y Dios no se pueden crear (6, 123); se deben experimentar, y es necesario leer el ser de los mismos en cifras y en símbolos. Nietzsche, que sigue siendo honesto, no oye el lenguaje de los mitos y de los símbolos transmitidos por la tradición. Otros, en cambio, se vinculaban a ellos como si los creyesen. Si hubiese sido oída, esa lengua hubiera penetrado realmente en él, en tanto Existencia. En lugar de un mito de sustitución, busca la esencia por *camino filosóficos*. Por eso, en vez de los mitos y de la teología, para él la realidad de la historia, capaz de estimularlo, constituía el origen histórico de la filosofía. Buscaba su propio pensar en la renovación de la forma fundamental de la interpretación del ser presentada entre los presocráticos y, en particular, en Heráclito. Pero el hecho de que, especialmente en *Zarathustra*, utilizara abundantes símbolos no nos debe engañar. No son símbolos creídos por su importancia, sino un cierto lenguaje que no compromete, empleado por la intención y por el efecto que los mismos producen, y por nada más. En su juventud, y como filólogo clásico, Nietzsche se ha referido a los mitos; pero, más tarde, apenas si en él aparece esa palabra.

Sin que jamás haya hablado de la intención de crear mitos o de sustituirlos, la fuerza de la presencia del paisaje y de los elementos, de la naturaleza y de la vida, de todo el mundo no-humano, le hicieron visible a la mirada de Nietzsche, por así decirlo de un modo aún más decisivo, una nueva realidad mítica.

EL MITO DE LA NATURALEZA

El paisaje está por detrás del pensar de Nietzsche. Quien haya contemplado alguna vez ese oculto fundamento de su pensamiento estará dominado por él. El modo de hablarle al lector, en cambios infinitos de expresión, y la manera de conquistarlo imperceptiblemente constituyen una lengua universal y comprensible, aunque oculta el contenido del ser de Nietzsche, es decir, la nobleza, la pureza y el destino que lo caracterizan. En este punto, se encuentra el acceso más fácil al encanto de Nietzsche y al estado de alma que es el supuesto de todo comprender. En su mundo, la naturaleza y los elementos no sólo son como cuadros que se pueden con-

templar o como música que se oye, sino que, en este caso, se expresa, de inmediato y por sí mismo, el tipo no representable de lo real.

De acuerdo con el modo según el cual el paisaje y la naturaleza le hablan, se produce un salto entre su primera manera de expresarse, mediante imágenes o pinturas, posibles de ser contempladas (por ejemplo en "*et in Arcadia ego*", 3, 354) y su modalidad tardía, en la que se produce algo semejante a una identificación con el paisaje. Al comienzo, la naturaleza lo conmueve, enfrentándosele como algo que le es ajeno; más tarde es como si ella y el destino del hombre, como si la corporeidad sensible y el ser, se volviesen uno. Sólo en el último decenio de su vida, el mundo se le vuelve transparente y la naturaleza se le convierte en mito. Entonces, mientras padece la realidad empírica, Nietzsche pudo ver en ella, al mismo tiempo, la realidad auténtica, de un modo visionario y carnal a la vez. No sólo existe para él una expresión acrecentada de todo lo visible, sino que el lenguaje del ser se le hace audible en lo natural.

Ese lenguaje se puede oír, ante todo, en los poemas y en *Zarathustra*. La reactualización *biográfica* nos permite aproximarnos a esa expresión. La vida de Nietzsche transcurría en diarios paseos por la campiña. Su sensibilidad para el clima y para el estado del tiempo le permitía sentir, dolorosa o animadamente —hasta en lo más íntimo de su alma y de la fuerza de su ser—, todos los matices del lugar, del día y de las estaciones. Se "esfuerza y se afana" por experimentar el paisaje en su profundidad. "La belleza de la naturaleza, como cualquier otra belleza, es muy celosa, y quiere que se la sirva a ella sola" (a Gast, 23-6-81). La naturaleza es, para él, el mundo que le está próximo, el que lo rodea en medio de todos sus desengaños y de su soledad. En sus cartas y obras, ella aparece siempre como algo que está presente, dándole el lenguaje ingrátido y, por tanto, puro, propio del romanticismo, de la teología y de la mitología. "¿Y para qué hubiese sido creada la naturaleza, si no fuese para que yo tenga signos con los cuales hablar a las almas?" (12, 257). Nietzsche respira la profunda dicha de sentirse satisfecho con la existencia de la naturaleza: es como si en ella encontrase apoyo y consuelo. Participa de la naturaleza con todo su cuerpo y, a través de ella, se interioriza con el ser.

La dicha de una fusión con la naturaleza ocupa el lugar, en Nietzsche, de la perdida comunicación con los hombres. Sin embargo, la voluntad de comunicación está como incluida en esa fusión con el paisaje. En primer lugar, la torpeza de la naturaleza es "bella y horrible": está "en gran silencio" (4, 291). Pero sucede otra cosa cuando Zarathustra se dirige al cielo puro y a la salida del sol. "Somos amigos desde el comienzo... Entre nosotros no nos hablamos, porque sabemos demasiado. Nos callamos; nos reímos y nos comunicamos nuestro saber" (6, 240). Finalmente, le confía a la naturaleza el tormento de su soledad. Pregunta, sin esperar respuesta; siente la proximidad, sin verla. "¡Oh, cielo sobre mí... ¿me contemplas? ¿Escuchas mi alma maravillosa?... ¿cuándo la absorberás en tí?" (6, 403). La pregunta expresa una entrega infinita; pero, en tanto pregunta, espera algo, tal como su alma, en la oscuridad de una noche veneciana, cantaba la canción que concluía así: "¿Alguien la escucha?" (8, 360).

Nietzsche advierte cuál es el origen de su amor a la gran naturaleza:

proviene "del hecho de que, en nuestra cabeza, faltan grandes *hombres*" (5, 181). Para él, la naturaleza no debe ser lo último: en Nietzsche vive algo que difiere del mito inmediato de lo natural, tal como ocurría durante su vitalidad juvenil. Quiere más que la gran naturaleza. "Queremos penetrar la naturaleza con lo humano... Queremos tomar de ella lo que necesitamos, para soñar así en lo que *sobrepasa* al hombre. Debe nacer algo más grandioso que la tempestad, la montaña y el mar" (12, 361).

Si preguntamos por la naturaleza, por los sucesos elementales y por el paisaje a los que Nietzsche se refiere, y si interrogamos por el sentido en que realiza dicha referencia, será imposible sistematizar semejante contenido. Pero una vista panorámica muestra —al menos desde afuera, y por medio de algunos ejemplos seleccionados— qué sucede, aunque ello sólo sea comprensible por la lectura del conjunto de los textos.

Los *momentos del día*, perseguidos hasta en los matices de las diferentes horas. El mediodía, por ejemplo, llega a ser el instante en que el tiempo se anula: se experimenta la eternidad y se alcanza la perfección (6, 400 sq.; 3, 358 sq.). La medianoche, afín al mediodía, es el tiempo del "canto ebrio": se manifiesta la profundidad del ser y la eternidad (6, 464 sq.).

Los *elementos*: el cielo amado y puro; las nubes odiadas; el cielo invernal; el cielo a la salida del sol. El sol a la mañana y a la tarde. El viento; el viento del deshielo. La tormenta. El silencio. El fuego y la llama.

Los *tipos de paisaje*. Montaña, nieve, glaciares, mar, lagos, desiertos. El sur, constantemente distinto y lejano, jamás íntegramente presente: lo "africano" (a Gast, 31-10-86).

Innumerables *imágenes particulares de la naturaleza*. Pinos que, eriguídos en lo alto, cubren la costa; las higueras, las olas de la rompiente; las praderas; el revoloteo solitario de una mariposa entre las rocas que bordean el lago; el caballo, el búfalo, la gamuza, el toro; una vela sobre la aguas; una barquilla en el lago, y el dorado remo en el sol crepuscular.

La naturaleza es, al mismo tiempo, la *vitalidad del propio cuerpo*: se confunde con la marcha, con las ascensiones a la montaña, con la danza y con el vuelo, tal como se lo vive en sueños (12, 222; 6, 241, 281, 282, 285). La experimenta cuando, como un lagarto, se acuesta al sol (15, 81; a Overbeck, 8-1-81). Sus ideas esenciales le vienen de la naturaleza. Está habituado a "pensar al aire libre: andando, saltando, ascendiendo, bailando; pero, sobre todo, en la montaña solitaria o próximo al mar, donde hasta los caminos se vuelven reflexivos" (5, 318).

Nietzsche tiene, por así decirlo, *paisajes y ciudades* con que sentirse unido. Prefiere Oberengadin: "Mi paisaje, tan alejado de la naturaleza, tan metafísico" (a Fuchs, 14-4-88). "En más de una región, nos volvemos a descubrir a nosotros mismos, con agradable espanto... Aquí, donde Italia y Finlandia se llegan a unir... con esa región me siento íntimo y confiado, afín por la sangre y aún más" (3, 368). "El aire, pleno de olores, tal como a mí me gusta" (a Overbeck, 11-7-79). *Sils-Maria*: "Idilio eternamente heroico" (a Gast, 8-7-81). "Esta maravillosa mezcla de dulzura, de grandiosidad y de misterio" (a Gast, 25-7-84). En este lugar, su filosofía encuentra su sitio natural (5, 359 sq.). Allí vivía "en sociedad con la montaña; pero no con montañas muertas, sino con ojos (es decir, con lagos)" (7, 415).

El incomparable estado de alma de Nietzsche en la Riviera, a cuatrocientos metros de altura sobre el nivel del mar, se expresa en la descripción que le envió a Gast (10-10-86). "Piense usted en una isla del archipiélago griego, con un bosque y una montaña arrojados allí arbitrariamente,

y que, por la casualidad de un día, hubiese llegado a tierra firme, sin poder retornar. No hay duda de que existe aquí algo *griego*: también algo de piratería, de repentino, de oculto y de peligroso. Finalmente, en algún recodo solitario, un trozo de floresta tropical de pinos: con ello uno se aleja de Europa. Se parece al paisaje brasileño, como me lo decía un compañero de mesa, que ha dado muchas veces la vuelta al mundo. Jamás he rodado tanto, sostenido por un estado de olvido y de insularidad propio de un verdadero Robinson. Muchas veces encendí grandes fogatas, para ver cómo las llamas inquietas, con humo grisáceo, se elevaban hacia un cielo sin nubes. Todo rodeado de brezo, y esa beatitud de octubre, que se comprende en cien clases de amarillo..."

Amó tres ciudades de un modo particular: Venecia, Génova y Turín. Las contemplaba como si casi fuesen paisajes: atendía a la atmósfera, a la singularidad del emplazamiento, al *genius loci* de las mismas. Sentía una decidida repugnancia por Roma.

DIONISOS

La realidad mítica, universalmente presente en Nietzsche, tiene su fuerza en la simplicidad y en la evidencia. En sus obras, ella habla de modo imperceptible, sin necesidad de símbolos elegidos de intento. Un simbolismo destacado, en cambio, como el de Dionisos, lo vuelve inoportuno y, al mismo tiempo, problemático. Sin embargo, para Nietzsche es esencial el hecho de que eligiera —en contra de sus instintos, de otro modo dominantes— un contenido mítico tradicional, vinculado al nombre de Dionisos, con el fin de captar, mediante dicho mito, la *totalidad del ser*. Aquello que no puede ni quiere concebir en un sistema intelectual, realizado metafísicamente, se le presenta como símbolo.

El ser era, para Nietzsche, vida, voluntad de poder y eterno retorno. Constituían complejos de pensamientos casi independientes los unos de los otros, con origen, en cada caso, autónomo. Todos, sin embargo, tienen unidad, porque se *refieren al instante histórico* en el que el movimiento nihilista, después que "Dios ha muerto", debía encontrar, en Nietzsche, el movimiento contrario. Todas sus ideas filosóficas sobre el ser están pensadas como la concepción del mundo de una raza dominante y venidera, la cual, en virtud de la fuerza y de su jerarquía vital, tendría poder sobre el nihilismo.

Pero la *unidad* se halla, además, en la *visión del todo del mundo*, en la que Nietzsche reunía sus pensamientos sobre el ser: su metafísica y su mística; la vida y la naturaleza. "¿Qué es el mundo para mí?... Un monstruo de fuerza, sin comienzo ni fin... que no se agota, sino que sólo se transforma... rodeado por la 'nada' que lo limita... no se extiende a lo infinito... un mar de fuerzas, en sí mismas impetuosas y agitadas... volviendo eternamente, con inauditos años de *retorno*, con el flujo y el reflujo de sus configuraciones, que van desde las más simples a las más complejas, de lo más fijo y frío... a lo más salvaje y más contradictorio. Y luego, volviendo de la pleni-

tud a lo simple, del juego de las contradicciones al placer del acuerdo, se afirma, en la igualdad de sus caminos y de sus años, bendiciéndose a sí misma... como un devenir que no conoce detención alguna... ni fatiga alguna. Tal es mi mundo *dionisiaco*, el que eternamente se crea a sí mismo; el que eternamente se destruye a sí mismo... tal es mi 'más allá del bien y del mal': sin meta, al menos que ésta se encuentre en la dicha del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo tenga, por sí mismo, buena voluntad. ¿Queréis un nombre para ese mundo?... Semejante mundo es la *voluntad de poder*, y nada más. Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más" (16, 401).

El hecho de que la *unidad* de una visión del mundo —indicada en el eterno retorno, en la voluntad de poder y en la vida dionisiaca— ya no pueda ser, para Nietzsche, la misma unidad del pensamiento, sino un símbolo; el hecho de que no se piense en el todo a partir de un principio, sino que, por así decirlo, se engendra —mediante una plenitud de motivos— un sentimiento de la totalidad, gracias a una atrayente retórica, son consecuencias que se deducen de la actitud fundamental de Nietzsche, para quien, en sentido propio, no existe o no debe existir todo alguno.

Por cierto, también Nietzsche ha pensado en un todo que, por así decirlo, atesora y justifica. "Un espíritu, *cuando ha* llegado a ser libre, sostiene, con un fatalismo alegre y confiado en medio del universo, la fe en que sólo el individuo es rechazado, mientras que, en la totalidad, todo se salva y se afirma. El espíritu libre deja de negar" (8, 163). De ese modo, Nietzsche —el predicador del heroísmo y el enemigo de toda religión de salvación— llega a la antigua idea filosófica de la "salvación", a la creencia *en una totalidad*, en la que todo se supera y se pone en orden. Si bien estimó que la *oposición* del ideal heroico estaba en el "Ideal de la evolución armónica del todo", si mantuvo esa oposición como "digna de ser deseada" —mientras que al ideal de la armonía lo llamó, con desprecio, "un ideal para hombres buenos" (12, 295)—, él mismo llegó, sin embargo, a una propia idea de reconciliación o, mejor, a un sentimiento de totalidad.

Pero la actitud fundamental, universal y consecuente de Nietzsche es la opuesta, la que reconoce y quiere que "no haya ningún todo" (15, 381). Para él es esencial "que no se dependa del todo, de la unidad". ¿Por qué? "No se podría dejar de tomarlo como instancia suprema y de bautizarlo con el nombre de 'Dios'. El todo debe saltar en astillas... Lo que hemos dado a lo desconocido y a la totalidad, lo hemos de retomar, para poseer lo próximo y lo nuestro" (15, 381). Sólo cuando, sin pretenderlo, Nietzsche crea un sustituto de Dios, pudo regir para él —y sólo pasajeramente— la totalidad de una visión peculiar del mundo; pero, por así decirlo, como mito de un monoateísmo.

Dionisos es la forma en que, a pesar de su modo de sentir filosófico fundamental, objetivó un mito, planeado voluntariamente.

Mediante el mismo, Nietzsche quiso abarcar su filosofar entero, fundiendo en él todo lo que fuese pensamiento. Es como si, para lo más inaccesible, tratase de hacer verdadera la siguiente proposición: "Cuanto *más abstracta* sea la verdad que quieres enseñar, tanto más tendrás que permitir que los *sentidos* te conduzcan a ella" (7, 103). Aunque aparezcan muchas características del mito antiguo,⁴ Nietzsche no intentó llevar a cabo una comprensión de ese mito, sino que, en este caso, se trata de la elección consciente de un símbolo que le parece útil a su propio filosofar. Por eso, Dionisos es, para él, algo muy distinto del antiguo mito; algo que, en el fondo, no llega a configurarse.

Dionisos, en primer lugar, es el símbolo de la *embriaguez*, en la que la "existencia festeja su propia transfiguración". "Cuando el cuerpo y el alma griega 'florecían'... nació ese símbolo, rico en misterios... Se daba un criterio por el cual todo lo que después creciera se encontraba demasiado corto, demasiado pobre y demasiado estrecho. La palabra 'Dionisos' sólo se pronuncia ante los mejores y los más nuevos nombres y cosas, por ejemplo, ante Goethe, Beethoven, Shakespeare o Rafael. Por primera vez sentimos que nuestras mejores cosas e instantes han sido juzgados. Dionisos es un juez" (16, 388 sq.).

En segundo lugar, Dionisos es pensado como *lo opuesto a Cristo*; es la vida trágica contra la vida en la Cruz: "Dionisos contra el Crucificado". Tal contraste no establece "una diferencia en el martirio: tiene otro sentido... el problema está en el significado del sufrimiento, que puede tener sentido cristiano o trágico. En el primer caso, el padecimiento ha de ser el camino que conduzca hacia un santo; en el segundo, el ser es lo suficientemente santo como para justificar la enormidad del dolor. El hombre trágico afirma el sufrimiento más rudo: es lo bastante fuerte, pleno y divino. El cristianismo niega hasta la suerte más feliz en la Tierra... El Dios en la Cruz constituye una maldición a la vida, una invitación a desprenderse de ella. Dionisos, cortado en pedazos, es una promesa de vida: renace eternamente y volverá después de su destrucción" (16, 391 sq.).

Ante la forma evanescente de ese dios, la contemplación indeterminada de Nietzsche —como antes ocurriera con su concepción— concluye "en una teodicea, es decir, en una afirmación absoluta del mundo; pero dicha conclusión se obtiene por las razones que antes la habían negado" (16, 372).

Sin embargo, Dionisos jamás fue, para Nietzsche, un dios al que se pudiese orar: su culto no era posible. Finalmente, es "un *dios que filosofa*" (14, 391). Tiene todas las cualidades del nuevo filósofo, del filósofo que Nietzsche ve aproximarse y que es tal como él se siente a sí mismo: "tentador" (el "dios tentador") y el "gran ambi-

⁴ Acerca del dios antiguo, cfr. Walter F. Otto, *Dionysos*, Francfort, 1933.

guo". Nietzsche tiene conciencia de la admirable novedad de tal símbolo. "Ya el hecho de que Dionisos sea un filósofo y que, por tanto, también los dioses filosofen, me parece tener una novedad no exenta de peligros" (7, 272). La autoidentificación de Nietzsche con Dionisos todavía yace oculta en esta proposición: "Yo, el último discípulo y confidente del dios Dionisos"; pero tal identidad se cumplirá, de hecho, al comienzo de su locura.

Además, todo cuanto dice por el símbolo de Dionisos son meras repeticiones de lo que, sin necesidad de tal símbolo, ocurre de modo más exacto y expreso en el filosofar de Nietzsche. Por ejemplo: "Con el nombre 'Dionisos' concebimos el devenir de un modo activo; subjetivamente, se lo siente como la voluptuosidad furiosa del creador que, al mismo tiempo, conoce la inquina del destructor" (14, 364). Todo cuando las derivaciones naturalistas de las *formulaciones* tienen de excitante, pero no de definitivo, vuelve, al parecer y en diversas modificaciones, en la *expresión* de la forma mítica. Mientras que el naturalismo mítico y originario de Nietzsche, al ser imperceptiblemente asimilado, contribuyó a enriquecer el fundamento y el lenguaje del filosofar moderno, nadie se apropió, realmente, del símbolo de Dionisos. Otro tanto ocurrió con el superhombre, con el eterno retorno y con todos los planteamientos ontológicos cumplidos por Nietzsche de una manera positivamente determinada, pues, por esa misma determinación, fueron metafísicamente estrechos.

LIBRO TERCERO

EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE VISTO EN EL TODO DE SU EXISTENCIA

La visión de la *vida* de Nietzsche había mostrado cómo ella manifestaba, por así decirlo, en constante sacrificio, una verdad. La exposición de las *concepciones fundamentales* aclaró la amplitud ilimitada de su pensar, la superación, objetivamente contradictoria, de todas las posiciones —incluso de las que, en apariencia, eran definitivas— y la extrañeza insostenible de las pocas doctrinas que, en Nietzsche, alcanzaron carácter casi dogmático. La tarea actual consiste en concebir la verdad nietzscheana dentro del *todo* de su existencia. Pero semejante tema propone una tarea que, por su naturaleza, o es finalmente insoluble o cada generación la debe volver a resolver.

Forzosamente nos desengañaríamos si, en la figura de Nietzsche, quisiéramos ver alguna significación de clara transparencia. La exposición de sus ideas —cumplida en medio de una dialéctica que todo lo supera y lo desvanece, apoyada en la crítica que surge de él mismo y que le es propia— lo torna más infinito de lo que, quizás, haya sido. Las interpretaciones adscriptas a la palabra y a la precisión de los contenidos dogmáticos lo vuelven más estrecho de lo que en realidad fue. De ninguno de ambos modos, Nietzsche despliega la eficacia de lo que, mediante un impulso que tal vez nunca lo llevara por completo hasta él mismo, se había propuesto ser.

En efecto, el hecho de que cuando se busca un acceso crítico —guiado por Nietzsche mismo— todo parece desaparecer, es enigmático; pero, pasado el disgusto por los engaños, se repone el encanto que su pensamiento ejerce. Trátase del enigma por el cual la verdad de Nietzsche —que no se halla en ninguna doctrina o ideal fijo— puede, sin embargo, tener su fuerza de atracción más pura y decisiva cuando cesa el predominio del primer incentivo y la conmoción producida por algunas proposiciones particulares.

Nietzsche no sólo origina nuevas concepciones intelectuales; no sólo crea un nuevo lenguaje, sino que, por la totalidad de su vida y de su pensamiento, constituye un *acontecimiento*. El significado de

Nietzsche, por encima de todas sus concepciones fundamentales —y que no se agota en la expresión de la crisis de su época—, podrá ser dicho, con precisión histórico-filosófica, por quien sea capaz de creer en una filosofía de la historia que abarca la humanidad y que engloba, universalmente, todos los contenidos. No basta con advertir el hecho de que su existencia significa un *factum* histórico que, para nosotros, en tanto sucesores, es inevitable: se ha convertido en un llamado a nuestra probidad, es decir, en el supuesto de nuestra realidad y de nuestra auténtica presencia al filosofar. En lo esencial, su origen no se puede derivar de otra cosa; pero lo mismo ocurre con todo lo grandioso que, por así decirlo, entra en la existencia por un salto.

El primer camino es el que responde a la pregunta por el modo de pensar de Nietzsche, visto en el todo, es decir, como aparición de su ser filosofante. Lo seguiremos conducido por él mismo.

I

¿CÓMO NIETZSCHE HA ENTENDIDO SU PENSAMIENTO Y CÓMO SE HA COMPRENDIDO A SÍ MISMO?

VIDA Y CONOCIMIENTO: Unidad y separación entre la vida y el conocimiento. El pensar a partir de la dialéctica real.

LA CONCIENCIA DE LA FORMA LÓGICA DEL PENSAR: Oposición y contradicción. El todo. El sistema.

LA POSIBILIDAD DE LA COMUNICACIÓN: Necesidad de la comunicación. Fundamento de la incomunicabilidad. La comunicación indirecta. La necesidad y la verdad de la máscara. Símbolo y canto. Polémica.

¿QUÉ FUE NIETZSCHE PARA SÍ MISMO?

Cuando el conocimiento abandona la base que poseía en un objeto determinado para aplicarse, en cuanto filosofar, a la cuestión que interroga por el ser mismo, el origen, el cumplimiento y la comunicación del pensamiento y de la *autoconciencia* de ese pensamiento tendrían que ser diferentes al del trato cotidiano y científico con cosas que parecen estar allí, de modo incuestionado, en las palabras y en los conceptos.

La autoconciencia del pensar, en cuanto *conciencia del método*, constituye, por cierto, un motivo de todo saber científico; pero, entendida como *autocomprensión*, se convierte en motivo esencial del filosofar. Éste no se puede satisfacer con el registro que el conocimiento científico hace de sí mismo mediante planteamientos *concretos* que prueban sus afirmaciones. Antes bien, el filosofar se comprueba al medirse con la Existencia posible del que piensa y al comprenderse a partir de ella. Se cumple como pensar del hombre *íntegro*, del que lucha con el pensar y consigo mismo.

El ser de esta autocomprensión, sobrepasando todo cuanto pueda captar en el saber metódico que se pone a su servicio, sigue siendo el secreto del filosofar. Sólo se puede ver cómo se expresa y cómo mantiene una relación con el pensar íntegro del filósofo. Tratándose de semejante autocomprensión, es más fácil decir lo que no es que afirmar lo que es.

En efecto, si se quiere saber qué es el oscuro ser-sí-mismo del hombre que filosofa, será fácil caer en equívocos. En primer lugar, se llegará a la *observación* psicológica de su existencia y, en segundo lugar, a la *autorreflexión* infinita.

El hecho de que Nietzsche confiese tener "poca buena voluntad para la observación de sí mismo" significa que no es psicólogo, en el sentido del *investigador* que observa de modo *empírico* (tratando de establecer y de explicar causalmente los hechos de una manera experimental, casuística o estadística), sino un *filósofo que aclara la Existencia*. La psicología, entendida como autoobservación, se diferencia de la psicología que aclara la Existencia, cuya forma es la autocomprensión. La observación de uno mismo se refiere a la existencia dada y empírica, incluso a la propia; la autocomprensión se relaciona con la Existencia posible. Mi existencia dada, en ciertos aspectos —que, sin embargo, por lo inmenso de los datos particulares llegan a lo infinito—, puede ser conocida por la observación. El esfuerzo por observarla tiene, pues, sentido. En primer lugar, es posible ayudar técnicamente a la existencia dada (en tal dirección Nietzsche observaba sus estados psíquicos, haciéndolos depender de la dieta y del clima); en segundo lugar, la existencia muestra fenómenos en los cuales se expresa o habla la Existencia posible (de esa naturaleza son muchos de los análisis psicológicos de Nietzsche, los cuales, a pesar de captar situaciones de hecho, son aclaraciones que dirigen llamados a la Existencia). Pero la observación carece de sentido cuando, mediante ella y con ánimo de búsqueda, se gira en torno a la propia existencia dada, entendida como efectividad empírica, es decir, como si en ella, y por el camino de una autoobservación psicológica, se pudiese encontrar uno mismo, en tanto Existencia.

Si trato de comprenderme a mí mismo, no por la observación de mi existencia dada, sino por *autorreflexión*, me veo en el espejo de lo posible y dentro de un movimiento que me permite aparecer como diferente, y hasta como opuesto a todo cuanto siempre he pensado de mí. Cuanto más honesto siga siendo, tanto más ilimitado se tornará lo posible, siempre que sólo lo refleje. Lo posible me aclara; pero con la condición de que disuelva todo ser-sí-mismo real, pues éste vuelve a desaparecer en cada una de las formas con que quisiera conocerlo.

"Entre cien espejos
falsos ante ti mismo...
¡Conocedor de ti mismo!
Verdugo de ti mismo" (8, 422)*

* "Zwischen hundert Spiegeln, / vor dir selber falsch... / Selbstkenner! / Selbsthenker."

La autocomprensión —es decir, el filosofar que colma sin destruir— sólo surge en el salto incaptable que lleva de la posibilidad a la realidad; en la interiorización del origen; en una certeza que no es la del saber que tengo de algo o de mí mismo, ni tampoco la de una precisión definitiva de algún contenido. El sentido de semejante autorreflexión está en el hecho de que ese filosofar, capaz de colmar, sólo puede ser honesto cuando tiene la osadía de clarificar lo posible mediante una aclaración que lo destruye infinitamente. Pero, si nos atuviésemos a ella, perderíamos el ser-sí-mismo, y también el filosofar.

Por eso, Nietzsche se opone a la *autoobservación* y a la *autorreflexión* —aunque las cumpla a ambas— a fin de limitarlas y de encontrar el camino verdadero de la autocomprensión, para lo cual aquéllas no constituyen su fuente ni su meta. Nietzsche casi nunca ha hablado acerca de la mera autoobservación, a no ser para rechazarla. La autoobservación no llega lejos. "Habitualmente el hombre sólo puede percibir de sí mismo lo externo de sus obras. La fortaleza propiamente dicha le es inaccesible y hasta invisible..." (2, 364). Al hombre le está rehusado el acceso a sí mismo, logrado por el saber. "Cada uno es el más lejano de uno mismo" (5, 254). "Todos los días me asombro: no me conozco a mí mismo" (11, 381). La autorreflexión, como conocimiento de uno mismo es, además, peligrosa. Cuando realiza, disolviéndolo, el pensar de la posibilidad, el espejo centuplicado de la aclaración de la Existencia cuestionada —al apartarse de sí misma para llegar a un presunto saber psicológico—, el "conocedor de sí mismo —el verdugo de sí mismo—" alcanza su término. Para el conocimiento filosófico propiamente dicho —refiriéndose al cual Nietzsche suele llamarse "psicólogo"— el hecho de atenerse a la autoobservación y a la autorreflexión es ruinoso. "Nosotros, los psicólogos del futuro... somos instrumentos del conocimiento, y quisiéramos tener la ingenuidad y la precisión de un instrumento. Por consecuencia, no nos debemos... conocer" (15, 452). Luego, Nietzsche testimonia: "Siempre he pensado mal de mí mismo y sobre mí... Tiene que haber en mí una especie de repugnancia para poder creer en algo determinado acerca de mí mismo..." (7, 263). Y, en otra parte, dice: "Me parece que las puertas del conocimiento se cierran tan pronto como uno se interesa por su caso personal" (15, 451).

A diferencia de los caminos equívocos de la autoobservación psicológica y de la autorreflexión infinita, la *autocomprensión* es la aclaración de una *acción interna*, del filosofar. Ella no sólo concierne a mi *existencia dada e individual* (la subjetividad) ni a cosas que son *universales* para todos (la objetividad), sino a ambos casos, reunidos en la Existencia. La Existencia es el ser-sí-mismo: éste me constituye, únicamente, porque soy, porque soy en el mundo, porque tengo que ver con las cosas y vivo en el todo. La autocomprensión se refiere al individuo en tanto Existencia posible, y ella

sólo es porque el individuo mismo es en el modo según el cual se le muestra el ser. La autocomprensión alcanza, en el ser-sí-mismo, o bien algo *universal* o un *ser de excepción* que, en esencia, también es universal. El pensamiento de Nietzsche es, en gran parte, la autocomprensión que se cumple en un contenido particular, pero que, como tal, se vuelve a comprender dentro del todo. Ya desde joven, escribía: "Busco el lugar en que mi miseria sea algo universal y huya de toda personificación" (a Rohde, 5-74). Más tarde, siempre le está presente esa circunstancia. "A cada instante estoy dominado por la idea de que mi historia no sólo es personal, de que, cuando vivo, me formo y me dibujo de ese modo, hago algo para muchos" (11, 384).

Por eso, la autocomprensión de Nietzsche no se vincula con su pensar, como siendo una comprensión añadida, sino productiva. La circunstancia de que nuestro interés pregunte alguna vez de qué modo el autor ha pensado sobre ella no es incidental, sino esencial, porque soporta la conexión del todo. Si no se incluyen los pensamientos en el proceso por el cual Nietzsche los ha comprendido, quedarían falsificados por la univocidad que les atribuiríamos a afirmaciones momentáneas. En ese sentido, un acceso esencial al filosofar de Nietzsche se halla en el estudio de todas las manifestaciones autobiográficas, tanto en las que se relacionan con su autocrítica como las referidas a la interpretación de sus propias obras.¹

La autocomprensión de Nietzsche estuvo presente en el fondo de nuestra exposición, referida a su vida y a sus pensamientos fundamentales, y, circunstancialmente, la hemos destacado.² Pero la autocomprensión consciente, tal como Nietzsche la cumplió desde el punto de vista intelectual, en las reflexiones últimas sobre lo que hacía y era, debe ser aclarada de modo expreso y en íntima conexión. La modalidad de sus escritos y de sus apuntes —en ellos Nietzsche ha comunicado, en particular, esa autointelección del todo de su comprender— hizo que alcanzara un punto de vista libre sobre sí mismo y sobre su obra. De esa suerte, ésta lo eleva, de acuerdo con el significado, por encima de los contenidos particula-

¹ Los apuntes juveniles se encuentran en *Biogr.*, tomo I, 15 sq., 225-245; además, 107-126, 189 sq., 210, etc. En las obras, hallamos observaciones críticas personales: 11, 116-125, 378-392; 12, 211-225; 14, 303-306. Confrontar los nuevos prólogos de 1886: I, 1-14; 2, 3-14; 3, 3-12; 4, 3-10; 5, 3-11. Del material de los prólogos, ver: 14, 347-420; *Ecce homo*: 15, 1-127. *Vita*, en Brandes: *Briefe*, 3, 299 sq. Además existen observaciones dispersas, es decir, no reunidas. Los apuntes autobiográficos se han impreso juntos en el tomo 21 de la edición de Musarion (sin embargo, faltan algunos datos contenidos en la *Biogr.*, tomo I, en los prólogos del tomo 14 y en la *Vita* de Brandes).

² Para la autocomprensión de su desarrollo espiritual, cfr. pp. 68 sq. Para la comprensión de su soledad, pp. 108 sq.; para la de su significado histórico, pp. 366 sq.; 261, y para la de su immoralismo, p. 172.

res de su pensar. La autocomprensión es un proceso de aclaración del todo que, al mismo tiempo, sobrepasa los contenidos singulares y se refiere, así, al filosofar propio de Nietzsche, aun en el caso en que dicha aclaración no alcance su meta. En efecto, o bien se entendía como un ser universal, es decir, como representante o exponente del ser humano —y, entonces, no llevaba su autocomprensión a la totalidad sistemática de un saber porque, para él, todo lo universal era problemático— o bien se comprendía como excepción y, por necesidad, no podía hacer universalmente comprensible semejante ser excepcional.

