

Nietzsche está impulsado hacia adelante por negaciones que no se detienen en parte alguna. Su destino lo hubiese invadido. No quiere volutas negaciones, sino que busca de continuo lo afirmativo, a partir de la situación que nace de lo negativo. 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 una época, ni en el establecimiento de alguna vez. Según Nietzsche, lo positivo debe tener una forma diferente de la de los reformadores.

KARL JASPERS

Nietzsche

Editorial Sudamericana

NIETZSCHE

Introducción a la comprensión de su filosofar

Diseño de tapa: Isabel Rodríguez

KARL JASPERS

NIETZSCHE

Introducción a la comprensión de su filosofar

Traducción de
EMILIO ESTIÚ

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

Karl Jaspers (1883-1969), influido sobre todo por Kant, Max Weber, Spinoza y Kierkegaard, se definió a sí mismo como filósofo de la existencia, en contra de la denominación de existencialista con que otros lo designaron. Escribió, entre otros libros, *La situación espiritual de nuestros tiempos*, *Los grandes filósofos* y *Razón y libertad*.

A834 JAS Jaspers, Karl
Nietzsche.- 1ª. ed. - Buenos Aires : Sudamericana,
2003.
496 p. ; 23x16 cm.

Traducción de Emilio Estiú

ISBN 950-07-2327-1

I. Título – 1. Ensayo Alemán

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de la editorial.

IMPRESO EN LA ARGENTINA

*Queda hecho el depósito
que previene la ley 11.723.*

© 1963, Editorial Sudamericana S.A.®
Humberto I 531, Buenos Aires.

www.edsudamericana.com.ar

ISBN 950-07-2327-1

Título del original en alemán:

Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens

© Walter de Gruyter, GmbH & Co.
KG, Berlin/New York, 1981

A la memoria de mi madre

ACOTACIONES A LA OBRA DE KARL JASPERS

Es raro encontrar algún pensador que haya reflexionado con tal intensidad sobre su obra como Jaspers; pocos también han entendido la vida como él, es decir, como tarea que se debe realizar, aunque en sí misma no fuera realizable. En efecto, al actualizar la historicidad que estructura interiormente a la vida, se advierte que hay una imposibilidad última: la de realizarse, y una tarea ineludible: la de encontrar en esa limitación el fundamento que posibilite el hallazgo del propio ser.

La no-realización, el inacabamiento radical, y, si me atreviera a decirlo, *sustancial* de uno mismo, constituyen condiciones por las cuales la posibilidad irrumpe y desgarrar la corteza de lo que ya es, de modo tal que lo dado no sofoca lo posible. La pasión por ese indagar en la propia actividad; ese continuo problematizar todo cuanto en apariencia podría haber sido resuelto; el fracaso —tan profundo como cargado de significaciones— que afecta al hombre decidido a ser él mismo: esas características, comunes, según Jaspers, al ser humano en general, obligan al pensador a una continua revisión del movimiento de sus meditaciones. La actividad pensante del filósofo descuella entre cualquier otro pensamiento por la lucidez consciente con que vive y trabaja: de allí su constante y reiterada vuelta al punto de partida, pues sólo así puede saber si la tarea sigue el curso normal de su desarrollo o si se desvía del mismo. De otro modo, "el hombre se pierde a sí mismo... Cae en lo absurdo de movimientos arbitrarios... y en el falso encadenamiento a ilusiones cualesquiera", sostiene Jaspers.¹

Pero no se debe confundir ese examen, inseparable de la Existencia misma, con el análisis o la autoconciencia psicológica. No se trata, en efecto, de la búsqueda o de la persecución de algo que está allí, sino que el término de esa aclaración es absorbido por la marcha de la misma. En ese sentido, Jaspers es explícito. Nos

¹ Schelling, *Grösse und Verhängnis*, Munich, 1955, p. 322.

dice: "No buscarnos nosotros mismos, no buscar al hombre, tal es la condición para hallarnos, para hallar al hombre",² pues "ser hombre es llegar a ser hombre".³ Por tanto, no se trata de algo ya dado y concluso, sino de una actividad que se va haciendo mediante la incorporación de lo que ya se ha sido y de lo que todavía no se es, es decir, de la historicidad constitutiva del ser humano. Tales convicciones constituyeron vivencias en Jaspers y ellas, en el estado más o menos confuso de un presentimiento, lo llevarían a la filosofía.

1. *La formación filosófica de Jaspers y la medicina.* Al ingresar en la Universidad, con algunas lecturas de Spinoza⁴ y una disposición natural al filosofar, Jaspers, sin embargo, se inscribió en la carrera de Derecho, prontamente abandonada por la de Medicina. Desde ese momento trazó el plan de su vida, es decir, su tarea: de la medicina en general, a la psiquiatría y de ésta a la psicología y, por último, al coronamiento de su carrera en la cátedra universitaria. La filosofía, pues, no figuraba en ese proyecto. A pesar de una vocación que lo hacía filosofar "constantemente, aunque sin método",⁵ no desdeñó la oportunidad de tomar contacto con la filosofía académica: asistió a los seminarios de E. Laski;⁶ siguió un curso de grafología con Klages⁷ y los seminarios de Windelband y de F. A. Schmid;⁸ personalmente quien más lo impresionó fue, en Munich, Th. Lipps.⁹

A Jaspers le interesaba el conocimiento de lo real y concreto, y nada más efectivo y lleno de contenido que el hombre mismo. A eso debió su elección, pues, según él, "el objeto de la psiquiatría es el hombre", aunque descubra en seguida que "el enfermo, como todo hombre, es inagotable".¹⁰ He allí dos características fundamenta-

² Nietzsche y el cristianismo, trad. esp. de Daniel Cruz Machado, Buenos Aires, p. 70. Cuando me ha sido posible tener a mano las traducciones españolas de las obras de Jaspers, cito por ellas.

³ La filosofía desde el punto de vista de la existencia, trad. esp. de José Gaos, México, 1953, p. 61.

⁴ "Entre los filósofos, el primero que me entusiasmó fue Spinoza. En la universidad hice lecturas ocasionales de Fechner, Wundt, Schopenhauer; a Kant todavía no lo entendía. La importancia de aquellos autores fue escasa para mí pensar. Yo estaba por completo sumergido en la ciencia" (Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, en *Philosophie und Welt*, Munich, 1958, p. 389).

⁵ *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 280.

⁶ Cfr., entre otros textos, *Philosophie*, 3ª ed. (Nachwort de 1955), Berlín, 1956; I, p. XVII.

⁷ *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 285.

⁸ *Philosophie*, ed. cit., I, p. XX.

⁹ *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 280.

¹⁰ *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 297.

les: por una parte, la necesidad de atenerse a hechos, al hombre concreto, y, por la otra, aceptar como un hecho algo que los científicos no admitían como tal: lo inabarcable del ser humano, circunstancia que se manifiesta cada vez que se aspira obtener de él un conocimiento de validez universal, es decir, despojado de determinaciones personales. Si los métodos y el saber científico natural no alcanzan tal hondura, deben retroceder ante otras modalidades del conocimiento, a las que, necesariamente, Jaspers se entregaría: a la psicología de la comprensión y, luego, a la filosofía misma. En efecto, considera que la medicina y la psiquiatría proporcionan el fundamento "para conocer los límites de las posibilidades humanas",¹¹ y con ello su fatal desenlace en los estudios filosóficos. Sin embargo, la filosofía académica lo desanimó. "La filosofía que en el año 1901 fui a buscar a la Universidad me desengañó... Yo quería la ciencia, el aire puro y la realidad."¹²

La mirada de Jaspers, dirigida a su propio pasado, advierte que, en realidad, "había seguido medicina y psicopatología por motivos filosóficos".¹³ Eso explica el hecho de que, hasta cierto punto, resultara un personaje algo excéntrico dentro de un clima dominado por la ciencia. A pesar de ello, recuerda los años en que trabajó en la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg (1908-1915) como decisivos para su formación¹⁴ y, por el ambiente tradicional de aquella comunidad científica, incomparables con los que viviría más tarde en la Facultad de Filosofía. Entre nostálgico y divertido, recuerda Jaspers su ingreso en la Clínica: "El primer diálogo... [con Nissl] fue breve. A mi pedido [de ingresar en la Clínica], respondió: 'Bien. ¿En qué quiere trabajar usted?' A lo que contesté: 'En las primeras semanas quisiera orientarme por la biblioteca'... Me miró asombrado y dijo bruscamente: '¡Por lo que me concierne... ¡hágalo!' Nissl me dejó en plena libertad... (aunque les dijera a algunos asistentes: '¡Qué lástima me da Jaspers: un hombre tan inteligente y que persiga un mero absurdo!')".¹⁵ En ocasión de una enfermedad, Jaspers lo visitó como paciente y, al verlo, Nissl exclamó: "Caramba, señor Jaspers, qué pálido se lo ve. Se ocupa usted demasiado de filosofía: eso no lo soportan los glóbulos rojos".¹⁶

Jaspers, pues, como hombre de ciencia, desentonaba en el círculo de la Clínica: su vocación puramente teórica no podía ser compartida por quienes estaban dedicados a la investigación positiva en sentido estricto. "Cuando una vez —recuerda Jaspers— Nissl

¹¹ *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 387.

¹² *Philosophie*, ed. cit., I, p. XVI.

¹³ *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 302.

¹⁴ *Philosophische Autobiographie*, ed. cit., p. 286.

¹⁵ *Philosophische Autobiographie*, ed. cit., p. 299.