La autocomprensión consciente de Nietzsche alcanza, primeramente, el *fundamento de su conocimiento en la vida*; en segundo lugar, en la *forma lógica* de su pensar; en tercer término, en la *posibilidad de su comunicación* y, en cuarto lugar, en el *sentido de su íntegra existencia dada*.

Vida y conocimiento

El hecho de que el origen del conocimiento filosófico no se halle en la reflexión sobre un mero objeto o en la investigación de algo objetivo, sino en la identificación del pensar con la vida —de tal modo que el pensamiento surge de una conmoción del hombre entero— constituye, para la autoconciencia de Nietzsche, el carácter peculiar de su verdad. "Siempre he escrito mis obras con el cuerpo todo y con toda mi vida." "Todas las verdades son, para mí, verdades sangrientas" (11, 382). "Sólo hablo de cosas que *he vivido*, y no expongo procesos meramente intelectuales" (14, 361).

Nietzsche comprende el pensar cognoscente en la subjetividad de una vida que entra en la existencia, en el mundo, siendo, ella misma, todo eso. "Pertenece al carácter del mundo... no tenemos ningún acceso a él, fuera de nosotros mismos" (13, 228). Participo de la existencia y del mundo por la propia subjetividad, por la existencia interpretativa de la propia vida, es decir, por todos los modos según los cuales soy. Pero, en cambio, lo que el hombre es, la modalidad de su ser y lo que hace y piensa, no lo aproximan, de igual modo, al ser-sí-mismo y al ser. Luego, el camino hacia la realidad —el pensar con todo el cuerpo y con toda la vida— es, al mismo tiempo, el camino hacia el ser *íntegro* del hombre, que es lo único capaz de interiorizarse con el carácter del mundo. La integridad del hombre "concibe la realidad *tal como es*... ya no le será extraña ni alejada... es ella misma" (15, 122). Un conocimiento perfecto sería posible si el individuo que conoce todo lo que es, fuera, él mismo, todo lo que es y lo reconociera como su propio ser. En tanto que se afirma a sí mismo, afirma el ser y, en tanto afirma el ser, se afirma a sí mismo, porque ambos son, para él, lo mismo. "Toda característica fundamental, es decir, que resida en el fondo

del acontecer, tendría que impulsar al individuo —si éste la siente como característica fundamental *suya*— a aprobar triunfalmente todo instante de la existencia universal" (15, 183). Inversamente expresado: el hombre se conoce al conocer las cosas y, "sólo al término del conocimiento de todas las cosas, se habrá conocido a sí mismo. En efecto, las cosas sólo son límites del hombre" (4, 52).

UNIDAD Y SEPARACIÓN ENTRE LA VIDA Y EL CONOCIMIENTO

Según muchas manifestaciones de Nietzsche, podría parecer que éste se apartara de la vida y que quisiera alcanzar el conocimiento en un acto de contemplación. Luego, por una parte, estaría el que vive; por la otra, el que contempla ese vivir desde un punto de vista ajeno a la vida. En este sentido, ya en 1867 (*Biogr.*, I, 337), considera que "tener, aun en el sufrimiento y en los dolores... la *mirada de Gorgona* que, instantáneamente, todo lo petrifica", constituye una buena capacidad. El *cognoscente* llega a sí mismo y a su intelección, tal como después de una mañana turbulenta de la vida llega la calma del mediodía. "No quiere nada: su corazón reposa, sólo sus ojos viven. Es un *muerto con ojos despiertos*. En ese estado, el hombre ve muchas cosas que jamás había visto." Pero, puesto que es un ser viviente, tiene que volver a abandonar el estado del conocimiento. "Finalmente, el viento se levanta entre los árboles; el mediodía pasa y la vida vuelve a atraparlo: la vida de ojos ciegos" (3, 358).

Semejante separación entre la vida, que no conoce, y el conocimiento, que no vive, significaría que se estorban mutuamente, aunque la vida ciega tendría que ser vivida para lograr la materia del conocer. En interés del conocimiento, la vida se debe cumplir sin impedimentos. Pero el contemplador constante pierde la posibilidad del vivir y, con ello, la experiencia del ser y la actitud fundamental, definitoria del conocimiento. Por eso, no se debe pretender contemplar en tiempo inoportuno. "Al vivirse algo, nos debemos abandonar a la vivencia y cerrar los ojos; por tanto, al vivir, no debemos actuar como observadores" (3, 356). "Si uno está ejercitado y habituado a reflexionar sobre el obrar, en el momento de actuar debe cerrar los ojos interiores. Incluso en la conversación con hombres mediocres, es necesario aprender a *pensar* con los ojos del pensamiento cerrados: sólo así se alcanza y se concibe ese pensamiento propio del término medio. La acción de cerrar los ojos constituye un acto palpable, realizado voluntariamente." (3, 324). Por tanto, Nietzsche quiere tener experiencias vitales, pero se niega a caer en una identificación con lo vivido. Sólo así se puede conocer lo que es.

En tales reflexiones, la vida y la experiencia de la vida se le presentan a Nietzsche como un acontecer que se debe *aceptar*, guardándose de que la propia actividad lo impida, en el caso en que ésta

trate de petrificar lo acontecido en el conocimiento que le es posterior. Pero, dentro de la autocomprensión de Nietzsche, ese punto de vista sólo es pasajero, puesto que tal comprensión de sí mismo se acepta en la *actividad* del conocer. Concibe al conocimiento como un "intento". Ya el conocer, en apariencia sólo contemplativo, dado por vivencias admitidas involuntariamente, es un acto activo de diferenciación. Contra los que falsean sus propias vivencias, Nietzsche, en cambio, se exige a sí mismo lo siguiente: "Queremos considerar nuestras vivencias con tanto vigor como si se tratase de un ensayo científico" (5, 243). Pero la vida misma, en la autocomprensión de Nietzsche, se transforma en una serie de ensayos. "Queremos ser los experimentos y los animales de laboratorio de nosotros mismos" (5, 243). El pensamiento de que la "vida debiese ser un experimento del que conoce", constituye, para él, una grandiosa liberación. De ese modo, el conocimiento se convierte "en un mundo de riesgos y de victorias" (5, 245). Incluso, "para llegar al saber, se tienen que querer vivir ciertas experiencias, es decir, dejarse tragar por ellas. Tal cosa, naturalmente, es muy peligrosa. Muchos 'sabios' han sido devorados por ese intento" (3, 356). Nietzsche ha reconocido, con franqueza, que comprendía sus ensayos como una autotransformación ilimitada de su experiencia de la vida, a la que de intento le imprimía determinada dirección. "¡Ver las cosas como son! Medio: poderlas ver con cien ojos y desde *muchas* personas" (12, 13). Mientras que aquellos que *carecen de personalidad*, es decir, que no experimentan la vida en modo alguno, no tienen, por su carácter neutral, ojos para los fenómenos reales; las *naturalezas fuertes*, en cambio, por su tiranía, sólo se ven a sí mismas y miden todas las cosas según ellas mismas, introduciéndose en todo y, por eso mismo, falseándolo. Nietzsche quiere seguir un tercer camino: ser personal dentro de innumerables figuras. "Es necesario que se formen *nuevos seres*." Para ser justos, se tiene que haber pasado "por *muchos* individuos, y a todos se los debe haber empleado como funciones". "No basta con ser un hombre" (12, 14). "Es necesario saber perderse, de tiempo en tiempo..., para volverse a encontrar..." (3, 359). "Quien quiera participar de todos los bienes debe también tratar de ser pequeño en algunas horas" (3, 230). Le pregunta al presunto conocedor del hombre: "¿Habéis vivido, en vosotros mismos, la historia de los hombres, es decir, las conmociones, las sacudidas, las prolongadas y las vastas tristeza y las dichas que llegan como un rayo? ¿Habéis sido extravagantes con los grandes y pequeños bufones? ¿Habéis soportado, realmente, el delirio y el dolor de los buenos hombres? ¿Y os habéis añadido el dolor y la índole de la felicidad de los malos?..." (4, 354). Todo se convierte en ensayo; nada es fundamento sobre el cual el conocimiento podría quedar en pie.

Si consideramos de este modo la comprensión que Nietzsche tiene de la vida y de la experiencia de su vivir, entendida, así, como

un ensayo, se planteará, inevitablemente, la cuestión de saber si a la vida le queda todavía seriedad existencial o si, como medio de conocimiento, no se volatilizaría todo para ella, de tal suerte que, finalmente, también el conocimiento mismo perdería fundamento. Quien haya seguido y aprobado a Nietzsche en las disoluciones de toda univocidad, propia esta última de una consistencia ontológica —por cuanto tiene la forma de una certeza filosófica referida a lo en sí de las cosas—, retrocederá con espanto cuando la vida misma, en cualquiera de sus formas, se degrada al carácter de un ensayo, despojándosela, en apariencia, de la seriedad de una decisión.

Tal objeción se debe responder afirmando que, si para Nietzsche, la entrega a las posibilidades es condición de la amplitud del conocimiento, su verdad sólo se alcanzará, sin embargo, por la seriedad de lo posible. Lo que Nietzsche vive en la realidad y en la posibilidad está, de hecho, inseparablemente implicado, y tal vida sigue siendo verdadera en la medida en que la seriedad de lo real habla en la posibilidad misma, aunque la realidad, desgraciadamente, la devore. Justamente, cuando Nietzsche distingue su pensar del pensamiento de los demás, piensa en su búsqueda intelectual de lo posible. "Conocéis esas cosas como pensamientos; pero vuestros pensamientos no son vuestras vivencias, sino el eco de lo vivido por otros, así como nuestra habitación tiembla cuando pasa un carruaje. Pero yo estoy sentado en el vehículo y, a menudo, soy el carruaje mismo" (11, 382). Por eso, en virtud de su conocimiento, Nietzsche llega a ser el hombre para quien la vivencia tiene toda la seriedad de una búsqueda de lo posible. Por medio de ella piensa identificarse con la marcha del ser mismo y reconocer, filosóficamente, esa experiencia vital. Con frecuencia, el hombre que en el mismo instante vive lo que conoce ya no es el mismo hombre, en cuyo caso rige la siguiente afirmación: "Una vez que ha pasado mucho tiempo puedo tener la experiencia viva de los fundamentos de mis opiniones." En otras oportunidades, la vivencia y el conocer constituyen, para él, un mismo acto. Pero, en ese caso, la vivencia no es la sustancia que tiene saber de sí misma, así como el conocimiento jamás es un saber subsistente. Por eso, Nietzsche no siempre está seguro de sí mismo. Conscientemente ha entrado en el riesgo de lo posible, de la experiencia disolvente de una mera búsqueda, de la implicación existente entre la autenticidad y la inautenticidad. Padeció ese riesgo —que la mayoría de los hombres desconocen o perecen en él— hasta un grado límite. Sólo Nietzsche pudo decir, con derecho, de sí mismo: "No preocuparse por el uso de medios peligrosos: acertar con la perversidad y con la complejidad del carácter, empleándolos de modo preferente. Mi profunda indiferencia para conmigo mismo... manejo mi carácter..." (15, 451). Semejante soberanía peligrosa que, quizá, pueda aniquilar la propia Existencia en su plenitud histórica, debe ser comprendida por nosotros, sin embargo, como la excepción de una Existencia de lo

posible, sacrificada a la realidad. La búsqueda de Nietzsche es la de una unificación con el mundo, tal como él la entiende. Su posibilidad es su misma realidad; su experimentación es el modo de su decisión, producida en la Existencia histórica. En la autocomprensión de su vida intelectual, concebida como búsqueda, Nietzsche alcanza la unidad que le es propia: la de la vida y el conocimiento.

EL PENSAR A PARTIR DE LA DIALECTICA REAL

La vida y el conocimiento —dentro de la autocomprensión de Nietzsche— se unifican en la búsqueda, estando en constante movimiento. Tal movimiento es, en primer lugar, involuntario; luego, se hace consciente y voluntario. Puesto que ese movimiento es, a la vez, pensamiento y vida, Nietzsche está presente en él en todo instante. En cada caso, con la exclusividad de una fuerza viva, se capta la posición dentro del tono de lo absoluto. Es como si Nietzsche pensara, justamente ahora, en la única genuina verdad. Pero sigue con la misma energía la inversión en lo contrario, el movimiento de la puesta en cuestión. Llamamos dialéctica *real* al hecho de que Nietzsche no piensa, al modo de los métodos tradicionales, de una manera dialéctica, es decir, mediante rápidas visiones de conjunto (si así fuese, extensiones vacías de lo concebido se ordenarían, como cáscaras, en círculos), sino que debe atravesar las posiciones de un modo vivo y con todo su ser. En la dialéctica real, las oposiciones y las contradicciones son efectivas: no están bajo una síntesis conocida de antemano, sino que se cumplen por medio de una síntesis existencialmente abierta. "Este pensamiento no necesita que nadie lo refute: se basta a sí mismo" (3, 327).

La autocomprensión de Nietzsche concibe esa dialéctica real del siguiente modo: el movimiento no es, en primer lugar, un acontecer arbitrario, desprovisto de dirección, sino que se refiere a sí mismo. Nietzsche lo llama "*superación*". En segundo lugar, ese pensar es *sustancial* y se debe distinguir de lo intelectualmente arbitrario, en virtud de estar vinculado con la Existencia posible que mueve la vida. En tercer lugar, por su significado, es *constructivo*, aunque expuesto al riesgo constante de hundirse en la negación. Su camino, a pesar de ser dirigido, conduce —en cuarto lugar— a lo *infinito*, puesto que pierde de vista su base, sin conquistar otra nueva. La sustancialidad de semejante pensar sólo consiste en un estar en camino.

1. Debido al carácter indisoluble que hay entre la posibilidad y la realidad en la Existencia excepcional de Nietzsche, su autocomprensión cumple la "*superación*", al mismo tiempo, en su vida y en el conocimiento que es su vida. Nietzsche comprende la "búsqueda" a partir de la tarea del conocimiento que le es propio y que, en el todo, pugna por llegar a los orígenes. Tal conocimiento exige confiar en toda posibilidad, con el fin de rechazar cada una de ellas en

particular. Pero, puesto que una posibilidad meramente pensada no llega a ser vida auténtica y, de ese modo, queda fuera de la experiencia propiamente dicha, Nietzsche tiene que ser él mismo, cualquiera sea la cosa dicha por él. Aquello que a otros se presenta como una realidad que les es exclusiva, por lo cual se atienen a ella, es transformado por Nietzsche en el mero momento del movimiento de su pensar, que es vivo y clarificante. Puesto que, según la posibilidad, Nietzsche es todo, no será nada definitivo: no se puede detener en parte alguna. Su experiencia está precedida por la dialéctica real, es decir, por una implacable autosuperación. Si bien estima que esa autosuperación es su "cualidad más fuerte", sabe, sin embargo, que nace del riesgo de su vida y de su pensar: "La he necesitado más que nada, pero siempre estoy ante el abismo" (12, 221).

La aparición de semejante acto superador significa, para Nietzsche, cumplirlo constantemente en un cuestionar, en un atacar y negar, con una negación que es búsqueda; pero lo negado, antes tiene que haber sido real, vivido y convertido en el propio ser. Por eso quiere la amplitud entera del contenido que, para él, se torna real en tanto posibilidad. Ataca a quienes tratan de "conquistar, para cualquier situación de la vida, una actitud del ánimo y una sola especie de opinión". Es adversario de esos uniformados, a quienes se les atribuyen "excelentes condiciones filosóficas". Cree que, para el enriquecimiento del conocimiento, sería más valioso escuchar la suave voz de las diferentes situaciones vitales, cada una de las cuales "implica una opinión propia, referida a ellas. Así, cuando no nos tratamos a nosotros mismos como individuos únicos, fijos y constantes, participamos, por medio del conocimiento, de la vida y del ser de muchos" (2, 398). En cambio, quien "no haya pasado por diferentes convicciones" queda "desprovisto de inteligencia, y sigue siendo rebelde a toda enseñanza" (2, 407). Por eso, el camino y la voluntad de Nietzsche son éstos: "Recorrer el círculo entero del alma moderna, sentarse en cada uno de sus escondrijos: tal es mi ambición, mi tortura y mi dicha" (16, 378). Por tanto, en virtud de su autocomprensión, Nietzsche mismo es todo cuanto ha combatido —o, al menos, lo ha sido—. Semejante afirmación tiene vigencia para lo que respeta y para aquello en lo cual cree y, ante todo, para lo que constituye, según él, la fatalidad propia y la decadencia amenazadora del hombre: el nihilismo y la *décadence*. Confiesa ser "el primer nihilista completo de Europa, puesto que, en sí mismo, lo he vivido hasta el fin" (15, 138). También afirma: "Decadente y, al mismo tiempo, comienzo... soy ambas cosas" (15, 9). "Ver, según la óptica de los enfermos, los conceptos y los valores *más saludables* y, a la inversa, desde la plenitud y la autocerteza de una vida pujante, mirar hacia abajo, hacia el trabajo secreto del instinto de *décadence*: tal fue mi ejercicio más prolongado y mi propia experiencia" (15, 11).

Ahora bien, el sentido del "acto que supera" está en la circunstancia de que Nietzsche no se entrega definitivamente a nada negativo ni a nada positivo de la experiencia posible, sino que se atreve a tomar todas las posiciones, con el fin de volver a dominarlas mediante una negación dialéctica. "Todas las lágrimas y todas las miserias del hombre me sacuden: yo siempre volveré a estar arriba, como el aceite en el agua" (12, 253). Y también dice: "Cualquier cosa que produzca y cualquiera sea el modo como la ame, pronto tendré que ser el adversario de lo creado por mí y el enemigo de mi amor" (6, 168).

Lo que acabamos de decir es, justamente —en el trato que Nietzsche tuvo consigo mismo—, una técnica consciente: la de "resistir todas sus propensiones naturales", tratando de ver si no habría en él "algo de una propensión opuesta" (14, 349). "¿Por qué le quito la palabra a la pasión?... Otros ponen en ella el espíritu entero: yo lo coloco en la pasión suprimida y combatida" (11, 387). Por eso, busca la verdad "resistiendo y contradiciendo todo lo que beneficia mi sentimiento más próximo" (14, 350). En efecto, "cada uno de mis sentimientos particulares me habría hecho perecer. Siempre los he opuesto entre sí" (12, 224).

2. Ahora bien, puesto que, sea lo que fuere o haga lo que hiciere, la dialéctica real en seguida toma, en la vida de Nietzsche, la forma del pensar —como también, a la inversa, su pensamiento se convierte en la realidad de su ser—, pudo decir, refiriéndose a ese *pensamiento sustancial*: "Si el pensar es tu destino, venera ese destino con honores divinos y sacrifícale lo mejor y lo más amado" (11, 20). No se refiere a un pensamiento cualquiera, sino a la necesidad que hace de él un filósofo, porque el pensar constituye el movimiento sustancial e incesante de su ser. Si él mismo tiene que haber sido todo cuanto quiere superar, lo sólo pensado de un modo intelectual no será auténticamente superable y, por eso, no será nada. Luego, Nietzsche se diferencia del "Don Juan del conocimiento", aunque, formalmente, se le asemeje por el constante movimiento. Esa diferencia no impide que, por instantes, se sienta afin a Don Juan y quiera realizar sus experiencias. Al Don Juan del conocimiento "le falta amor por las cosas que conoce; pero, en cambio, pone ingenio, voluptuosidad y placer en la caza y en las intrigas del saber... hasta que, finalmente, sólo le queda como objeto de cacería lo que el conocimiento tiene de absolutamente doloroso" (4, 260).

3. El conocer dialéctico, dirigido por el ser-sí-mismo, *jamás* puede ser un *mero acto de negación*. El "no" constituye el camino para uno nuevo "sí". Así, por ejemplo, Nietzsche exige "superar todo lo cristiano por algo supracristiano, en lugar de *suprimirlo*" (16, 390). Al que, de un modo negativo, se violenta a sí mismo, le grita: "Te has superado a ti mismo; pero ¿por qué te muestras ante mí como el superador? Quiero ver el triunfador..." (12, 283). Éste sería el conquistador de la afirmación que produce, como simple conse-

cuencia, la negación. Para él "la autosuperación no tiene sentido alguno, fuera de ser un medio para cultivar la forma de la fuerza dominante" (14, 273). Nietzsche describe, como siendo el secreto del creador, el modo según el cual la afirmación procede de la negación. "Persigo los orígenes: por tanto, me vuelvo extraño a toda veneración... pero el venerador, que reside en mí mismo, salta en secreto: entonces crece en mí el árbol a cuya sombra me siento. Es el árbol del futuro" (12, 252). El primer discurso de Zarathustra ofrece una imagen de la dialéctica real de la Existencia. Observa que las "tres transformaciones del espíritu —procedentes del hecho de *soportar* lo más pesado— se cumplen cuando la sagrada negación sobrepasa la *liberación* de esas cadenas. El fin de semejante cumplimiento está en darse el derecho de realizar nuevos valores, es decir, el derecho de crear a partir de la sagrada afirmación" (6, 33-36).

La negación dialéctica, como paso pensado o realmente cumplido, sólo tiene sentido en el movimiento de *construcción*. Pero el acto constructivo consiste en el vínculo histórico de los pasos entre sí, o sea en la *conservación* de lo pretérito. "Llega a ser, continuamente, el que eres, ¡oh formador de ti mismo!... Conserva el recuerdo de tus buenos instantes y trata de encontrar la conexión de los mismos, es decir, la cadena dorada de tu yo" (12, 177). Pero, así como en la constante autosuperación, todo se volvía absolutamente cuestionable, incluso el camino del libre conocimiento ("¡Desdichado! Has recorrido la vida del solitario, esto es, del hombre libre... y tus conocimientos te han vuelto a *cerrar* el camino de esos bienes"), quedará, sin embargo, la tarea filosófica. "Quiero ordenar y acabar de cantar la canción entera de todo cuanto niego" (12, 224). De ese punto resulta una conexión que puede llevar al conocimiento dialéctico total de las posibilidades del ser. Sin embargo, semejante objetivación intelectual sólo es una perspectiva pasajera de Nietzsche. Jamás se hubiese satisfecho con ella. Para él, la dialéctica real sigue siendo origen y destino.

4. Pero el acto superador y el de la autosuperación, es decir, el acto de atravesar todas las posibilidades, *carece, en apariencia, de meta*. ¿Hacia dónde conduce el camino de la dialéctica realmente experimentada y producida por el constante sacrificio de lo propio? Si la superación última —por ejemplo, la del hombre superior en el cuarto libro de *Zarathustra*— es el mero movimiento que parte del impulso de las exigencias más extremas de la veracidad, carente de un ideal que se aclare y de una creación o realización del hombre mismo —por tanto, sin reconciliación ni otra decisión que no sea la de la negación—, parecería, de hecho, que se trata de una crucifixión constante de uno mismo, y que ella concluye en la nada. Pero, en los casos en que Nietzsche no presenta un ideal de modo visible, concibe, sin embargo, el sentido positivo del acto superador en su *inacabamiento* mismo: evoca la *infinitud*.

Cuando el joven Nietzsche reconocía, en un horizonte cerrado, las condiciones de la vida plena, pensaba, por cierto, de otro modo. "He aquí una ley universal: todo ser viviente sólo puede llegar a la salud, a la fuerza y a la fecundidad dentro de un horizonte. Para la naturaleza poderosa, el horizonte es cerrado y entero" (1, 287). Pero, más tarde, en una visión retrospectiva de sus propios escritos, Nietzsche se comprendió a sí mismo de un modo opuesto. Advirtió en sí "cierta buena voluntad por los horizontes no cerrados, cierta prudente reserva frente a las convicciones" (14, 354). De hecho, por medio de su voluntad consciente y de su pensar efectivo, y a través de cualquier época de su vida, retorna la aspiración por lo infinito. Cada vez comprende con mayor claridad el carácter inevitable y el riesgo formidable de lo infinito. Tiene la osadía de enfrentársele por sí, y no sólo por los instantes de lo posible, puesto que —como la excepción que es— se atreve con lo infinito de modo total y absoluto.

Se siente como "un pájaro que busca remotas costas" (12, 233). Una nueva nostalgia por la patria lo consume: "Nostalgia por la patria, sin tener patria" (12, 255). "Con la fuerza de su mirada espiritual, aumenta la lejanía... su mundo se hace más profundo: a su mirada siempre le aparecen nuevas estrellas, nuevos enigmas y nuevas imágenes" (7, 80).

Pero Nietzsche experimenta espanto ante el riesgo "del horizonte de lo infinito". "Hemos abandonado la tierra firme, y estamos embarcados. Hemos dejado los puentes por detrás de nosotros. Más todavía: por detrás de nosotros, hemos quebrado la tierra. Ahora, navecilla, presta atención: ¡ay de ti, si sientes nostalgia por la patria y por la tierra, como si allí hubiese habido más libertad! Ya no existe 'tierra' alguna" (5, 162). "Tu ojo, tu ojo formidable, me mira, ¡oh infinitud!" (5, 539).

Lo único que es como tal, y que sigue siendo como tal, es el camino. Nietzsche lo ha descrito con frecuencia. En el *Discurso consolador a un progreso desesperado* dice: "Además, no podemos retornar a lo antiguo: hemos quemado las naves. Sólo nos queda la valentía..." (2, 232). En *El viajero* afirma: "Sólo quien, en cierto modo, haya llegado a la libertad de la razón se sentirá en la Tierra como viajero" (2, 413). De tal camino se trata también en el capítulo "Hacia adelante" (2, 266); en "Nosotros, aeronautas del espíritu" (4, 371) y en "Nosotros, argonautas del ideal" (5, 343).

El hecho de que esa dialéctica real —dentro del horizonte de lo infinito, entendido como algo que se debe conocer de manera universal— se torne cada vez más estrecha y más inalcanzable para los pasos que la persiguen, la convierte en un elemento único y no susceptible de ser logrado. Al ser inaccesible, se la tiene que determinar, en toda superación, por un ser-sí-mismo no conocido y que no crea nada, sino la plenitud. No sólo es imposible enseñarla o conocerla: para la autocomprensión de Nietzsche, ella, en su posibilidad, se hace problemática por sí misma. "Puedo hallarme toda-

vía en el grado más estrecho de la vida; pero ¿qué sería yo mismo, si os mostrase ese arte? ¿Acaso queréis ver un *bailarín en la cuerda floja*?" (12, 283).

La conciencia de la forma lógica del pensar

La autocomprensión de toda filosofía se expresa, ante todo, en el modo según el cual cada una de ellas llega a tener conciencia lógica de sí misma. El filosofar sabe, en primer lugar, qué hace y cómo lo hace, y lo sabe de manera clara y metódica.

A la manifestación del pensar de Nietzsche —que no sólo se desenvuelve por medio de consecuencias lógicas, puramente racionales y extraídas del objeto, sino que ese pensamiento procede del origen de la dialéctica real, en la forma de una declaración intelectual— le pertenece el carácter problemático propio de toda afirmación *particular* y el estado permanente de contradicción. En la dialéctica real del pensamiento vivo, cumplido y padecido, nace aquello que, en una dialéctica objetiva, se expresa mediante el movimiento intelectual que disuelve o acrecienta las contradicciones. La posibilidad de una dialéctica objetiva está en la ambigüedad y en la movilidad características de lo pensable.

Aunque la dialéctica domine cada uno de los pensamientos de Nietzsche, aunque éste, en su veracidad inquieta, se haya confiado a ella, sin embargo, no la ha configurado metódicamente. Se lo impedía la vehemencia de sus ocurrencias súbitas, y también su vida intelectual —siempre tensa, en trance de devorarse a sí misma y sólo calmada en los instantes místicos de la misma—. Y, por otra parte, se lo impedía la falta de una apropiación consciente de los métodos filosóficos del pensar. Nietzsche no ha desarrollado su autocomprensión lógica que, de hecho, sólo buscó ocasionalmente. No obstante eso, conocía la cuestión fundamental acerca de la posibilidad de todo filosofar, es decir, la que se refiere a las formas lógicas. Muestra tal conocimiento en los casos en que habla de la oposición y de la contradicción, del todo y del sistema.

OPOSICIÓN Y CONTRADICCIÓN

El joven Nietzsche buscaba ideas metafísicas. "Si la contradicción es... el ser verdadero; si el devenir pertenece a la apariencia, comprender el mundo en su profundidad significará comprender la contradicción" (9, 198). Desde muy temprano había advertido este enigma: "Cuando tenía doce años, pensaba, en mi intimidad, sobre... Dios y el diablo. Mi conclusión era la siguiente: para poder pensarse a sí mismo, Dios tenía que pensar en su contrario..." (14, 347).

La cuestión es la siguiente: ¿la contradicción y la oposición se

hallan en el ser mismo o sólo son formas fenoménicas, no subsistentes en sí mismas? ¿Acaso el devenir resuelve las contradicciones y el carácter de las mismas se supera mediante la realidad última de dicho devenir? ¿O quizás éste sea apariencia, y las contradicciones constituirían, en el ser, la realidad última? Nietzsche no ha pensado de un modo consecuente sobre tales conjeturas. Pero siempre ha vuelto a ese problema eterno y fundamental del filosofar, en el que la lógica y la metafísica se encuentran.

Si, para Nietzsche, por ejemplo, "los problemas filosóficos aceptan... ahora la misma forma de preguntar que tenían hace dos mil años, a saber: ¿cómo puede nacer algo de su opuesto, por ejemplo, lo racional de lo irracional?... " (2, 17), resultará, de inmediato, que "se debe dudar de la existencia de las oposiciones en general; y, en segundo lugar, quizá las oposiciones populares de los valores... sólo sean apreciaciones superficiales" (7, 10). Por eso, tratándose del pensamiento y de la estimación de valores, Nietzsche pone en guardia "contra todas las oposiciones groseras y cuadradas" (14, 354). "Sólo en el mercado somos asaltados por decisiones del tipo 'sí' o 'no'" (6, 74).

Con tales observaciones, Nietzsche parece contemplar el fundamento de modo repentino y súbitamente. La mayor parte de las veces se mueve dentro de intuiciones particulares: éstas le muestran que la verdad no se alcanza con antítesis groseras ni con alternativas. Puesto que las oposiciones están trabadas entre sí, la verdad y el ser verdadero sólo se producen en la contradicción. Sería posible que "el valor de las buenas cosas... consistiese, justamente, en que ellas sean afines entre sí y en estar enlazadas o trabadas; y, quizá, sean en esencia idénticas a las cosas malas que, en apariencia, se les oponen" (7, 11). Y sería posible "que el hombre más elevado... fuera el hombre que representa, con mayor fuerza, el carácter oposicional de la existencia... Los hombres vulgares... sucumben, tan pronto como... crece la tensión de las oposiciones..." (16, 296). Luego, Nietzsche puede decir: "El hombre más sabio sería el que poseyese mayor riqueza en contradicciones... y los instantes más grandiosos, vividos por ellos, están en una gran armonía" (15, 336).

A partir de tal concepción englobante del ser, como siendo en contradicciones y en oposiciones que, sin embargo, no subsisten, se da, para Nietzsche, la *forma* del filosofar, entendida como dialéctica y la forma de la vida libre y originaria entendida como dialéctica real. La negación constituye, al mismo tiempo, una afirmación. Zarathustra, "el más afirmativo de los espíritus, se contradice en cada palabra. En él, todas las oposiciones se vinculan con una nueva unidad. Las fuerzas más altas y las más bajas... proceden y brotan de un manantial único, con inmortal seguridad" (15, 95). Por eso, Nietzsche llama "mediocre" al hombre "que no entiende como algo necesario considerar el *revés de las cosas*, es decir, al hombre que

combate los inconvenientes, como si se pudiese prescindir de ellos, o sea, al que quiere aceptar una cara de las cosas sin la otra..." (16, 295). Elogia la índole alemana (la de Leibniz, Goethe, Bismarck): "Viven, sin preocuparse, entre oposiciones, plenos de una fuerza elástica que se guarda de las convicciones y de las doctrinas, por cuanto ellos usan las unas contra las otras, y a la libertad se la reservan para sí mismos" (16, 297).

La liberación de toda fijación, nacida por exclusión de las oposiciones —entendida como la fuerza de poder soportar la oposición y la contradicción—, no sólo conduce, en el trato con los demás, a soportar la contradicción de los otros, sino a que el hombre libre llegue, incluso, a desearla y a producirla (5, 227). El proceso de la dialéctica real exige esa libertad. "Debes querer quemarte en tu propia llama... sigues el camino del creador: a partir de tus siete diablos, quieres crearte un dios" (6, 94).

Sin embargo, es claro que, de la experiencia nietzscheana de la contrariedad, no ha surgido un método consciente, ni tampoco una autocomprensión total y duradera de su pensamiento. No establece una separación expresa entre la sofística y la dialéctica —es decir, entre el sentido de una reunión de los opuestos— y el significado que tiene una decisión entre los mismos. Tampoco desarrolla la lógica multidimensional, propia de lo que se opone y se contradice. Por así decirlo, se hace clarividente a empujones, sin aclarar lo de ese modo visto. Pero cumple, de hecho, aquello que, lógicamente, sólo ve por instantes. La autocomprensión lógica de Nietzsche alcanza, según la forma, lo constitutivo de su filosofar; pero no lo aclara de modo completo.

LA TOTALIDAD

La conciencia que Nietzsche tuvo de la interior conexión de todo su ser y de su pensamiento, dentro de la sucesión constructiva del tiempo, no fue, por su sentido original, de índole lógica. "Crecemos como los árboles: no en un lugar, sino en todas partes; no en una dirección, sino hacia arriba, hacia fuera, hacia dentro y hacia abajo. Ya no tenemos libertad para hacer algo particular o para ser individuos..." (5, 328).