¹⁶ *Philosophische Autobiographie*, ed. cit., p. 299.

me encontró en la Clínica y, según su modalidad, me preguntó acerca de mis trabajos y a qué resultados había llegado, se me aclaró como un rayo... que existía un pensar pleno de sentido, aunque carente de resultados."¹⁷ Pero, sin embargo, en este caso, lo hubo: la *Allgemeine Psychopathologie*. Jaspers confiesa que siempre permaneció fiel al trabajo de su juventud. "La psicopatología jamás me fue indiferente", declara.¹⁸ No obstante, alejado de la Clínica, no realizó otras investigaciones científicas fuera de algunas patografías: *Strindberg und Van Gogh* (1920) y el capítulo dedicado a la enfermedad de Nietzsche, en el presente libro.¹⁹

En la *Allgemeine Psychopathologie*, Jaspers quería aclarar conceptualmente "lo que se sabe, el modo como se sabe y lo que no se sabe".²⁰ Semejante propósito crítico emanaba de su ya adquirida conciencia de los límites del saber científico y, de esa manera, de un no-saber que impulsaba por fuerza a otro modo de conocimiento. Alguno de sus colegas, al criticar la *Psicopatología*, acusaba a Jaspers con términos que, posteriormente, otros críticos aplicarían a su filosofar: "Usted no tiene convicción alguna: de ese modo no se puede pensar... Usted es relativista. Destruye la firmeza del punto de partida de la medicina. Es usted un peligroso nihilista",²¹ afirmaba uno de ellos.

De sus experiencias en la Clínica, fueron decisivas para el destino de Jaspers, entre otras, las siguientes:

1. Reconoció que la ciencia, entendida como saber objetivo y universalmente válido, encontraba sus límites necesarios justamente en esa objetividad del saber. Luego, cualquier filosofía que pretendiese alcanzar el mismo grado de universalidad se convertiría en una falsa filosofía, y toda ciencia que aspirase a penetrar con métodos, por fuerza generalizadores, en lo que únicamente se ofrece en vivencias concretas, sería una falsa ciencia. La filosofía y la ciencia se complementan y se implican entre sí. Pretender la sustitución de la una por la otra constituye una tentación constante, es cierto; pero falaz y nefasta por sus consecuencias.

2. Participó desde cerca, y con admiración, de la comunidad de los científicos; pero presintió que esa unidad se fundaba en motivos más hondos que el de los fines, por cierto nobles, de la mera actividad científica. En efecto, la comunicación entre los hombres desborda en mucho a la que posibilitaría un simple trato intelectual: "...Los hombres sólo se unen en la ciencia por el

¹⁷ *Philosophische Autobiographie*, en Ph. u. W., ed. cit., p. 308.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 302.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 298.

²⁰ *Op. cit.*, p. 295.

²¹ *Op. cit.*, p. 299.

entendimiento; no como hombres vivientes, íntegros e históricamente fundamentados",²² afirmará Jaspers más tarde, oponiéndose a B. Russell.

3. La elaboración de la *Psicopatología* lo obligó a frecuentar textos filosóficos. Los métodos de la psicología de Dilthey, de Spranger y de los propuestos por Simmel y Husserl, le aclararon el suyo propio, al que denominó, para diferenciarlo de los otros, "psicología comprensiva". En dicha obra aparecen citados científicos y filósofos y, por cierto, ya estaba presente la influencia radical de Kierkegaard y de Nietzsche. "En mucho —decía— los únicos y más grandes de todos los psicólogos de la comprensión fueron Kierkegaard y Nietzsche."²³

II. *Jaspers y la filosofía académica.* Al pasar a la Facultad de Filosofía, Jaspers presenta el mismo aspecto insólito: los médicos lo consideraban filósofo; los profesores de filosofía, un científico que, en cierto modo, quizá por ser intruso, rompía con la tradición. Y el colmo de la paradoja era que este médico destruía, justamente, las aspiraciones *científicas*, es decir, objetivas, del conocimiento filosófico. "Era inevitable que... entrase en conflicto con la filosofía profesional, que se creía científica y que, en su círculo, me sintiera como un extraño",²⁴ dice.

Los profesores, por lo general, creían que había una línea más o menos ininterrumpida entre el saber vulgar, el científico y el filosófico, o sea, que existía una objetividad creciente que dependía, como es lógico, de la mutilación última de la subjetividad: ésta, al alcanzarse el grado límite e ideal del saber objetivo, desaparecería lisa y llanamente. Todo eso es ilusorio. No hay continuidad, sino un salto: entre el conocimiento de los objetos accesibles al entendimiento y el saber racional de lo que los trasciende, no es posible pasaje gradual alguno. Si se entiende por saber exclusivamente el saber intelectual, habrá que admitir que "ningún ser sabido es el ser", según lo declara una fórmula que Jaspers repite en varios textos.²⁵ Y la autenticidad de una filosofía está en el esfuerzo por llegar al ser, y no a algún dominio particular del ente: en éste el ser está por fuerza desgarrado. Por eso, insiste Jaspers que, sin una previa experiencia científica, capaz de dar la clara conciencia del no-saber —inevitable punto de partida de la filosofía—, el filosofar anda errado. La cientificidad, afirma Jaspers, "no constituye la fundamentación

²² *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*, en Ph. u. W., ed. cit., p. 17.

²³ *Allgemeine Psychopathologie*, 6ª ed., Berlín, 1953, p. 262.

²⁴ *Mi camino a la filosofía*, en *Balance y perspectiva*, trad. esp. de Fernando Vela, Madrid, 1953, p. 243.

²⁵ Cfr. entre otros: *Existenzphilosophie*, 2ª ed., Berlín, 1956, pp. 13 y 20; *Razón y existencia*, trad. esp. de H. Kahnmann, Buenos Aires, 1959, p. 20.

de la verdad de la filosofía; pero hoy es condición de la veracidad de filosofar".²⁶ Los profesores de filosofía querían convertirla en ciencia, sin advertir que con ello dejaban de ser fieles a su vocación. Gabriel Marcel, cuya afinidad con Jaspers es evidente en ciertos temas, notaba que el filósofo siente "un complejo de inferioridad frente al naturalista; pero eso sucede con el filósofo que ha traicionado. El filósofo fiel, ése, no cederá jamás".²⁷ Semejante "complejo de inferioridad" no actuará sobre quien haya pasado por la ciencia y conocido los límites inevitables de la misma. Ni tampoco depositará una fe supersticiosa en ella o la odiará cuando no encuentre en la ciencia los fundamentos últimos que el hombre necesita para ser lo que es.²⁸

Por una parte, pues, frente a los profesores partidarios de una "filosofía científica" —entendida en el sentido de una filosofía que se niega a sí misma al dejarse absorber por una objetividad necesariamente despersonalizada—, Jaspers, que no tiene puesta su mirada en un objeto, en un "ser sabido", sino en lo que desborda todo objeto y todo sujeto, en apariencia, no diría nada.²⁹ El reproche que se le hiciera en el campo de la medicina, con motivo de la publicación de la *Psicopatología*, se repite ahora en el de la filosofía académica. Por otra parte, Jaspers combatirá a quienes busquen en el conocimiento filosófico contenidos objetivos, a los que quieran "aprender filosofía tal como se enseña química o gramática".³⁰

Muerto Windelband, Rickert ocupó la cátedra de Filosofía en la Universidad de Heidelberg. Jaspers fue su colega, pues, desde 1916 hasta 1936.³¹ Ambos vivieron en un paradójico clima de tensión: el científico Jaspers no toleraba el *cientificismo* del filósofo Rickert; el filósofo Rickert no soportaba el *filosofismo* del científico Jaspers. "Yo desarrollaba —recuerda Jaspers— una idea de filosofía que difería por completo de la ciencia. Ella debía satisfacer una pretensión de verdad que la ciencia no conocía; se apoyaba en una responsabilidad que era ajena a la de la ciencia: lograba algo que seguía siendo inaccesible a toda ciencia. Sobre esta base, yo sostenía... que él —Rickert— no era, en sentido propio, filósofo alguno, sino que se ocupaba de filosofía como un físico."³² Aunque la polémica

²⁶ *Philosophie*, ed. cit., I, p. XXVI.

²⁷ G. Marcel, *Ébauche d'une philosophie concrète*, en *Du refus à l'invocation*, París, 1940, p. 86. Jaspers observa que, en la actualidad, los hombres están "presionados por la moderna sobrestimación de las posibilidades de la ciencia, es decir, por la superstición de la ciencia" (*Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 18).

²⁸ Cfr. *Nietzsche y el cristianismo*, ed. cit., pp. 81-82.

²⁹ *Philosophie*, ed. cit., I, p. XXIX.

³⁰ *Philosophie*, ed. cit., I, p. XXXI.

³¹ *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 308.

³² *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 309.

mica había llegado a afectar la relación personal de sus protagonistas, Jaspers melancólicamente tiene que reconocer que hubo de rendirse a la terca obstinación de su adversario. Antes de morir, nos dice Jaspers, Rickert "había leído mi *Nietzsche*". Y su juicio al respecto está cargado por la más explosiva de las ironías: "Se lo agradezco. Lo considero un libro importante, Sr. Jaspers. Es, si usted no lo toma a mal, un libro... científico".³³

La segunda figura de la filosofía contemporánea que no pudo satisfacer a Jaspers fue Husserl. Admiró sus primeros escritos, cuando Husserl todavía no hablaba de fenomenología, sino de psicología descriptiva;³⁴ pero se iba alejando cada vez más de él, a medida que la exigencia de objetividad se incrementaba en la obra de Husserl. Éste "negaba —dice Jaspers— la filosofía que me era esencial".³⁵ Y, en otra parte,³⁶ nos relata el resultado de una visita que le hizo en 1913: "...Después habló de su *Jahrbuch*, de cómo le desazonaba y deprimía que se lo comparase con Schelling. Schelling no era un filósofo para tomarle en serio. Yo callé, y más tarde pensé: el hombre maravilloso sabe tan poco lo que es filosofía que siente como una ofensa que se le compare con un gran filósofo".

Entre tanto, Jaspers publicó la *Psychologie der Weltanschauungen*: el primer escrito "de lo que más tarde se ha llamado filosofía moderna de la existencia"³⁷ y que lo decidió a entrar definitivamente en la filosofía.³⁸

Pero ¿de qué filosofía se trata? Pues de un filosofar no académico, aunque fuese dictado en la cátedra universitaria. Desde la *Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers entendía que él no se refería a la cuestión de qué sea la filosofía, sino que sólo se interesaba "por el despliegue de experiencias concretas".³⁹ "Más tarde, y aún hoy, saber qué es la filosofía propiamente dicha constituyó para mí un problema y, sobre todo, una tarea",⁴⁰ sostiene. Mientras que el pensar objetivante de la filosofía de cátedra supone y se justifica en existencias por igual impersonales, para Jaspers, el filosofar es "función de nuestra realidad misma";⁴¹ por eso, carecía de discípulos, en el sentido habitual del término, puesto que la realidad de quienes lo escuchaban tenía que ser *real*, es decir, independiente la

³³ Op. cit., p. 302.

³⁴ Op. cit., p. 293.

³⁵ Philosophie, ed. cit., I, p. XVII.

³⁶ Mi camino a la filosofía, en *Bal. y perspec.*, ed. cit., p. 241.

³⁷ Philosophische Autobiographie, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 305.

³⁸ Op. cit., p. 303.

³⁹ Philosophische Autobiographie, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 317.

⁴⁰ *Psychologie der Weltanschauungen*, 4ª ed., Berlín, 1954, p. XI.

⁴¹ Philosophie, ed. cit., I, p. XXV.

una de la otra. Jaspers quería que su enseñanza se basara en la libertad: "Mis discípulos sólo tienen una cosa en común, que cada uno es él mismo..."⁴² Por lo demás, "buscaba el camino de la elaboración y no la repetición de ninguna teoría acabada".⁴³

Todo esto, en el momento actual no sorprende demasiado; pero, indudablemente, en la época en que Jaspers iniciaba ese modo de filosofar desde la cátedra —exigiendo que cada uno viviese la filosofía, en lugar de exponer teorías y conceptos ajenos al propio modo de ser— era suficiente para despertar sospechas, por parte de sus colegas, acerca de la preparación técnica del mismo Jaspers. Pero, como es natural, él no descuidaba el aspecto indispensable de informar a los estudiantes sobre el pensamiento de los grandes filósofos, y a ello le dedicaba clases y seminarios. Desde 1922 había dictado los siguientes cursos: Filosofía moderna. Desde Kant al presente. Kant y Kierkegaard. Nietzsche. Desde Agustín a Tomás. Desde Santo Tomás a Lutero. Filosofía griega. Platón. A partir de 1945 añadió: Filosofía china. Filosofía hindú.⁴⁴ Por eso, no nos extraña la confesión siguiente de Jaspers: "...En el sentido de una apreciación académica, yo comencé mis estudios de una filosofía una vez que fui profesor de filosofía".⁴⁵

III. *Jaspers y Nietzsche*. Para el modo de pensar de Jaspers, es indispensable entender, asimilar hasta en lo más íntimo el pensamiento ajeno, con el fin de incorporarlo al propio filosofar y poder luego polemizar con lo pensado por otro. Semejante crítica interna, por lo demás la única justificable en cualquier filosofía, tuvo en Jaspers tres expresiones: *Nietzsche*, *Descartes* y *Schelling*.⁴⁶ A ellas se debe añadir *Die grossen Philosophen*, cuyo primer tomo apareció en 1957.

Las primeras páginas del libro sobre Nietzsche quizá, como lo señala Jean Wahl, desconcierten al lector, aunque no se tarde en advertir "todo lo que dicha obra aporta para la comprensión de la filosofía de Jaspers y para la comprensión de la esencia de Nietzsche".⁴⁷ Ese desconcierto se debe, sobre todo, a que se espera la exposición de una filosofía, y no la introducción a un determinado filosofar. Tal diferencia, que consta en el subtítulo mismo del libro de Jaspers, debe, desde un comienzo, alertar al lector.

⁴² *El viviente espíritu de la Universidad*, en *Bal. y perspec.*, ed. cit., p. 134.

⁴³ *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 315.

⁴⁴ *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 383.

⁴⁵ *Philosophie*, ed. cit., I, XXXII.

⁴⁶ Cfr. *Philosophie*, ed. cit., I, p. XLI.

⁴⁷ Cfr. *Le Nietzsche de Jaspers*, *Recherches Philosophiques*, París, 1936-1937, tomo VI, p. 346.

Si consideramos en conjunto la obra de Jaspers, advertiremos que hay en éste tres actitudes diferentes con respecto a Nietzsche. En primer lugar, destaca la importancia que dicho filósofo tiene dentro de la filosofía universal; en segundo término, lo critica y, por último, intenta continuarlo mediante una filosofía que tiene en cuenta la excepción. Veamos en un esquema sucinto lo esencial de esas diferentes actitudes.

a. Jaspers es incansable en la exaltación de Nietzsche y de Kierkegaard y en la demostración de la decisiva influencia que ejercieron para el destino del pensamiento actual. Estableció categóricamente, como un principio, el siguiente: "Una filosofía sin ellos —Nietzsche y Kierkegaard— me parece hoy imposible".⁴⁸ Esto se debe a diversas razones, entre las cuales las más importantes me parecen éstas:

1. Nietzsche y Kierkegaard demostraron que no tenemos fundamento alguno: todo se puede cuestionar.
2. Destruyeron la falsa ilusión de quietud y de reposo. Son los inquietadores por excelencia.
3. Se preocuparon por aniquilar todo prejuicio, todo esquema, con el fin de que el hombre pudiera rescatar su individualidad insustituible y existente, para que, de ese modo, sea responsable desde su más genuina intimidad. No olvidemos que, según Jaspers, la inautenticidad es, entre otras cosas, el "afán de liberarse de la libertad".⁴⁹
4. Desenmascaran sin atenuante alguno la decadencia de la época.
5. En medio del adormecimiento general de la propia originalidad, ellos tuvieron por meta hacer abrir los ojos.
6. Nos exhortan para que veamos con los ojos abiertos el origen, es decir, aquello que no encuentra fundamento en otra cosa.
7. El afán de autenticidad es adversario de la reflexión abstracta, tal como Nietzsche lo mostrara oportunamente.⁵⁰

b. En lo que se refiere a la crítica, podríamos también sintetizar la posición de Jaspers en pocos puntos fundamentales:

⁴⁸ *Philosophie*, ed. cit., I, p. XX.

⁴⁹ *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, trad. esp. de Lucía Piossek Prebisch, Buenos Aires, 1953, p. 38.

⁵⁰ Cfr. *Razón y existencia*, ed. cit., pp. 15, 16, 19, 20 y 39; *Nietzsche y el cristianismo*, ed. cit., p. 53; *Kierkegaard*, en *Bal. y perspec.*, p. 99; *Condiciones y posibilidades para un nuevo humanismo*, en *Bal. y perspec.*, p. 208; *Sobre mi filosofía*, en *Bal. y perspec.*, p. 252; *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, p. 30; *La fe filosófica*, trad. esp. de Rovira Armengol, Buenos Aires, 1953, p. 128.

1. En lucha contra el nihilismo, Nietzsche apela a conceptos indeterminados: vida, fuerza, voluntad de poder, superhombre, devenir, eterno retorno, Dionisos. Son respuestas para él; no para nosotros. El contenido esencial de esos y otros símbolos muy difícilmente se podría actualizar.
2. Nietzsche, como el hombre moderno, se sumerge en una unidad sin trascendencia, con la esperanza de escapar al caos que significa un mundo desgarrado.
3. Al notar que tal unidad inmanente al mundo no existe, todo se desploma y cae.
4. Ataca la razón razonante o entendimiento, que está ligada a lo inmanente, como si fuese la Razón misma que, por esencia, se refiere a la Trascendencia; de ese modo, el caos se apodera de todo y el nihilismo, así exacerbado, es inevitable, pese a los esfuerzos por salir del mismo o de cubrirlo con los ropajes falsos de una positividad que no tiene.
5. Cuando el mundo pierde sentido, se hace insoportable, por lo mismo que la falta de significación lo precipita en el nihilismo.⁵¹
6. Frente a lo histórico, Nietzsche tuvo sentido para lo negativo; en lo afirmativo, en cambio, no pudo superar enjuiciamientos parciales y sumarios o afirmaciones de mera validez psicológica.