En primer lugar, de esa circunstancia se desprende, para Nietzsche (para su *conocimiento*), la exigencia lógica de totalidad: "No podemos cometer un error particular, ni tampoco acertar con una verdad singular..." (7, 289). Pero todo lo pensado, sin embargo, es individual. Por eso, el sentido de la verdad de lo pensado no puede ser absolutamente válido. Nietzsche rechaza "el pecado original de los filósofos": el de corromper "las proposiciones por aceptarlas como incondicionadas". De ese modo, la "voluntad" de Schopenhauer se convirtió "en desastre, pues los filósofos estuvieron asaltados por el furor de universalizarla, afirmando que todas las cosas de la

naturaleza tienen voluntad" (3, 17). Es imposible "pintar el cuadro de la vida", pues los "cuadros sólo nacen de una vida" (3, 22). Pero la totalidad no llega a ser objeto. Ella sigue constituyendo la tarea de Nietzsche; sin embargo, en la reflexión lógica, la integridad se desvanece en un mero "todo". "Semejante todo dice: todo el mundo es pensamiento, voluntad, guerra, amor, odio. Hermanos míos, os digo: eso es falso en lo particular; verdadero, en su reunión" (12, 240).

En segundo lugar, resulta, para Nietzsche (en lo referente a la *apreciación del valor*), que la totalidad es inapreciable (cfr. pp. 172 sq.). El horizonte, surgido de la idea de totalidad, exige —en la apreciación del valor de los sucesos— "alcanzar una altura tal de la contemplación que ésta permita concebir el modo según el cual todas las cosas debieran suceder como realmente suceden: el modo según el cual toda especie de imperfección esté implícita en lo más deseable posible" (16, 362). Incluso los equívocos comunes —los que aparecen en las concepciones del mundo— tendrían que ser sancionados en la consideración de alguna perfección (16, 365); los aspectos negados de la existencia dada no sólo debieran ser concebidos como necesarios, sino también como deseables (16, 383).

El pensar de Nietzsche, que ha llegado a la situación lógica fundamental —todo lo pensado es singular; toda apreciación de valores es singular; el verdadero conocimiento y los verdaderos valores sólo se hallan con referencia a la totalidad—, salta por encima de tales formulaciones y dentro de la totalidad, atraviesa el camino de una exigencia concreta de reconciliación de todo lo real. Para él, se desvanece el salto entre una totalidad que se debe imaginar —en la cual se superan las contradicciones— y lo finito de la Existencia, obligada a decidirse entre contradicciones. En este caso, de modo pasajero, y sin saberlo, aborda las antiguas ideas acerca de una reconciliación en el todo. Pero lo que el hombre puede considerar como totalidad en el movimiento de su pensar puede no serlo en su decisión concreta. La conciliación, si existe, sólo se da en la trascendencia, no en una totalidad pensada o en una acción acabada. Entre la totalidad del conocimiento, que incluye todas las contradicciones, y la unidad de la Existencia, que se decide al obrar, queda una contradicción definitiva en el tiempo. No me puedo decidir —sin disolverme existencialmente en la nada— por el ser de la contradicción que hay en mí, como si yo mismo fuese la totalidad.

Pero el filosofar efectivo de Nietzsche es, también en este caso, incomparablemente más fuerte que su conciencia lógica. Por cierto, puede hacer, ingenuamente, lo mismo que combate en otros filósofos, en los que sienten la atracción de una totalidad reconciliada y la realizan de modo intelectual. Sin embargo, por encima de esos instantes, concibe, con igual decisión, la actitud de la finitud. Cuando dice: "Yo soy una cosa; mis escritos, otra" (15,49), parece sentir de una manera sustancial el salto que hay entre la Existen-

cia y la cognoscibilidad del todo. Pero, en rigor, tiene decisiva conciencia "de que no hay totalidad alguna"; de que "no hay, en absoluto, un proceso total (pensado como sistema)" (16, 169). Tampoco ha pretendido reunir en un sistema la totalidad de lo pensado: antes bien, lo ha rechazado en favor de lo no-cerrado y de la infinitud abierta. La exigencia de la Existencia, a pesar de todo apaciguamiento, penetra en algo conocido.

EL SISTEMA

Las filosofías existen en forma de sistemas. Nietzsche las considera como creaciones que aparecen, necesariamente, en formas complejas. Los sistemas de los presocráticos "tienen en sí mismos un punto irrefutable, un estado de alma personal... El modo de ver las cosas humanas ya se ha cumplido una vez entre ellos y, por tanto, era posible" (10, 5). "Los diferentes sistemas filosóficos se deben considerar como métodos de educación del espíritu: han desarrollado, del mejor modo posible, una particular fuerza espiritual, al imponer la exigencia unilateral de ver las cosas así y no de otro modo" (13, 82). Los sistemas no son arbitrarios, sino que surgen de una base que les es peculiar. "La lucha entre los sistemas es un combate entre instintos determinadísimos (formas de vitalidad, de decadencia, de clases y de razas)" (15, 448).

Pero Nietzsche no sigue el camino de esos sistemas. Se sabe muy alejado de los filósofos "que habitan en la casa del conocimiento, en una casa bien construida y considerada como sólida". Él "tiene la fuerza y la movilidad que le permiten atenerse a un sistema incompleto, con perspectivas libres y no cerradas". No necesita mundo dogmático alguno.

Considera que el origen de los sistemas se halla en "el prejuicio fundamental de creer en el orden, en la claridad de conjunto y en que lo sistemático se tiene que adherir al verdadero ser de las cosas; e, inversamente, que el desorden... sólo aparece en un mundo falso e incompletamente conocido..." (13, 57). Algunas especies de hombres se inclinan hacia ese prejuicio. Así "lo creen las inteligencias esquemáticas, para las cuales un complejo de ideas es más verdadero cuando lo pueden bosquejar dentro de una tabla de categorías de antemano proyectada" (13, 57). O también tienen la misma inclinación las inteligencias que padecen por la incerteza: eso las hace aspirar a una creencia fija (13, 72). Nietzsche está obligado a rechazar el sistema en nombre de la veracidad. "La voluntad de sistema constituye una falta de honestidad" (8, 64). En la realización de un sistema "hay una especie de comedia, representada por los sistemáticos: al querer realizar un sistema... tienen que tratar de que aparezcan sus cualidades más débiles en el estilo de las más fuertes: quieren pasar por naturalezas completas y, a su modo, poderosas" (4, 255). De ello se deduce lo siguiente: "Hay...

una especie de fraude, que se presenta cada vez que un pensador ofrece una totalidad de conocimientos o un sistema..." (13, 72). Además dice: "No soy lo suficientemente limitado como para llegar a un sistema, ni siquiera al mío" (14, 354).

El hecho de que Nietzsche, no obstante eso, aspirase a llegar a un sistema debe tener otro significado, el cual, por una parte, puede ser lógico-técnico. "Basta con que, por encima de una totalidad de supuestos, concordemos sobre el método..." (13, 72). Nietzsche no ha seguido tal sentido. Por otra parte, a diferencia de los sistemáticos deshonestos, el sistema sería propio de un ser que piensa en el todo, aunque lo esquematice con disgusto y sea amigo de lo incierto (13, 72). Ese ser es Nietzsche: él, cuyo sentido por el todo es tan decisivo, no podía dejar de referirse a alguna forma de sistema. Debemos ver qué aspecto tenía.

En primer lugar, en el pensamiento de Nietzsche domina la *forma aforística*.

El *modo de trabajar de Nietzsche*³ es aforístico. En lo esencial, esa modalidad parece haber sido permanente a lo largo de su vida. Las ocurrencias le llegan al pasar. En los últimos diez años, durante la mañana y la tarde, paseaba muchas horas al aire libre: anotaba someras observaciones en un cuadernillo y, al regresar, las ponía por escrito en cuadernos, empleando cuidadoso estilo. Así nacieron una multitud extraordinaria de fragmentos, escritos según un modo de pensar que, desde su nacimiento, pedían cierta configuración. De ese material proceden tanto los tratados metódicos como los libros de aforismos y los planes de su gran obra sistemática de los últimos años. Quedan tantos fragmentos como los publicados y, en esa forma, fueron editados en la obra póstuma. Puesto que todas las publicaciones están constituidas por aforismos o ensayos —que, medidos con la idea del todo, también sólo son aforismos—, de hecho, la forma literaria total en que se expresó el pensamiento de Nietzsche sigue siendo aforística.

Nietzsche ha elegido la forma aforística *a sabiendas*. Es cierto que, obligado por su enfermedad, debió contentarse, durante largos años, con limar esos aforismos a los fines de su publicación. Se lamentaba porque, para el lector, "a menudo estaba próxima la base de los equívocos: la brevedad, el estilo telegráfico detestable —a que la cabeza y la vista me obligan—, son causa de esa errónea comprensión" (a Gast, 5-11-71). Pero, de ese hecho, surgió una tarea. Puesto que los hombres modernos sólo abren el alma durante los viajes, cuando se liberan de las exigencias de sus trabajos profesionales, quienes se preocupen por cambiar los puntos de vista generales se deberán dirigir a los viajeros. Desde ese punto de

³ Sobre este punto, cfr. August Horneffer, *Nietzsche als Moralist und Schriftsteller*, Jena, 1907, pp. 58 sq.; Ernst Horneffer, *Nietzsches letztes Schaffen*, Jena, 1907, *Biogr.*, II, 670-674. *Werke*, 9, XV.

vista, resulta "una forma determinada de comunicación: los sistemas de pensamientos extensamente urdidos repugnan la esencia del viaje... Tienen que ser libros que no se lean por entero, pero que, en cambio, se abran con frecuencia" (11, 5). Jamás repitió ese punto de vista; pero, más tarde, se encuentran otras justificaciones. "Algo dicho con brevedad puede ser el fruto y la cosecha de muchas cosas largamente pensadas" (3, 71). No obstante la apariencia, lo breve puede ser miembro de una totalidad. "¿Acaso pensáis que una obra tiene que ser fragmentaria, porque se os da en fragmentos (porque así tienen que darse)?" (3, 71). Para la comunicación de algo esencial, la forma aforística es, incluso, necesaria: "¿Acaso alguna cuestión queda sin ser entendida por habérsela atrapado al vuelo?... Al menos, hay verdades... que sólo se poseen repentinamente..." (5, 341). Por eso, "los libros más profundos e inagotables siempre tendrán algo del carácter aforístico y repentino de los *Pensées* de Pascal" (14, 450). Hasta el final de su vida, Nietzsche se consagró a esa forma literaria. "El aforismo, la sentencia—estilo en el cual soy el primero de los maestros alemanes— son las formas de la 'eternidad'. Ambiciono decir en diez frases lo que cualquier otro diría en un libro o lo que cualquier otro no diría en libro alguno" (8, 165).

No obstante, mientras escribía esas palabras, ya hacía mucho tiempo que su voluntad tendía a la forma de una obra total amplia y extensa, sin carácter aforístico. Sin embargo, sus numerosos planes no son, en modo alguno, bosquejos de un sistema, sino de alguna exposición. No alcanza, durante todo ese tiempo, ningún desarrollo presentado mediante la construcción metódica de una elaboración sistemática, cuyos pasos, por lo demás, ya existían en sus proyectos. Antes bien, esos mismos planes tienen un carácter complejo y aforístico. Además, Nietzsche estimaba que el sistema constructivo de un todo era un contrasentido. Puede proyectar, para él mismo, posibles exposiciones sistemáticas; pero ellas tendrán que seguir siendo un instrumento, incapaz de alcanzar la totalidad de su pensamiento.

A diferencia de un sistema, entendido como obra de exposición, así como también de una concepción del mundo, lograda a la manera de las metafísicas anteriores (a no ser por la enfermedad, y en el caso de disponer de tiempo, Nietzsche hubiese podido crear ambas cosas; pero, en ese caso, lo hubiera hecho como una función de su pensamiento total, y no como la forma de ese pensar mismo), la totalidad del conjunto es "más de lo que nunca fuera llamado filosofía" (a Overbeck, 20-8-84). La totalidad es, para Nietzsche, el trazo de unión: sus motivos están en la gran política, en la construcción sistemática del ser y en la captación mística del mismo. Los unos sin los otros perderían significación. Por eso, el pensamiento de Nietzsche es como un *analogon* de los sistemas anteriores. La totalidad orgánica de su pensamiento, como tal inconsciente, no

constituye el tema o el objeto de su pensar y, sin embargo, éste surge de una conexión total. Si se tratara de buscar el sistema (como ocurrió en muchas apreciaciones de nuestra exposición de los pensamientos fundamentales) se tropezará con una tarea infinita. En el mejor de los casos, lo obtenido podría ser una novedad que, quizá, fuera más que la totalidad consciente; pero también sería menos, porque debería olvidar, pasar por alto y distinguir elementos dentro del todo. Lo que Nietzsche mismo obtiene a partir de su vida intelectual y lo que comunica en escritos cerrados —cuando expone los “vestíbulos” de su filosofía, los choques polémicos y las características aforísticas fundamentales— jamás han sido el todo.

Tal totalidad reside en el camino que él sigue para apoderarse de la verdad. En la reflexión, en la contemplación, en la experiencia, en la elevación mística, en todas partes, Nietzsche avanza de posibilidad en posibilidad. Como Kierkegaard, leía el “escrito originario de las relaciones humanas de la Existencia”. En él aparecían todas las formas de la verdad, tanto en cuanto ella es existencial, como en configuraciones inauténticas y desviadas. Esa marcha es la de un movimiento que ocupa decenas de años. La verdad de Nietzsche no está en ningún lugar fijo: ni al fin, ni tampoco al comienzo. Tampoco se halla en lo alto, sino en el movimiento total, en el que cada forma de la verdad tiene en su sitio correspondiente un sentido irremplazable.

Semejante energía del todo, que se reúne y aparece a través de un movimiento, no se expresa, como en Hegel, en obra sistemática alguna. La fuerza visionaria de lo singular, la construcción de conexiones particulares, los intentos intelectuales por llegar a posibilidades totales, todo se funde del mismo modo y dentro del movimiento entero.

Por eso, ninguna construcción de conjunto puede alcanzar el sistema de Nietzsche, que sigue siendo el de estados germinales, constantemente nuevos. Pero sus concepciones más profundas, las que todo lo abarcan, no están siempre presentes. Lo dicho por Nietzsche no se puede leer en un solo plano: hay grados de proximidad y de lejanía con respecto a la sustancia de su movimiento. La falta de un método conscientemente seguido permite que aparezcan, sucesivamente, la luz que delimita, la injusticia e, incluso, la vulgaridad. Es decir, posibilita un modo de hablar que, por ser absolutista y excluyente, es dogmático. Lo que en los desenmascaramientos psicológicos hay de sorprendente se convierte en golpes mortales. Pero la seguridad del instinto de Nietzsche y su conciencia metódica bastan para mostrar los defectos, que aparecen en su autocomprensión. Esa autocorrección corresponde a la modalidad de los límites entre las proposiciones que se superan y se interpretan unas a las otras. No se puede negar que, así como Nietzsche sólo en momentos oportunos tenía ante los ojos el todo de la obra

—diseñado como totalidad plástica de una tarea—, del mismo modo, la sustancia de su filosofar no se halla presente en la plenitud de sus escritos. La fuerza parte del contenido de la obra, y reside en el hecho de que lo individual se aísla y emerge de modo llamativo. La circunstancia de que ese contenido no subsista de modo permanente constituye la fuerza de la dialéctica inmanente y sistemáticamente eficaz de Nietzsche, a la cual, en los instantes más conscientes de su vida, expuso con claridad.

La posibilidad de la comunicación

En la vida de Nietzsche, la soledad constituyó el carácter fundamental de que tuviera conciencia (pp. 108 sq.). Tratándose de la dilucidación de la verdad, en un acto de irrupción trascendente, la imposibilidad de comunicación y el silencio constituían un límite esencial (pp. 238 sq.). En la autocomprensión de su filosofar Nietzsche no ha reflexionado sobre ninguna cuestión de un modo tan complejo como en lo que se refiere a lo comunicable y a su modalidad. Se pregunta cuál es el fundamento de la incomunicabilidad y qué resulta de ella.

NECESIDAD DE LA COMUNICACIÓN

Al hecho de que el ser-verdadero y el ser-comunicable se correspondan, Nietzsche lo ha expresado en esta simple proposición: "Uno solo nunca tiene razón; pero, con dos, comienza la verdad" (5, 203). Nietzsche ha experimentado tal cosa cuando no encontraba eco, y también cuando ningún hombre parecía entenderlo. Peter Gast fue, para él, el sustituto de la comprensión que le faltaba. Cuando Nietzsche creía que "entre ellos existían muchas buenas cosas de común", escribía desde el fondo de una profunda felicidad. "Apenas podría usted saber cuán reconfortante me es el pensamiento de esa comunidad, pues uno solo, con sus ideas, *únicamente* pasa por loco y, con frecuencia, se basta a sí mismo. Pero, con dos, comienzan la 'sabiduría', la confianza, la valentía y la salud espiritual" (a Gast, 10-4-81).

Pero tal satisfacción sigue siendo pasajera. Antes bien, para Nietzsche, se acrecienta el carácter problemático de toda participación, lo cual se convierte en el aguijón de su autocomprensión. "Nuestra duda acerca de la comunicabilidad del corazón llega a lo hondo..." (16, 330). En efecto, se trata de los demás. "No tenemos en las manos la posibilidad de comunicarnos... hay que encontrar a alguien con quien poder comunicarse" (a su hermana, 20-5-85). Y se trata de él mismo, pues dice: "Soy el más oculto de todos los que se ocultan" (12, 257). El hecho de que, continuamente, se repitan esas proposiciones no significa, para Nietzsche, una renuncia, sino el

apasionado impulso por lograr una comunicación inalterable de lo verdadero. Aun ante la incomunicabilidad de sus pensamientos más profundos, Zarathustra les podía decir a los animales, que hablaban en vano, afirmando una apariencia de comunicabilidad: "Para mí, el hecho de que vosotros charléis constituye un reposo... ¡Cuán digno de amor es que existan palabras y sonidos! ¿Acaso las palabras y los sonidos no son como un arco iris y como un brillante puente entre quienes están eternamente separados?... Entre los más semejantes, el brillo más bello es engañoso. En efecto, el abismo más pequeño es el más difícil de sortear... ¡Qué bella locura es la del habla!..." (6, 316 sq.).

EL FUNDAMENTO DE LA INCOMUNICABILIDAD

Nietzsche tiene conciencia del fundamento por el que lo esencial, la verdad misma, es incomunicable. Sólo es comunicable lo que se puede decir, y sólo se puede decir lo que se puede pensar. Pero todo lo pensado es una interpretación. Por eso, Nietzsche sabe "que para la comunicación debe haber algo fijo, simplificado, capaz de ser precisado" (16, 68). Lo dicho como tal ya no es lo verdadero. Lo comunicado sólo conserva el carácter de verdad en la superación de lo actualmente determinado. Pero Nietzsche mismo desarrolla, en su filosofía, símbolos y dogmas muy determinados. En cuanto ellos no significan ceguera y estrechez de su mirada, sino que son algo más que lo drástico de alguna formulación instantánea, algo más que lo exclusivo de cualquier afirmación; en cuanto son más que una doctrina establecida con pocos trazos lineales —con relación a los cuales todo lo demás se desprecia y son como golpes de luz chillona, retenidos a la fuerza, que únicamente descubren algo para encubrir otra cosa de manera más decisiva— deben, como todo lo dicho por Nietzsche, ser indeterminados y estar en el camino del movimiento, en tanto verdades que han vuelto a ser superadas, es decir, como verdades no definitivas. Por eso, Nietzsche lleva al lector a no prescindir de las problematizaciones —por cierto raras, tratándose de teorías que gradualmente se fueron solidificando en sus últimos diez años—, a que somete al superhombre, el eterno retorno y la voluntad de poder. Su propia teoría significaba, para Nietzsche, el ensayo de una nueva interpretación. Pero, puesto que el camino de esa aclaración y de esa superación no se limita por ninguna nueva interpretación, "el mundo se vuelve *infinito*, pues no podemos prescindir de la posibilidad de infinitas interpretaciones. Una vez más nos sacude el gran escalofrío..." (5, 332). La infinitud peculiar de Nietzsche hace que la comunicabilidad de la verdad —sea para consigo mismo o para con los demás— se torne imposible, en la medida en que, dentro de lo esencial, pretenda ser unívoca.

Puesto que Nietzsche siente la presencia de la verdad en el ori-

gen de su pensar, el cumplimiento de la infinitud tiene que ingresar, en relación con lo pensado, a la forma de una constante insatisfacción, medida por el origen del cual procede. "¡Ay de mí! ¿Qué será de vosotros, pensamientos míos, una vez que estéis escritos y pintados?... temo que algunos de vosotros estén prontos a convertirse en verdades... Vosotros, perpetuadores de las cosas que se pueden escribir, ¿cómo podríais ser pintados? ¡Ay de mí! Siempre y solamente pintaríamos lo que se quiere marchitar..." (7, 274).

Quien no se apropie de la situación de la incomunicabilidad propiamente dicha obtendrá, como resultado, el hecho de que la inmutabilidad de una convicción —a la que prestará su adhesión como si fuese una afirmación— falseará la comunicación desde la raíz: creará comunicarse cuando, de hecho, hay una efectiva falta de comunicación, sin participación alguna. Semejante hombre habrá perdido la capacidad de formarse: será "duro, obcecado, incapaz de recibir enseñanza. Le faltará dulzura, siendo un eterno e inescrupuloso desconfiado. Aprovechará todos los medios para imponer la propia opinión, porque no podrá concebir que otro tenga opiniones" (2, 407). Tal hombre es incapaz de toda comunicabilidad: está privado del poder de comunicación propiamente dicha, porque se comporta como si la verdad unívoca hubiese sido hallada y fuera comunicable.

Pero la aparente imposibilidad de comunicar el origen no anula la comunicación que deriva del mismo. Los esfuerzos y la autocomprensión de Nietzsche tienden, juntos, a la verdadera comunicabilidad, que ya no puede tener el carácter definitivo e inalterable de una verdad aplicada a cierto contenido universal.

LA COMUNICACIÓN INDIRECTA

En apariencia, se emplearía una técnica exterior, cuando el que comunica algo no dice, simplemente, lo que la verdad es para él, sino que espera al otro para que éste la encuentre mediante un ambiguo acto de atención. Si, en cambio, lo dicho —cuando pretende tener validez absoluta y subsistente— se mostrara de modo directo como siendo falso, quedaría la cuestión de saber si, en el caso en que se dijese algo indirectamente, la comunicación así lograda no diría la verdad acerca de lo verdadero. Nietzsche advierte semejante rodeo cuando recuerda la común *exhortatio indirecta*, en *Aurora*. "La exhortación directa y el incentivo tienen algo de sabiduría precoz" (a Gast, 8-81). La verdad directamente afirmada es profecía, y Nietzsche la rechaza. Pregunta: "¿Acaso hablo como alguien que ha tenido una revelación? Si así fuese, despreciadme y no me escuchéis" (12, 218). Ya el carácter extremado de la expresión le es sospechoso, tal como lo dice al referirse a sus escritos anteriores. "Los asuntos extremos delatan... la violencia por la cual tratamos de aferrarnos a la ilusión" (11, 383). Se espanta por la

"nota común" de esos escritos, afirmativos y autoritarios. "Hablan la lengua del fanatismo. Casi en todas partes en que se refieren a quienes piensan de otro modo, se... advierte... esa manera sangrienta de herir... signos detestables, que me hubiesen impedido leer esos artículos hasta el fin, si hubiera conocido algo menos al autor" (11, 407).

Cuando, en su reflexión crítica, Nietzsche llega al problema de la forma indirecta de comunicación, considera, en su obra *Humano, demasiado humano*, que no se debe hablar en primera persona, sino que la expresión ha de ser indirecta. Habría que pintar el "espíritu libre" como un cuadro, tratando de tener la audacia suficiente como para "dejar hablar al espíritu mismo, en el momento de tenderle un libro" (11, 7 sq.). Nietzsche pensó en emplear algún seudónimo; pero no alcanzó a realizar tal idea. Sólo raramente la encontramos en forma expresa: aparece en las obras póstumas y en la correspondencia. Cuando, después de *Zarathustra*, concluyó *Más allá del bien y del mal*, "la dificultad estaba en encontrar un lugar desde donde pudiese hablar... entonces me auxilió, oportunamente, el tipo de 'espíritu libre', que ya había preparado antes" (a Gast, 20-7-86). Tampoco *Zarathustra* es Nietzsche. "No creo que mi hijo *Zarathustra* exprese mis opiniones. Es uno de mis pasos preparatorios, o sea, un entreacto" (a su hermana, 4-85). En fin, tomar la palabra él mismo. "Decisión: quiero hablar yo, y no *Zarathustra*" (1885; *Biogr.*, II, 546). De esa situación se desprendió para Nietzsche el mismo problema que Kierkegaard desarrolló a sabiendas con sus seudónimos y sus aclaraciones relativas a la "comunicación indirecta". Pero Nietzsche sólo llegó a esa situación ocasionalmente. De hecho, la mayor parte de las veces se identifica con el espíritu libre y con *Zarathustra*, aunque se esfuerce por superarlos.

NECESIDAD Y VERDAD DE LA MÁSCARA

Si lo verdadero no es directo, la máscara tendrá que ser una cualidad de la existencia dada. No la que sólo quiere engañar, sino la máscara protectora, la que puede ser atravesada, únicamente, por la mirada auténtica, es decir, por la visión que alcanza la verdad. El carácter indirecto deja de constituir una técnica de la comunicación, pues es la verdad del ser de la existencia y del decir mismo. En la máscara están, por igual, la mentira vulgar y la auténtica verdad. En la obra, entendida como máscara, reside cierto carácter de confusión, debido a que en ella hay ambigüedad y presencia inmediata —esta última ofrecida en primer plano—.

La actitud esencial de Nietzsche enseña "a callar a tiempo. También hay que aprender a hablar, para callar de modo oportuno. Un hombre, cuya vida transcurre en planos profundos, necesita *primeros planos*, para los demás o para él mismo, pues ellos son impres-

cindibles para rehacerse a uno mismo y para posibilitar que los demás vivan con nosotros" (14, 348). Desde entonces, "sabe que todo lo profundo ama la máscara... Hay procesos de índole tan delicada que obrar bien significa recubrirlos y hacerlos incognoscibles para la grosería... Todo espíritu profundo necesita llevar una máscara. Más aún: en todo espíritu profundo crece, de continuo, una máscara, gracias a la interpretación incesantemente falsa, a saber, trivial, de cada palabra, paso o signo vital que tal espíritu emprenda" (7, 60). Es la máscara de la serenidad. "Hay algo en nosotros que se quiebra fácilmente... parece que fuésemos serenos y, sin embargo, estamos inmensamente desolados... El melancólico del gusto que hay en nosotros nos produce risa... En efecto, no somos lo suficientemente felices como para permitirnos esa tierna tristeza... Tenemos un saber que nos produce miedo y con el cual no quisiéramos quedar solos... ¡Permanece valientemente a nuestro lado, irónica liviandad!... Queremos rezarle a la máscara, como si fuese nuestra divinidad última y salvadora" (13, 385).

Aunque quiera la máscara, Nietzsche se opone, sin embargo, a la *actitud teatral*, en la que lo auténtico desaparece. "En el actor conocemos al hombre dionisiaco... pero sólo en tanto está *representado*" (9, 87). "Aun en la boca del actor que, íntimamente, es más convincente, una idea profunda, un símbolo y, en el fondo, toda palabra, suena, para nosotros, como algo debilitado y profanado... Lo que, de otro modo, nos conmovería como siendo la más honda revelación del mundo, nos aparece, ahora, como una repugnante mascarada" (9, 247).

La representación teatral, entendida como juego del loco (del arlequín, del bufón), se puede convertir en una modalidad de la máscara; pero dentro de la ambigüedad de la locura y del juego de la locura, cosas que, para la mirada del que representa, son indisolubles. "A veces tenemos que descansar de nosotros mismos, al reír o al llorar de nosotros mismos. Debemos descubrir al héroe y también al loco que encubre nuestra pasión por el conocimiento... Para eso, nada hace tanto bien como la *capucha del pícaro*. Para no perder el derecho a la libertad sobre todas las cosas, utilizamos cualquier género de arte petulante, danzante y burlón... ¿Cómo podríamos lograrlo, sin el arte del loco?" (5, 142-143). Nietzsche no sostiene que sólo para el artista —en quien el "arlequín y Dios son vecinos"— son inseparables el ser y la apariencia, el ser auténtico y el ser del loco, sino que también la misma inseparabilidad existe entre los hombres cuya mirada alcanza la profundidad del ser (16, 244). "Estimo el valor de los hombres por el modo según el cual saben comprender que es necesario no separar a Dios del sátiro" (15, 35).

En ninguna parte Nietzsche parece más contradictorio que en la cuestión referida a la locura como máscara. El bufón, el polichinela, el arlequín y el cínico siempre reaparecen en él con significa-

tiva ambigüedad, tanto al oponerse a ellos o al identificarse con los mismos.

El bufón aparece como el inquietante *doble* de Zarathustra. Le es muy próximo; pero, por contraste, se manifiesta, justamente, como el que falta a la verdad (*Prólogo*). Donde Zarathustra quiere "superar" al hombre, el bufón piensa, con descaro y comodidad, que el hombre ha de ser "pasado por alto" (6, 291). Zarathustra, sin eficacia sobre la masa misma, ve ocupar su puesto por el "solemne bufón" (6, 74), y, al rechazar a los hombres superiores, Zarathustra exclama: "¡Oh, vosotros, locos maliciosos, bufones!" (6, 458).

Refiriéndose a Sócrates, siempre combatido por Nietzsche, dice: "En todas partes donde todavía la autoridad pertenece a las buenas costumbres, donde no se razona con fundamentos, sino que se ordena, el dialéctico es una especie de payaso: se rien de él, y nadie lo toma en serio. Sócrates fue el payaso que se hizo tomar en serio" (8, 71). Pero Nietzsche parece sentirse muy próximo a Sócrates, cuando escribe: "Creo sentir que Sócrates era profundo (su ironía consistía, ante todo, en la necesidad de presentarse como superficial para poder tener trato con los hombres)" (13, 327). Pero, luego, oímos el rechazo decisivo: "En Sócrates, todo es exagerado, excéntrico, caricaturesco: un bufón con los instintos de Voltaire en el cuerpo" (15, 461).

Nietzsche reconoce el *cinismo*, pero en un sentido manifiestamente alejado de su ser. "El cinismo es la única forma en que las almas vulgares rozan la probidad" (7, 45). Cuando se aproxima al cinismo, éste lo afecta en otro plano. "Hay espíritus libres y descarados que quisieran... ocultar que son corazones destruidos, orgullosos e incurables (el cinismo de Hamlet, el caso Galliani). Y, a veces, la misma locura es la máscara que cubre un saber funesto y demasiado seguro" (7, 259).

En *Julio César*, Shakespeare "presenta un poeta por dos veces, y, por dos veces, lo cubre con el último de los desprecios. El mismo Bruto pierde la paciencia cuando el poeta se presenta... como un ser que parece estar henchido de posibilidades para lo grandioso y para la autoridad moral y que, sin embargo, en la filosofía de la acción y de la vida, raramente llega a la equidad más vulgar. 'Si él conoce el tiempo, yo conozco sus veleidades —¡quitadme de en medio ese payaso lleno de cascabeles!', exclama Bruto. Que esas palabras se vuelvan a traducir en el alma del poeta que las inventó" (5, 129). "No conozco ninguna lectura más desgarradora que la de Shakespeare. ¡Cómo habrá tenido que sufrir ese hombre para necesitar, de semejante modo, ser un payaso! ¿Acaso se comprende a Hamlet? No lo enloquece la duda, sino la *certeza*... Pero para sentir así, se tiene que ser profundo: abismo y filósofo... *Tememos la verdad*..." (15, 36).

Si reunimos lo anteriormente dicho, las *interpretaciones últimas* que Nietzsche ha hecho de sí mismo recibirán la importancia que tienen. Refiriéndose a sus libros, dice: "Alcanzan, en este o en aquel pasaje, lo más alto que se puede lograr en la Tierra: el cinismo..." (15, 54). Con relación a sí mismo, sostiene: "No quiero, en modo alguno, ser santo; prefiero el payaso... Quizá lo sea... y, no obstante, la verdad habla desde mí" (15, 116). Y a Avenarius (Kunstwart) le escribe estas palabras: "A la demostración de la fuerza le perte-

nece el grado en que yo sea, o pueda ser, payaso, sátiro o, si usted lo prefiere, 'folletinista' —tal como lo he sido en el *Caso Wagner*—. Que el espíritu más profundo tenga que ser también el más frívolo: este lema casi constituye la fórmula de mi filosofía". Overbeck nos informa acerca del Nietzsche enloquecido, del que encontró en Turin (Bernoulli, II, 234): "Sobre todo, preponderaba en él el deseo de manifestar la profesión que se atribuía a sí mismo: la de ser el payaso de nuevas eternidades".

Tal situación no puede tener sentido unívoco. La máscara en sí misma, el payaso, es, en algunos casos, algo apropiado para Nietzsche; en otros, se la debe rechazar, como lo opuesto a su ser. A veces ponemos en escena, ante nosotros mismos y ante los demás, alguna nulidad que no oculta nada por detrás: es el espectáculo teatral de lo inauténtico y, como tal, la máscara es esencialmente extraña a Nietzsche. Se espanta ante ella y la siente hostil, ya que se ha dejado engañar tan profundamente por ella. Pero en otras oportunidades constituye el escudo que protege de la desesperación: eso ocurre cuando el hombre quisiera no saber lo que sabe. "Incierto entre cien recuerdos... estrangulado por la propia cuerda" (8, 422). Finalmente, la máscara es la posibilidad de la existencia que parece expresar lo más profundo y que, sin embargo, carece de profundidad. Al mirar el ser del no-ser, concibe el ser con veracidad invertida y de modo paradójico, haciéndolo experimentar en la apariencia. "El respeto por la máscara" en todos los casos pertenece, según Nietzsche, a la "humanidad delicada" (7, 259).

La necesidad de enmascararse arroja sombras sobre el sentido de su obra. Ésta no puede expresar la verdad por pensamiento alguno. La impropiedad de todo lo determinado tiene por consecuencia la ambigüedad de lo peculiar, la incomunicabilidad, la soledad que aparece en la máscara. La obra del pensador que acepta en su ser esa experiencia límite está marcada por un estigma. "En los escritos de un solitario siempre se oír algo así como el eco del desierto...; en sus palabras más fuertes... resuena una nueva y peligrosa especie del callar... Quien... haya quedado solo con su alma..., quien haya quedado en su caverna —que puede ser laberinto o mina de oro— puede convertirse en oso o en buscador de tesoros. Sus mismos conceptos tomarán, finalmente, cierta tonalidad crepuscular: un olor a profundidad o a moho, y se volverán incomunicables... El solitario no cree que un filósofo exprese jamás sus propias y últimas opiniones en libros... incluso, dudará que un filósofo pueda tener, en general, opiniones últimas y propias. Quizá, por detrás de cada caverna, haya otra más honda todavía... por detrás de todo fundamento, algo infundado o abismal... Toda filosofía es filosofía de primer plano... Toda filosofía oculta una filosofía" (7, 268).

La realidad abismal de la vida se manifiesta en la obra, tal como Nietzsche entiende a la suya, es decir, con la apariencia más ambi-

gua posible. Si Nietzsche estimaba "que la forma suprema de la espiritualidad", en la Europa moderna, era "la de una bufonada genial" (14, 28), parece que ésta sólo significara la disolución de la sustancia espiritual, la pérdida del sentido "por el color uniforme del estilo", el "traje abigarrado del payaso", la virtuosidad en el empleo de "todas las clases de estilo posibles" (10, 264). Justamente, Nietzsche parece referir esas palabras a su propio estilo. "En atención a la multiplicidad de los estados íntimos, en mí extraordinarios, existen en mí muchas posibilidades de estilo; hay en mí el arte estilístico más complejo de que haya dispuesto hombre alguno. Cualquier estilo que comunique, en realidad, un estado íntimo, es bueno... Un estilo bueno *en sí mismo*: pura torpeza, mero idealismo..." (15, 56). Se puede establecer una diferencia entre los virtuosos en todas las clases de estilo y los pensadores creadores en todos los estilos posibles; se puede diferenciar la inauténtica puesta de una máscara de la riqueza originaria del enmascarado. Pero Nietzsche, a veces, parece atenerse, del modo más decisivo, a esa diferenciación; otras, en cambio, parece no expresarla.

SÍMBOLO Y CANTO

La comunicación no se limita a lo pensado y a lo interpretado. El símbolo y el canto, comunicación que Nietzsche extrae de su propia oscuridad, llegan a ser, para la comprensión que de sí mismo alcanza en su obra, el medio más propio y último de comunicarse. Los poemas de Nietzsche pertenecen a su filosofar, no como revestimiento de alguna idea que también se podría expresar de otro modo, sino como cumplimiento definitivo de su movimiento filosófico. El símbolo y el canto, sin embargo, no nacen de pensamientos que ya hubieran alcanzado su término, sino, inmediatamente, del origen de un pleno *callar*.

El espanto del callar siente la auténtica conmoción producida por el ser. "¡Ahora calla todo! El mar está... allí: no puede hablar. El cielo... no puede hablar. Los pequeños acantilados y los arrecifes... no pueden hablar. Ese formidable mutismo que, repentinamente, nos sobrecoge, es bello y cruel... Te compadezco, Naturaleza, porque estás obligada a callar... ¡Ay de mí!... mi corazón se espanta... *tampoco puede hablar*... El lenguaje e incluso el pensar me son odiosos. ¿Acaso por detrás de cada palabra no oigo la risa del error, de la imaginación, del espíritu ilusorio?... ¡Oh, mar! ¡Oh, tarde! Sois maestros maliciosos. Le enseñáis al hombre el modo de *dejar* de ser hombre... ¿Acaso debiera llegar a ser lo que vosotros sois ahora... monstruos que descansan en sí mismos? ¿Que se elevan sobre sí mismos?" (4, 291 sq.).

La manifestación del ser —liberación del silencio— acontece, según Nietzsche, en el símbolo, cuando "la elevación de la vida acrecienta el poder de comunicación humana" (16, 238). Zarathustra

tuvo esa experiencia al volver a su caverna. "Aquí todas las cosas se aproximan a tu discurso, acariciándote y lisonjeándote, pues quieren cabalgar sobre tu espalda. Montado sobre el símbolo, cabalgas hacia la verdad. Ahora salta para mí la palabra de todo ser y se abre el cofre que la encierra: todo ser quiere convertirse en palabra; todo devenir quiere aprender a hablar de mí" (6, 270-271). Sin embargo, dice, a modo de rechazo, que la "verdad es un ejército móvil de metáforas", que las verdades son "ilusorias... metáforas gastadas" (10, 196). Además afirma: "Quien piense con agudeza no necesitará emplear las imágenes del poeta" (10, 104). Y también dice que "con imágenes y con símbolos se convence, pero no se prueba; por eso, en la ciencia, se tiene tal espanto por las imágenes y por los símbolos" (3, 273). Pero cuando en los símbolos se habla del ser mismo, hay en ellos más que ciencia: "Quien quiera conocerlos será un loco" (6, 111). En este caso, tiene vigencia lo que Nietzsche dice de sí mismo. "Lo más extraño está en la falta de espontaneidad de la imagen y del símbolo: no hay concepto capaz de decir lo que son. Todo se ofrece como la expresión más próxima, más correcta y más simple..." (15, 91). Semejante altura creadora es irremplazable. "En las horas en que vuestro espíritu quiera hablar con símbolos, prestadme atención" (6, 111). Por cierto, Zarathustra también pudo decir: "Me avergüenzo por estar todavía *obligado* a ser poeta (es decir, a hablar con símbolos)" (6, 288 sq.). Pero, en ese caso, pensaba en la oposición existente entre la visión actual y la realidad futura.

El canto es aún más que el símbolo. Donde todo ha cesado, queda el canto. "Tener que volver a cantar: me había inventado ese consuelo y esa curación" (6, 320). Al fin de *La gaya ciencia* (5, 344), Nietzsche escribe: "Me asaltan los espíritus de mi libro". "No resistimos más... ¿Quién nos canta una canción, una canción matutina?". En el nuevo prólogo, escrito más tarde, a *El origen de la tragedia*, confiesa: "Esta nueva alma debiera cantar, y no hablar" (1, 5). Nietzsche reconoció tal situación: "Cuando leo a los pensadores y cuando canto sus melodías, sé que, por detrás de las frías palabras, se mueve un alma ávida: cuando ella se emociona, la oigo cantar, porque mi propia alma canta" (11, 386).

POLEMICA

Nietzsche se sirve de la polémica para alcanzar al otro con mayor certeza; por eso, lo ataca. Al sentirse acometido, el hombre está obligado a escuchar y sólo por el ataque alcanza conciencia de la propia verdad. La autocomprensión de Nietzsche interpreta el sentido de su polémica. En esencia, no se trata de un combate real, librado con el fin de aniquilar lo fútil (la nulidad de los engaños, de las inversiones, de los vacíos y de lo forzado) —aunque tal combate también haya desempeñado cierto papel—, sino que es lucha por

alcanzar lo *mejor*. "Sólo ataco las cosas que son victoriosas... en las cuales no encontraría aliado alguno y, por tanto, estoy solo... jamás ataco a personas: sólo me sirvo de ellas como de un poderoso vidrio de aumento, que hace visible alguna condición general de penuria" (15, 21). Nietzsche quiere respetar aquello a lo cual se opone. La grandiosidad de R. Wagner está caracterizada, para él, por la circunstancia de haberlo combatido a lo largo de su vida. Sólo ataca lo que tiene jerarquía: exige un contrario que esté a su propio nivel. Por eso, no combate lo vulgar. Algo puede ser extraordinario y, sin embargo, no ser verdadero, en cuyo caso Nietzsche no lo aleja, pues manifestaría la grandiosidad de una realidad que pertenece a la existencia dada. Lo verdadero, según él, debe nacer en forma comunicable, pero en lucha. Sin ella, no llegaría a conciencia ni alcanzaría realidad. La comunicación combativa es, ella misma, una forma de la verdad. Ésta, de acuerdo con su naturaleza, no se puede establecer simplemente, ni tampoco ser dicha o fijada.

Si lo combatido por Nietzsche, de modo esencial, no se debe aniquilar, sino afirmar al mismo tiempo, el campo de batalla será, en el fondo, Nietzsche mismo. Los adversarios están en sus propias formas: la verdad comunicable no es algo que subsista en calma, más allá del contrincante, sino el impulso que anima todas las formas de la comunicación, una de las cuales es la lucha.

¿Qué fue Nietzsche para sí mismo?

Nietzsche no pudo tener una conciencia distinta y total de sí mismo. Si reunimos sus manifestaciones, ellas mostrarán tanto lo decisivo del saber de sí mismo como la constante problematización de tal conocimiento.

La autocerteza se expresa en la *conciencia de su tarea*. Ésta no consiste en una cuestión aceptada por la reflexión, sino en el ser mismo de Nietzsche que, en un instante histórico, reemplaza al de todos, aunque no se haya convertido en profeta o en fundador de religiones.

A lo largo de mucho tiempo, Nietzsche tuvo conciencia de una tarea todavía indeterminada; pero, desde 1880, ese saber se acrecentó, poniéndose al servicio implacable y exclusivo de la tarea así reconocida. Ya en 1872 le escribía a Rohde: "Una seriedad formidable se apodera de mí cuando oigo todo cuanto se dice de mí (acerca de *El origen de la tragedia*) porque, en esas voces, adivino el futuro que me propongo. Esa vida será todavía más difícil" (22-1-72). El camino se precisa cuando, en 1877, reconoce que su actividad de profesor debe concluir. "Sé y siento que, para mí, hay un destino más alto que el que se expresa en mi puesto, tan respetable, de Basilea" (a la señora M. Baumgartner, 30-8-77). Más tarde entendió qué le pasaba en ese entonces. "No me comprendía; pero el

impulso era como una orden. Parece que nuestro destino, alguna vez tan lejano, dispusiese de nosotros" (14, 387). "La elección de los hombres y de las cosas, a menudo de las más respetables, nos espanta: es como si brotase de nosotros un azar, algo arbitrario, a veces semejante a un volcán; pero se trata de la *razón superior de nuestra tarea futura*" (13, 33).

Desde 1880 le está presente, de modo incesante, algo a cuyo servicio estuvo obligado a poner su existencia: "Es algo oculto e imperioso, para lo cual, desde hace mucho tiempo, carecemos de nombre, hasta que, finalmente, aparece como nuestra *tarea*" (3, 8). Desde entonces, Nietzsche conoce el temor de no "estar preparado para tarea tan formidable". "Que alcance a resolver mi gran tarea es algo que no depende de mis estados, sino de la 'esencia de las cosas'" (a su hermana, 29-11-81). "¡Esta marcha es tan peligrosa! No puedo invocarme a mí mismo: soy como un sonámbulo" (11, 385).

Pero la esencia de esa tarea se identifica, para Nietzsche, con la ocupación que el hombre cumple en este instante de la historia universal. Mientras que en su juventud escribía: "Mi tarea consiste en concebir la conexión íntima y la necesidad de toda verdadera cultura, en encontrar los medios para proteger y curar la cultura, así como la relación de la misma con el genio del pueblo..." (10, 116), en su periodo medio dice, de modo indeterminado: "La meta del espíritu libre es el futuro de la humanidad" (11, 397), y, al fin de su vida, afirma: "Mi tarea es la de preparar un instante de suprema autorreflexión de la humanidad, un gran *mediodía*, desde el cual ella mire hacia atrás y hacia fuera. Desde allí, por primera vez, planteará, como un todo... las cuestiones del por qué y del para qué" (15, 82).

Dentro del cumplimiento de esa tarea, a Nietzsche le fue cuestionable, hasta el fin, su propio ser. Desde el punto de vista *histórico*, al menos está seguro "de ser un acontecimiento capital en la crisis de los juicios de valor" (14, 361). Se acrecienta a sí mismo, hasta convertirse en un ser histórico-universal que se halla en el punto crítico de la historia, en tanto origen de la gran política del futuro. Se confunde con esa crisis de la historia universal, pues fue el primero en concebirla: "Si no llegara tan lejos como para que milenios enteros cumplieran sus más altas promesas en mi nombre, a mis ojos, no habría alcanzado nada" (a Overbeck, 21-5-84). Nietzsche transmuta el valor de los valores y, con ello, se convierte en el legislador del futuro, pues crea el movimiento que se opone al nihilismo, característico de una época de crisis. Desde el punto de vista *metafísico*, Nietzsche es consciente de estar no sólo en el punto crucial de la historia humana, sino del acontecer universal en general. Es el pensador del eterno retorno, es decir, del lugar en que se realiza la revolución del ser total del mundo (cfr. pp. 365 sq.). En él, la existencia dada llega hasta ella misma, mediante el

saber de sí misma. Pero si bien Nietzsche tiene conciencia de ser un hecho inaudito, no sólo está seguro de ello por el júbilo, sino también por el tormento de ser un hombre. Rara vez, aunque cuando ocurre lo hace de un modo esencial, ofrece los símbolos que expresan el hombre al que le está destinada esa crisis.

Parece que quisiera exponer de un modo irónico e inofensivo el origen de su transmutación de los valores, al decir: "Y yo mismo, mis amigos insensatos, ¿qué soy, sino aquello sobre lo que se disputa, a saber, un gusto?" (12, 256).

Pero, mediante símbolos, también expresa el rechazo de su apariencia y la conciencia íntima del significado que su tormento tiene para la época: "Yo mismo, en tanto un todo, me aparezco, con frecuencia, como si fuese el *garabato* que algún poder desconocido traza sobre el papel, para probar una pluma nueva" (a Gast, 8-81). Y, en otra carta, dice: "Desde 1876, considerado en muchos aspectos más que un hombre, he llegado a ser, en cuerpo y alma, un *campo de batalla*" (a Gast, 25-7-82).

Compara el movimiento incesante de sí mismo, que consume su existencia, con la *llama*, con la *luz*, con el *fuego* y con el *rayo*. "Mi vida es fuego y combustión..." (11, 352). "Quiero significar, para todas las almas marchitas, el fuego y el riesgo..." (12, 253). "Quiero desaparecer en la tormenta oscura y, en mi instante último, quisiera ser, al mismo tiempo, hombre y rayo" (12, 256). Y la noble expresión de su ser está, sobre todo, en el siguiente poema:

Sí: ¡yo sé de dónde vengo!
Informe como la llama
ardo y me consumo.
Todo cuanto toco se vuelve luz;
carbón, lo que abandono:
pues, con seguridad, soy llama (5. 30).*

* "Ja! Ich weiss, woher ich stamme! / Ungesättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr ich mich. / Licht wird alles, was ich fasse, / Kohle alles, was ich lasse: / Flamme bin ich sicherlich!"

II

NUESTRA COMPRENSIÓN DE NIETZSCHE

LOS CAMINOS QUE CONDUCE A LA CRÍTICA DE NIETZSCHE: Crítica lógica. Crítica del contenido. Crítica existencial.

LA VOLUNTAD DE PURA IMMANENCIA: La posición del ateísmo. El sustituto de la trascendencia y su rechazo. El acto nietzscheano de trascender. El filosofar frente al ateísmo.

EL NUEVO FILOSOFAR: La negatividad absoluta. Ensayos. Nietzsche como víctima. La cuestión acerca del ser y de la acción de Nietzsche queda abierta.

LA APROPIACIÓN DE NIETZSCHE: El engañoso Nietzsche. El educador filosófico. La actitud frente a la excepción.

Cuando creemos contemplar a Nietzsche, en verdad no lo vemos a él, sino a otro. Pero también éste, ese otro, parece desvanecerse siempre. Una característica fundamental de su ser está en la *capacidad de confusión*, propia de su modo de aparecer. La siguiente exigencia de Nietzsche es significativa y verdadera: "Ante todo, no me confundan" (15, 1). "Se me suele confundir, lo concedo, y se me prestaría un gran servicio si alguien me defendiese de esas confusiones y me limitase" (14, 360).

La capacidad nietzscheana de confundir no sólo está en todo cuanto dice y establece, sino en su entera aparición. Así como para la multitud Sócrates y los sofistas parecían ser lo mismo, así también algo verdadero, pero que el entendimiento no puede captar de un modo idéntico en todos los casos, se puede confundir con su opuesto.

Sin embargo, tratándose de Nietzsche, la capacidad de confusión no permite, por su índole, alcanzar lo no-confundido, una vez que aquella capacidad se hubiese superado. El enigma y la dificultad se hallan, justamente, en el hecho de que la infinita posibilidad de confusión de la apariencia parece desprenderse de su ser mismo. Nietzsche no sería lo que es sin ese aspecto de incesante ambigüedad y multivocidad.

En primer lugar, examinaremos los modos típicos de criticar a

Nietzsche, hasta mostrar que ninguno puede concebirlo en sí mismo. Esas posibles concepciones son preparatorias, pues nos hacen tomar conciencia del modo según el cual esa crítica fracasa.

Los caminos que conducen a la crítica de Nietzsche

Toda exposición se somete, indirectamente y sin saberlo —por su misma construcción—, a un juicio de valor, por indeterminado que sea. Pero una crítica consciente que, por tanto, tienda a llegar al juicio como tal, sigue los siguientes caminos.

CRÍTICA LÓGICA

En primer término, la crítica sigue una dirección lógica. Lo dicho por Nietzsche es *contradictorio*.

El hecho de que, a través de las mismas palabras —de acuerdo, en cada caso, con el contexto—, Nietzsche piense en cosas por completo diferentes y hasta opuestas (por ejemplo, con las palabras “apariencia”, “máscara”, “verdad”, “ser”, “pueblo”, “voluntad”, y con casi todos los vocablos esenciales que, en cuanto *termini*, siempre son, para él, pasajeros) y la circunstancia de que Nietzsche rara vez tenga conciencia de ello —al extremo de que casi nunca se corrige— sólo constituyen dificultades externas. No obstante eso, en el conjunto, su instinto de verdad le permite, en todas partes, tomar posiciones que conciernen y que pertenecen al todo de su pensar. Las contradicciones, meramente verbales, no son auténticas, y se deben descartar.

La cuestión verdadera se refiere al significado que tuvo para Nietzsche ese carácter contradictorio, permanente y total. ¿Acaso Nietzsche escribe lo que se le ocurre? Lo pensado por él, ¿sólo expresaría la diversidad caótica de sus estados de alma? ¿O bien en lo que se contradice domina una necesidad por la cual las voces se conciertan y se unifican de acuerdo con una ley que sólo se muestra en el todo?

Si nos acercamos a Nietzsche con el *supuesto* de que únicamente se lo podría concebir de modo correcto *exento de contradicción* —pues lo contradictorio se debiera descartar como erróneo— esas preguntas caerían por tierra. Con semejante supuesto, Nietzsche, en virtud de sus contradicciones universales es, finalmente, anulado, porque habría pensado lo contradictorio sin establecer, de modo consciente, la mutua relación entre lo que se contradice. O también, se irá captando arbitrariamente lo que en Nietzsche mismo sólo era alguna característica particularizada de su pensamiento y, entonces, con injusticia para dicho pensamiento sólo se tendrá en cuenta alguna posición fija, excluyéndose todo cuanto no se adapte a ella por contradecirla.

Pero la tarea —emprendida por nosotros en la exposición de las ideas fundamentales— consistiría en ver, en las contradicciones, aquello en lo cual Nietzsche no *puede* haber pensado, a saber, en la exclusión mutua de un pensamiento por otro. Luego, habría que reunir todo lo que vincula las contradicciones entre sí, sin que Nietzsche lo dijese (o, con otras palabras: mediante la actualización de proposiciones que, en apariencia, se anulan —en cuanto se superan a sí mismas—, llegar a los pensamientos que, en medio de su contradicción, estén plenos de contenido). Finalmente, se deben presentar las auténticas contradicciones, es decir, las que subsisten a pesar de una dialéctica que por ser falsamente ilimitada, podría reconciliar todo.

Nietzsche mismo no responde de modo suficiente tales cuestiones. En ninguna parte más que en estas conexiones se hace palpable el hecho de que, para Nietzsche, la lógica metódicamente aclarada sólo constituye un tema ocasional. Jamás tuvo conciencia de que le faltaba una formación filosófica especializada, derivada del trato y del trabajo con los grandes pensadores. Es comprensible que eso le fuera inessential, pues se ubicaba, con decisión, en las fuentes del filosofar. Su propia originalidad le permitía silenciar la falta de oficio. Pero la carencia de un dominio sobre las contradicciones y el abandono subsiguiente a la forma no dialéctica del pensamiento racional —al que, por lo demás, despreciaba— siguen siendo un defecto formal, funesto para la comprensión de Nietzsche.

Por eso, siempre vuelve a deslizarse hacia objetivaciones, fijaciones, absolutismos y naturalismos que, incluso, eran falsos para él. Desde otras perspectivas, sin necesidad de referencias expresas, las reduce a nada. El lector incapaz de conectarlas (es decir, el lector que sólo ve lo que Nietzsche realizó de hecho), si es honesto, se tendrá que confundir frente a las discordias que surgen por todas partes, ante las contradicciones y las arbitrariedades. Nuestra convicción fundamental, de continuo confirmada, es que el pensar de Nietzsche no alcanza conexión filosófica por algún método consciente, sino sólo de hecho, mediante un inaudito instinto de veracidad. Sin esa convicción, el filosofar de Nietzsche perdería casi todo valor y se rebajaría al plano de un conjunto de aforismos ingeniosos. Pero si se logra aclarar el sentido positivo del carácter necesariamente contradictorio de sus escritos, no se podrá negar que queda un resto considerable de contradicciones que no se pueden concebir como necesarias.

Un análisis lógico debiera limitar tanto el campo del saber —en el que son posibles afirmaciones unívocas de una verdad pensada sin contradicción— como el campo filosófico, en el que las afirmaciones —para ser portadoras de verdad— tienen que ser ambiguas o comunicarse en movimiento, a través de contradicciones.

Un ejemplo de *contradicciones concebidas y deducidas por Nietzsche mismo* está en la doble valoración de lo que, en apariencia, es lo mismo. El

pesimismo y el escepticismo se valoran positiva o negativamente, según se los comprendan a partir de la fuerza o de la debilidad. Hay dos clases de compasión (7, 269 sq.), dos clases de *décadence* (15, 454). La tendencia hacia el ser (la voluntad de eternidad) y la tendencia al devenir (la voluntad de destrucción) son ambas ambiguas (5, 326 sq.).

Se encuentra una dificultad esencial en el hecho de que las contradicciones no se puedan aprehender como si fuesen antítesis, por así decirlo, subsistentes, sobre un plano en el cual el movimiento de ellas oscilaría de una a otra parte, sino que, en un segundo movimiento, pasan de un plano a otro, construyéndose, de ese modo, una compleja antitética. Además, dentro del segundo movimiento se opera una separación: por una parte está lo que queda como motivo del plano anterior y que se refiere a su opuesto (por ejemplo, los señores y los esclavos se distinguen como siendo esencialmente diferentes, pero ambos se corresponden entre sí y se justifican de modo positivo en el plano superior de la existencia total y acabada de la humanidad), y, por otra parte, está lo que, aunque sin faltarle movimiento, se separa de dicho plano (por ejemplo, lo inauténtico, lo débil, lo fijo, es decir, todo lo que no tiene el poder ni la necesidad de lo permanente y de la propia realización). En efecto, estos últimos no se unen con lo opuesto del mismo modo. Lo opuesto sólo conduciría —ya que no se trata de una alternativa lógica, sino existencial— a una claridad en la decisión entre el ser o el no-ser, pero no a la reconciliación de lo pensable.

Quien, frente a la tarea de una concepción lógico-dialéctica, se atenga al hallazgo de fórmulas fijas, de posiciones determinadas, ofrecidas en alternativas, no podrá comprender a Nietzsche. No experimentará la dialéctica inmanente de las cosas, a la que Nietzsche obedece, sin saberlo siempre (pero que exige como válida, puesto que se halla en la cosa misma), ni tampoco un lector semejante llegará a sí mismo a través de la apropiación, dada por experiencia, de los movimientos conocidos por Nietzsche. De un modo falso, estará obligado a dogmatizar —cosa que, por cierto, Nietzsche sugiere por su modo apodíctico de expresarse— y tendrá que admitir como fórmula constante lo que sólo constituye un paso. Abusará de las fórmulas como de una jerga, como de un medio demagógico de actuar o como de una manera de excitar periodísticamente.

En virtud de la falta de método, Nietzsche se repite constantemente. Tal característica aparece desde los primeros comienzos de su lectura. Se tropieza contra el muro de lo que, en apariencia, es unilateral y no dialéctico, contra un craso "es así, y así debe ser". Sólo por el camino del *estudio* filosófico de Nietzsche —que siempre es, al mismo tiempo, una acción interior, ejercida con el fin de llegar a la formación pensante de uno mismo— se manifiesta toda su profundidad. Pero, para conservarla, se necesita una constante superación de la forma intelectual —racionalmente unilateral— del pensar nietzscheano. Él mismo reconoce dicha forma y, no obstante, siempre la fortalece.

La falta de un filosofar metódico, que aparece en el primer plano de la obra de Nietzsche, constituye, en apariencia, un fácil acceso a

la forma intelectual de su pensar. Pero, del mismo modo, es la condición de su vasta difusión y el fundamento de su errada comprensión. La auténtica filosofía de Nietzsche, en cambio, es tan raramente entendida como la de todos los demás filósofos.

CRÍTICA DEL CONTENIDO

La crítica, en segundo lugar, se refiere al contenido concreto e indica el error de ciertas afirmaciones *efectivas*. Nietzsche, por cierto, afirma de modo incondicionado la auténtica ciencia. Así, por ejemplo, desde la "fe en la utilidad suprema de la ciencia y del que sabe", postula "mayor respeto por el que sabe" (3, 155). También exige que, para ser lo que somos —los creadores de nosotros mismos—, "tenemos que volvernos los mejores aprendices y descubridores de todo lo que en el mundo hay de legal y de necesario" (5, 258). Sin embargo, tenía conciencia de que le *faltaba el saber y el método de investigación*, defecto que, como obstáculo, debía atormentarlo (9, 81). "¡He sido tan mal instruido! Y, en verdad, ¡es tanto lo que debería saber!" (a Overbeck, 9-81). En otra carta dice: "Pleno de la necesidad de aprender algo, y sabiendo muy bien dónde se oculta lo que tendría que aprender, debo dejar pasar la vida según el modo que lo exigen mis órganos miserables: la cabeza y los ojos" (a Gast, 30-3-81). Repetidas veces deseó volver a estudiar en universidades; pero se tuvo que satisfacer con la lectura de libros referidos a las ciencias naturales y a la historia de la cultura.

Ese defecto, al que lo obligó el precoz destino de la enfermedad, tuvo, sin embargo, poca importancia para lo filosófico en sentido estricto. Cuando habla de contenidos, comprendiéndolos en sentido científico-metódico, y cuando desarrolla concepciones que dependen de una forma metódica de comunicación, Nietzsche es capaz, por su mirada profética, de ver algo extraordinario partiendo de pocos datos (incluso en cuestiones referidas a la física). Por otra parte, el saber de Nietzsche era escaso, comparado con la vastedad de los contenidos acerca de los cuales hablaba.

En el estudio de Nietzsche habría que tener presentes los límites de su saber. Durante su juventud, ocupado con lenguas y textos antiguos, Nietzsche experimentó, de modo profundo, en el campo de la filología y, con ello, en el método científico, y la riqueza de imágenes tomadas de la realidad humana lo colmó. Pero, en cambio, le faltó el conocimiento profundo de la ciencia natural, de la medicina, de la economía, de la técnica. Brevemente dicho: el conocimiento de lo real, entendido como lo que se investiga causalmente. Sintió semejante defecto como una falta. Tampoco tuvo conocimientos de jurisprudencia, de teología y de historia universal críticamente investigada.

La medida en que Nietzsche ha reconocido o no ese defecto, tan acentuado por él, lo muestran algunas proposiciones, conscientes

de sí mismas, escritas en época posterior: "Con mi falta de saber me va peor aún, tanto que no me lo disimulo a mí mismo. Hay horas en que me avergüenzo y, por cierto, también hay horas en que me avergüenzo de esa vergüenza. Quizá todos nosotros, los filósofos, estemos hoy mal dispuestos para el saber... nuestra tarea es y sigue siendo la de no confundirnos a nosotros mismos... Somos distintos de los eruditos, aunque no se nos escapa que también nosotros hemos aprendido de los demás" (5, 341-342).

Es obvio que siempre que Nietzsche habla de cosas del mundo, susceptibles de ser investigadas —biológicas, sociológicas, físicas, etcétera— el lector no puede, simplemente, aceptar sus afirmaciones. Impulsado por Nietzsche, y en los casos en que sea posible, será llevado a la forma del saber metódico. Hay que invocar a Nietzsche en contra de Nietzsche mismo, cuando éste, por juicios precipitados, tienta al lector para que éste haga aquello que él se permitía hacer a modo de ensayo. Sólo el conocimiento biológico puede desembrollar la modalidad naturalística de las concepciones de Nietzsche. Sus juicios relativos a lo sociológico se deben examinar por medio de una intelección sociológica, precisa y metódica.

CRÍTICA EXISTENCIAL

La crítica, en tercer lugar, se refiere a la Existencia interpretable, tal como aparece en la obra, en la correspondencia y en los hechos de la vida de Nietzsche. Por supuesto que, como objeto de conocimiento, la Existencia es inaccesible, y toda interpretación existencial —como tal, al mismo tiempo crítica— no expresa el saber de otro, sino de la conducta comunicativa del intérprete, la cual surge de las propias posibilidades y faltas del que interpreta, tanto como de la esencia de lo interpretado.

Pero la crítica así nacida, a pesar de no pretender validez universal, sería esencial, siempre que se la pudiese llevar a cabo con seriedad radical y de modo decisivamente unívoco. El hecho de que no se pueda lograr semejante propósito constituye, tratándose de Nietzsche, la extraña imposibilidad de captarlo. En actitud crítica, con relación a su Existencia, se pasa, sin seriedad, por encima de lo que es unívoco, de lo semiverdadero y de las posibilidades que no son dignas de fe. Si no se cae en la ceguera que pierde de vista al Nietzsche verdadero —al concebírsele como una encarnación funesta de la nada— se divisará una *excepción* que constantemente se problematiza a sí misma, poniendo en cuestión al todo y cuestionándonos a nosotros mismos.

Hemos de considerar y destacar algunas formas de la crítica existencial; pero de tal modo que siga siendo palpable la índole de la apariencia de Nietzsche, la cual posibilita el desliz a tales interpretaciones erróneas o justas a medias. No son por completo arbitrarias ni contingentes. A Nietzsche sólo se lo puede concebir en el

sentido más grandioso: él mismo sólo puede vivir y pensar en el punto más alto de una tarea de la que era consciente. Cuando la presencia de dicha tarea le era incierta o se hallaba encubierta, la crítica existencial de la misma se expresa psicológicamente, convirtiéndose en algo inoportuno y aparente. Nietzsche vive en lo extremo: no le está permitido abandonarlo un instante. Por eso, su profunda problematización siempre está presente. Pero todos los modos de la crítica existencial se tornan, finalmente, inciertos. Si no lo fuesen, y si la puesta en cuestión llegase a negar la Existencia de Nietzsche, su ser caducaría para el creyente en esa negación, y éste no tendría por qué seguir ocupándose filosóficamente de él.

En primer lugar, destacaremos una crítica *particular* de la Existencia de Nietzsche, con el fin de mostrar cómo, a pesar de su apariencia, no es verdadera. En efecto, bosquejaremos *construcciones* capaces de llegar al *todo* de su Existencia, y mostraremos de qué manera no alcanzan a Nietzsche, considerado en su totalidad.

Se reprocha el *individualismo* de Nietzsche y su *carácter extraño al pueblo*. Su obra está colmada por la glorificación de grandes individualidades y por su desprecio a los demasiado numerosos, a la masa. Pero el atenerse a las palabras conduce a engaño.

Por una parte, las siguientes proposiciones parecen expresar de modo unívoco e ilimitado el carácter absoluto del individuo: "La falta de egoísmo carece de todo valor" (5, 276); "hay que apoyarse firmemente sobre uno mismo" (15, 361); "el yo santifica" (12, 395); "el yo que crea, quiere y valora" es "la medida y el valor de las cosas" (6, 43); "procura ser un yo" (3, 173). Pero, por otra parte, hay otras que las contradicen: a su "yo pesado, serio y granítico" le dice: "¿Qué me importas!" (11, 386). Refiriéndose al hombre, afirma: "Somos yemas de un árbol... el individuo mismo es un error... ¡Dejar de sentirse como tal ego fantástico!" (12, 128).

De hecho, Nietzsche no es individualista; pero tampoco se ha perdido en su opuesto, es decir, en un todo. La alternativa, y la problematización que ésta involucra, no le son adecuadas ni están contenidas en las proposiciones mencionadas. Su individualismo consiste en una entrega a las cosas, y sólo se valora a sí mismo en cuanto, por su intermedio, habla la necesidad del ser. Una existencia que gira en torno de ella misma siempre le fue ajena y despreciable. Según él, lo esencial sólo puede existir sobre la base de un peculiar ser-sí-mismo.

A ese hecho corresponde la circunstancia de que, en sus innumerables expresiones condenatorias de la masa, no se pueda encontrar, sin embargo, su inexistente alejamiento del pueblo. Es cierto que, a veces, dice "pueblo" cuando piensa en la "masa"; pero se trata de un modo de hablar que no debe inducir a error. El pueblo propiamente dicho, en su sustancia, no sólo no le es ajeno, sino que está por completo presente en sus anhelos, y eso no se presta a confusiones. El hecho de que "no poseamos ninguna unidad popular de cultura lo atormenta" (10, 186). "¿Cómo se podría mantener en el pueblo el gran espíritu productivo... si se ha perdido la unidad del sentir popular?" (1, 317). Para él, "el carácter impopular de la nueva cultura del Renacimiento constituye algo funesto" (10, 410).

Por tanto, el individualismo de Nietzsche y su alejamiento del pueblo

se pueden probar por numerosas frases separadas del conjunto y refutar-se por otras, igualmente aisladas. Corresponde ver cómo Nietzsche, según los casos, no tiene la actitud que se le reprocha, puesto que, en verdad, quiere vivir, justamente, dentro de lo que, de otro modo, se llama todo y pueblo. Aquello que en el lenguaje se presenta de modo tan abusivo fue combatido por Nietzsche en su apariencia, pero no en el origen. No rechazó al pueblo en su auténtica realidad y constante posibilidad, sino en el origen secundario de inversiones que lo convierten en realidades no verídicas, es decir, en irrealidades. Por eso, en las formulaciones de Nietzsche, hay algo de peculiarmente fugitivo.