Jaspers llega a la siguiente conclusión: "Ocuparse de Nietzsche es como un ejercicio para adquirir flexibilidad: surgen nuevas posibilidades, pero nada más".⁵² Semejante conclusión negativa está, por cierto, suavizada en muchos otros lugares. El *nada más* es mucho: consiste en despertar el llamado que nos hace ser lo que somos.

c. Finalmente, Jaspers continúa el pensamiento de Nietzsche. Por eso, no es raro que en su libro *Nietzsche* se encuentre la aplicación concreta de muchos de los temas eminentemente jasperianos: rechazo, existencia dada, límite, situación límite, Existencia, llamado, origen, trascendencia, lógica de la contradicción, y otros, como lo señalara Jean Wahl al reseñar dicha obra.⁵³

Pero ¿hasta qué punto puede Nietzsche ser seguido? Era una *excepción*, o sea, un ser singularísimo, inimitable, irrepetible. Quien entienda verdaderamente a Nietzsche no lo podrá seguir, pues él llegó a los extremos últimos del pensar y del vivir. La excepción

⁵¹ Cfr. Jean Paumen, *Raison et existence chez Karl Jaspers*, Bruselas, 1958, p. 123: "Si el mundo que existe no debiera ser, y si el mundo que debiera ser no existe, al hombre moderno no le queda otro recurso que buscar en un nihilismo sin salida la justificación de su amargura y la consagración de su desencanto".

⁵² Cfr. *Nietzsche y el cristianismo*, ed. cit., pp. 68, 83, 91 y 107; *Razón y existencia*, ed. cit., p. 28.

⁵³ *Le Nietzsche de Jaspers*, ed. cit., p. 347.

rechaza la posibilidad de continuarse en otros; incluso, en sí misma, siente repugnancia por ser lo que es.⁵⁴ En cuanto hombre, el ser de excepción quisiera confundirse, en efecto, con lo general y vulgar; pero, en ese caso, sucumbiría. Lo general, por otra parte, trata de absorber al ser excepcional que se le sustrae, y que, por eso mismo, por el acto de sustraérsele, lo destruye como universal. "De un modo maravilloso —afirma Jaspers— la excepción propiamente dicha incluye lo universal, a cuyo encuentro la excepción sale y, de ese modo, se destruye; lo universal, entendido como mero universal, fracasa en la excepción".⁵⁵ Por cierto, Jaspers distingue entre excepciones limitadas, "objetivas" —por las que algunos individuos pueden o están obligados a separarse de la comunidad, debido a una mera exclusión (enfermedad, crueldad, sexualidad)—, de la excepción existencialmente concebida. Ésta es, "en esencia, la experiencia del camino hacia el ser".⁵⁶ De allí el "valor normativo", si fuese permitido decirlo así, de la excepción. Jaspers dirá: "Filosofamos no siendo una excepción, con la mirada fija en la excepción".⁵⁷ La excepción, en fin, "a la vez que nos transforma, nos aleja";⁵⁸ luego, seguir a Nietzsche significa algo así como el contacto momentáneo con la fuente originaria, con cierta inspiración que, sólo en el recogimiento del silencio, levanta la razón hasta una no menos inefable experiencia. Nadie aceptó las respuestas de Nietzsche, porque no se las podían admitir: queda entonces la necesidad de un nuevo cuestionar.

Hay todavía otro aspecto de la afinidad entre Nietzsche y Jaspers. Ya hemos establecido que no es posible la comprensión filosófica sin la previa identificación, sin el esfuerzo tremendo por llegar a una fusión radical con el pensamiento, directa o indirectamente, expuesto por otro para separarnos, a partir de ese punto, y llegar, enriquecidos, a nuestro ser-nosotros-mismos.

La simpatía por Nietzsche atraviesa la vida y la producción de Jaspers, tal como lo mostrará el siguiente y esquemático paralelismo:

1. Se asemejan por el modo de examinar las propias enfermedades de cada uno y por la búsqueda del sentido de las mismas. Como es obvio, en Nietzsche semejante indagación quedó bruscamente interrumpida por la locura; pero antes de caer en ella se observó a

⁵⁴ Cfr. *Nietzsche y el cristianismo*, ed. cit., p. 106.

⁵⁵ *Von der Wahrheit*, 2ª ed., Munich, 1958, p. 748. Sobre el concepto de excepción, cfr. *La fe filosófica*, ed. cit., p. 128; Kierkegaard, en *Bal. y perspec.*, ed. cit., p. 97; *Razón y existencia*, ed. cit., pp. 18, 29 y 39; *Nietzsche y el cristianismo*, ed. cit., p. 106; *Existenzphilosophie*, ed. cit., p. 38.

⁵⁶ *Von der Wahrheit*, ed. cit., p. 750.

⁵⁷ *Razón y existencia*, ed. cit., p. 125.

⁵⁸ *Razón y existencia*, ed. cit., p. 39.

sí mismo con una actitud afín a la de Jaspers. Ambos filosofan con conciencia plena de lo que significa la salud o la dolencia, no sólo porque la conciencia de la enfermedad constituye un factor en el curso de ella,⁵⁹ sino porque impone límites al campo de otro modo quizás ilimitado de la posibilidad existencial de cada uno; y, en cierta manera, de esa limitación surge la fuerza que permite llegar a lo ilimitado.

Jaspers, como Nietzsche, estuvo afectado desde la niñez por enfermedades, entre otras, una insuficiencia cardíaca secundaria. Ahora bien, queda una alternativa: o bien el cuidado de la enfermedad esclaviza la vida, convirtiendo la dolencia en su propio contenido, o bien, admitiéndola, se actúa y se trabaja como si ella no existiese, pues, "lo que queda de salud, quizá sea más sano en la enfermedad que en una salud normal".⁶⁰ Estas palabras, que Jaspers refiere a sí mismo, las comparte con Nietzsche. Una consideración superficial del significado de las enfermedades estaría en las *ventajas* que aportan: a Nietzsche lo liberaron de la profesión y le dieron la libertad que esa excepción necesitaba para hacerse real; a Jaspers lo eximieron de participar en la Primera Guerra Mundial y, como él mismo anota, de haber sido una víctima de ella. "Se tiene que ser enfermo, para llegar a la vejez": Jaspers cita ese proverbio chino y lo hace suyo.⁶¹ Pero tanto Nietzsche como Jaspers llevan la interpretación de la enfermedad al plano existencial, es decir, concreto: el yo que filosofa es ése y no otro, el que está o no está sano.

2. La actividad académica de ambos fue parecida. Jaspers comenzó su carrera por la medicina; Nietzsche por la filología. Para ambos el cultivo de una ciencia particular, seguida con la mayor seriedad, les dio el motivo para conocer los límites del saber científico y la necesidad de la filosofía. Con razón se ha observado que "lo que Jaspers debe a Nissl y a la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg, Nietzsche lo debe a la enseñanza de Ritschl, y al seminario de filología de Leipzig".⁶²

3. Son afines en la apreciación de la crítica al conocimiento intelectual, que desgarró al ser. Puesto que dicho conocimiento es el saber de un dominio limitado de la realidad, semejante circunstancia podría llevarnos a creer que el órgano de la filosofía —cuya tarea desborda toda particularización— no estaría en lo racional, sino en el sentimiento. Para Jaspers, empero, cualquier actitud irra-

⁵⁹ "Lo que el enfermo piensa, aguarda, desea y espera de su enfermedad parece constituir un factor en el curso de la enfermedad misma", sostiene Jaspers (*Die Idee des Arztes*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 174).

⁶⁰ *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 282.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 281.

⁶² Jean Paumen, *op. cit.*, p. 114.

cionalista es enemiga de la razón. Atacar el entendimiento, desbordado de sus límites naturales, no significa desconocer la Razón; criticar una ciencia desquiciada, que pretende alcanzar lo que no puede, no quiere decir que se la deba sustituir por intuiciones irracionales. Esta tesis se halla confirmada, según Jaspers, en la obra de Nietzsche.⁶³

4. Para ambos, la vida no es algo dado, sino el motivo o la ocasión para el "ensayo", el intento, el proyecto, que pueden salir airoso o quebrarse en el fracaso: "El ensayo —dice Jaspers— es, para Nietzsche, lo serio de una realidad de la cual no se está objetivamente cierto".⁶⁴ Y, refiriéndose a su propio pensamiento, afirma: "A causa de la inseguridad del existir en el tiempo, es la vida constantemente un ensayar... En este ensayar se trata... de hacer que impere sin restricción la honradez del ver, del preguntar y del responder..."⁶⁵

5. Por el carácter recién mencionado, la vida está de continuo expuesta al fracaso. Los fracasos de los intentos o ensayos de Nietzsche, encaminados a superar el nihilismo, se *malogran desde su origen mismo*, puesto que el nihilismo sólo puede ser vencido por el salto a la trascendencia, según Jaspers. Mediante el acto de trascender se pierde el mundo; pero, al mismo tiempo, se lo reafirma como la unidad absoluta a que llega la Razón.⁶⁶ Jaspers aprendió la lección de Nietzsche y, en vez de parpadear, como éste, cada vez que vislumbraba algún destello de lo trascendente —quedando de ese modo momentáneamente ciego—, estuvo dispuesto a mantener los ojos abiertos. Su filosofía es también la del fracaso; pero como se ha dicho con acierto, la "de un fracaso que revela nuestra finitud, y no la filosofía del triunfo, que revela nuestras ilusiones".⁶⁷ O, para decirlo con la feliz expresión de Gabriel Marcel: "Está lo que Jaspers denomina... *die Chiffre des Scheiterns*, es decir, la significación trascendente del fracaso".⁶⁸ Eso le faltó a Nietzsche.

6. Nietzsche jamás retrocedió ante las contradicciones. Por eso, Jaspers, lejos de eludirlas en su libro *Nietzsche*, las destacó y las

⁶³ Cfr. *Razón y existencia*, ed. cit., pp. 15 y 16.

⁶⁴ *Condiciones y posibilidades para un nuevo humanismo*, en *Bal. y perspec.*, ed. cit., p. 208.