Su "carácter extraño al pueblo" es la voluntad de lo que, para él, constituye el pueblo propiamente dicho: "El valor de un pueblo depende de que a sus vivencias se les pueda imprimir el sello de lo eterno" (1, 163). "Un pueblo no se caracteriza por sus grandes hombres, sino, más bien, por el modo según el cual éstos son reconocidos y honrados por el mismo" (10, 14). Concibe el pueblo a partir de la minoría de los señores que, por su naturaleza creadora, están llamados a legislar, y también a partir de la gradual construcción de las posibilidades que se deben afirmar. Ambos puntos de vista se condicionan mutuamente y nacen de la desigualdad de los hombres. En su juventud, Nietzsche creía en el pueblo; luego, renunció a esa creencia y, por fin, invocándolo con desesperación, lo buscó en el futuro remoto. Sabía que no sólo los conductores se vinculan con el pueblo, puesto que no lo aventajan demasiado, ya que, como cabos de fila, siguen atentos a la realidad presente del mismo. En cambio, están vinculados con el pueblo quienes toman la delantera, examinando sus posibilidades, es decir, quienes le muestran que lo dado en él ahora todavía no actúa sobre el todo. Un pueblo que lo sea en realidad (es decir, no una masa, que se agota en el instante) y que, por tanto, viva en el recuerdo más amplio y en las más vastas posibilidades del futuro, producirá, por así decirlo, guerrilleros de vanguardia, aventureros del espíritu popular; engendrará el heroísmo, capaz de problematizar y de realizar descubrimientos solitarios. De su seno emergerán el investigador, el realizador y el descubridor de una verdadera humanidad, el examinador y el implacable revelador. El pueblo los posibilita y los tolera. Al advertirlos, se espanta de ellos y, por el momento, no los sigue. Mucho tiempo después de muertos quizá los sigan, como si estuviesen verdaderamente vivos, aunque —al no comprenderlos— los transformen. Nietzsche estaba vinculado a este pueblo, es decir, a la sustancia de su propio pueblo. Sólo a partir de esa autoidentificación, que se debe entender en sentido propio, es decir, como autocrítica, se comprenderá la crítica radical del alemán, tal como éste se le ofrecía en su tiempo y al que sólo superficialmente le fue hostil.

El reproche de alejamiento del pueblo y de individualismo únicamente constituye una objeción particular que, extendida a la totalidad de la Existencia, afirmaría la *insustancialidad* del pensar de Nietzsche y, con ello, la de él mismo. Es importante intentar la posibilidad de una construcción radicalmente crítica, pues, de ese modo, el mencionado reproche se llevaría al colmo y, por tanto, se forzaría una decisión originada en la propia experiencia existencial del estudio de Nietzsche.

Nada espanta su pensamiento. "Frente a cada individuo esta-

mos plenos de cien miramientos; pero no entiendo por qué, al escribir, no debiéramos avanzar hasta el borde extremo de la probidad" (11, 174). Esta última, sin embargo, toma en Nietzsche una forma tal que le permite investigar y comunicar cualquier pensamiento. Para él, ya *no hay límites*, ni prohibición alguna de lo imposible. Su desmesura lo lleva a simplificar las cosas en simples antítesis y a una falta de respeto por la grandeza (Kant: el chino de Königsberg; Schiller: la trompeta anunciadora de la moral, de Säckingen, etcétera), de tal modo que, para Nietzsche, se desvanecen la imagen de las sustancias espirituales y la de los hombres. Lo levantado de la expresión, de los penetrantes juicios de valor, de la autoconciencia, de la búsqueda de lo excéntrico se presenta, necesariamente, a engaño, o disgustan.

Desde joven, Nietzsche sabía que había "dos cosas elevadísimas: la medida y el medio" (3, 129). Con frecuencia, rechazó lo fanático; pero también le fue posible negar la medida, aunque ello aconteciera en medio del horror ante un destino no querido. "*La medida nos es extraña*, confesémoslo: lo infinito y lo inmenso nos hacen cosquillas..." (7, 179). Su "existencia moderna" le parece ser la de una "mera *hybris*... Híbrida es toda nuestra posición con respecto a Dios, es decir, a una presunta trama de fines y de moralidad, oculta por detrás de la gran tela, del gran tejido de la causalidad... Híbrido es nuestro puesto con relación a nosotros mismos, pues realizamos con nosotros experiencias que no nos atreveríamos a hacer con ningún animal... ¿qué nos importa la 'salud' del alma! Entre tanto, nos curamos a nosotros mismos: la enfermedad es instructiva..." (7, 420). Y, por último, las siguientes palabras suenan triunfantes: "Nosotros, los immoralistas, somos hoy el único poder que no necesita de aliado alguno: aun sin la verdad, llegaríamos al poder y a la victoria. El encantamiento que combate por nosotros... es la magia del extremo, la tentación que todo lo extremo ejerce. Nosotros, los immoralistas, somos los extremos más grandes posibles" (16, 194).

La cuestión está en saber si, más allá de la búsqueda de lo inmenso, la afirmación de la inmensidad, dentro del todo del pensamiento nietzscheano, tiene algún fundamento existencial para su posibilidad. Se la debe interpretar como manifestación de lo excepcional. Quien, en medio de un mundo ya viejo que, en todas partes, habla un lenguaje obvio y revelado para él en su apariencia, llegue a existir a partir de un origen nuevo y, desde allí, se quiera comunicar, mostrará, en lo interior de la oscuridad de este mundo, algo de excesivo y de agresividad desmesurada. Tales son los síntomas de su condición desarmada, expuesta a ser herida de muerte, porque, en efecto, está amenazada por la asfixia de no ser oída ni comprendida. No obstante, con respecto al propio ser, a los sentimientos y a los propósitos personales, no será un fanático, por más que aparezca revestido con la forma de otro fanatismo. Nietzsche nunca

puede llegar a la prudencia objetiva, posible a un espíritu no-revolucionario, ni al infaltable buen sentido. Al prodigarse y al exponerse, su propia y profunda prudencia se convierte —como para Prometeo— en *hybris*. La desmesura es la expresión de una tarea insoluble para su existencia.

Pero, en una interpretación que desconozca lo que hay de inevitablemente extraño en un ser de excepción, el fundamento que posibilita la desmesura puede tener un aspecto por completo diferente. Parece como si el amor, que confina y limita la existencia de Nietzsche, no se realizara. Así como su atmósfera espiritual puede actuar de modo refrigerante que, incluso, en el ardor de la pasión, es fría ("soy luz ¡ay de mí! Si fuese noche... Pero vivo en mi propia luz y reabsorbo las llamas que me queman") (6, 153), así como la atmósfera de su vitalidad también parece carecer de eficacia erótica, del mismo modo, la presencia inconfundible y fiel del amor, en su concreto carácter histórico, jamás parece haber sido el fundamento de su Existencia.

Si, en apariencia, no lo habla ningún fundamento inconmovible de la realidad viva e histórica, todo lo que tenga un valor humano, y cada hombre en particular, se podrá problematizar, con Nietzsche, hasta en lo más íntimo. De hecho, la desmesura se convierte en la ruina de todo ser determinado. Cuando las afirmaciones y las estimaciones de Nietzsche aniquilan la medida a la que, anteriormente, se sujetaba, el espanto parece cesar. Es cierto que Nietzsche, en su presencia universal, se transmite por la propia experiencia vivida —y no sólo pensada— de su dialéctica; pero, desde el punto de vista existencial, la seriedad puesta en la acción de su ser quizá parezca extinguida y consumida.

La seriedad de Nietzsche surge del contacto con la realidad; pero, de hecho, cada vez abandona más lo real por medio del pensamiento e, intelectualmente, pasa a la involuntaria falta de mundo, propia de un existir que casi llega a ser imaginario. En apariencia, experimenta con el solo fin de conocer y considera la realidad de un modo visionario, como futuro; pero él mismo en ninguna parte se identifica con su realidad histórica. En ese sentido, el "principio" puede parecer simbólico, tal como lo indicó en su época de estudiante, en ocasión de su pertenencia, durante dos semestres, a una asociación estudiantil progresista: "Por este camino, sobrepaso mi principio, que es el de no abandonarme a las cosas y a los hombres, hasta haber *aprendido a conocerlos*" (a Mushacke, 8-65). Hay un hecho que confunde, y es que Nietzsche jamás se entrega a la contemplación estética y al goce, sino que sufre hasta la desesperación, sin ser capaz de encontrar dónde anclar; por eso jamás se identifica con ningún hombre, con la idea de alguna profesión o con la patria. Sólo se siente idéntico a su obra. Si se persiguen tales construcciones y si se estima que el saber de Nietzsche se encuentra, justamente, en lo que le era rehusado, en el caso de que aque-

llas construcciones fuesen firmes —es decir, que lograsen la Existencia histórica plena— surgiría, por fin, la pregunta paradójica siguiente: ¿acaso el defecto existencial de su naturaleza no condicionaria, quizás, una Existencia nueva, que nos es extraña, nacida de la preocupación por el ser del hombre en su totalidad? ¿La lejanía en la que Nietzsche se ha excluido le proporcionaría el lugar y el medio para llegar a intelecciones que, para nosotros, tendrían un valor diferente e irremplazable? Atestiguan posibilidades existenciales de modo tan decisivo y claro porque a aquel a quien aclaran no le está permitida esa Existencia. Pero Nietzsche tiene conciencia de otra profundidad: de la excepción existencial. Su grandiosidad consistiría en sentir la nada y, por eso, hablar de lo otro, del ser, con tanta mayor pasión y claridad. En efecto, lo pudo conocer mejor que quienes quizá nunca lo han entendido, quedando sordos. El desamparo de Nietzsche frente a la realidad y su pasión por la verdad se conectan mutuamente en su manifestación. Lo que significa, en particular, la comunicación con el prójimo, con los amigos, con los que luchan a su lado, con los que trabajan con él, y con su pueblo, justamente se le mostró a Nietzsche, a alguien a quien se le había sustraído todo eso.

Es necesario bosquejar esas construcciones para tener presente semejante posibilidad y, luego, para aclarar si se cree o no en ellas. Tratándose del estudio de Nietzsche, un repentino vacío nos puede asaltar desprevenidamente, cuando, de un modo falso, le pedimos a Nietzsche más de lo que Nietzsche puede dar: a saber, una plenitud positiva, en lugar del impulso, de la exigencia y de la problematización. Mediante aquella positividad, esas construcciones podrían parecer perfectamente convincentes; pero, en sí mismas, son caducas. Al seguir el camino que muestra el defecto existencial de Nietzsche, afirman la Existencia fantástica de una posibilidad vacía. Al lado de cada objeción al ser de Nietzsche, tienen que reconocer que este mismo adoptó la posición contraria. Nadie ha visto ni exigido de modo más claro la medida y la reflexión que el desmesurado Nietzsche; nadie ha concebido la comunicación y su falta con más profundidad que él; nadie se ha decidido de una manera más implacable por su propia tarea. Nadie pudo cuestionar la vida del conocimiento con más vigor que él, que, sin embargo, quería sacrificar la vida al conocimiento. En medio de la desmesura y de lo cuestionable no se pueden encontrar la voluntad y las posiciones fijas, sino el destino. En el límite, donde falta la plenitud del ser, se da su forma verdadera: la del bufón. Contra la duda de su amor, las siguientes palabras suenan de modo lejano e indeterminado: "El gran amor no quiere el amor: quiere más" (6, 427). Y, en una inversión que cuestiona todo, dice: "¿Qué sabrá del amor quien no tenga que despreciar lo que ama?" (6, 94). Diga lo que fuere, lo dicho no sólo tendrá que ser concebido en mutuas conexiones sino también en relación con el todo.

Sin embargo, ese todo ya no tiene vigencia para nosotros. Aunque la pretensión de concebir de un modo definitivo a Nietzsche para lograr así una mirada que lo abarque en conjunto sea propia de un orgullo loco e irreflexivo, tampoco él ha llegado a ser una forma que, en sí misma, pudiese subsistir de manera incuestionada. Toda construcción tiene que fracasar en su realidad, porque ésta seguirá siendo tanto más enigmática cuanto mayor sea la riqueza que ofrezca y cuanto más grande sea la complejidad con que se la conoce. Mientras que cualquier imitación de las problematizaciones de Nietzsche, cumplidas de intento por otros, sería en seguida aniquilada y condenada por la estructura cognoscible de su sentido, en el mismo Nietzsche, sin embargo, todo se funde con algo posterior. Sigue siendo un caso histórico único que, por volver a presentarse en todo cuanto es sorprendente, oblicuo y desviado, sólo se entrega a quienes entren en relaciones serias con su pensamiento.

Hay filósofos con los cuales —a medida que progresamos en la comprensión de sus afirmaciones— todo se pone en mutua relación, encontrándose, finalmente, una base en cuya virtud cualquier afirmación alcanza firmeza, y entonces la totalidad concluye de un modo acabado. Hay otros que excitan y atraen; pero, el seducido por ellos cae en el vacío, en algo en que nada hay. Y existen los verdaderos filósofos: los que no tienen base ni vacío, sino una profundidad que, al revelarse, no muestra fin alguno. Siempre atraen hacia algo más hondo, sin abandonar al que los sigue. Tratándose de Nietzsche, parece suceder todo. El fluir del concepto que, con repentina facilidad llega a lo vulgar, puede dar la apariencia de un fin y de una base engañosa. El vacío horizonte de la infinitud, la nada, tiene el poder de hacer hundirlo en lo inconsistente. Sólo en un ímpetu alcanza la jerarquía propia de una creación filosófica especulativa. En él hay una nueva jerarquía y un nuevo filosofar.

Ninguna de las críticas discutidas alcanza la sustancia de Nietzsche: enseñan lo difícil y lo espinoso que es aproximarse, en sentido propio, a ese filósofo. Las refutaciones de ciertas concepciones, la indicación de imprecisiones en el contenido y en la puesta en cuestión constructiva de la Existencia, nunca son perspectivas suficientes. Vuelve a surgir algo de irrefutable, y la crítica sólo será justa cuando lo aclara indirectamente. Más allá de toda crítica reside la permanente tarea de interpretar a Nietzsche. Ella se debe volver a cumplir constantemente. Ahora bien: para ver el conjunto de todo eso y para sentir el poder eficiente de tal filosofar, representémoslos, en primer lugar, la actitud fundamental y dominante de Nietzsche: la voluntad de una pura immanencia. Ella, en lenguaje técnico, se denomina "punto de partida de la immanencia", y Nietzsche la formuló en el saber propio de la encrucijada de los tiempos: "Dios ha muerto". Por tal afirmación mereció el reproche de ateísmo. En segundo lugar, representémo-

nos la nueva manera de este filosofar y, en tercer término, la posibilidad de apropiarnos del mismo.

La voluntad de pura immanencia

Las ideas fundamentales de Nietzsche, referidas a la transmutación de los valores, parecen emanar de una sola fuente: el derrumbe de todos los valores hasta entonces válidos es el resultado de la muerte de Dios. Por consecuencia, todo cuanto alguna vez fue contenido de fe se convirtió en algo aparente, y la revelación de tal apariencia manifestó la catástrofe inminente. En primer término, la creencia en Dios había originado el camino histórico por el cual la jerarquía del hombre se rebajaba cada vez más, y ahora, después de perdida la fe, originaba, de modo indirecto, la catástrofe actual.

Pero el pensamiento de Nietzsche se refiere al ser peculiar del hombre, el cual sale de esa catástrofe —liberado de los engaños producidos por la creencia en Dios— mucho más fortalecido. La muerte de Dios no sólo constituye, para Nietzsche, un hecho terrible, sino que responde a su voluntad de ateísmo. Debido a que busca la única altura posible del ser humano que puede ser verdaderamente real, desarrolla, en su pensar, la voluntad de la immanencia pura.

No constituye, en Nietzsche, una idea fundamental entre otras, sino el impulso dominante, puesto al servicio de sus concepciones básicas. Por así decirlo, trátase de la concepción de las concepciones. Si bien dicho impulso aparece en cada uno de los capítulos, habrá que considerarlo e interpretarlo en conexión con el todo.

LA POSICIÓN DEL ATEÍSMO

La creencia en la existencia de Dios se produce, según Nietzsche, por la calumnia del mundo (cfr. pp. 331 sq.), por la impostura llevada contra la vida real y plena. Es una huida que desprende del mundo real y de la grandiosidad de las tareas que se deben cumplir en él. Se debe hacer y realizar en el mundo todo cuanto en él sea posible. Únicamente la voluntad creadora origina y limita esa posibilidad. Zarathustra exige que toda invención se atenga a esos límites. "Dios es una conjetura: no quiero que la vuestra sea más rica que vuestra voluntad creadora... quiero que vuestra conjetura esté limitada por lo que puede ser pensado... Ni lo inconcebible, ni lo irracional, os debe ser ingénito" (6, 123 sq.). Por eso, Dios constituía "el mayor de los peligros" y tenía que morir (6, 418). Inventado como "obra y locura del hombre" (6, 42), fue la mayor objeción contra la existencia (8, 101). Pero Dios no sólo es la ilusión que, de hecho, aleja de lo que es posible realizar. Su existencia es insopor-

table para el creador: "Si existiesen dioses, ¿cómo soportaría no ser Dios? Por tanto, los dioses no existen" (6, 124).

Si la dirección fundamental y dominante del pensar de Nietzsche es la de llegar, sin Dios, al supremo acrecentamiento del hombre en la realidad, mostrará, de manera involuntaria e inconsciente, pero muy decisivamente, que la existencia finita del hombre no se puede cumplir sin trascendencia. Su negación la hace reaparecer en seguida. Así ocurre con el pensar que, para sustituirla, forja imágenes falsas; así acontece con el auténtico ser-si-mismo, afectado por la conmoción, todavía no concebida, que la verdadera trascendencia produce contra las falsificadas. La jerarquía del ser de Nietzsche y su probidad, en una época de aparente descreimiento universal, muestran ese ateísmo en la forma inquieta que, tal como la podemos ver, cae, al mismo tiempo, tanto en las falsedades más extremas del pensamiento como en la conmoción más auténtica que la trascendencia origina. Debemos considerar ambos puntos con mayor claridad.

EL SUSTITUTO DE LA TRASCENDENCIA Y SU RECHAZO

El hombre es lo que es sólo porque vive en relación con la trascendencia. Ésta constituye la forma en que aparece la existencia dada y, únicamente por ella, se le presenta al hombre el contenido del ser y de sí mismo. El ser humano no puede escapar a tal necesidad: si la niega, otra cosa pasa a ocupar el puesto de lo negado. Nietzsche quiere vivir sin Dios, porque su probidad creer ver que, sin un engaño de sí mismo, no es posible vivir con Él. Pero así como la comunicación real del trato con otros lo obligó, al faltarle, a crearse un amigo —Zarathustra—, así también, al negar a Dios, otro tuvo que ocupar su puesto. La cuestión está en saber cómo ocurrió.

En su teoría metafísica, Nietzsche expone lo que el ser mismo es en su sentido propio, y éste sólo es, según él, en la pura inmanencia. El ser es el eterno retorno de todas las cosas. En el lugar de la creencia en Dios, han ingresado la concepción del retorno y las consecuencias que éste tiene para la autoconciencia, para el obrar y para el experimentar. El ser es *voluntad de poder*: todo cuanto acontece no es más que un modo de la voluntad de poder, la cual, en formas de aparición infinitas, constituye el único motor del devenir. El ser es *vida* que, con un símbolo mítico, se llama Dionisos. El sentido del ser está en el *superhombre*: "La belleza del superhombre me ha llegado como en sombras. ¿Qué me importan los dioses?" (6, 126).

En todos los casos, en lugar de la trascendencia de Dios, el ser es la inmanencia, y a ésta yo la puedo encontrar, investigar o producir. Nietzsche quiere probar el eterno retorno por la física. A la voluntad de poder y a la vida la puede observar empíricamente; al superhombre, producirlo. Pero nunca lo que piensa metafísicamente

es algún ser determinado y singular del mundo. Por eso, el contenido de esas concepciones, en cuanto no debe ser confundido con ningún objeto determinado del mundo, llega, de hecho, a una trascendencia, aunque expresada con el lenguaje de inmanencias a las que les atribuye carácter absoluto. El modo según el cual Nietzsche ha pensado en ese ser sólo puede ser visto o pensado, de manera efectiva, en algún objeto singular del mundo. Por eso, en todos los casos, acontece la transmutación de la inmanencia total, que se debe trascender, en la inmanencia conocida de algo particular que, de hecho, concierne a alguna singularidad de existencias individuales del mundo. Semejante cosa pudo ocurrir porque, de antemano, la afirmación metafísica de la esencia del ser nació de la circunstancia de haberse atribuido carácter absoluto a algún ser singular del mundo, y aquél siempre vuelve a caer en éste. La oscilación, así originada, del sentido propiamente dicho —que se mueve entre un pensar que trasciende el mundo y otro que conoce en él— fue consecuencia de las constantes confusiones metódicas de ese pensar.

a) El ser, entendido como devenir infinito, se alcanza en el círculo del retorno; entendido como vida y voluntad de poder, en una serie de saltos, que van desde lo próximo y real —propio del acontecer que lo experimenta— hasta lo lejano y posible de dicho acontecer en general y también hasta el devenir de todo ser natural del mundo. En lugar *del salto a la trascendencia*, se producen aquellos otros saltos, que siempre están dentro del mundo. Por sí mismos, ya constituyen un modo de trascender, puesto que no reconocen cosas obligatorias y empíricas en el mundo. Pero, de hecho, son un trascender hacia un objeto total de la existencia inmanente, más allá de toda cosa particular; es decir, no constituye un trascender del ser-sí-mismo de la Existencia a la trascendencia. En lugar de buscar en lo inconcebible la presencia eterna de la trascendencia, mediante un ser-sí-mismo que la decide históricamente y la realiza, el individuo —dentro de la presunta concepción de un todo y absorbido por el devenir infinito— sólo adquiere importancia porque el eterno retorno significa cierta jerarquía de poder y es vida en sentido propio.

Puesto que, en Nietzsche, ese acto de trascender, a pesar de invertirse, de hecho sigue siendo, sin embargo, un auténtico trascender, el sentido de semejante trascendencia conmueve, frecuentemente, su estado de alma, aunque el pensamiento como tal se pierda en una mera objetividad.

b) En ese trascender no se atiende a la separación entre la verdad que se *puede investigar* objetivamente, y que se adecua a la demostración de los medios eficaces para una acción planificada en el mundo, y la verdad que *aclara*. Ésta despierta impulsos; pero no le muestra caminos determinados al entendimiento que proyecta planes, o que lee cifras, sin concebir un ser. El pensar que aclara, empero, no proporciona un saber aplicable y normativo. El saber

aplicable, a su vez, por su constante e inevitable estrechamiento, sigue careciendo de la fuerza capaz de fundamentar, por sí solo, una conciencia del ser. Si de una manera confusa, el uno pasa a ocupar el lugar del otro, en esa confusión residirá la posibilidad de que seamos seducidos por tareas que no existen en absoluto, y que sólo se pueden concebir por un engaño de nosotros mismos.

La trascendencia debe ser reemplazada, por ejemplo, por alguna creación fantástica del hombre. El superhombre se convierte en el ideal de un linaje, susceptible de concretarse por medio de planes mundiales. Su ventaja, con respecto a los dioses, consiste en que se lo debe hallar en el dominio de lo que el hombre puede producir. "¿Acaso, podríais *crear* un dios? Luego, no me habléis de Dios alguno. Pero sí podríais *crear* el superhombre" (6, 123). Si los dioses existiesen, no habría nada por crearse; pero, ahora, "mi ardiente voluntad de crear me impulsa, sin cesar, a los hombres, tal como la piedra impulsa al martillo que la golpea" (6, 126). Pero ¿cómo? ¿Acaso por pensamientos, mediante los cuales haría pensar a los demás? ¿O por medio de alguna raza, obtenida por analogía con la crianza de los animales, a saber, por la selección de ciertas cualidades muy estimables, utilizables y cognoscibles con seguridad? En todos los casos, el hombre sólo podrá tener ante los ojos, de un modo real, alguna meta finita: jamás sabrá qué resultará de su acción. Es decir, se pondría a sí mismo como otro dios creador, que sólo ilusoriamente sobrepasaría al hombre.

Si en el superhombre todavía parece mostrarse, por instantes, algo así como la sustancia de una tarea, el contenido, en cambio, que reemplaza a la trascendencia de la divinidad, emanado de un impulso por permanecer en el mundo, infringe, finalmente, toda determinabilidad y se pierde en el vacío. "Hasta ahora, han existido mil metas, porque existieron mil pueblos... falta la meta única. Pero la humanidad, todavía no tiene meta alguna" (6, 87). La divinidad, sin embargo, podría tener una meta con respecto a la humanidad; pero a ningún hombre le sería posible conocerla y concebirla, con sentido, como una tarea. La desaparición en el dominio de lo imaginario —que podría parecer la realidad del mundo en su grado de acrecentamiento más alto posible— no es nada, ni tampoco trascendencia: constituye el término final de un pensamiento que la reemplaza.

Por el planteamiento de tareas imposibles, el hombre olvida su finitud y, con ella, sus límites. En efecto, le sugiere algo que podría realizar un dios, capaz de penetrarlo todo; pero no lo que un hombre podría cumplir. Cuando Nietzsche, por ejemplo, tiene la jactancia de *enseñar*: "Muere en el tiempo oportuno" (cfr. pp. 335 sq.), habla como si un hombre, capaz de arriesgar su vida por algo o de sacrificarla a otros, pudiese abarcar con la mirada su existencia misma y, apreciándola en su totalidad, supiese cuándo debe morir o cuándo es el momento de introducirse la muerte.

c) La confusión entre la verdad que se puede investigar objetivamente y la que es aclarable, o la confusión entre el conocimiento siempre particular y relativo de las cosas del mundo y el acto de trascender, tiene por consecuencia la ambigüedad que se origina cuando, al expresarse, ese trascender se sirve de conceptos propios del conocimiento de la naturaleza, de la psicología y de la sociología. Nietzsche siempre ha recaído en ese error, utilizando a la biología, a la psicología y a la sociología como medios de un llamado a la elevación del hombre o como escritos que se aclaran mediante cifras. Así, por ejemplo, al lado del impulso apasionado hacia lo alto, guiado por las imágenes conductoras del hombre superior, está la neutralización, desprovista de vuelo, del *homo natura*; junto al acto que exige superar todo lo psicológico, se halla la nivelación que establece el plano de la psicología. La confusión —que se convierte en inversión— entre la psicología que comprueba y la aclaración evocadora de la Existencia se apoya, en último término, sobre la voluntad de pura inmanencia. Ésta debiera rechazar todo acto trascendente; pero, en ese caso, no quedaría Existencia ni trascendencia alguna. Sin embargo, aquella voluntad cumple, ella misma, de modo constante e inevitable, el acto de trascender.

Los conceptos que conservan su inmanencia se refieren a cosas del mundo; luego, son determinados y eficaces. O bien conciben el todo del ser, en cuyo caso se tornan indeterminados e ineficaces, excepto cuando motivan en los hombres —engañados por ellos— acciones que alcanzan algo por completo diferente de lo que pensaban lograr o, simplemente, destruyen. Los conceptos que reemplazan la trascendencia negada son vacíos, en lo que se refiere a un saber cualquiera del mundo, y no permiten que la *trascendencia* se exprese. Pero todo contenido del pensar humano, o procede del saber de una existencia dada, real y determinada, que es mostrable, o del lenguaje de una trascendencia que se dirige a la Existencia del ser-sí-mismo, tan indemostrable como ella misma. En Nietzsche surgen posiciones vacías, justamente, porque quiere permanecer en el mundo y, sin embargo, abandona lo que de él se puede saber.

Apenas sería posible negar que, al lector de Nietzsche, lo asaltan, en pasajes decisivos, afirmaciones por así decirlo desérticas, y que lo definitivo —expresado en símbolos que nada dicen— lo desilusiona. La última y muda palabra parece ser la del devenir vacío, la del movimiento vacío, la de la creación vacía y la de un futuro vacío.

Pero esa apariencia no constituye la verdad definitiva sobre Nietzsche. Cuando se le hace el reproche de ateísmo y se señala, para ello, su *Anticristo*, ese ateísmo de Nietzsche, sin embargo, no lleva a una negación unívoca y superficial de Dios, ni tampoco a la indiferencia de un Dios lejano, que deja de ser Dios, puesto que ya no se lo busca como tal. El mismo modo según el cual Nietzsche establece que, para su época, "Dios ha muerto", atestigua su emo-

ción. Así como su inmoralidad quiere superar la moral engañosa y sin generalidad sería por un *ethos* verdadero, así también su "ateísmo" busca la auténtica relación con el ser, frente a las mentiras niveladoras, que le quitan toda pasión a la presunta creencia en Dios. Y aun cuando el impulso inexorable de su ateísmo lo llevara a la elevación de su propio ser, y aunque la probidad que exige se levantara hasta constituir la radical negación de toda simple creencia en Dios, aun entonces, Nietzsche mantendría una maravillosa proximidad con el cristianismo: "Es el mejor trozo de vida ideal que realmente he llegado a conocer. Desde niño lo he seguido, a través de muchos escondrijos, y creo que jamás, en mi corazón, he pensado en contra de él" (a Gast, 21-7-81).

Todo lo dicho indica que Nietzsche, al rechazar la creencia en Dios y al formar las imágenes de la pura inmanencia que lo sustituyen, no quiere trascender; pero, de hecho, constantemente, tiende a esos actos de trascendencia.

EL ACTO NIETZSCHEANO DE TRASCENDER

El signo más cierto del acto de trascender está en que, a diferencia de todas las teorías positivistas, naturalistas y materialistas —caracterizadas siempre por una inmóvil autocerteza, limitada al objeto que consideran y que, para ellas, es el ser en sentido propio—, Nietzsche, en su negatividad, es por completo *universal*. Rechaza el positivismo, aun cuando algunas de cuyas fórmulas aparezcan con frecuencia en él. El origen del movimiento del pensamiento nietzscheano no está en el ateísmo vulgar —que se satisface con objetos empíricos del mundo, en tanto son objetos de investigación y de hipótesis y que después, cuando intenta saber qué es el ser, se sirve de alguna superstición cualquiera— sino en la insuficiencia ilimitada de cualquier contenido ontológico que se le presente. Quizá todo cuanto Nietzsche niega ya haya sido negado en otro tiempo, pero de una manera simplificada (por eso, lo que restaba se afirmaba con ingenuidad). O bien, en la negación, el negador no está existencialmente amenazado, porque tiene por detrás de sí mismo la secreta seguridad de una existencia de suyo comprensible, es decir, capaz de comprenderse por sí misma. En Nietzsche, en cambio, el impulso de la negación parte de las insatisfacciones de una pasión y de una voluntad de sacrificio que parecen provenir de la misma fuente que alimentó a los grandes religiosos y profetas.

El acto de trascender, propio de Nietzsche, aparece como *nihilismo*. Reconoce haberlo llevado a su término. Entendido como nihilismo creador, perteneciente a los fuertes, lo diferencia del nihilismo no creador y destructivo, peculiar de los débiles: "Todo movimiento fecundo y poderoso de la humanidad ha creado, simultáneamente, un movimiento nihilista" (15, 223).

Nietzsche advierte el nihilismo que se le *reprocha* en los grandes fenómenos históricos y en la *décadence* moderna. Al brahmanismo, al budismo y al cristianismo los denomina religiones nihilistas, "porque todas ellas han glorificado el concepto opuesto al de la vida: a la nada, concebida como meta, como supremo bien o como Dios" (14, 371). Semejante nihilismo pasivo de los débiles, en el que todos los valores se hacen la guerra entre sí, es *destrucción*. En primer plano aparece "todo lo que recrea, cura, calma y aturde mediante diferentes *disfraces*: religiosos, morales, políticos o estéticos" (15, 157). También es débil "el nihilismo que sigue el ejemplo de Petersburgo (es decir, la fe en la no creencia, que puede llegar hasta el martirio)". Ese nihilismo "muestra siempre, y ante todo, la necesidad de la fe, de un apoyo, de una espina dorsal y de sostén" (5, 281). El nihilismo manifiesta una atrofia. El perecer de los nihilistas acrecienta la condena de muerte que se imponen a sí mismos. Tienen "la instintiva necesidad de cumplir acciones que los hacen *enemigos mortales* de los poderosos". Queda en ellos un resto de voluntad de poder modificada, "puesto que los poderosos los obligan a hacerse verdugos de ellos mismos. Tal es la forma europea del budismo, la *actividad negadora*, por la cual toda la existencia perdió sentido" (15, 185).

El nihilismo de Nietzsche, en cambio, enfrentado a esas posibilidades que se le oponen, constituye, de hecho, una forma de su acto de trascender, difícil de entenderse por su ambigüedad. Al trascender el nihilismo, se le tiene que mostrar el ser. Mas, para el que contempla su pensamiento, esa circunstancia es como si faltara: Nietzsche ha superado el nihilismo, pero mediante la forma que corresponde a una existencia temporal capaz de rechazar toda posesión. De ese modo, el nihilismo constantemente se vuelve a mostrar y, sin embargo, tiene que ser superado. Sus comprobaciones, que se tornan dogmáticas (son sustitutos que rechazan la trascendencia), también pueden aparecer, como la voluntad de creer en el incrédulo. El salto de Nietzsche hacia un contenido de fe no lo lleva a la tradición (como en Dostoyevski o en Kierkegaard), sino a una fe inventada por él y mediante símbolos hechos por él mismo (superhombre, eterno retorno, Dionisos, etcétera): a todos ellos les falta la atmósfera históricamente obligatoria. Así, cuando la mirada se estrecha por la percepción de las doctrinas dogmáticas de Nietzsche, éste podrá aparecer como un pensador que, de hecho, no puede vivir de acuerdo con las consecuencias derivadas de sus concepciones. A partir de su confesado nihilismo, sólo parece concebir las consecuencias de una poderosa escapatoria, en lugar de superarlo, tal como creía hacerlo. En apariencia, no tiene nada más y, dentro de la vacuidad immanente al mundo que, sin embargo, es imaginaria, parece concebir la manifestación de alguna subsistencia ontológica. Lo exagerado de una fe sin esperanza parece atenerse a algo cuya acción es artificial. Sin embargo, sólo lo parece, y eso ocurre cuando, en lugar de considerarse un Nietzsche íntegro, se aíslan las afirmaciones positivas de su doctrina. Su acto nihilista de trascender no se aquieta en el ser. Por eso, el ateísmo de Nietz-

sche consiste en la creciente inquietud de una búsqueda de Dios, quizá no entendida.

Nietzsche expresa su ateísmo con indecible *tormento*. El hecho de que sea necesario renunciar a Dios tiene la siguiente consecuencia: "Nunca más volverás a rezar... nunca más descansarás en una confianza infinita; te prohibirás a ti mismo detenerte ante ninguna sabiduría última o ante un bien o poder últimos, y no podrás desuncirte de tus pensamientos... Hombre del rechazo ¿quieres rechazarlo todo? ¿Qué te dará fuerzas para ello? ¿Quién tuvo jamás tal fuerza?" (5, 261). Semejante exigencia, concepción y realidad de Nietzsche tienen tal índole que desearía fuesen erróneas: "Finalmente, para todos aquellos que tienen un dios cualquiera por compañero, no existe lo que yo conozco como 'soledad'. Ahora mi vida está atravesada por el deseo de que todas las cosas pudiesen ser de otra manera a como yo las concebía y de que alguien me volviera incrédulo con respecto a mis propias 'verdades'" (a Overbeck, 2-7-85). Contempla su abismo con claridad y grandiosa probidad. "Un hombre profundo necesita amigos: sería como si tuviese su propio dios. Pero yo carezco de un dios y de amigos" (a su hermana, 8-7-86). Pero Nietzsche, aunque espantado, no retrocede. Así debemos comprender lo que afirma al considerar la verdadera valentía del hombre. "¿Tenéis valentía?... No valentía ante testigos, sino la del solitario y la del águila, a quienes no observa dios alguno" (6, 419).

Por eso, no es asombroso que, al fin, encontremos indicaciones directas y afirmadas por él mismo de un contacto con la trascendencia. Permitted que, en el pensamiento, siguiera subsistiendo el dios que tenía que negar. Por ejemplo, piensa que, "en sentido propio, sólo está refutado el Dios moral" (13, 75). Con decisión, se atiene al espacio libre, aunque jamás hable de un Dios único, sino de dioses y de lo divino. "¡Cuántos nuevos dioses son todavía posibles! En mí mismo, en quien el instinto religioso, es decir, plasma-dor de Dios, a veces se vuelve vivo a destiempo, ¿de qué modo tan diferente y diverso se ha revelado lo divino!... ¡Tantas cosas raras me han sucedido en los instantes intemporales que le sobrevienen a la vida!... No dudaría que existen muchas clases de dioses" (16, 380). Pero el movimiento que vuelve a reponer todo en el hombre es igualmente decisivo. "Me parece importante que uno se desprenda del universo, de la unidad, a la cual se le ha estampado un nombre, es decir, se la ha bautizado como 'Dios'... La hemos desvinculado de nosotros, dándole un carácter incondicionado. Sólo pudimos renunciar a ella, entendiéndola como algo desconocido, supremo y total; ahora, debemos retomarla para lo más próximo, es decir, para nosotros" (15, 381).

Aunque lo próximo siempre aparezca como insuficiente, Nietzsche —al término del acto por el cual trasciende toda subsistencia presente— lo pudo considerar como esencial, sin dejar, empero, de

preguntar (y con ello, de abandonarlo una vez más). "Quizás el todo se componga de partes insatisfechas, a las que se les ocurren todo género de deseos. Acaso la marcha de las cosas sea, precisamente, la de un '¡quítate de aquí!' '¡quítate de la realidad!', llevadas por su insatisfacción. ¿La fuerza que las impulsa estaría en lo deseable? ¿Este ¿sería... *deus*?" (15, 380-381).

Pero, en Nietzsche, hay un pasaje en el que encontramos algo así como la calma en la trascendencia. El mismo se había creado, involuntariamente, el nuevo mito del paisaje, entendido como mito de la pura inmanencia (cfr. pp. 379 sq.). La nobleza de Nietzsche encontró un abrigo en la naturaleza. Ella le manifestaba al ateo, en lenguaje cifrado, la identidad de su ser con el ser de las cosas. Trátase de la animación mítica de la naturaleza, realizada por parte de alguien que, en absoluto, es un solitario. Un paisaje en sí mismo, sin otro ser humano fuera del que lo oye, se torna mítico. Si ese mito se asemeja en algo a la expresión de una falta de comunicación humana, la cuestión —que llega a los límites del ser de Nietzsche— dirá: ¿existe una referencia recíproca entre el ateísmo y la falta de comunicación? En su obra intelectual y poética se halla, efectivamente, una relación. Pero si, a partir de una característica —por cierto, dominante en el pensamiento de Nietzsche— concluyésemos en algo que afecta a su totalidad, cometeríamos error. Diríamos: no ha amado a nadie de manera incondicionada, por eso, Dios ha muerto para él. Su radical ateísmo está en relación existencial con la radical falta de comunicación. Su apasionado anhelo por comunicarse nunca le permite lograr que la divinidad indeterminada desaparezca del todo: su ateísmo está en la inquietud que lo penetra en lo más íntimo de su Existencia. La Existencia y el pensar de Nietzsche llegan más lejos de lo que, de ese modo, se podría abarcar. Pero, para las posibilidades del sentido, referidas a la formación pensante de sustitutos de la divinidad, lo dicho constituye un signo por instantes llamativo, siempre que la interpretación no convierta en absoluta a la unidad del ateísmo con la falta de comunicación, en cuyo caso no sería verdadera.

EL FILOSOFAR FRENTE AL ATEÍSMO

Lo que Nietzsche expresó como ateísmo no puede ser, en cuanto contenido, una simple no-verdad o una simple verdad. En efecto, no hay ninguna demostración de la existencia de Dios, tal como tampoco hay demostración alguna del ateísmo. Por otra parte, no existen pruebas en pro o en contra de que la naturaleza del hombre sólo sea la del animal: el hombre es libre de sentirse animal, si así puede hacerlo. En estas cuestiones las argumentaciones no deciden nada: a lo sumo, aclaran. En este caso —más allá de los límites de lo que se puede saber de modo universalmente válido— la verdad es por su realidad. No se puede dudar de la seriedad existen-

cial de esa verdad, ni en Nietzsche ni, en general, en quien se cumpla como realidad. El ateísmo constituye un poder en el mundo. Nietzsche vio y expresó semejante realidad que, desde entonces, fomentada por él, se acrecentó en un grado inmenso. Tal ateísmo no es un desfallecimiento en la nada, sino una pasión demoníaca. Viéndolo en toda su incaptable ambigüedad, Nietzsche creó la expresión más grandiosa de ese ateísmo.

Cuando no existe ninguna decisión universalmente válida, capaz de obligar, por intelección, a todos los seres racionales; cuando esa decisión ha sido tomada con referencia a la verdad de la creencia en Dios o de la creencia en el ateísmo, la veracidad exigirá que se vea su realidad existente y la eficacia real de su poder. Para un filósofo que no abandone la honradez, será necesario vivir en relación con la realidad del ateísmo. Si la verdad está en la trascendencia del ser-sí-mismo, entendida como fundamento del filosofar, dicha verdad sólo será cuando se mantenga cuestionada por lo otro, esto es, por el ateísmo. Ella no sólo reconocerá la realidad y la fuerza de lo otro, sino también la valentía del sacrificio, la prodigalidad de la vida y la violencia arrebatadora de ese otro.

La necesidad existencial está, para cada uno, en la decisión de querer vivir por sí mismo en el ateísmo o en relación con la divinidad. Semejante decisión no se apoya en un saber de uno mismo, capaz de ser expresado, sino en la actitud íntima y en las apreciaciones de las cosas, en el riesgo y en la experiencia del ser.

El filosofar sabe que no es todo. Sólo está seguro de sí mismo por lo otro, es decir, por la *religión revelada*, a la cual jamás alcanza, y por eso sigue siendo digna de ser puesta en cuestión. El filosofar no cumple ni comprende por sí mismo. El *ateísmo*, concebido por Nietzsche en toda su extensión, es, a su vez, un otro, no menos cuestionado por el filosofar. Por su exclusividad es afín a la religión revelada, a la que, por otra parte, quisiera aniquilar. El filosofar que se basa en el ser-sí-mismo no combate la religión revelada ni el ateísmo, en tanto ambos son realidades. Mediante ellos se quiere aclarar a sí mismo: quiere preguntar y ponerse en cuestión. Se diferencia del ateísmo porque reconoce la religión revelada —aunque no para el propio filosofar—, es decir, porque no pretende aniquilarla. Se diferencia de la religión revelada, porque no lleva una guerra de exterminio contra los ateos. El filosofar sólo puede subsistir por la impotencia efectiva de la racionalidad del hombre abandonado a sí mismo. Su realidad, que es única, evocadora y productora de hombres, ha transcurrido, como realidad psíquica, durante milenios en callada tradición: tolerada, fomentada o rechazada por los poderes exteriores de la religión revelada y del ateísmo, ha llevado una vida oculta. El filosofar es impotente: mediante argumentos, sólo puede mostrar las consecuencias que resultan de las proposiciones expresas, de índole religioso-dogmáticas o ateas; existencialmente, puede indicar abismos y posibilidades. Por esencia,

está en situación de franqueza y de disponibilidad sin reservas; pero, con respecto a la religión revelada y al ateísmo —ambos en lugares decisivos—, el filosofar se cumple dentro de un movimiento de comunicación con esas dos posiciones opuestas y en sí mismas cerradas. El horror frente a una efectiva ruptura de la comunicación que proviene de los hombres —quienes, sin embargo, como tales están en la posibilidad de comunicarse, puesto que no son meros poderes naturales— pertenece a uno de los más fuertes impulsos del filosofar. Ellos quisieran despertar, en lo más íntimo del hombre, todos los poderes que éste posee, haciéndolos eficaces. El filosofar como tal no conduce a Dios, ni tampoco aparta de Él, sino que acontece a partir del origen de una referencia trascendente del ser-sí-mismo. Es la realidad humana que, en su búsqueda, quiere sacar de la profundidad de la razón y de la Existencia aquello de que el filosofar vive efectivamente y, por cierto, en un diálogo revelado en secreto a través de milenios. Nietzsche mismo dedujo, de modo inexorable, las consecuencias que derivan del *contenido intelectual del ateísmo*. Para ello desenmascaró al cristianismo y toda forma de creencia en Dios. El hacer humano acontece en el modo de una interpretación del mundo que, por mucho que se modifique, siempre es ilusoria. La ilusión es el fenómeno palpable de la voluntad de poder. También esta propia interpretación del mundo —la de Nietzsche— como voluntad de poder es, por su parte, la interpretación de una voluntad de poder: por eso, alcanza vigencia la afirmación de que nada es verdadero y de que todo está permitido. La voluntad de poder quiere actuar. La insuperable eficacia no reside en una verdad cualquiera, sino en la magia del extremo. Fuera del poder efectivo no hay límite alguno: ninguna exigencia incondicionada impone limitaciones. Hay una lucha en virtud de la lucha misma. Pero todo es ambiguo, y el nihilismo —la realidad constantemente actual— debe ser superado por esa metafísica del poder.

Todo eso *parece* ser arbitrario y estar desprovisto de ley. Pero también la realidad de la auténtica ley que crea la fuerza es algo victorioso y sin transcendencia, es decir, es una ley que constituye la ley de ese poder. La masa es instintiva y arbitraria; lo creador está en la fuerza superior de los señores. Aquella obedece a lo que la impulsa; éstos ordenan, porque pueden y tienen el poder de hacerlo. La primera necesita tener ilusiones, porque es demasiado débil como para afirmar su realidad; los segundos favorecen e, incluso, crean ilusiones para los esclavos. Ellos mismos están desilusionados y, en lugar de la presunta ilusión de la transcendencia, se crean para sí mismos, con soberana superioridad, aquellas interpretaciones que son ilusiones, immanentes al mundo, de esa voluntad de poder.

A través de infinitas variaciones, Nietzsche ha expresado con llamativa fuerza la manifestación eficaz de una realidad vital que de nada se espanta. Trátase de un filosofar que tiene su fuerza en sí mismo, porque no se espanta de nada y puede llegar a las últimas

consecuencias. Habiendo seguido ese camino, e identificándose con él, Nietzsche parece ser el gran ateo, históricamente representativo. Pero también es más: como trasciende el hecho de no espantarse ante nada, como, de hecho, no se ata a semejante forma de ateísmo, Nietzsche es el filósofo que filosofa acerca del ateísmo. Por eso, no sólo es ateo. Luego, por una parte, sigue el camino que investiga el ser del hombre que se comprende a sí mismo como siendo una forma del animal; por otra parte, rechazando tal comprensión, va más allá del positivismo, del naturalismo, del biologismo y del pragmatismo. Nietzsche lleva a cabo un *filosofar de los límites* (aceptados en los anteriores contenidos mencionados) y, en seguida, *cambia repentinamente* en una *no-filosofía* (al decaer en los contenidos biológicos, materialistas y teleológicos, dados en el mundo). Tal repentino cambio y, luego, el regreso al filosofar se suceden constantemente en su propio pensar. Es la experiencia de la realidad de un ateísmo que, al mismo tiempo, no se quiere a sí mismo.

No se puede decir que, con la falta de Dios, cese el filosofar; pero, sin trascendencia, efectivamente concluye. Por eso, la inclusión de Nietzsche en un ateísmo incondicionado y superficial y en una sofística, deseosa de hallar en el lenguaje sus medios de combate, tienden, infaliblemente, a hacernos aceptar de modo *unilateral* la inmanencia nihilista. Se podría designar ese ateísmo como no-filosofía, puesto que, al contrario de lo que ocurría con Nietzsche, su no espantarse ante nada se limitaba a la expresión; pero, en la *praxis*, era ilimitado.

En el cambio repentino del filosofar en una no-filosofía —porque ésta queda como mero contenido— Nietzsche pudo ser utilizado, de modo erróneo, por los poderes que, justamente, él mismo había combatido. Puede ponerse al servicio del resentimiento que, al denigrar al mundo y al hombre, se procura placer en la impotencia; puede servir a la violencia, que confunde las ideas de voluntad de poder, en cuanto jerarquía, con la justificación de cualquier brutalidad; puede favorecer lo hostil al espíritu, lo que glorifica la vida entendida como mero acontecer vital; puede estar al servicio de la mentira que, basada en la concepción de Nietzsche, según la cual la apariencia es verdad, permitiría toda clase de embustes; puede, en fin, servir a la despreocupada insustancialidad, a la que cumple la negación de todo, para afirmar, como siendo natural, la propia mera existencia dada.

Puesto que Nietzsche se movía entre los límites del filosofar y de la no-filosofía, atreviéndose a todo en el pensamiento, pudo encontrar la expresión formidable del ateísmo existencial y mostrar la otra verdad, ante la cual se halla el filosofar. Por eso, intelectualmente y, al mismo tiempo, atravesó muchas posiciones, sin poder detenerse en ellas. Dicho de otro modo: en el desbordante árbol del pensar de Nietzsche se marchitaron muchas flores antes de producir frutos.

Pero, en su ateísmo, reside la grandiosidad de algo que permanece sin ser vencido:

Nietzsche no consideró la verdad como algo subsistente, ni como Dios ni tampoco como el no-ser de Dios. Para él, la verdad se expresaba en su trascender, sin que pensara atenerse a lo dicho. Esa circunstancia lo hace insuperable.

De modo visionario, Nietzsche advirtió que la existencia del ateísmo era, quizás, el poder dominante de la Tierra. Ese poder, acrecentado después de él, es innegable, lo cual hace que, por segunda vez, Nietzsche aparezca como insuperable.

Pero si hubiese cometido error en la radical experiencia del límite, es decir, al rehusar la trascendencia —error grandioso por la seriedad de la experiencia y por la fuerza ceñida de su expresión—, hubiese sido una equivocación necesaria, durable y fecunda porque, de modo indirecto y con poder apremiante, habría mostrado lo verdadero. En efecto, el hombre no concibe lo verdadero en su plena brillantez, sino sólo mediante un acto de saber que implica, simultáneamente, el error y la preservación del mismo, tal como, para nosotros, la luz sólo es por la oscuridad. Por tercera vez, Nietzsche sería insuperable.

Por muy dominante que el ateísmo sea en su pensar, no constituye, sin embargo, la totalidad de Nietzsche. Al mismo tiempo actúa y quiere actuar en él algo que no concuerda con esa posibilidad de la existencia. Su nuevo filosofar reside en un estrato más hondo que el del ateísmo, el cual, por dominante que fuese, sólo constituiría una forma particular de sus afirmaciones concretas.

El nuevo filosofar

El ateísmo de Nietzsche expresa, de modo extremo, su *ruptura total* con la sustancia histórica de la tradición, por cuanto ésta habla un lenguaje que exige validez universal. Para él han desaparecido todos los ideales del hombre: quiere rechazar la moral, abandonar la razón y la humanidad. En la verdad, ve una mentira universal; la filosofía anterior es un constante engaño; el cristianismo es el triunfo de aquellos a quienes les va mal, es decir, es la victoria de los débiles y de los impotentes. No hay nada que sea sagrado y válido; nada que no haya sido condenado por su juicio. Tal es lo que parece. Frente a todas las rupturas anteriores, cumplidas por los otros —que sólo eran rupturas particulares, puesto que seguía existiendo una base de validez obvia e incuestionada—, la medida del rompimiento nietzscheano ya no se puede sobrepasar: lo ha pensado en sus consecuencias últimas. Por ese camino, apenas si es posible andar un paso más. Lo que desde entonces se ha hecho, en el sentido de una destrucción negativa, y lo que se ha dicho en la prédica de la decadencia, sólo constituyen repeticiones de Nietz-

sche, que vio cómo Europa se encaminaba, de modo incesante, a la catástrofe. Dentro de su grandiosidad y de los peligros amenazantes, su visión era originaria y verdadera; después de él, y en boca de otros, tuvo, la mayor parte de las veces, una falsa grandeza. En efecto, Nietzsche difiere esencialmente de estos últimos por su emoción genuina y porque arriesgó toda su vida intelectual al abrir el camino para un futuro que no sea el de la decadencia del hombre. Nada de cuanto Nietzsche haya dicho en particular es tan esencial como la inaudita seriedad de la ruptura entre su vida y el todo. El impulso de semejante ruptura, todavía heroica, no está en la voluntad de romper, sino en la voluntad de afirmar.

La cuestión consiste en saber cómo Nietzsche concibe la *afirmación de lo positivo* y cómo lo expresa.

El superhombre, la voluntad de poder, la vida y el eterno retorno, en la *expresa objetividad* de esas concepciones, tienen la apariencia, por así decirlo, de derrumbarse, lisa y llanamente. Sin embargo, la realización de tales posiciones son, en Nietzsche, ambiguas: por su directa objetividad, desengañan y, por la profundidad, excitan, aunque se expresen de modo encubierto. Es como si Nietzsche, por decirlo así, al pasar de su metafísica —que, por su contenido inmediato ya no nos concierne— aclarase lo existencial, aunque sólo sea con la claridad de un relámpago, y no con la luz permanente, que muestra el ser en calma luminosidad. Por eso, nuestra exposición no sólo ha intentado unificar los contenidos concretos o mostrar la objetividad inmediata —aun en los casos en que era necesario hacerlo por el carácter vacío de las concepciones—, porque con ello no se llenaban las pretensiones de las cuestiones propuestas, sino que ella intentó, ante todo, hacer surgir el máximo de lo que se oculta en esos contenidos significativos. A menudo, tal propósito se puede lograr apelando a las proposiciones incidentales y dispersas de Nietzsche, las cuales dicen mucho más que las mismas posiciones definitivas.

Nietzsche no aprehende lo positivo dentro de una inmanencia que llega a ser de superficial precisión, sino en el horizonte infinito, es decir, en una *indeterminada falta de límites*. Cuando se sueltan todas las ataduras y todos los horizontes que limitan se rompen, de hecho, el pensamiento se pierde en la nada.

Cuando, finalmente, Nietzsche busca lo positivo en una imagen y en una forma, sólo llega, la mayor parte de las veces, a *símbolos* vanos que, por cierto, están dotados de fuerza expresiva y de energía visionaria, pero carecen del poder apremiante que caracteriza las cifras metafísicas.

Si, después de la ruptura y del desprendimiento de toda base, Nietzsche cae al río que lo arrastra hacia el mar, tratará de atenerse al eterno retorno y a los demás contenidos que se vuelven dogmáticos, pero es como si se salvase en un *témpano de hielo* que, sin embargo, se fundirá. Al penetrar en lo infinito, da la impresión de

querer volar en el *espacio vacío*. Cuando concibe símbolos, es como si máscaras inertes le cayeran de las manos. Por ninguno de esos caminos consigue lo que se propone.

Pero, sin embargo, ninguno de los mencionados caminos son, para Nietzsche, una mera nada. En efecto, el impulso y la meta constante que hay en ellos es la *historicidad de la Existencia*. Trátase de una voluntad por la sustancia de algo que no es el pensar, sino de lo que domina todo pensamiento. Que dicha voluntad se haga conocer como aclaradora o no dependerá de que ella sea el signo de un *pensamiento* singular, y no del origen mismo, el cual sólo se *puede* comunicar ambigüamente. En apariencia, el filosofar de Nietzsche llega, de modo inconsciente, a la Existencia en su historicidad, sin poder aprehenderla de manera decisiva: es como si su filosofía impulsase el retorno a la propia historicidad, tanto a partir de la precisión finita del pensamiento como de la infinita indeterminación. Pero también es frecuente la apariencia de que Nietzsche no pensara desde la historicidad.

La voluntad de una Existencia verdadera e histórica obligaba a que Nietzsche disolviese todo, con el fin de llegar al nuevo origen. Al desenmascarar y al derribar las falsedades, las huecas fachadas con aspecto de solidez, Nietzsche fue como una tempestad, creadora de atmósfera pura. Su demolición de la "moral", tal como existía y era corriente, fue grandiosa y estaba exigida por la situación: con ello volvió a *librar el camino* para la filosofía de la Existencia. En efecto, mientras la vida sea conducida por principios obvios e inquestionados, en los cuales no se cree de veras e incondicionalmente, el filosofar seguirá siendo una inofensiva ocupación entre otras, cuyos "temas" serán elegidos por ocurrencias contingentes. Sólo al abandonarse esa vida se podrá volver a filosofar, a partir del todo, sobre el ser de la Existencia.

A diferencia, por ejemplo, de las actitudes tomadas en la época de la Revolución Francesa, la ruptura de Nietzsche fue más radical, aunque no tuviese *la voluntad* de romper con la *tradición transformada*. No sólo Nietzsche se atenía a la época presocrática de Grecia, en tanto altura intangible y modelo de la humanidad (como sustituto del Nuevo Testamento cristiano), sino que nunca olvidaba lo transmitido por la historia, ni pensaba estar obligado a comenzar desde la nada, desde una nueva barbarie. El trato con lo grandioso del pasado —aunque lo rechazara— atraviesa su obra entera.

Por decisivo que haya sido el modo en que apareciera, por conmovedora que sea su acción, por inexorable que fuese el fundamento de su inquietud —que no le permite calma alguna a lo subsistente—, ese nuevo filosofar no llega a tener, en Nietzsche, la configuración y el carácter definitivo de una forma. Su pensamiento expresa, aunque sin alcanzar la meta, la lucha increíble de todos los modos de sentir, de experimentar y de querer.

En la marcha de su dialéctica efectiva, Nietzsche permite que las contradicciones se acrecienten profundamente. En ese filosofar, es necesario que todo se invierta. La misma probidad se pone en cuestión; el ateísmo voluntario no suprime el instinto creador de Dios; el rechazo de toda profecía soporta, sin embargo, la profecía de algo absurdo; Dionisos se opone al Crucificado, y ambos pueden ser el mismo Nietzsche.

Si, en tanto doctrina acerca del todo, no subsiste ningún contenido pensado por Nietzsche, lo decisivo de su filosofar no estará en algún contenido determinado, por dominante y eficaz que fuera para su obra. Se debe considerar la significación que tiene el hecho de que todo lo afirmado se vuelva a cuestionar, es decir, la circunstancia de que todo lo pensado —voluntaria e involuntariamente— parezca volver a suprimirse en contradicciones.

Nietzsche busca la *amplitud* del pensar, y con ella, la *sustancia* del ser, es decir, la sustancia auténtica, despojada de velos. El camino está, para él, en la superación de todo contenido ontológico, de todo valor, de toda fijación de lo esencial en el mundo. "Mis escritos sólo hablan de mis superaciones" (3, 3). Surge así la extraordinaria pretensión de no atenerse a nada firme, con el fin de ser de un modo auténtico.

El acto de superar acontece mediante la "sospecha" y la "traición". La *sospecha* es la actitud ante la cual no subsiste nada que sea incuestionado, de tal modo que no queda algo que se pueda reponer —como ocurre con la duda, una vez que ha sido refutada—, sino que aquello de lo que se ha sospechado, si es que ha de participar del ser, se tiene que modificar. Nietzsche cree que jamás "nadie ha visto el mundo con una sospecha tan profunda", y denomina sus escritos "escuela de la sospecha" (2, 3). Estima que hay "tantas filosofías como desconfianzas" (5, 279). La *traición* no es la perfidia de un abandono deshonesto, sino la renuncia a sustancias históricas que se han vuelto vacías. Dicha renuncia se cumple por una necesidad que todavía no se comprende. En el peligro de la Existencia misma, la traición es el logro originario y posible de un otro radical. Ya desde temprano, Nietzsche escribía: avanzamos "impulsados por el espíritu, de opinión a opinión, a través del cambio de los partidos, como nobles traicioneros de todas las cosas que, en general, pueden ser traicionadas" (2, 412).

Por tanto, según Nietzsche, tan pronto como se comienza a desenmascarar las cosas, se revelará el carácter aparente de toda existencia dada, y ese carácter aparente se mostrará como la única realidad. La dialéctica infinita no permite reposar en lugar alguno, ni detenerse en nada subsistente. Sin embargo, al iniciarse el recorrido del camino del desenmascaramiento, permanece la diferencia entre lo *verdadero* y lo *falso*. Pero, en tanto la superación no depen-

de de un acto de desenmascarar, puesto al servicio de alguna verdad, sino de la simple y llana destrucción de todo fenómeno aparente en la realidad, desaparece la diferencia entre las cosas que se pueden traicionar y las que siguen subsistiendo. Antes bien, todo se somete a la traición. Lo que Nietzsche piensa se transforma en mera posibilidad y, por un instante, se convierte en ella; pero lo que él mismo quiere, en sentido propio, es afín a la antigua trascendencia, porque rebasa toda forma captable en el mundo, toda posición y toda meta. Sin embargo, también se opone a ella, porque al término de ese acto de rebasamiento no queda nada.

En nada de lo pensado por Nietzsche hay reposo alguno: siempre nos obliga a ir más allá de lo que podríamos concebir como una verdad definitiva, es decir, como la verdad. Una vez más no parece quedar, finalmente, más que la nada. La absoluta negatividad —sea en la sospecha o en la desconfianza, en la superación, en la contradicción o en la admisión de la subsistencia de lo contradictorio— es como una pasión de la nada; pero, justamente así, la voluntad del ser verdadero, que a todo se atreve en su alcance, no puede lograr forma. Esa voluntad quiere extraer lo verdadero de lo profundo. De tal suerte, no se lo puede volver captable mediante la ausencia de contradicciones: ella quiere expresar y dar realidad a lo que todavía está encubierto en la determinación del pensamiento y trata de retomar la historicidad de la propia Existencia en su fundamento.

Una señal de lo dicho se encuentra en la voluntad de afirmación, que penetra la obra toda de Nietzsche. Cuando alcanza su cumbre en la concepción del eterno retorno y del *amor fati*, dicha voluntad se presenta, en todas partes del pensamiento nietzscheano —aun en lo pequeño—, como el signo que, constantemente, acompaña el hecho de que, para él, la nada no sea. En este sentido, Zarathustra dice: “¡Cuántas cosas ya han salido bien! ¡Cuán rica es la Tierra de pequeñas cosas perfectas, de cosas bien hechas!” (6, 426). En lugar de conducir, por la escala de las negaciones, a la nada definitiva, el pensamiento de Nietzsche lleva, también por la escala de innumerables pequeñas afirmaciones, a la afirmación definitiva.

ENSAYOS

El filosofar que, como hacer positivo, sólo pretende “ensayar” (cfr. pp. 397 sq.), corresponde a la negatividad absoluta. Esta filosofía del “peligroso quizá” (7, 11), a partir del horizonte último de lo infinito, convierte el todo en algo provisional. Por eso, no hay nada a lo que no se atreva. “Tal *filosofía experimental*, según yo la vivo, se quita a sí misma —a modo de ensayo— la posibilidad de un nihilismo sistemático, sin que eso signifique que se detenga... en alguna negación” (16, 383).

Un filosofar semejante, que procede por medio de ensayos, que inventa y que experimenta posibilidades, sigue dominando todo lo

pensado, en lugar de estar dominado por éste. Mediante una duda soberana y viril, y sin sumergirse en el escepticismo, quiere preparar la realidad de la Existencia histórica, es decir, la acción que no consiste en el mero pensamiento de la verdad, sino que llega a ser la verdad misma. Frente a ella, cualquier verdad pensada sólo seguirá teniendo un carácter de ensayo y de posibilidad.

Por eso, la idea nietzscheana del pensar que procede mediante ensayos se diferencia de una mera falta de leyes obligatorias, propia de lo arbitrario y del capricho. Con ese filosofar, definido por el acto de ensayar, Nietzsche combatió, como si tuviese alguna doctrina formulada, otras teorías diferentes; pero no se trata de la lucha de un dogma contra otro, ni la de una determinada concepción del mundo contra otra. Nietzsche no introdujo, de modo resuelto, alguna fe visible y expresable, con el fin de luchar para que ella mantuviera un lugar en el mundo y para que ampliara su espacio o, quizá, para probar, en el combate, la fecundidad de la creencia en un error. Lo mismo que Nietzsche era en su conducta con respecto a casi todas las situaciones de su vida —trataba de llegar, intelectualmente, al fundamento de las posibilidades y, en último término, no le quedaba nada, sino que padecía, renunciaba y se retiraba— lo fue también, de hecho, en su filosofar: ambigüamente decía que era un “espíritu-tentador”.¹ Pero tal tentativa, en lugar de carecer de obligaciones, se apoyaba en un profundo fundamento: es la lucha que se libra en un plano muy diferente del de la existencia dada que combate contra otra existencia dada en el mundo (lo cual también se cumple en la forma de verdades afirmadas y desarrolladas dogmáticamente). La lucha, que Nietzsche dirige, se libra entre la *sustancia* y la *nullidad*. Semejante combate acaece en todo el mundo; pero en un plano en el cual no se originan luchas reales para la existencia dada. Trátase, en cambio, del combate más profundo y más decisivo: del que transcurre en lo íntimo del alma de cada individuo y de las almas de los pueblos. Nietzsche entregó las armas para el sentido existencial del combate interno, invisible e inaudible; es decir, ofreció un cuestionar en forma de ensayos, el equívoco de una falsa comprensión y las posibilidades de la perseverancia. La comunicación de semejante procedimiento pretende no detenerse jamás ante esas cuestiones, ni siquiera ante el filosofar de Nietzsche, como si se tratara de una concepción del mundo verdadera y ya comunicada.

¹ *Versucher-Geist*. El equívoco reside en el hecho de que la palabra *Versucher* significa, al mismo tiempo, “el que ensaya o intenta algo” y “el que tienta o induce a...”. (N. del T.)

El filosofar de Nietzsche carece de todo resultado, aunque se cumpla con el mismo entusiasmo que, históricamente, se ponía antes en la búsqueda de Dios —salvo que el filosofar nietzscheano está condenado a la *soledad* y al abandono—. En efecto, comparado con la vida que sigue el término medio y la generalidad, semejante filosofar es antinatural. "Una filosofía que no proporcione mayor felicidad y virtud, sino que dé a entender que se sucumbe al servirla, estará sola en medio de la época... tendrá que atravesar muchas clases de desconfianzas y de odios... A nadie se le puede insinuar fácilmente tal filosofía: se tiene que haber nacido para ella... y todavía no encontré a nadie que reuniera esas condiciones..." (14, 412).

La negatividad ilimitada y las tentativas, entendidas como actividades no obligatorias del mero entendimiento, se podrían realizar mediante el trato con todas las cosas, concebidas como lo otro de la propia existencia. Pero lo que la negatividad y los ensayos son en sentido propio, y lo que, de ese modo, se muestra realmente y no de manera contingente, sólo podrá ser visto cuando un hombre, con todo su ser, *salte*, por así decirlo, *ese abismo*, y, como representante, haga algo que, si todos lo hiciesen, todos se destruirían. Tal cosa se llama sacrificarse.

En primer lugar, Nietzsche aparece como víctima del *instante histórico* del cual es consciente, y cuyo significado es el de ser un punto crucial de los tiempos. Personalmente, ya no podía participar de la realidad de la época; por decirlo así, tenía que ver lo que experimentaba del mundo desde fuera, puesto que estaba excluido. Pero, dado que, de hecho, tenía que vivir y que pensar en su época, su pensamiento se revistió con un ropaje que le era inadecuado. Se presta a confusiones, porque adopta gestos y modos de pensar propios de su tiempo (él mismo era también aquello que combatía, por ejemplo, positivista o wagneriano) y porque, en soledad creciente, había perdido la medida de la comunidad a que pertenecía. Fue el filosofar de un hombre que, en la mayor crisis de la humanidad occidental, se atrevió a experimentar en soledad lo que desde ella nos llega despedazado, y eso sólo pudo ser visto por el hombre que fracasa.