⁶⁵ *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, ed. cit., p. 103. En otra parte, Jaspers afirma: "Puesto que no podemos conocer el Todo, nuestra vida no puede ser nada más que ensayo, intento" (*Condiciones y posibilidades para un nuevo humanismo*, en *Bal. y perspec.*, ed. cit., p. 209).

⁶⁶ Cfr. M. Dufrenne y Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, París, 1949, p. 245.

⁶⁷ Jean Paumen, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁸ *Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers*, en *Du refus à l'invocation*, p. 323.

puso en primer plano.⁶⁹ Así como había una "significación trascendente del fracaso", también existe una dialéctica que, al desatar la "antítesis en antinomias sin solución", reconoce el significado de la contradicción: "Es encaminarse a las fronteras en las que... nuestro ser propiamente dicho se convierte en la fe, y ésta, en una captación dentro de lo aparentemente absurdo".⁷⁰ Tampoco Nietzsche tuvo semejante fe.

7. Se tiene la impresión de que ambos son inasibles. Al llegar al término en el avance de la lectura de algún texto de Nietzsche, nos parece que ya no nos exige nada, sino "que elimina todas las exigencias y nos deja completamente librados a nosotros mismos".⁷¹ Otro tanto ocurre con la lectura de Jaspers: la descripción que Marcel traza de su filosofía coincide, como es fácil advertirlo, con la que el mismo Jaspers caracterizaba la filosofía de Nietzsche: "Es sorprendente ver que todas estas proposiciones, en su mayor parte negativas y que, superficialmente, parecen refutarse a sí mismas, gravitan en torno de una especie de apercepción elemental y no-cognoscitiva, que coincide con la conciencia de nuestra libertad radical, la certeza última y, por eso mismo, incontrolable... de que alguna cosa... depende de mí, y sólo de mí".⁷²

En fin, el paralelismo se podría continuar eligiendo el planteamiento de cualquier contenido filosófico tratado por ambos, puesto que, en realidad, la fusión originaria, previa a la comprensión polémica del autor expuesto, aflora por todas partes: "Sólo es verdad aquello que, por él —Nietzsche— nos viene de nosotros mismos", afirmó Jaspers.⁷³

IV. *Acerca de la actitud de Jaspers frente al nacionalsocialismo.* Esta referencia a la situación política, imperante en la época en que Jaspers publicó su *Nietzsche*, es imprescindible porque el mismo autor declara, en el Prólogo a la segunda y tercera ediciones, que dejaba el libro intacto, tal como lo desarrollara en sus lecciones y lo publicara después. Deseaba que fuese el documento de un

⁶⁹ Paumen advierte que, a "fuerza de prestar el flanco a la crítica, Nietzsche la desarma. No se acusan las contradicciones de alguien que ha hecho profesión de contradecirse. También el comentario de Jaspers se situó más allá del reproche y de la refutación...: descubrir a Nietzsche es... no ir a su encuentro, sino al reencuentro de uno mismo" (op. cit., p. 135).

⁷⁰ *La fe filosófica*, ed. cit., pp. 21 y 22 (cfr. *Der philosophische Glaube*, Munich, 1954, p. 21).

⁷¹ *Nietzsche y el cristianismo*, ed. cit., p. 108.

⁷² *Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers*, en *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 291.

⁷³ *Nietzsche y el cristianismo*, ed. cit., p. 110. "Buscar a Nietzsche a través de Jaspers es... a fin de cuentas, descubrir a Jaspers a través de Nietzsche", sostiene Paumen (op. cit., p. 106).

tiempo en el que era necesario saber qué se podía decir y qué era menester callar.

Cuando en 1931 publicó su libro preferido, *Philosophie*, Jaspers estaba colmado por la dicha de haber dado todos los pasos previstos como tarea de su vida y pudo presentar así el primer fruto de su actividad estrictamente filosófica. Tal actividad había sido fomentada por su amistad con Ernst Mayer y por la devoción con que la hermana de éste, y esposa de Jaspers, sirvió a sus planes. En su *Philosophie* está latente, según confiesa el autor, el espíritu de su amigo Mayer. Jaspers recuerda con nostalgia aquella identificación que ya no se podría repetir. "Lo intentamos —dice— con mi libro *Nietzsche*; Ernst también intervino mucho, pero no se volvió a repetir esa maravillosa unanimidad del trabajo."⁷⁴

Jaspers no dice por qué; quizá la adversidad de la época, como siempre ocurre en tiempos de infortunio, interfiriera tantos horrores entre dos espíritus afines, que éstos, no obstante la atracción y la simpatía, acaban por entumecerse, encerrados en sí mismos. En esos casos, el mutismo —que siempre es imperfección— sustituye el silencio del taciturno, que suele venir de profundidades inaccesibles y deriva de lo inefable.

Y con la comunicación, también termina la posibilidad de la filosofía. Así lo entienden los totalitarismos, según Jaspers. "En el dominio del totalitarismo —afirma— la filosofía públicamente ha llegado a su fin. El nacionalsocialismo la tenía por una ocupación ya ultimada."⁷⁵ Todo lo digno, lo sincero, lo verdadero, es decir, la vida espiritual misma busca el refugio de la intimidad. "Lo que en aquella época era público llevaba el velo de la coacción y del engaño";⁷⁶ la libertad y la sinceridad eran pues cuestión privada.

Jaspers, como se sabe, fue separado de la cátedra en 1937 y, desde 1938, se le prohibió toda publicación. El fruto de aquellos años está en el monumental primer tomo de la *Philosophische Logik, Von der Wahrheit* y de la obra no menos voluminosa sobre los grandes filósofos (*Die grossen Philosophen*), publicada posteriormente. Con sorna dice Jaspers que no se lo dejaba hablar en público porque su mujer era judía, "y no en virtud de mi modo de pensar político, que se desconocía, o de mi filosofía, que no interesaba".⁷⁷

El tono de los recuerdos de esa época va desde la mordacidad burlona a la gravedad de la acusación implacable. Veamos un ejemplo de lo primero. "En estas lecciones —se refiere a la *Existenzphilosophie*— decía lo que se podía decir sin riesgo: sólo filosofía. Eso

⁷⁴ *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 326.

⁷⁵ *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 11.

⁷⁶ *El viviente espíritu de la Universidad*, en *Bal. y perspec.*, p. 125.

⁷⁷ *Existenzphilosophie*, ed. cit., p. 87.

fue posible porque los nacionalsocialistas... eran... de increíble torpeza en relación con lo espiritual. Además, despreciaban la filosofía a la que, por cierto, nadie entendía.”⁷⁸ Y, otro ejemplo, tomado de la segunda actitud: “¿Qué tarea puede desempeñar el hombre que filosofa, bajo semejante terror de la violencia? La historia conoce mártires y solitarios, que se iban a los desiertos y a la selva. Pero entonces, la actividad de ellos era visible: todavía estaban soportados por un mundo que los conocía. Hoy... los hombres... simplemente desaparecen, jamás se vuelve a oír algo de ellos. La impotencia del individuo es completa”,⁷⁹ pues, cuando “ya no se vive desde la libertad, pronto se ignora qué es la libertad”.⁸⁰

Jaspers soportó con resignación el destino de su época y de su pueblo. Por otra parte, la filosofía ejerce siempre una función esclarecedora que, sin necesidad de alcanzar la objetividad impersonal de la ciencia, se independiza, sin embargo, de las condiciones temporales. Jaspers reconoce que todo cuanto había afirmado en sus lecciones de *Existenzphilosophie* subsiste: la época de penuria en que fueron pensadas y concebidas ha pasado; no así lo meditado y lo dicho en medio del sufrimiento.⁸¹ Sostenía, como le dijo a un joven amigo en 1938, que aun sin publicar, el hecho de escribir lo alegraba, porque le permitía pensar con mayor claridad, y presentía que podría ver el vuelco de la situación política entonces dominante, en cuyo caso no quería presentarse con las manos vacías.⁸²

Y cuando el vuelco llegó, no lo encontró con las manos vacías ni tampoco con la soberbia del triunfador. Un profesor ilustre había sido separado de la cátedra, es cierto; pero eso no significaba, para Jaspers, que el régimen universitario que lo había mantenido en ella fuera excelente. Dice, refiriéndose a la situación espiritual de las universidades modernas, que los nacionalsocialistas “destruían lo que ya estaba corrompido”.⁸³ La palabra de un filósofo de nombradía mundial había sido acallada, es cierto; pero eso no quería decir, confiesa Jaspers, que no subsistiera la posibilidad de haber hablado, en un gesto de aparente grandiosidad, pero de antemano condenado al más estéril de los fracasos. A quien guste esquematizar la vida según supuestos ideales que, en verdad, sólo son abstracciones infecundas, Jaspers le dice: “Yo me he mantenido libre interiormente, no he cedido a ninguna presión para que cometiera alguna mala acción o pronunciase alguna falsa palabra pública;

⁷⁸ *Existenzphilosophie*, ed. cit., p. 80.

⁷⁹ *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 12.

⁸⁰ *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, ed. cit., p. 84.

⁸¹ *Existenzphilosophie*, ed. cit., p. 90.

⁸² *Philosophische Autobiographie*, en *Ph. u. W.*, ed. cit., p. 355.