En segundo lugar, Nietzsche aparece como víctima en tanto hombre sin más, puesto que acepta para sí mismo la *eterna negatividad de todo lo finito*, realizándola, en sí mismo, de modo implacable. Mientras que la finitud, en quienes no se sacrifican, crea la base para la posibilidad de un ser-sí-mismo en los límites actuales y desde los fundamentos presentes y concretos que experimentan las cifras de la existencia en su peculiaridad histórica, Nietzsche —en lugar de alcanzar su propia historicidad en identificación con la finitud— la logra por una identificación con la negatividad. Es como si se produjera una ampliación del ser humano, por la cual

éste se sobrepasa a sí mismo llegando a un proceso de autocombustión que no deja residuo alguno. Sin esa ampliación, el hombre estaría ligado, y sólo sería real por esa ligazón.

Como hecho empírico, la locura brutal y absurda se convierte en algo semejante a un símbolo mítico de ese sacrificio. Por eso, Nietzsche puede ser, una vez más, erróneamente interpretado: la locura lo deja libre de obstáculos y lo deshace. El hecho de que su originalidad sólo sea radical cuando, al mismo tiempo, comienza la descomposición obrada por la soledad y por la enfermedad —de tal modo que, sin los procesos biológicos que concluyen en la locura, no nos podríamos representar las posibilidades más extremas de su filosofar— reduciría el sacrificio de toda esa vida y de todo ese pensamiento a la locura.

El sacrificio también se muestra en la *obra*, la cual no puede alcanzar ninguna de las formas subsistentes que poseían los grandes sistemas y también el filosofar crítico de Kant. No obstante el carácter infinitamente reflexivo y consciente, lo que Nietzsche hace al pensar, está hecho, en lo decisivo, de modo inconsciente. El pensamiento como tal no tiene frenos, puesto que se atreve a todo, aun cayendo en el error o en el juego. El pensar de Nietzsche, a pesar de las superaciones ilimitadas, del escepticismo y de la disolución crítica es, en el sentido kantiano, no-crítico. Continuamente se desliza hacia lo dogmático y, sin dominarlo, lo vuelve a superar en un movimiento constante. Por eso, Nietzsche afirma demasiado, aunque, en seguida, vuelva a transformar lo afirmado en su opuesto. Es como si de continuo un fanatismo intelectual se trocase en otro fanatismo intelectual. De ese modo, todos se rebajan al plano de la mera búsqueda y, con ello, se suprimen. Puesto que Nietzsche comete errores, y que los reconoce como tales, nadie podrá apoyarse en él, como si fuese el autor de un filosofar crítico. La consecuencia de todo ello está en la incesante errada interpretación del pensar nietzscheano. Éste tiene su fundamento en lo más íntimo de su obra: ella expresa el sacrificio, y no una autorrealización históricamente cumplida en el mundo.

Del modo según el cual Nietzsche se sacrifica, surge su más alta pretensión; pero entonces nadie puede seguirlo en su camino. En cuanto Existencia filosófica es como el fuego: así se comprendió a sí mismo. La autenticidad existencial de Nietzsche se manifiesta como una llama que todo lo devora. De su existencia dada y de su propia voluntad no queda ningún residuo incombustible: su propia Existencia desaparece en una soledad sin comunicación.

Pero, aunque el ser de Nietzsche sea el del sacrificio, eso no basta para concebirlo. No se subsume a un tipo de existencia humana conocido. La palabra sólo se profiere a partir de lo inconcebible de un ser de excepción que por su índole *nos concierne*: golpea nuestro ser mismo, y el hecho de que sólo sea algo excepcional no nos deja indiferentes.

LA CUESTIÓN ACERCA DEL SER Y DE LA ACCIÓN DE NIETZSCHE QUEDA ABIERTA

Si alguien quisiera, finalmente, oír una máxima que encerrase el ser propiamente dicho de Nietzsche —con el fin de seguirlo en proposiciones simplemente repetibles, en lugar de experimentarlo en el trato directo con su pensar— tendría que tener en cuenta lo siguiente:

En los casos en que se trata del ser mismo, el comienzo de toda no-verdad está constituido por el hecho de querer oír y tomar decisiones definitivas y expresables. Sólo en el mundo —en el conocimiento de objetos determinados, en el trabajo realizado con metas precisas, en el obrar encaminado a fines definidos— es posible tomar una decisión expresable que, al mismo tiempo, sea una condición necesaria de la acción plena de sentido. Pero semejante acción debe estar abarcada por la conciencia del ser, propia de la Existencia, puesto que ella es portadora de cualquier sentido expresable. Esa conciencia del ser se aclara mediante la móvil comunicación con los pensadores originales, es decir, con los que no tienen nada de definitivo ni de cerrado, o sea, por medio del movimiento del pensar mismo, que no encuentra reposo ni subsistencia en ninguna proposición. Lo así pensado constituye el recurso para llegar a certezas fundamentales: de ellas nacen lo determinado del fin del obrar y del conocer presentes.

En Nietzsche hay un nuevo filosofar, aunque éste no alcance a ser un todo elaborado conceptualmente. Lo que era y lo que quiso es cuestión que queda abierta. Es como un eterno comienzo, porque el principio reside en la tarea por él concebida. Pero, al mismo tiempo, también hay en Nietzsche lo intransmisible de una filosofía que, en esa forma, sólo existe en él. Tal filosofía habla, sin mostrar el camino; es, sin ser modelo.

La apropiación de Nietzsche

No obstante la abundancia de lo que las obras y la correspondencia nos transmiten, el filosofar de Nietzsche está como oculto. A nosotros, que somos diferentes, y que no podemos ni debemos seguirlo, ese filosofar nos hace palpable, sin embargo, el origen de una transformación radical de la vida humana, ahora posible. A partir de este punto, debemos desarrollar lo peculiar de una apropiación de Nietzsche.

Cuando —entendiéndoselo como espíritu creador, rico en intuiciones sorprendentes y capaz de llegar a una expresión verbal completa— se lo acepta en actitud estética, con un entusiasmo que a nada compromete, la apropiación como tal desaparece. Así proceden aquellos para quienes, finalmente, la medida y la forma son

decisivas. Durante la juventud encanta; luego, desazona y disgusta por sus contradicciones incesantes, por sus desmesuras y por los errores cometidos en su época tardía, exhibidos con imágenes exageradas y verbales, con dogmatismos ciegos y con desviaciones que, ocasionalmente, pueden ser ridículos. Tales son los típicos desengaños de los lectores que han perdido de vista el núcleo. Al fin, sólo les quedan algunas producciones pequeñas, además del crítico y del escritor capaz de haber enriquecido la lengua, es decir, del autor de un excelente estilo aforístico, propio del ensayista y poeta. Pero si, por ese camino, la apropiación de Nietzsche se agotase en la edificación de bellezas y en el goce de un lenguaje que produce sensaciones ingeniosas, toda sustancia desaparecería.

Sólo cuando permito que el impulso posible, que proviene de Nietzsche, sea eficaz en mí, dicho impulso no será aceptado estéticamente, sino tomado con seriedad y desde un punto de vista filosófico. Ahora bien: su eficacia fracasa cuando, al participar de él, sea desde el punto de vista estético, sea desde el punto de vista intelectual, sistemático o en cualquier otro sentido, se lo rechaza en parte. En contra de esa actitud, adoptada con respecto a la obra, se trata de entrar en contacto con el origen que se halla en medio del todo, es decir, que no está en las concepciones particulares, ni en la belleza estética, ni en la verdad crítica.

Puesto que Nietzsche mismo no es ningún fenómeno capaz de presentarse rotundamente a nuestra mirada, sino que nos ofrece una autodestrucción por la cual no se edifica mundo alguno ni se permite nada de subsistente; puesto que es un puro impulso sin configuración —de una tal sería posible participar—, Nietzsche nos propone la tarea de una apropiación que nos puede modificar. Cuando la concebimos, nos tenemos que mostrar, infaliblemente y a través de ella, en nuestra esencia, sea porque nos descubre, sea porque nos produce. Entonces cesa la embriaguez que causa lo drástico y la radicalidad: ya no se confunde el fuego artificial del entusiasmo con el impulso calmo que actúa de modo inexorable. Nietzsche llega a ser educador; pero en la medida en que podemos dominar los engaños a que conduce.

EL ENGAÑOSO NIETZSCHE

Los atenienses se pusieron furiosos frente a las cuestiones y a la búsqueda de las posibilidades de Sócrates: éste confundía a quien creía poseer lo verdadero en proposiciones habituales o en lemas nuevos. Sólo queda la posibilidad de injuriar al fastidioso y, finalmente, de matarlo, o bien de participar en el profundo impulso del ser humano que refrena las confusiones, las cuales, aunque acrecentadas por Sócrates, por su acción comienzan a desaparecer.

Cuando el lector que lee a Nietzsche deja que éste pregunte y hable, Nietzsche lo conmoverá, desde su totalidad, de un modo se-

mejante. Entonces aparecerá esa confusión; pero también la posibilidad de la verdadera seriedad que, por encima de la firmeza de una afirmación cualquiera, se relaciona con las exigencias que están ocultas en Nietzsche. El fundamento de una vinculación verdadera con él se halla en la importancia de la Existencia posible, que se impone a la mera existencia dada, y en el peso de un trabajo intelectual real, que se debe cumplir por el impulso que viene de las posibilidades existenciales.

Tal relación fracasa no sólo por el cómodo rechazo de Nietzsche, sino, justamente, cuando en el comercio con él triunfa la confusión. En ese caso, nacen los equívocos, y el pensamiento de Nietzsche se torna abusivo. En lugar de despertar la Existencia, Nietzsche se convierte en el punto de partida de una *sofística* ilimitada. En efecto, lo pensado por él puede ser, por una parte y objetivamente, un medio para llegar a la sofística, puesto que contradice lo ya dicho según el arbitrio del momento y lo emplea de acuerdo con la utilidad, sin participar del contenido del movimiento (tal cosa acontece cuando lo afirmado pretende tener validez exclusiva, cayendo rápidamente en olvido). Por otra parte, su pensamiento puede ser el medio de una Existencia vigilante, que se concibe a sí misma en su historicidad. La proximidad exterior de Nietzsche con los sofistas —aunque interiormente se trate de una remota lejanía— es motivo de incesantes confusiones. Veamos este punto con alguna coherencia.

La filosofía de Nietzsche produce "*estados de alma*" y, en lugar de concluir en posiciones, termina en sentimientos. Sin embargo, éstos son claros y se sustraen al trastrocamiento cuando se mantienen dentro del todo de los movimientos intelectuales de Nietzsche, los cuales los someten a prueba y los vuelven a engendrar. Pero también se los puede reducir a *meros* estados de alma y utilizárselos como ropaje para cualquier ambigüedad, para toda clase de ocurrencias arbitrarias, para lo impulsivo y lo desprovisto de espíritu. En ese caso, la apropiación será de algo que Nietzsche combatió, es decir, del carácter teatral, de los efectos, de la violencia desprovista de pensamiento.

Como *inmoralista*, Nietzsche rechaza la moral determinada, porque quiere algo más que la moral; disuelve las obligaciones, porque trata de englobarlas a todas (pero sus proposiciones son empleadas para algo menos. Parece tomarlo por testigo una libertad en la cual no rige ley alguna, con el fin de poder justificar, a través de Nietzsche, el propio caos ético). Nietzsche afirma la mentira, la voluntad de poder, el ateísmo, el naturalismo (en todos los casos, sus fórmulas son apropiadas para darles una buena conciencia a las mentiras efectivas del mundo, a la voluntad brutal de poder y a la efectividad de la violencia, al movimiento del ateísmo, a la afirmación simplificadora de la embriaguez y a todo lo impulsivo). Pero Nietzsche quiere lo contrario: la mentira que sería la verdad auténtica, es decir, más que la presunta verdad habitual; el ser, que no tiene valor sin poder, o el poder que tiene jerarquía por el valor de su contenido; el ateísmo, que hace posible el hombre superior, o sea, el hombre que debe ser

más verdadero, sobrio, creador y moral que el creyente en Dios; la naturaleza que, por la plenitud de la Existencia y el rigor de su disciplina, domina al mismo tiempo dicha naturaleza y aleja de la nostalgia, de los deseos y de las mentiras antinaturales.

Nietzsche *intenta* todas las posibilidades. Sus ensayos, encaminados a la Existencia, pueden, sin embargo, al modo de la falta de obligaciones propia de lo que carece de ella, invertirse, convirtiéndose en el goce por la diversidad del ser dado (*Dasein*), en el vivir para contemplar lo ofrecido, en lo susceptible de ser pensado. El estudio de Nietzsche puede conducir al abandono que permite la vigencia de todo y a la comodidad de pensar en algo cuando actúan afectos vivaces, cayéndose después en la indiferencia y no siendo ni haciendo nada por uno mismo. También puede lograr que las contradicciones dejen en estado de indiferencia, en lugar de experimentarse con ellas el aguijón, el lenguaje y la tarea que en sí suscitan. Cuando los nihilistas usan, arbitrariamente, las expresiones lingüísticas, las afirmaciones drásticas y las posiciones extremas de Nietzsche, las formulaciones exteriores, junto con la mayor lejanía esencial, pueden mostrar cierta afinidad que, incluso, podría llegar hasta la identidad con ideas nietzscheanas. En la negatividad de Nietzsche, lo profundo de la posibilidad puede disfrazar, en el nihilismo, su propia nada con el entusiasmo por esa nada. Pero, para encubrir ese estado insoportable, tienen que nacer, al mismo tiempo, los ensueños ilusorios y el estrépito ensordecedor, cuyo texto, en apariencia, ofrecería Nietzsche.

En los modos según los cuales Nietzsche ha sido tratado, se muestran esos equívocos perturbadores. Puede parecer que, a partir de sí mismo, Nietzsche sedujese al lector: lo tergiversa, le arrebató su yo, lo lleva a estados de embriaguez y de fanatismo, lo excita y lo desconcierta; lo vuelve ingenioso, pero lo desaira tan pronto como llega a decir lo mismo que él: "La misma palabra no pertenece por igual a todo hocico" (6, 420). Nietzsche conoce todos esos engaños y equívocos: los ha previsto con espanto; pero, por instantes, los quiere. "Para los hombres de hoy, no quiero ser luz, ni ser llamado así. Los quiero cegar. ¡Fulgor de mi sabiduría! ¡Vacíos los ojos!" (6, 421).

En el trato con Nietzsche, la cuestión de la Existencia está en comunicarse con él (acrecentando así, y en forma real, la posibilidad de la propia comunicación), en lugar de caer en la sofística; en participar de la autenticidad y de la veracidad, en lugar de sucumbir a la posibilidad de un movimiento sofístico, puesto al servicio de metas finitas, es decir, de mi propia voluntad de poder o de mi propia existencia dada; en alcanzar el conocimiento de los medios y de las necesidades del pensar filosófico de Nietzsche, en lugar de dejarse sorprender por sugerencias siempre diferentes; en poner la existencia dada al servicio de la trascendencia, en lugar de servir, de hecho, a la mera existencia de mi irrepetible ser-así, cosa lograda por la trascendencia —intentada de un modo teatral— de todas las posibilidades en la nada; en conservar la libertad del auténtico movimiento, en lugar de someterse, en con-

tra del mismo, a una poderosa coacción originada en la mera intelec-
cción de alguna doctrina aceptada como absoluta y en seguida
convertida en su opuesta.

EL EDUCADOR FILOSÓFICO

Los grandes filósofos son, en su totalidad, nuestros educadores. Al tratarlos, surge nuestra conciencia del ser, revestida con la forma de nuestros impulsos, valoraciones y metas, de nuestros cambios y estados, de nuestras superaciones de nosotros mismos. Cuando esperamos de los filósofos conocimientos referidos a las cosas del mundo, ellos son indiferentes. Abusamos de los mismos, cuando aceptamos con obediencia sus opiniones y sus juicios, como si se tratasen de proposiciones de validez universal, susceptibles de ser enseñadas y aplicadas diariamente, es decir, como si fuesen precisos enunciados racionales o contenidos obvios de la fe. Los filósofos tienen valor propio e irremplazable porque conducen al origen, del que tenemos certeza por el filosofar. En efecto, el llegar a ser uno mismo —en cuanto dicho acto se cumple en el pensar y en el obrar íntimo, entendido este último como un actuar sobre sí y un producirse a sí mismo— es algo que no acontece por un rápido salto o mediante una visión que contempla ese ser sí mismo de un modo directo, sino por el ir a la par de quienes han transmitido ese camino del hombre, mostrándoselo intelectualmente.

El último filósofo que puede producir sobre nosotros la casi totalidad del ser-posible en los orígenes y en los límites del hombre, es Nietzsche. Por sernos el más próximo, nos es el más comprensible; aunque, de acuerdo con las modalidades y con las posibilidades de nuestro mundo, se nos ha mostrado también como el más difícil de ser concretamente entendido. El hecho de que en él la módica embriaguez, no menos que lo serio, se nutra de la búsqueda permanente y de la interiorización, es un signo que lo diferencia de los anteriores filósofos. Desde el punto de vista exterior, esa comprensibilidad es visible en la circunstancia de que los escritos principales de Nietzsche sobrepasan en mucho al número de ejemplares impresos por los pensadores anteriores.

El modo según el cual Nietzsche puede ser educador está determinado por el instante histórico de la crisis del mundo occidental. No educa por alguna doctrina o por ciertos imperativos, ni por algún criterio constante en su permanencia, o como modelo de un hombre que debiese ser seguido e imitado, sino porque, a través de él, nos ponemos en cuestión y, de ese modo, gracias a él, nos sometemos a prueba. Tal cosa sólo puede ocurrir por un *movimiento*. Al acompañarlo, y a través de él, hacemos experiencias. Se manifiestan posibilidades de la existencia humana dada; se cumple la formación culta e intelectual de la propia humanidad; se intentan valoraciones posibles; se acrecienta la sensibilidad a los valores. Nos conduce hasta

los límites y, con ello, al origen de una conciencia del ser independiente. Pero nada de eso acontece por una clara conducción dentro del todo, sino porque nos exige *educarnos a nosotros mismos* por medio de sus pensamientos. Nada nos es dado ya hecho, sino en la medida en que debemos conquistarlo nosotros mismos.

Semejante autoeducación se produce, en el estudio de Nietzsche, debido a la *seriedad con que nos afecta* y que, al mismo tiempo, exige el paciente esfuerzo de un *pensar* que unifique las partes del conjunto, con el fin de que logre una captación del mismo.

La *seriedad* se refiere al modo de aceptar a Nietzsche, que no es el de un juego del entendimiento, sino que ha de ser "un sentir pensante". No se lo acepta por una mera intuición, sino por un ensayo que se cumple con las posibilidades de la propia pasión. Por la autoeducación debo sacar de mí lo que auténticamente hay en mí. Nietzsche quiere despertar en nosotros algo que es inalcanzable para una disciplina formal y que, al oírse el fundamento del ser, surge como ordenación de las pasiones. Tal cosa ocurre en incesante lucha con uno mismo. Justamente, lo que no se puede alcanzar por prescripciones unívocas sólo es posible que nazca en una sensibilidad filosóficamente acrecentada. Ésta se debe formar, en el trato con Nietzsche, mediante el incesante riesgo del propio ser: por así decirlo, en el fuego purificador de la verdad.

Si todo lo dicho se invierte en su opuesto; si todo lo verdadero, y también lo falso, se convierte en movimiento hacia la mera posibilidad, no habrá salvación alguna sin fatiga y sin fuerza del pensar. Sólo en intensiva autoeducación y en medio de la corriente dispersante del espíritu encantador e infinitamente complejo de Nietzsche, se logran captar las conexiones efectivas, sin necesidad de proceder de un modo arbitrario. Justamente, la falta de desarrollo sistemático obliga al lector pensante a adiestrarse en el establecimiento de las mutuas referencias de lo que le sale al encuentro. Si la pasión por lo que se le presenta y lo abandona lo lleva a perderse, la autoeducación —nutrida por la embriaguez del pensar inflamado de Nietzsche— buscará el camino que conduzca al dominio de la ordenación del todo, a partir de la fuerza de la Existencia histórica. La experiencia de un pensamiento de corto aliento, a que inducen algunas manifestaciones particulares, hace que Nietzsche nos pueda preservar, del modo más decisivo, es decir, por la coherencia de su pensar, de semejante cortedad intelectual. Educa indirectamente, para que el pensar reflexione en la amplia perspectiva que Nietzsche exige y realiza.

En particular, el pensamiento de lo *contradictorio* se vuelve consciente y eficaz por la autoeducación. Mientras que, en Hegel, el peligro consiste en recubrir la rudeza de las rupturas y de los saltos de la existencia, tanto como la disyuntiva existencial, por medio de la compensación reconciliadora de toda dialéctica, para Nietzsche, en cambio, el riesgo está en caer en la simple indiferen-

cia con respecto a todas las contradicciones y en abusar de sus posibilidades.

Quien quiera poseer la verdad sin tensión íntima y sin contradicciones, estará desarmado frente al pensamiento. También lo estará quien crea dominarlas y quererlas en una dialéctica rotunda. Quien emplee las oposiciones y las contradicciones para engañar a los demás, en lo que se refiere a sus propias metas, será no-verdadero. Sólo el ejercicio en la captación de lo que se contradice, realizado por medio de un pensar conducido por la continuidad de la sustancia, puede producir la verdad, sin necesidad de desarmar. Hay que experimentar cómo, en todas partes, la dialéctica del movimiento se fundamenta en las cosas mismas. Por eso, en ellas está el impulso al movimiento y también la posibilidad de la sofística.

Nietzsche sólo permite ejercer una autoeducación pensante por medio del pensamiento unificador que aportamos nosotros mismos. Por eso, es natural que raramente haya sido concebido en sus primeras publicaciones particulares. La mayor parte de las veces o no era oído, o *tenía que ser entendido* de un modo erróneo, puesto que sus ideas —en estado de aislamiento— no alcanzaban el verdadero sentido que les pertenecía, puesto que únicamente lo logran dentro del todo. Luego, sólo pudieron llegar a ejercer una acción verdadera, cuando se conocieron, públicamente, las obras póstumas. Por esa modalidad de la apropiación, que resulta de la autoeducación del pensar, nos introducimos en su movimiento. En Nietzsche no hay reposo alguno: no podemos atenernos a verdad o a credulidad alguna. Desde el punto de vista externo, el camino puede conducir hasta una falta de resultados; pero, en tanto camino, conserva importancia y eficacia. Nietzsche excita la inquietud y nos mantiene en ella, puesto que ella origina la marcha a partir de los impulsos de la veracidad y del querer propios del ser. Por eso, lo peculiar de la educación cumplida a través de Nietzsche está en la experiencia de que uno cae en lo "positivo", para levantarse en lo "negativo".

En virtud de tal movimiento, y gracias a una infinita *ampliación*, Nietzsche llega a ser educador. Orienta dentro de lo ilimitado; enseña a pensar en lo opuesto y en la posibilidad de valoraciones contradictorias; enseña que lo que se contradice tiene carácter permanente, tal como la conexión dialéctica carece de conclusiones para el conocimiento formativo. Quien no se atreva a exponerse a los riesgos del estudio de Nietzsche y, con ellos, al ejercicio de las tentativas, quizá no pueda, en el instante histórico actual, mantenerse libre dentro del vasto horizonte de lo posible. Por el conocimiento superficial de Nietzsche se cae fácilmente en la estrechez doctrinaria o en la sofística o, quizás, en ambas partes al mismo tiempo.

Quien sucumba a las fórmulas aisladas, a los radicalismos, y a las posiciones determinadas —en una huida poco honesta del movimiento vertiginoso— se volverá *estrecho*. No permitirá, en él, la

acción educadora de Nietzsche. Quien se atenga a los viejos dogmatismos será más verdadero que aquel que haga dogmas de las concepciones de Nietzsche.

Quien entienda, en cambio, la liberación producida por Nietzsche, en el sentido de una falta de obligatoriedad, se volverá *sofista*. Quisiera ser como Nietzsche; pero sin tener la fuerza, el derecho y la vocación para ello. Lo que Nietzsche cumplió, sólo uno pudo hacerlo sin *sofística* y ser, en esta época, representante de una verdad existencial válida para todos.

La estrechez y la sofística se corresponden, en cuanto el sofista suele concebir y transformar arbitrariamente la estrechez de lo doctrinario. El estudio de Nietzsche nos educa para que domine-mos, de modo definitivo, la constante inclinación a caer en el verbalismo de las afirmaciones. Nos educamos para superar la rudeza de los argumentos presentados en proposiciones aisladas del conjunto y para sobrepasar lo rotulado como grandeza espiritual, de modo que podamos superar nuestra sumisión a ella. Semejante educación se produce porque vemos tanto el estrechamiento como la sofística en la posibilidad de aquellas proposiciones, y, en esa posibilidad, experimentamos lo fundamental: lo que nos lleva a conocernos y a dominarnos.

La educación que proviene de Nietzsche abre espacios que provocan vértigo, y con ello despierta, desde allí, toda la fuerza del fundamento existencial. Tal educación es algo así como una *ejercitación en lo ambiguo*. Este último está concebido de modo *positivo*, como medio para llegar al auténtico y decisivo ser-sí-mismo, el cual, mediante la Existencia, escapa a la ambigüedad; pero, al expresarse, se somete a una reflexión infinita. Lo ambiguo es *negativo*, en tanto está concebido como medio para una posible sofística que, de manera arbitraria, emplea las posibilidades en acuerdos o en rechazos afectivos y —dentro de un oportunismo instintivo— según la situación y los impulsos que, en cada caso, actúan sobre la existencia dada. Tal educación, inevitable para nuestra época, pero peligrosa, significa que, sin Nietzsche, nadie podrá saber algo de la existencia, ni ser veraz en el filosofar. Pero tampoco nadie se podría atener a Nietzsche y encontrar en él la propia realización.

Para la Existencia del individuo, la actitud exigida por Nietzsche significa lo siguiente: "Sólo me es afín quien se transforme conmigo" (7, 279). A Nietzsche no se lo comprende por una conducta pasiva o de entrega, sino por un acto mediante el cual uno se produce a sí mismo, y eso lleva, de modo implícito, el hecho de no haberse producido jamás *definitivamente*. Poder cambiar significa: estar preparado para la crisis, siempre posible, de la disolución y del renacimiento del propio ser. Ser "afín" a otro, en el acto de transformarse, quiere decir, ante todo, estar en comunicación con todo posible ser-sí-mismo, aunque éste nos sea tan remoto como la "excepción". Esa educación rechaza, en cambio, toda mutación que

sólo sea una alteración en la búsqueda de lo nuevo. En efecto, ella quiere favorecer la transformación que surge del origen verdadero de la Existencia, con respecto a la meta auténtica de la afinidad realizada en el ser-sí-mismo.

Pero, desde el punto de vista del estudio, lo peculiar de la educación filosófica cumplida a través de Nietzsche significa que éste es el pensador que, perteneciendo a la época actual, la representa en lo que tiene de mudable. No se lo debe aceptar por sí mismo, como ocurre con los grandes filósofos del pasado, como si con él se pudiese captar la plenitud de lo pensable, es decir, como si Nietzsche nos familiarizara con el todo del ser en el mundo y nos proporcionara la certidumbre de las leyes intangibles del ser humano. Antes bien, Nietzsche sólo puede ser concebido de modo justo, cuando ya se ha tomado de otra parte un adiestramiento sistemático y conceptual, o sea, cuando uno ya aporta la obstinación y el rigor del pensar, tanto como una inteligencia dialéctica. Pero, a la inversa, quizá los únicos y los grandes filósofos del pasado sólo se puedan entender hoy a través de Nietzsche. Sin él, fácilmente se convertirían en una tradición osificada de materias de enseñanza. Hay que tratar de apropiarse de Nietzsche mediante un acrecentamiento del filosofar, en el cual no se pierda lo antiguo, lo ya adquirido, sino se redescubra lo conquistado, aunque, para ello, haya de separarse de Nietzsche.

Nietzsche me alcanza como educador porque, indicando el futuro, su trato con él produce en mí un impulso irremplazable que —sustraído a la determinación definitiva y, sin embargo, no cuestionado en el origen— sigue siendo sin más válido para alguien que alguna vez haya participado de él.

LA ACTITUD FRENTE A LA EXCEPCIÓN

Si Nietzsche no crea, en torno de sí mismo, la atmósfera de un ser capaz de llenar el espacio con su presencia, sino que el encanto de su pureza estaría en una espiritualidad no vital; si su fuego actúa como obraría un fuego frío, que sólo devora sin calentar; si la nobleza de su mirada, semejante a "la muerte con ojos despiertos", parece seguir siendo vacía; si él —que ha vivido en todos los escondrijos del alma moderna, sin habitar en ninguno— parece conducir a una libertad infundada, todo ello sólo serán expresiones paradójicas, propias de un ser de excepción. Rechazamos lo excepcional, sin romper con la comunicación que nos llega al centro de nosotros mismos. De otro modo: nos aproximamos a la excepción; pero no nos identificamos con ella, o no queremos unificarnos con ella.

Se plantea esta cuestión: a partir de la posibilidad de lo universal y de la comunicación, ¿qué actitud tomará el hombre con respecto a Nietzsche, entendido como la excepción en que ambas desaparecen, por el sacrificio de la propia vida? ¿Qué significa para el

hombre que no es excepcional el pensamiento de un ser que, como Nietzsche, pasa del mundo a la soledad, y cuya propia realidad sólo es, en apariencia y finalmente, la de ese pensar mismo?

Dicho de otro modo, la cuestión es ésta: ¿acaso la fuerza destructora del pensar nietzscheano y los "ensayos" —que conducen a quienes quisieran repetirlos a una nulidad sin compromisos— constituyen el ser real de Nietzsche? O, a la inversa, porque aceptó la destrucción universal de nuestro mundo, ¿será el único que pueda tomar el posible ímpetu e impulso como para llegar a lo verdadero e indestructible, es decir, al ser del hombre?

Filosofar con Nietzsche significa actuar en la posibilidad. El hombre no excepcional sólo la puede cumplir de modo auténtico sobre el fundamento de su *vinculación* históricamente *existencial*. Por eso, no podemos buscar el trato de Nietzsche con el fin de seguirlo, y de rechazar todos nuestros propios vínculos, para edificar, así, sobre la nada. Antes bien, el significado está en lograr el libre espacio de lo posible, capaz de abarcar todos los vínculos y de despertar, en la Existencia, la profundidad de la libertad propiamente dicha.

Nietzsche —que sigue abierto a todo, que no puede entregar nada como posesión— propone, justamente por eso, la tarea de cada individuo: la de fundamentarse a sí mismo, mediante la relación con la trascendencia, en la historicidad existencial. El pensamiento de Nietzsche, siempre conmovido por la trascendencia —que, sin embargo, niega—, la prepara sin mostrarla, alistándola a la historicidad de la Existencia, a la cual señala de modo directo.

Pero cuando Nietzsche sólo interesa, sin sentirse la necesidad de tomarlo en serio, no hay ninguna verdadera disponibilidad. El hecho de que la experiencia peligrosa de lo posible produzca, mediante el rigor del contenido, el medio en el que yo mismo me sitúo y llego a ser lo que soy, constituye una exigencia secreta y propia de Nietzsche. Al sobrepasar a sus discípulos, persuadido de que su camino no es el de todos, expresa la meta del propio filosofar con las siguientes palabras: "Toda filosofía tiene que poder hacer lo que yo pido: concentrar un hombre; pero ahora nadie puede semejante cosa" (10, 297).

Quizá Nietzsche pudiera forzar a vivir desde la raíz la base que les proporciona a quienes lo repudian y a la que él mismo pertenece (el eterno retorno, la metafísica de la voluntad de poder y el superhombre). Sólo cuando salimos a su encuentro, a partir de nuestra sustancia, nos puede hablar sin equívocos. Lo que Nietzsche es, en sentido propio, sólo se decidirá, en última instancia, por lo que el otro aporta.

Pero nadie cumplirá semejante apropiación. En efecto, experimentará un tropiezo cuando no pueda aceptar la totalidad de lo que lee, o bien, invertirá el sentido de lo leído, al comprenderlo de un modo demasiado unívoco y desprendido del todo. En tal relación —que, inevitablemente siempre sigue siendo ambigua— con la

grandiosidad de la excepción, Nietzsche, por así decirlo, podría desaparecer. Pero un amor originario, aunque pierda su objeto, llegará a la nobleza indeterminada y delicada del ser nietzscheano, y se atenderá a él. El ser de Nietzsche permanece, aunque todo lo dicho parezca, por instantes, convertirse en nada. Lo que en la Existencia y en la trascendencia es imponderable y no engaña habla, misteriosamente, a quienes alguna vez hayan escuchado.

Filosofar con Nietzsche significa afirmarse constantemente en contra de él. En el fuego de su pensar, la propia existencia, dirigida por la ilimitada probidad y por el riesgo de la problematización nietzscheana, se puede purificar y llegar a la interiorización del auténtico ser-sí-mismo. A éste sólo se lo puede experimentar como algo que no es absorbido por ninguna existencia dada, por ninguna objetividad o subjetividad del ser del mundo, sino únicamente por la trascendencia. Pero Nietzsche no conduce directamente a ella: antes bien, quiere librarse de la misma. Sin embargo, la seriedad de la entrega total a la trascendencia, del modo como Nietzsche la realiza, a pesar de rechazarla, es como el símbolo y como el modelo involuntario de la profundidad con que ha sido consumido por ella. Ante Nietzsche crece el espanto: es como si se estuviese frente a algo inconcebible, que sólo podría ser transparente para el origen mismo, y no para nosotros.

TABLA CRONOLÓGICA

15-10-1844	Nace en Röcken (cerca de Lucerna). Hijo de un pastor.
1849	Muerte del padre.
1850	Traslado de la familia a Naumburg.
1858-1864	En la Escuela de Pforta.
1860-1863	Sociedad Literaria Germania.
1864-1865	Bonn. Dos semestres de filología y de teología. Asociación estudiantil Franconia.
1865-1867	Leipzig. Cuatro semestres de filología. Alumno de Ritschl. Amistad con Rohde.
1867-1868	Servicio militar en Naumburg.
1868-1869	Leipzig.
	Otoño de 1868: conoce a Wagner.
1869-1879	<i>Profesor en Basilea.</i>
1869	Conoce a J. Burckhardt.
1869-1872	Visita a Richard Wagner, en Tribschen, cerca de Lucerna. Desde agosto a octubre de 1870: enfermero voluntario en la guerra.
	Octubre: vuelve a Basilea. Conoce a Overbeck.
Mayo de 1872	Colocación de la piedra fundamental del teatro de Bayreuth.
1875	Conoce a Köselitz (Peter Gast).
Agosto de 1876	Primer festival en Bayreuth. Conoce a Rée.
1876-1877	Un año de licencia. Sorrento. Malvida von Meysenbug. Última conversación con Wagner.
1878	Fin de las relaciones entre Wagner y Nietzsche. Enero: Wagner le envía <i>Parsifal</i> . Nietzsche le envía <i>Humano, demasiado humano</i> .
Mayo de 1879	Licencia, por enfermedad.
1879-1889	<i>Profesor jubilado. Fugitivus errans.</i> Desde 1883 a 1888: invierno en Niza; verano en Sils-Maria; estaciones intermedias en lugares variados, entre ellos Venecia, su ciudad preferida. En 1888 descubre Turin.
1879	Wiesen. St. Moritz. Naumburg.
1880	Naumburg. Riva. Venecia. Marienbad. Naumburg. Stresa. Génova.
1881	Génova. Recoaro. Sils-Maria. Génova. (Nietzsche oye <i>Carmen</i> , de Bizet.)