⁸³ *El viviente espíritu de la Universidad*, en *Bal. y perspec.*, ed. cit., p. 125.

pero tampoco hice nada por combatir el crimen. Yo he omitido lo que el corazón me sugería hacer, pero que la prudencia vedaba. Por eso, en 1945, al conocer los falsos relatos en la radio y en la prensa, que presentaban supuestos hechos míos como un magnífico ejemplo, tuve que publicar una rectificación, que concluía: no soy un héroe, y no podría valer como tal".⁸⁴

Lo demás, por reciente, ya es sabido: al finalizar la guerra, la filosofía de la existencia se generalizó como existencialismo, sobre todo en Francia. Jaspers no se reconoce en ese movimiento y menos aun se considera responsable del mismo. Quien, como él, había sido arrebatado y hasta quemado por el fuego de Nietzsche, era un señalado: tenía que mantener los ojos abiertos ante la realidad, cruel o no, que se desplegaba ante ellos. Y en 1955 afirmó públicamente que si el existencialismo era la filosofía adecuada para esta época, la suya tenía que ser extemporánea.⁸⁵ Con esa declaración vuelve a confirmar lo esencial de todo pensador genuino: seguir en una soledad que no se soporta, porque no se la admite ni tolera en sí misma y como tal, sino que reclama en todo momento la necesidad de la comunicación y de la comprensión. Por eso el pensador extemporáneo —y todos los grandes en cierta medida lo son siempre— tiene que hablar a su época tratando de escuchar con oído atento el eco de su llamado.

EMILIO ESTIÚ
La Plata, agosto 11 de 1963

⁸⁴ *Mi camino a la filosofía*, en *Bal. y perspec.*, ed. cit., p. 238.

⁸⁵ *Philosophie*, ed. cit., I, p. XXIII.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Muchos creen que es fácil leer a Nietzsche, pues, dondequiera que se abra un libro suyo, resulta comprensible de modo inmediato. Por otra parte, es interesante casi en cada una de sus páginas: los juicios de Nietzsche fascinan; su lenguaje encanta; la más breve de las lecturas recompensa al lector. Sin embargo, tan pronto como éste, ateniéndose a tales impresiones, quiere seguir leyendo, surgen obstáculos. El entusiasmo por el Nietzsche inmediatamente agradable se convierte, con brusquedad, en repugnancia por una complejidad abigarrada y, en apariencia, inconexa. La lectura de su obra llega a ser intolerable, porque constantemente hay que leerlo de otro modo. Pero tales reacciones no permiten alcanzar una verdadera comprensión ni tampoco entender la auténtica dificultad.

A partir de la mera lectura de Nietzsche, se tiene que llegar a su estudio, entendiéndose este último como la apropiación, lograda por el trato con el todo, de sus experiencias intelectuales. En nuestra época, Nietzsche alcanzó tal totalidad: al pugnar por los límites y por los orígenes, representó el destino del hombre mismo.

Todo filósofo de jerarquía exige un estudio que le sea adecuado. Sólo así puede crecer la actividad íntima, es decir, la que constituye la esencia del recto entender. Los escritos sobre un filósofo tienen el sentido de fomentar dicha actividad: le deben proporcionar al lector un acceso real, en oposición al contacto superficial, al arbitrario deslizarse entre equívocos inmediatos y al pasivo goce que las bellas palabras proporcionan. El objeto de semejantes filósofos debe surgir lo más claramente posible y, por cierto, de tal modo que, al acompañarlos por los mismos pensamientos, se pueda experimentar aquello de que se trata.

KARL JASPERS
Heidelberg, diciembre de 1935

PRÓLOGO A LA SEGUNDA Y TERCERA EDICIÓN

La presente edición no modifica la primera. Este libro intenta poner de relieve el contenido de la filosofía de Nietzsche, en oposición al torrente de equívocos que la generación anterior aceptó y a las desviaciones provocadas por las propias noticias de un hombre que, como él, se aproximaba a la locura. Se debe desvanecer tal apariencia engañosa, en favor de la seriedad profética de alguien que, quizás, haya sido el último de los grandes filósofos.

Mi libro podría haber ofrecido una interpretación de validez objetiva, independiente del instante de su nacimiento. Pero, en aquel momento, entre 1934 y 1935, esta obra se proponía rescatar para el mundo del pensamiento a alguien a quien los nacionalsocialistas pretendían explicar como siendo un filósofo de los suyos. Muchos oyentes de mis lecciones entendían a qué me refería cuando yo citaba a Nietzsche: "Somos emigrantes...". Lo mismo que a las proposiciones nietzscheanas favorables a los judíos, también omití del libro aquella cita. Mi obra debe seguir siendo tan documental como lo había sido antes.

Tenía previsto un capítulo en el cual, mediante la reunión de citas, se documentara el error de las expresiones naturalistas y extremistas de Nietzsche; pero ello ofrecía un cuadro anonadante. Lo he omitido por respeto a Nietzsche. A quien lo entienda —tal como este libro quisiera señalarlo— esas desviaciones se le desvanecerán, convirtiéndose en una nada. Quien tome en serio aquellos pasajes; quien ponga el dedo sobre ellos o quien se deje apresar y conducir por lo allí dicho, no tendrá la madurez ni el derecho de leer a Nietzsche. En efecto, el contenido de semejante vida y de tal pensamiento es tan grandioso que todo el que participe de él estará asegurado contra los errores de que Nietzsche fue víctima. Incluso, por instantes, ellos podrían haber proporcionado material fraseológico a las crueldades de los nacionalsocialistas. Sin embargo, puesto que Nietzsche no pudo ser, de hecho, el filósofo del nacionalsocialismo, éste lo abandonó tácitamente.

Mi libro está proyectado como unidad. Es natural que, siguiendo su camino, se podrían realizar ampliaciones y enriquecimientos; pero

se correría el riesgo de que la obra, ya de por sí voluminosa, perdiese su forma. Antes que modificar el antiguo libro, sería preferible uno nuevo, que lo completara o que volviese a proyectar el todo de una manera originaria, es decir, a partir del todo mismo.

KARL JASPERS

Heidelberg, febrero de 1946

Basilea, febrero de 1949

INTRODUCCIÓN

LA INTELECCIÓN DE LA OBRA: Los métodos típicos de la interpretación de Nietzsche. Cómo se debe leer a Nietzsche. Principios de interpretación. Las tres partes principales de nuestra exposición. Método de la exposición.

LA INTELIGIBILIDAD DEPENDE DE LA ESENCIA DEL COMPRENDER: La verdad filosófica. La exigencia impuesta al ser del que comprende. Riesgo y tardanza en la comunicación de la verdad propiamente dicha. Nietzsche no quiere fieles. ¿Qué espera Nietzsche de su comunicación? ¿Ha encontrado Nietzsche lectores que entiendan su modo de pensar?

El pensar de Nietzsche nos es accesible en tratados, en una cantidad de fragmentos, en cartas y poemas. Todo ello se halla presentado, en parte, en formas literarias completas y, en parte, dentro de una imponente obra póstuma, acumulada a lo largo de dos decenios.

Su pensamiento no es *aforístico*, en el sentido de los famosos autores de aforismos, a los que alguna vez, y de intento, Nietzsche se asoció, ni *sistemático*, en el sentido de los sistemas filosóficos, proyectados como tales.

Frente a los ensayistas, Nietzsche se ofrece como un todo: es una vida filosófica que se comunica por ideas, mediante la actividad propia de una tarea. Trátase de una experiencia del pensamiento, entendida como fuerza creadora.

En oposición a los sistemáticos, Nietzsche no fue el constructor de un todo lógico y conceptual. Sus planes sistemáticos de trabajo o son ordenaciones para una exposición que siempre puede ser diferente, o constituyen formas de cierta intención, particularizada por una investigación que parte de metas determinadas, o se propone, de intento, alcanzar eficacia por medio de su filosofar.

Podemos expresar *alegóricamente* el aspecto que manifiesta la obra de Nietzsche. Es como si saltara la roca de una montaña: las piedras, más o menos desbastadas, señalan ya un todo. Pero la construcción, para la cual ellas fueron extraídas, no fue lograda. El hecho de que la obra esté allí, como un montón de escombros, no parece, sin embargo, hacer invisible a su espíritu. Éste será perceptible

para quien, alguna vez, haya andado el camino de las posibilidades de la construcción: para él los muchos trozos se ensamblarán. Sin embargo, tal cosa no ocurre de modo unívoco: muchos trozos de la obra están esparcidos, con pocos cambios, como numerosas repeticiones; otros se muestran como siendo formas únicas y costosas, como si en alguna parte pudieran proporcionar una piedra angular o cerrar cierta bóveda. Sólo se las reconocerá mediante una cuidadosa comparación con la idea de la construcción total. Pero ésta no es, con certeza, algo único: parecen entrecruzarse muchas posibilidades de construcción. A veces, se duda si un trozo es defectuoso en la forma o si obedece a una idea distinta del edificio.

La tarea parece consistir en buscar el edificio a través de los escombros, aunque aquél a nadie se le muestre como un solo todo, fijo de modo unívoco. La búsqueda de ese oculto plan tiene éxito cuando alguien se comporta como si él mismo debiese levantar un edificio, que cuando Nietzsche quería elevarlo, yacía, para él, en escombros. No hay que distraerse por la cantidad innumerable de los mismos; no hay que dejarse vencer por el brillo de los trozos particulares, casi inabarcables; no se debe destacar esto o aquello, según la propia inclinación o el azar. Antes bien, se tiene que entender a Nietzsche como un todo, es decir, a través de Nietzsche mismo. Habrá que tomar cada palabra en serio; pero ninguna palabra, aisladamente considerada, deberá estrechar la visión. Mas si ese todo, como una reconstrucción arqueológica, sustituyera al mismo Nietzsche, también se lo violentaría. Tratándose de Nietzsche, junto con las experiencias de las posibilidades sistemáticas, tiene que hacerse, al mismo tiempo, la de su destrucción. En efecto, se experimenta el fuerte impulso que Nietzsche da a la posteridad, por el hecho de que él no le muestra ningún refugio donde ella pudiera abrigarse, sino que la despierta para que ande el propio camino: es decir, para que participe del vuelo del ser humano, por él posibilitado. Nadie verá la unidad de Nietzsche, salvo quienes la hagan por sí mismos.

Ese inaudito montón de escombros oculta el enigma de la oscura profundidad del ser y del pensar de Nietzsche. Es como si un poder desconocido hiciese estallar la sustancia y, al mismo tiempo, hubiera tratado de conjurar a la roca —reducida a escombros— en un edificio, pero sin posibilidad de obtenerlo, de tal modo que sólo yacen allí los trozos de la piedra y de los fragmentos. O, dicho de otro modo: es como si irrumpiera una sustancia que ya no se domina a sí misma; como si su propia vida aspirase, constantemente, a un todo en el que nada estaría perdido u olvidado, sin alcanzar jamás, sin embargo, a ser dicho todo.

Para facilitar la concepción, mediante una simplificación, preguntemos acerca de la *obra principal*, acerca de la recíproca jerarquía e importancia de los escritos. Algunos consideran que el más bello escrito de Nietzsche es *El origen de la tragedia*; otros ponen el

acento sobre los libros de aforismos, brillantes y claros, complejos y equilibrados, que van desde *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia*; los terceros estiman que el núcleo y la cumbre está en la filosofía última de Nietzsche. En este caso, a su vez, los unos se atienen a la perfección del *Zarathustra*; otros, a la filosofía de *La voluntad de poder*, voluntad que habla en la obra póstuma. Algunos prefieren, en general, las obras publicadas por Nietzsche mismo; otros, en cambio, las póstumas, entendiéndoselas como el suelo a partir del cual las diversas publicaciones serían como plantas aisladas, racionalizadas, apenas suficientes por sí mismas. En consecuencia: los unos desconfían de los esquemas de las obras póstumas, por ser inmediatos y no examinados críticamente por Nietzsche. Ellas serían en tan poca medida definitivas como, por ejemplo —vistos en la actitud total—, los borradores de las cartas dirigidas a las personas que le eran más próximas, y que son tan radicalmente contradictorios. Los otros, en cambio, desconfían de los giros de las obras publicadas que, al desprender su eficacia, son, desde el punto de vista literario, recargadas.

Cada uno tiene razón con respecto al otro; nadie la tiene por sí mismo. Cada estrechamiento expresado en estas valoraciones convierte la obra de Nietzsche en algo en apariencia unívoco; pero, en tanto que él mismo, Nietzsche sólo es inteligible cuando se unen todas esas interpretaciones, para finalmente captar así y de modo real, mediante el propio pensamiento, los movimientos originariamente filosóficos de su ser, dentro de la complejidad en que ellos se reflejan.

Además, ninguna de las formas de comunicación tiene, en Nietzsche, un carácter preeminente. La esencia de su pensar no puede llegar a una forma omniabarcadora (*umgreifenden*) que sería la dominante y a la que se subordinarían las demás. La forma de los tratados que, concebidos como un todo, se despliegan a través de calmas realizaciones y progresan dentro de una clara marcha está abandonada en las últimas *Consideraciones inactuales*; pero, en cambio, retorna en la *Genealogía de la moral* y en el *Anticristo*. El aforismo domina los escritos de la época intermedia; pero Nietzsche no abandonará esa forma hasta el fin, y, secretamente, se encubre en los primeros tratados. El pensar fragmentario que, en virtud de su incomparable riqueza, produce algo siempre nuevo, tal como la obra póstuma lo pone de manifiesto, está en la base de todas las publicaciones de aquella época. La forma polémica domina las primeras dos *Consideraciones inactuales* y los últimos escritos. La forma que promete y que bosqueja un ideal domina la tercera y la cuarta de las *Consideraciones inactuales* y el *Zarathustra*. La obra de Nietzsche no está verdaderamente centralizada en ninguna parte: no hay obra principal alguna. Por otra parte, lo que él esencialmente pensaba también es visible en aquello que, en apariencia, es contingente e incidental.

LOS MÉTODOS TÍPICOS DE LA INTERPRETACIÓN DE NIETZSCHE

Las interpretaciones de Nietzsche, hasta ahora literarias, tienen, la mayor parte de ellas, un error fundamental: clasifican a Nietzsche como si conociesen de modo natural las posibilidades subsistentes de la existencia dada (*Dasein*) y del hombre y, con ello, le subsumen dentro de un todo. En primer lugar, la admiración por el poeta y por el escritor, en cuanto esto acontecía a costa de no tomar en serio a Nietzsche como filósofo, es errónea; pero también se equivocan quienes lo aceptan como tal, es decir como si fuese alguno de los filósofos anteriores, según cuya medida lo juzgan. La interpretación propiamente dicha, en cambio, consiste en penetrarlo, en vez de subsumirlo. Ella no sabe nada definitivo, sino que, preguntando y respondiendo, precede todo aquello que nos conmueve. Con esto, la interpretación comienza un proceso de apropiación, cuyas condiciones y límites ella fija. Mientras que aquella falsa interpretación ve a distancia y deja lo interpretado como algo ajeno, procurando así la engañosa satisfacción de una visión panorámica, esta otra interpretación, la verdadera, constituye el medio que posibilita el propio sobrecogimiento.

Entre las interpretaciones erróneas están justificadas, dentro de su autolimitación —debido a que llevan a lo absoluto métodos falsos—, las siguientes:

1. Se aíslan y se sistematizan *doctrinas particulares* de Nietzsche, presentándoselas como si fuesen conquistas auténticas del mismo. De esta manera, puede estimarse a *La voluntad de poder* como el pensamiento principal que unifica el sistema, del cual se excluyen, irrevocablemente, los ímpetus místicos de Nietzsche y la doctrina del eterno retorno. En otros casos, se considera que la verdad está en la concepción nietzscheana de *la vida* y en los actos de desocultar la enmascarada voluntad de poder que la destruye (luego, se admiran de que Nietzsche considerara a esta voluntad de poder como la vida misma, con lo cual aniquilan su propia concepción). O se ve la verdad en la *psicología* universal y desenmascaradora de Nietzsche y se rechaza todo aporte positivo suyo. En cada uno de estos caminos se muestra, por cierto, alguna conexión con el pensar de Nietzsche; pero no con su pensar mismo y en totalidad.

2. De la personalidad de Nietzsche se ha hecho, gratuitamente, un cuadro (una figura) y, con ello, una totalidad en sí misma cerrada, con un destino completo, susceptible de ser contemplado estéticamente. Algunos ven el encanto de su subjetividad personal, como si fuese el *destino del alma genial* en su aislamiento. Otros ven en él un destino objetivo: lo que debe advenirle a un hombre verdadero en la encrucijada de dos épocas, en la que todo lo existente está ya hueco y el porvenir todavía no es real. *La crisis de Europa* se

condensa en Nietzsche, tomando figura humana. En virtud de la situación de la época, ella tuvo que quebrarse, diciendo claramente qué es y qué puede ser. El primero sólo se eleva hasta lo que tiene interés psicológico; el segundo, sabe demasiado: es como un Dios que contemplara la historia humana y observara el lugar en que se ve el puesto de Nietzsche. Ambos, aunque creen haber acertado, en sus interpretaciones, con Nietzsche mismo, en verdad lo pierden bajo el pórtico de una falsa grandiosidad. Por eso excluyen el posible impulso que podrían recibir de Nietzsche.

3. La realidad total de Nietzsche se explica mediante *símbolos míticos*, que le dan significación eterna y la profundidad propia de un fundamento histórico. En el símbolo de Judas, por ejemplo, hay, para la negatividad dialéctica que recorre Nietzsche, algo de sorprendente; lo mismo ocurre con el caballero que está entre la muerte y el diablo para interpretar su valentía sin ilusiones, etcétera (cfr. Bertram). Pero tan pronto como estos símbolos pretenden ser más que un juego bello e ingenioso, se tornan fraudulentos: simplifican, niegan el movimiento, hacen de Nietzsche un ser fijado; lo someten a una necesidad conocida, que todo lo abarca, en vez de perseguirlo en su realidad. Debe verse la forma según la cual el mismo Nietzsche se sirve de tales símbolos como de un medio aclaratorio, pero sólo como de un medio entre otros.

4. Se *explican psicológicamente* los pensamientos y las actitudes de Nietzsche. Lo que decide sobre el valor y la verdad consiste en mostrar cómo él ha llegado hasta ese término. Este método parece estar sugerido por Nietzsche mismo, cuando acentúa la unidad de la vida y del conocimiento y pretende concebir los sistemas filosóficos como actos personales de quienes los crean. Sin embargo, Nietzsche explica: "Con frecuencia he tenido, con relación a mis críticos, la impresión de que eran canallas. En apariencia, el único interés de ellos no es lo que se dice, sino la circunstancia de que *yo lo diga* y en la medida en que, justamente yo, haya llegado a decirlo... Se me enjuicia; para no comprometerse con mi obra se explica la génesis de ésta: eso pasa por ser suficiente como para dar el asunto por *acabado*" (14, 360).¹ Tratándose de Nietzsche, no hay en ello contradicción alguna, sino el rechazo del acto de confundir la mirada, aclaradora de la Existencia*, y que proviene del amor, es decir, que se refiere a la sustancia de lo pensado con una comprensión

¹ Cito, con indicación de tomo y de página, según las ediciones realizadas por encargo de la hermana de Nietzsche, en formato grande y pequeño (en octava). Ambas concuerdan entre sí.