1882	Génova. Messina. Roma. Lucerna. Basilea. Naumburg. Tautenburg. Naumburg. Leipzig. Rapallo. Desde mayo a noviembre de 1882: relación con Lou Salomé.
1883	Rapallo. Génova. Roma. Sils-Maria. Génova. Niza. Febrero de 1883: muerte de R. Wagner.
1884	Niza. Venecia. Sils-Maria. Zurich. Mentone. Niza. Agosto de 1884: Visita de H. v. Stein, en Sils-Maria.
1885	Niza. Venecia. Sils-Maria. Naumburg. Leipzig. Niza.
1886	Niza. Venecia. Leipzig. (Último encuentro con Erwin Rohde.) Sils-Maria. Ruta. Niza.
1887	Niza. Canobbio. Zurich. Chur. Sils-Maria. Venecia. Niza.
1888	Niza. Turín. Sils-Maria. Turín. Lecciones de Brandes sobre Nietzsche, en la Universidad de Copenhague.
1889	Turín. Desde el mes de enero, demente. En establecimientos de Basilea y Jena.
1890	Naumburg, con su madre.
1897	Muerte de la madre. Cuidado por su hermana, en Weimar.
1900	Muerto el 25 de agosto.

Tabla indicadora de la fecha de aparición de las obras y de las ediciones póstumas

(Cfr. las indicaciones en *Obras completas*, tomos I, XI y siguientes, y las citas correspondientes allí contenidas)

	Obras (entre paréntesis, la época de la primera edición)	Escritos póstumos
1858-1868		Escritos juveniles
1866-1877	<i>Philologika</i>	Escritos sobre Grecia.
1869-1872		En el tomo IX: Sobre el futuro de nuestras instituciones de cultura.
1870-1871	<i>El origen de la tragedia</i> (1-1872)	Escritos del tomo X: La filosofía en la época trágica de los griegos.
1872-1875		Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral
1873	Consideraciones inactuales, I: David Strauss (8-1873)	
1873-1874	Consideraciones inactuales, tomo II: De la utilidad y la desventaja de la Historia para la vida (2-1874)	
1874	Consideraciones inactuales, III: Schopenhauer como educador (1874)	

- 1875 Nosotros, filólogos
- 1875-1876 Consideraciones inactuales, IV:
Richard Wagner en Bayreuth
(1876)
- 1875-1881 Tomo XI: Escritos de la
época de *Humano,
demasiado humano y
Aurora*.
- 1876-1878 *Humano, demasiado humano*
(5-1878)
- 1878-1879 *Opiniones y sentencias varias*
(3-1879)
- 1879 *El viajero y su sombra* (12-1879)
- 1881-1886 Tomo XII: Con escritos de la
época de *La gaya ciencia* y
de *Zarathustra*
- 1880-1881 *Aurora* (7-1881)
- 1881-1882 *La gaya ciencia*, I-IV (9-1882)
- 2-1883 *Zarathustra*, I (5-1883)
- 6-7-1883 *Zarathustra*, II (1883)
- 1-1884 *Zarathustra*, III (1884)
- 1884-1885 *Zarathustra*, IV (1892)
- 1883-1888 Tomos XIII-XVI: *La voluntad
de poder*
- 1885-1886 *Más allá del bien y del mal*
(1886)
- 1886 *Prólogos* (1887). *La gaya
ciencia*, V (1887)
- 1887 *Para una genealogía de la
moral* (11-1887)
- 1888 *El caso Wagner* (1888)
El crepúsculo de los dioses
(1-1889)
El anticristo (1902)
Nietzsche contra Wagner (1901)
Ecce homo (1908)
- 1884 y
siguientes: *Ditirambos a Dionísos*

BIBLIOGRAFÍA

Obras

Para los fines de trabajo, la más cómoda de las ediciones es la *Obra completa*, en 16 tomos, dispuesta por la hermana de Nietzsche en una edición de formato pequeño, *in octava* (en páginas y renglones es idéntica a la edición grande, *in octava*). En nuestra exposición hemos citado de acuerdo con ella. (Entre las nuevas ediciones, son recomendables la del *Taschenausgabe*, de Kröner, atrayente por el carácter completo que ofrece y, más aún, porque los tomos se pueden comprar por separado. Sólo presenta una mera selección de las obras póstumas.)

Entre ellas, debemos mencionar: *Philologica*, 1866-1877; en la edición grande, tomos 17-19, Leipzig, 1910-1913 (editada por Holzer, Crüsius y Nestle). *Jugendschriften*, 1858-1868, en el tomo I del *Musarionausgabe*. Como tomo separado, apareció en Munich en 1923 (ahora aumentada en el doble, en la nueva edición histórico-crítica del Archivo de Nietzsche). *Gedichte und Sprüche*, en edición completa y separada, Leipzig, 1898; C. G. Naumann (en la edición completa están la mayoría de los poemas y las sentencias, pero no todas. Los pasajes de los diferentes tomos se indican en 8, 449).

Composiciones musicales de Nietzsche: Himno a la vida, para coro y orquesta, 1887. *Himnos a la amistad*, coro con piano a cuatro manos, 1874. *Manfredo*, meditación para piano a cuatro manos, 1872. *Diecisiete canciones para piano*, y una serie de trozos pianísticos.

Dispersos: Friedrich Nietzsches Randglossen zu Bizets Carmen, editado por Hugo Daffner, Regensburg o. J. *Nietzsches Randbemerkungen zu Guyau, Anhang zur deutschen Übers. von "Sittlichkeit ohne Pflicht"*, Leipzig, 1909.

El Archivo de Nietzsche prepara una "Edición completa, histórico-crítica" de la obra y de la correspondencia. Aparecieron 3 volúmenes (*Escritos juveniles*), Munich, 1933 y siguientes. Esta edición se propone ofrecer la obra póstuma completa y la totalidad de la correspondencia, ordenada cronológicamente. Si logra lo que ha planeado, será una edición única, en lo que respecta a los fundamentos para el estudio de Nietzsche.

Para la comprensión de las ediciones de las obras póstumas, hasta ahora realizadas (y para entender el modo según el cual nacieron los manuscritos de Nietzsche), se debe tener conocimiento, fuera de las noticias y de los prólogos de las ediciones, de August Horneffer, *Nietzsche als Mo-*

ratist und Schriftsteller, Jena, 1906; Ernst Horneffer, *Nietzsches letztes Schaffen*, Jena, 1907.

Para el trabajo sobre Nietzsche es imprescindible el *Nietzsche-Register*, de Richard Oehler, Leipzig, 1926. Los números de tomos y de páginas de este registro se refieren a la edición antes citada, idéntica en el formato grande y en el pequeño. Tal registro, muy meritorio, no abarca los *Escritos juveniles*, es decir, la *Philologika* y la correspondencia. Pero de un registro no se debe esperar que sea completo: quien haga uso del mismo lo deberá ampliar. El lema del presente registro consiste en no anotar lo objetivo, por no pertenecerle literalmente. Con frecuencia, en las subdivisiones del vasto material de una guía fracasa la visión de conjunto. En particular, los pasajes de la obra póstuma son abundantes; por eso los excluye. El tomo I no considera con detención las palabras y los contenidos de la filosofía ulterior de Nietzsche. Muchas veces estima lemas que parecen haber sido tomados de un recorrido parcial de la obra. Sin embargo, esos defectos significan poco, comparados con la ventaja efectiva del hilo conductor que ofrece para una búsqueda de lo que está disperso en el tiempo. Ese registro se añadió, más tarde, a la edición de Musarion, ampliada ahora en dos volúmenes y completada por la elaboración de los *Escritos juveniles* y la *Philologika*. La edición de Musarion sólo tiene valor en consideración a esa ampliación. Por el tamaño de los volúmenes, tal "edición monumental" es fastidiosa para el trabajo.

Correspondencia

Friedrich Nietzsches Gesammelte Briefe, Leipzig, Inselverlag. Tomo I: cartas a Pinder, Krug, Deussen, v. Gersdorff, Fuchs y otros, 3ª edición, 1902. Tomo II: correspondencia de Nietzsche con E. Rohde, 2ª edición, 1903. Tomo III: correspondencia con Ritschl, Burckhardt, Taine, H. v. Stein, H. v. Bülow, v. Senger, M. v. Meysenbug, 2ª edición, 1905. Tomo IV: cartas de Nietzsche a Peter Gast, 2ª edición, 1908. Tomo V (en dos volúmenes): cartas de Nietzsche a su madre y a su hermana, 2ª edición, 1909. Además la correspondencia de Nietzsche con Franz Overbeck, Leipzig, Inselverlag, 1916 (muchos de los pasajes omitidos en esta edición han sido publicados en los escritos de Podach).

Cartas dispersas: a Lou, en Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, Viena, 1894. A Strindberg, en Karl Strecker, *Nietzsche und Strindberg*, Munich, 1921. A Hillebrand, en O. Crucius, *Friedrich Nietzsche und Karl Hillebrand*. Cartas inéditas, *Süddeutsche Monatshefte* VI, 2, 1909, pp. 129-142. A Krug, en "Zwölf Briefe Nietzsches an einen Jugendfreund (Gustav Krug)", *Südd. Monatshefte*, tomo 27, agosto de 1930. La última carta a Burckhardt (6-1-1889) en facsimil se encuentra en Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg, 1930. A A. Heusler, en "Zwei ungedruckte Schriftstücke Nietzsches (Briefe an Andreas Heusler, Dez. 1888)", *Schweizer Monatsh. f. Politik und Kultur*, tomo II, Zurich, abril de 1922. Cartas al editor, en "Friedrich Nietzsche, Briefe aus dem Jahre 1880" (en particular se encuentran cartas a los editores C. G. Naumann y a Meta von Salis-Marschlins), *Die neue Rundschau*, XVIII, 1367 sq., Berlin, 1907. La última carta a H. v. Bülow, en Andler, tomo IV, 530, nota.

Acerca de una labor deseable de los editores

Después de que la hermana de Nietzsche hiciera, en general, accesible su obra, desde 1890, por la publicación de los escritos póstumos, y después de que hoy, por la impresión muy barata y por la selección de las cartas y de los escritos póstumos, las necesidades del lector hayan sido satisfechas, quedan por crearse las bases, actualmente posibles, y por eso mismo necesarias, para el estudio de Nietzsche. Dichas bases dependen de la gran edición del futuro, posibilitada por las ya realizadas.

Tratándose del estudio de Nietzsche, es necesario participar del movimiento de su pensar que, al mismo tiempo, es el movimiento íntimo de su ser. No nos debemos rendir ante ninguna proposición singular, por mucho que ciegue, ni frente a tratados particulares, sino que debemos perseguir cada una de sus expresiones, marchar con él por todos los escondrijos y experimentar cada una de sus superaciones. Por eso, la posibilidad de penetrar en lo profundo depende, de manera no habitual, del modo según el cual se llegue a publicar todo cuanto le ocurrió a Nietzsche. Lo que jamás aclararía ninguna exposición se revelaría mediante lo completo de la realidad directa y del preciso agregado de lo dicho por Nietzsche. Las exigencias para las ediciones son las siguientes:

I. Como fundamento de todo estudio, el material completo se debe reunir en tres grupos. Las nuevas ediciones que entre tanto se vayan publicando realizarán —es de esperarlo— los deseos manifestados en 1 y 2.

1. Las obras publicadas por el mismo Nietzsche son ahora fácilmente accesibles en su totalidad: en esto no reside dificultad alguna. Pero los escritos póstumos —que no tienen menor importancia— sólo se publican esporádicamente, dentro de una ordenación que, la mayor parte de las veces, procede de los editores (con excepción parcial del orden establecido para *La voluntad de poder*), y siguen ofreciendo una dificultad que, como es manifiesto, no depende de una mera solución. Sólo se podría decidir acerca del modo de resolverla apelando, en cada caso, a los manuscritos, que quizá varíen. Pero lo que se debe desear es claro: publicar todo cuanto sea comprensible, de un modo fiel, sin agregados y, en la medida de lo posible, en serie cronológica o —en caso de que no se puedan establecer las fechas— en el orden con que los apuntes aparecen en los cuadernos. Los límites de lo posible se deben hallar en el material mismo. La sucesión en que Nietzsche escribió sus concepciones es esencial, y no se la debiera destruir, si una visión de la misma fuera posible. Cuando los filólogos anteriores estimaban que tales exigencias eran absurdas, para ello se apoyaban en una menor estimación del valor del pensar nietzscheano (por ejemplo, Rohde).

En todos los casos, se deben suprimir, en gran parte, las ordenaciones objetivas, tal como ahora dominan en la publicación de los escritos póstumos, con el fin de facilitar, por ese medio, la lectura de esas obras. Me parece que, incluso, la separación de *La voluntad de poder* de las demás obras póstumas, restituidas en los tomos 13 y 14, no es clara. Lo mismo ocurre con la ordenación que se establece dentro de ese tomo. El orden planeado por el mismo Nietzsche ha de ser respetado en las publicaciones, del modo como él lo indicaba, y no cumplir con alguno y con otro no: en ese caso, la preferencia de la ordenación sigue dependiendo del editor y no de Nietzsche.

De hecho, una edición facsimilar de los escritos póstumos carecería de

sentido, dada la dificultad de la lectura. Pero, en cambio, publicar lo que, a pesar del orden defectuoso, se puede leer con seguridad, aspirándose, exclusivamente, a una sucesión cronológica —que se debe interrumpir con frecuencia, en virtud del conocimiento insuficiente y de las diversas posibilidades de los planteamientos—, proporcionaría una imagen verdadera y directa del pensar de Nietzsche, lo cual, como punto de partida, es imprescindible. Esa tarea no debería depender de algunos tomos más o menos.

La separación establecida entre las obras y los escritos póstumos, que la hermana de Nietzsche realizó en la primera edición completa, parece tener sentido. Las nuevas ediciones de las obras son poco importantes (aunque, después de la primera edición, se hayan suprimido palabras y proposiciones, tal como, por ejemplo, según Hofmiller, en *El Anticristo*, se omitió la palabra "idiota"). Una nueva edición de los escritos póstumos, en cambio, permite esperar un fundamento esencialmente mejorado para el estudio de Nietzsche.

2. Habría que publicar, en sucesión cronológica, toda la *correspondencia y los proyectos de cartas*. Para ello, sería necesario reunir en notas todos los datos efectivos posibles, referidos a la comprensión de la correspondencia, sin interpretaciones ni juicios de valor.

Sólo mediante tal edición extensa, la profundización en el proceso íntimo de la vida de Nietzsche sería posible, tal como también adquiriríamos seguridad en su estudio. En cambio, la actual dispersión de la correspondencia desgarró la unidad de lo que se comprende en relaciones mutuas, y siempre se pasa algo por alto.

3. Habría que reunir todas las *noticias de los contemporáneos* y los juicios emitidos en su época, siempre que se hubieran producido *por el trato* con Nietzsche. Muchas proposiciones corrientes en aquel entonces están ahora dispersas, y las reunidas carecen de interés. El criterio de la selección que se debe seguir en la publicación se ha de hallar en la experiencia concreta del trato con Nietzsche. Sólo lo que proviene de ella —y no la que sus contemporáneos han extraído de la lectura de las obras— es interesante.

II. Esas tres publicaciones, que exigen un carácter completo y amplio, constituyen la base para ediciones *ordenadoras*, imprescindibles para poder perseguir las conexiones con las cuestiones particulares y con las personas, lo cual, en las ediciones completas, no siempre tiene vigencia. Hay que lograr que semejante ordenación sea completa, cualquiera fuese el contenido elegido. En las ediciones ahora existentes —que siguen un orden elegido por los editores— no se encuentra ese carácter completo: no se lo halla ni en los escritos autobiográficos, ni en la relación entre Nietzsche y Wagner, ni en parte alguna.

1. Todo lo referente a la *relación de Nietzsche con hombres individuales* se debe reunir de un modo documental, no sólo las cartas, sino todo lo que se pueda comprobar mediante hechos efectivos, y todo lo que se relacione de modo directo con las obras (ante todo, tratándose de Wagner).

2. Habría que reunir en una obra todos los datos acerca de las *enfermedades de Nietzsche*, padecidas a lo largo de su vida (esto sería más importante que las fotografías). Es decir, se tendría que reunir todo cuanto Nietzsche dice en las cartas acerca de sus enfermedades, así como lo que aportan los demás en el conocimiento de las mismas y, finalmente, lo que se refiera a la enfermedad desde puntos de vista verificables y de-

terminados. Sería deseable una colección puramente documental, sin juicios ni diagnósticos (fuera de los que hayan realizado los médicos que lo trataron en la época en que vivía). Es esencial la mayor exactitud en los datos cronológicos.

3. Mientras que las ordenaciones hasta ahora ofrecidas —tratándose del sentido racional por lo efectivo y de métodos filológicos (de acuerdo con el punto 2, también sobre la base de algunas experiencias psiquiátricas y medicinales)— pueden haber sido cumplidas de modo excelente y con certeza, una forma última del orden está ligada, sin embargo, en alta medida, con el pensar recreador, basado en *las ordenaciones concretas de las concepciones afines*, establecido de acuerdo con los escritos publicados por Nietzsche y con la obra póstuma. Abrirían las estructuras y los caminos que yacen ocultos en el formidable montón de escombros de los escritos póstumos. Semejante trabajo intelectual, por realizarse con Nietzsche, alcanzará su meta según la medida de la intelección filosófica lograda. Ésta, sin violencia, y sin necesidad de emplear una crítica que sólo descarta, relacionará las concepciones de modo tal que aclarará la crítica inmanente. Las concepciones idénticas estarían reunidas y mostrarían, así, el movimiento de sus transformaciones y sus vínculos con otras; aparecerían las contradicciones, se harían visibles los saltos. Tal ordenación sólo es alcanzable por los siguientes puntos: 1. Por perspectivas que tengan en cuenta todo lo pensado por Nietzsche. 2. Sobre la base de puntos de vista que proceden del pensar mismo de Nietzsche y que se muevan conscientemente con él. 3. Por medio de una voluntad de reunión que siga siendo verdadera: ella mantendrá, de modo expreso, tanto lo fragmentario y lo disperso como la medida de la propia comprensión alcanzada. Quizá también mantenga el impulso a aceptar que otro lo ha comprendido mejor.

Trátase de una tarea peculiar, sólo propuesta por Nietzsche: no se puede descubrir el sistema soterrado, abandonando lo demás como si fuese ríptido sin valor, sino que se debe configurar el todo que Nietzsche buscaba. Puesto que esa totalidad no se puede redondear, sería algo demasiado estrecho exigir que, con una inteligencia hegeliana, se llevaran sus concepciones a una conexión dialéctica total y única.

Las proposiciones de Nietzsche, por así decirlo, arrastran a un juego de mosaicos que se puede resolver de un modo arbitrario y tendencioso, en cuyo caso sería infinito. Pero, de una prolongada ocupación con Nietzsche, surge la convicción de que ese juego no es, concretamente, arbitrario ni infinito, cuando —a partir del ser íntimo de las posibilidades filosóficas fundamentales— emerge la referencia en sí del todo o de la totalidad actual, que las ordenaciones arbitrarias, por ser defectuosas, pasan por alto. Lo dicho sólo se podrá alcanzar con el tiempo, y mediante el trabajo en común, es decir, por el trabajo que permita recíprocas correcciones. Mi obra sería un paso en ese camino. Jamás esa meta se lograría por ordenaciones y por esquemas apresurados y externos, los cuales —dada la univocidad racional y la unidad de la línea sistemática a que aspiran— no serían dialécticos y permitirían comodidad; pero, para la comprensión de Nietzsche, serían ruinosos.

4. Las selecciones —que, en relación con un problema o con un asunto son completas— tienen sentido cuando, a partir del todo, quieren reunir lo mejor; pero, en Nietzsche, más que en todo otro gran pensador, son cuestionables. Su intelección no depende del logro de una imagen total, siempre engañosa y referida a una intuición estética. En primer lugar, esa

comprensión debe perseguir por todas partes y mediante el pensamiento —es decir, intelectualmente— las relaciones singulares de las concepciones entre sí y, en este caso, ha de alcanzar, por el conocimiento de todas las desviaciones, los límites posibles. De ese modo, dicha comprensión sentirá el origen de toda concepción. En segundo lugar, debe perseguir biográficamente las particularidades y las singularidades concretas, por ejemplo, las de alguna amistad, para aproximarse, en lo posible, a la realidad. Sólo desde ella es audible el lenguaje descubierto y existencial.

Escritos sobre Nietzsche

La nómina bibliográfica, hasta ahora completa (la de Friedrich Würzbach): *Nietzsche: Ein Gesamtüberblick über die bisherige Nietzsche-Literatur*, se encuentra en *Literarische Berichte aus dem Gebiet der Philosophie*, herausgeg. von Arthur Hoffmann, Erfurt, K. Stenger. Hefte, 19-20-26.

Los siguientes datos sólo mencionarán pocos escritos (para completarlos, véanse pp. 55, 60-61, 64, 81-82, 87-88, 93-94, 97-98, 101-102, 104, 111).

1. *Exposiciones generales*. Charles Andler: *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, París, 1920-1931, 6 tomos: 1. *Les précurseurs de Nietzsche*; 2. *La jeunesse de Nietzsche*; 3. *Le pessimisme esthétique de Nietzsche*; 4. *La maturité de Nietzsche jusqu'à sa mort*; 5. *Nietzsche et le transformisme intellectualiste*; 6. *La dernière philosophie de Nietzsche*. Andler ofrece, en seis volúmenes, una divulgación de la materia de excelente orientación, en una exposición elegante, medida críticamente y rica en conocimientos. Tiene una actitud histórico-literaria, y no filosófica, por lo cual somete, de un modo objetivo —es decir, sin emocionarse ante Nietzsche y de acuerdo con las categorías filosóficas tradicionales—, la biografía y la obra a un análisis histórico. La amplitud y la libertad de sus consideraciones, la búsqueda de planteamientos justos de los orígenes y de los efectos de las concepciones nietzscheanas y la probidad permanente del autor le prestan a esta producción un notable valor, mucho más por cuanto es la única exposición general sobre Nietzsche. Pero no puede engañar sobre su falta de presentimientos filosóficos: ello le permitió al autor considerar a los grandes escritores, poetas y pensadores en un mero plano de ideas discutibles; pero no vio a los filósofos propiamente dichos.

2. *Concepciones generales*. Lou-Andreas Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena, 1894. Alois Riehl, *Friedrich Nietzsche, der Künstler und Denker*, 3ª edición, Stuttgart, 1901. Karl Joel, *Nietzsche und die Romantik*, Jena, 1905. E. Bertram, *Nietzsche*, Berlín, 1918. Karl Justus Obenauer, *Friedrich Nietzsche, der ekstatische Nihilist*, Jena, 1924. Ludwig Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, 2ª edición, Leipzig, 1930. Alfred Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931, Reclam. Josef Hofmiller, "Nietzsche", *Süddeutsche Monatshefte* XXIX, 73 sq., 1931. La controversia entre Hofmiller y Baeumler se encuentra en *Süddeutsche Monatshefte* 28 (1930-1931), pp. 536, 607 sq., 685 sq., 758 sq.

Las obras más importantes de las recién mencionadas son las de Bertram, Klages y Baeumler.

3. *Problemas particulares*. Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau*

der Moralen, en Abhandl. und Aufs., tomo I. También de Scheler: *Versuche einer Philosophie des Lebens*, en el tomo II. A. Baeumler, *Bachofen und Nietzsche*, Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, Zurich, 1929. Además, Baeumler, en *Bachofen, Orient und Occident, Einleitung*, 1926, pp. 241-255. Friedrich Mess, *Nietzsche, der Gesetzgeber*, Leipzig, 1930.

Citemos también a Julius Zeitler, *Nietzsches Ästhetik*, Leipzig, 1900. Nicolai v. Bubnoff, *Friedrich Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre*, Leipzig, 1924. Werner Brock, *Nietzsches Idee der Kultur*, Bonn, 1930. Erika Emmerich, *Wahrheit und Wahrschäftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, Halle, 1933 (Diss. Bonn). Erich Hocks, *Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche*, Leipzig, 1914. Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin, 1935. Ernst Howald, *Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie*, Gotha, 1920. Gustav Naumann, *Zarathustra-Kommentar; vier Teile*, Leipzig, 1899-1901.

4. *Libelos difamatorios*. Todo gran espíritu se caracteriza por los modos según los cuales fueron injuriados. Al lector ingenuo le es necesario conocer las injurias: en primer lugar, para someterse a la prueba de ver si es capaz de refutarlas o de disolverlas sistemáticamente; en segundo lugar, para prestar atención al hecho de que, a menudo, sólo el odio es clarividente y, en tercer lugar, para preguntarse cuál es el origen de la posibilidad de ese modo de injuriar al injuriado. Mencionaré, por ejemplo, Ludwig Stein, *Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren*, Berlin, 1893. Johannes Schlaf, *Der Fall Nietzsche, eine Überwindung*, Leipzig, 1907. Gustav Büscher, *Nietzsches wirkliches Gesicht*, Zurich, 1928 (Verlag A. Rudolf).

ÍNDICE

<i>Acotaciones a la obra de Karl Jaspers, por Emilio Estiú</i>	9
<i>Prólogo a la primera edición</i>	27
<i>Prólogo a la segunda y tercera edición</i>	29

INTRODUCCIÓN	31
La intelección de la obra	34
Los métodos típicos de la interpretación de Nietzsche . .	34
Cómo se debe leer a Nietzsche	36
Principios de interpretación	37
Las tres partes principales de nuestra exposición	42
Método de la exposición	44
La inteligibilidad depende de la esencia del comprender . .	46
La verdad filosófica	46
La exigencia impuesta al ser del que comprende	47
Riesgo y tardanza en la comunicación de la verdad propia y dicha	48
Nietzsche no quiere fieles	50
¿Qué espera Nietzsche de su comunicación?	51
¿Ha encontrado Nietzsche lectores que entiendan su modo de pensar?	51

LIBRO PRIMERO

LA VIDA DE NIETZSCHE	55
Sumarios	56
La marcha externa de la vida de Nietzsche (Cfr. la tabla cronológica)	56
El mundo	58
Retrato de Nietzsche	62
La marcha del desenvolvimiento	66
El desarrollo de la obra	67
La autoconcepción nietzscheana de su propio camino . .	68

El tercer período, considerado en particular	73
Lo permanente en el despliegue del todo	77
Amigos y soledad	81
Rohde y Wagner	82
La época de la soledad creciente	92
Lo que hay de permanente en las relaciones humanas de Nietzsche	99
Los límites de las posibilidades de la amistad de Nietzsche y su soledad	103
Enfermedad	111
Las enfermedades	111
La enfermedad y la obra	122
La conducta de Nietzsche frente a la enfermedad	130
El fin	137

LIBRO SEGUNDO

LAS IDEAS FUNDAMENTALES DE NIETZSCHE	141
I. El hombre	145
Introducción	145
La existencia dada del hombre	148
¿Qué es el hombre en el mundo?	148
El hombre entendido como un ser originariamente cambiante	151
El hombre que se produce a sí mismo (la moral)	159
El ataque a la moral	159
El doble círculo	165
La exigencia de Nietzsche	168
La creación como libertad sin trascendencia	175
La inmanencia que se repliega sobre sí misma	179
La imagen estimulante del hombre, según Nietzsche	181
El hombre superior	182
Contra el culto del héroe	186
El superhombre	186
II. La verdad	189
Verdad científica y verdad filosófica	190
La actitud metódica	190
Origen y vida de los métodos	192
Los límites de la ciencia	194
Ciencia y filosofía	198
La teoría interpretativa: verdad y vida	202
El carácter aparente de la verdad	203
La aplicación de la teoría	205
El círculo	207

Veracidad y Existencia	208
La verdad en conexión con los poderes vitales que la destruyen y que, al mismo tiempo, la condicionan ..	210
La percatación del límite	214
La pasión por la ilimitada voluntad de verdad	218
La probidad	219
La justicia	222
La justicia, entendida como realidad metafísica ..	226
La autosuperación de la voluntad de verdad	227
La duda ilimitada	228
La disolución de la razón	229
La verdad considerada en un acto de irrupción que la trasciende	236
La incomunicabilidad de la verdad	238
Riesgo de la verdad	239
Verdad y muerte	241
"Nada es verdadero: todo está permitido"	245
III. La historia y la época contemporánea	247
Formas según las cuales Nietzsche contempla la historia	248
Los caracteres generales y esenciales de la historia ..	248
Las épocas, los pueblos y los hombres	251
La significación vital de la conciencia histórica	253
Contra los errores fundamentales de la ciencia histórica	253
Contra la ciencia histórica, destructora de la vida ..	254
En pro de la auténtica historicidad	255
La época contemporánea	257
La imagen del tiempo	257
"Dios ha muerto"	258
El origen del nihilismo europeo	260
El sentido de las tesis de Nietzsche	261
IV. La gran política	265
Introducción	265
La intuición nietzscheana de la realidad política	269
Las necesidades originarias de todas las relaciones humanas	270
La situación política del presente (democracia)	274
Visiones del futuro posible	277
Los caminos de la democracia	278
Los desarrollos de los Estados nacionales y la política mundial	279
Las variaciones esenciales del espíritu del hombre ..	282
Los nuevos señores	284
La tarea de la gran política	287
Los legisladores	288

El camino de la gran política	290
Educación y adiestramiento	293
La gran política y la filosofía	295
V. La interpretación del mundo	301
El mundo es su interpretación	302
El símbolo de la interpretación	303
El fenómeno de la interpretación	306
La nueva interpretación de Nietzsche (la voluntad de poder)	308
La interpretación fundamental	310
Los puntos de partida visibles	316
La interpretación del mundo como manifestación de la voluntad de poder	321
Características críticas de la metafísica de la voluntad de poder	328
El mundo como inmanencia pura	330
Las razones nietzscheanas adversas a la teoría de los dos mundos	331
La inmanencia pura, entendida como devenir, como vida y como naturaleza	333
La autodestrucción del pensamiento de Nietzsche sobre el mundo	340
VI. Límites y orígenes	343
Introducción	343
El ser a partir del origen de las "constituciones psíquicas"	349
La afirmación y la ideación del ser	358
El devenir	359
El eterno retorno	362
Amor fati	375
Los mitos de Nietzsche	378
El mito de la naturaleza	379
Dionisos	382

LIBRO TERCERO

EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE VISTO EN EL TODO DE SU EXISTENCIA	389
I. ¿Cómo Nietzsche ha entendido su pensamiento y cómo se ha comprendido a sí mismo?	391
Vida y conocimiento	395
Unidad y separación entre la vida y el conocimiento	396
El pensar a partir de la dialéctica real	399
La conciencia de la forma lógica del pensar	404
Oposición y contradicción	404

La totalidad	406
El sistema	408
La posibilidad de la comunicación	412
Necesidad de la comunicación	412
El fundamento de la incomunicabilidad	413
La comunicación indirecta	414
Necesidad y verdad de la máscara	415
Símbolo y canto	419
Polémica	420
¿Qué fue Nietzsche para sí mismo?	421
II. Nuestra comprensión de Nietzsche	425
Los caminos que conducen a la crítica de Nietzsche	426
Crítica lógica	426
Crítica del contenido	429
Crítica existencial	430
La voluntad de pura inmanencia	437
La posición del ateísmo	437
El sustituto de la trascendencia y su rechazo	438
El acto nietzscheano de trascender	442
El filosofar frente al ateísmo	445
El nuevo filosofar	449
La negatividad absoluta	452
Ensayos	453
Nietzsche como víctima	455
La cuestión acerca del ser y de la acción de Nietzsche queda abierta	457
La apropiación de Nietzsche	457
El engañoso Nietzsche	458
El educador filosófico	461
La actitud frente a la excepción	465
<i>Tabla cronológica</i>	469
<i>Bibliografía</i>	473

**Esta edición de 3.000 ejemplares
se terminó de imprimir en
Indugraf S.A.,
Sánchez de Loria 2251, Buenos Aires,
en el mes de febrero de 2003.**

www.indugraf.com.ar

Este libro de Karl Jaspers no es un aporte más a la bibliografía suscitada por el pensamiento de Nietzsche sino un verdadero hito en la historia de la filosofía. Jaspers plantea la singularidad extrema del hombre que influyó en tantas personalidades del mundo contemporáneo –desde Freud, Jung y Heidegger hasta Hannah Arendt, Foucault y Deleuze– y pone de manifiesto el aspecto revulsivo de sus actitudes y actividades, que tantas incomprendiones y malentendidos acarrearón en el tiempo en que le tocó vivir y en los años que siguieron.

Aparte de aclarar el significado de muchos vocablos personales de Nietzsche, como voluntad de poder, superhombre, devenir, eterno retorno, Jaspers hace uso de una admirable claridad y precisión para, por un lado, delimitar y por otro extremar el verdadero alcance de cada uno de esos conceptos. Nietzsche, que se describía a sí mismo como “el más oculto entre los que ocultan”, encuentra en esta indagación sistemática y exhaustiva a su comentador e intérprete ideal. Karl Jaspers nos devuelve una inteligencia y una sensibilidad vivas y una poderosa visión del mundo. Nietzsche se atrevió a pensar, con una libertad adquirida al costo de su propia reputación de filósofo, cuestiones y relaciones de una actualidad insoslayable. Jaspers las observa y las analiza con la misma pasión.