* A diferencia del *Dasein*, que es la existencia determinada y, por tanto, susceptible de ser objeto de la psicología o de la sociología, la *Existenz* significa la existencia posible del hombre, cuyo carácter de posibilidad impide el tratamiento objetivo, propio de las ciencias. He traducido *Dasein* por "existencia dada" y *Existenz* por Existencia. (N. del T.)

psicológica arbitraria, sin visión de un ser. Pues, la psicología como tal no constituye todavía una aclaración de la Existencia. De ese modo, se entiende el pensar de Nietzsche sin aproximarse a su esencia, partiendo, por ejemplo, del resentimiento que afecta al profesor enfermo (Nietzsche sería el fino hombre nervioso que glorifica a la bestia), o de la lucha por el poder y la validez (de lo cual se deduce, por ejemplo, su posición contra los alemanes, contra Bismarck, y la voluntad de actuar mediante el escándalo, es decir, por la polémica pública). Semejante método, más que comprensivo, en sentido propio, es degradante. Lo que alcanza es, en todos los casos, poco importante: o constituye una nulidad, en cuanto falso, o —aun cuando mediante él fuese comprensible algo de Nietzsche— carecería de la fuerza aclaratoria de su ser mismo.

La cuestión está en saber si, como medio de una apropiación que utilice estos cuatro caminos sólo negativamente, es posible una interpretación de Nietzsche, tendiente a la trabajosa elaboración de un Nietzsche verdadero. Tal interpretación tendría que mantener la mirada libre frente al sistema de una determinada doctrina, a la forma de una personalidad, a un simbolismo mítico y a una aclaración, psicológicamente comprensiva, capaz de llegar a entrar en contacto con la sustancia misma, es decir, a participar de ella o, incluso, a llegar a serla realmente. En lugar de ocuparse meramente con la producción ideológica, literaria y biográfica de Nietzsche, en lugar de saber de él como de un otro, se tendría que penetrar en el movimiento de Nietzsche propiamente dicho.

La verdadera dificultad consiste en encontrar los principios de una auténtica apropiación. Para ella, Nietzsche está en el fundamento, o sea en aquello en que los orígenes y los límites se hacen lenguaje. En este caso, se expresan igualmente el pensamiento y la imagen, el sistema dialéctico y la poesía. Nietzsche sería el hombre que, al atreverse con el todo, pudo comunicar, verdadera y esencialmente, tanto su concepción del ser como su autocomprensión.

CÓMO SE DEBE LEER A NIETZSCHE

Mientras que, tratándose de la mayoría de los filósofos, es de temer que se lean libros sobre ellos, en lugar de leérselos a ellos mismos, en Nietzsche subsiste otro riesgo: el de leerlo mal, porque parece ser demasiado fácilmente accesible.

Si se aconseja hojear de modo desordenado la obra de Nietzsche; si se aconseja dejarse sugestionar y aceptar lo que produce goce, se erraría el camino que conduce hacia él: "Los peores lectores son aquellos que proceden como soldados entregados al saqueo: se apropian, propasándose, de lo que podrían usar; pero, además, ensucian y confunden lo restante y lo cubren todo de ultrajes" (3, 75). "Odio a los perezosos que leen" (6, 56).

Si, en cambio, se pensara que se debiera leer mucho y todo con rapidez, para poseer así la totalidad, volveríase a cometer error. Nietzsche es "un maestro de la lectura lenta. Ahora pertenece a mi gusto no escribir nada más, a fin de que toda especie de hombre que 'esté de prisa' sea llevada a la desesperación". Nietzsche ensalza la filología: "Ella enseña a leer bien, es decir, lentamente, con profundidad, precaución y atención; a leer con segunda intención, con puertas abiertas, con dedos y con ojos delicados" (4, 9-10).

Al lector, empero, no le bastaría con ejercitar este "arte de orfebrería y de dominio de la palabra" sino que, a través del vocablo, la proposición y la afirmación deben llegar a la condición originaria del pensamiento, para participar así de su impulso propiamente dicho. Un día Nietzsche le escribió a Gast, que estaba en Venecia: "Cuando el ejemplar de *Aurora* llegue a sus manos, dispénseme el honor de llevarlo algún día al Lido: léalo usted como un todo y, mediante ello, trate usted de hacerse un todo... a saber, un estado pasional" (a Gast, 23-6-81).

Si se reúnen tales manifestaciones, cada una de las cuales es verdadera, no obstante la aparente contradicción existente entre ellas, se hará patente en seguida la dificultad de semejante lectura. El estudio de Nietzsche sólo es posible con sentido cuando, en un momento cualquiera, se realiza aquel contacto con el origen. El "estado pasional", exigido por Nietzsche, no constituye el fin, sino la fuente. Sólo entonces comienza el trabajo que ha de cumplir el lector. Para ello se pueden proporcionar algunos medios.

PRINCIPIOS DE INTERPRETACIÓN

Cuando el pensar de un autor ha alcanzado importancia incondicionada, no está permitido destacar algún aspecto, de acuerdo con la propia opinión, y abandonar lo demás. Antes bien, cada palabra se debe tomar con seriedad. No obstante eso, no todas las manifestaciones tienen el mismo valor. Ellas se jerarquizan, pero no según un criterio preestablecido, sino que el orden resulta del inalcanzable todo de ese pensar.

La interpretación misma acontece por la mutua relación de las proposiciones centrales. De esta suerte, se constituye un núcleo universalmente orientado, que se confirma o se modifica en el curso de la interpretación. Pero la lectura siempre conduce, mediante las preguntas que el lector ya aporta, a una concepción más decisiva y esencial. Esto rige para Nietzsche en más alta medida que para cualquier otro filósofo, en virtud de la forma tan fragmentaria de su obra y, ante todo, por el carácter indirecto de cualquiera de sus ideas particulares. En apariencia, ellas se mueven entre lo absolutamente positivo y lo absolutamente negativo.

Para entender correctamente a Nietzsche se necesita lo contrario de lo que la lectura de los escritos parecería inducir de modo

inmediato. La admisión de afirmaciones decisivas, entendidas como una verdad última, de la que no podría vacilarse, es un método que no conduce hasta él, sino que sólo logra éxito el prolongado aliento con que se sigue preguntando y oyendo lo diferente y lo opuesto, con que se sigue manteniendo la tensión de las posibilidades. Una fructuosa apropiación de Nietzsche no está en querer la verdad (*Wille zur Wahrheit*), acto por el cual se la recibiría como posesión definitivamente fija, sino en una voluntad de verdad (*Wahrheitswille*) que proviene de lo profundo y aspira a la profundidad. Ella se expone a lo dudoso; no está cerrada a nada y puede esperar.

Para estudiar, interpretándolo, el pensamiento de Nietzsche, se necesita captar el conjunto de todas las manifestaciones que corresponden a una cuestión. Pero no es posible encontrar todo cuanto se explica mutuamente, es decir, lo que se acrecienta, se delimita y se resume mediante la reunión de pasajes vinculados entre sí por el uso de una misma palabra —aunque tal cosa no sea improductiva, cuando, en cierta esfera, posibilita un camino cómodo para efectuar el registro—, sino que esos acercamientos sólo son decisivos por medio de relaciones concretas, logradas durante la lectura, y posibilitadas por un feliz recuerdo.

En el esfuerzo planeado de esta ordenación se destacan los siguientes puntos:

1. Cualquier afirmación parece estar negada por otra. El *contradecirse* constituye el rasgo fundamental del pensamiento de Nietzsche. Tratándose de él, casi siempre se puede encontrar para un juicio, el juicio opuesto. Parece que, sobre todo, tuviese dos opiniones. Debido a esto, se pueden aportar, arbitrariamente, y para lo que se quiera, citas de Nietzsche. De modo ocasional, la mayor parte de los partidos podrían apelar a él: ateos y creyentes, conservadores y revolucionarios, socialistas e individualistas, científicos metódicos y visionarios, hombres políticos y apolíticos, librepensadores y fanáticos. De aquí se siguen muchas cosas: Nietzsche sería confuso; no habría que tomarlo en serio, puesto que se abandona a sus ocurrencias preferidas. Luego, no valdría la pena darle importancia a semejante charla poco cortés.

Sin embargo, quizá se trate, con frecuencia, de contradicciones que no siguen siendo, en absoluto, contingentes. Podría ser que las alternativas que al lector corriente e intelectual le aparecen como contradictorias fuesen, en sí mismas, simplificaciones erróneas del ser. Si el entendimiento como tal debiese quedar, por decirlo así, en el proscenio del ser, este ser, quizá, tendría que mostrarse —aunque aspirase a lo verdadero— bajo la forma del contradecirse, en el caso de que el pensar intelectual lo buscase en ese primer plano, único que le es accesible. Pero la contradicción que así aparece provendría de la cosa; sería necesaria: no un signo de pensamiento falso, sino del que tiene el carácter de la verdad.

La tarea de la interpretación consiste, en todo caso, en buscar

las contradicciones en cualquiera de sus formas, en no satisfacerse hasta que también se las haya encontrado y, de ese modo, en experimentarlas en su necesidad. En lugar de tropezar ocasionalmente con ellas, quizás haya que indagar el origen de la contrariedad.

2. Aparecen infinitas repeticiones. Estas son comprensibles, puesto que se tiene que publicar todo lo que Nietzsche escribió en algún momento cualquiera de su vida, a fin de que su pensamiento sea accesible. Tratándose de esas repeticiones, deben perseguirse, empero, sus modificaciones. Mediante ellas, la idea fundamental pierde la chata fijeza que adquiere en las proposiciones singulares. Pero, ante todo, se muestra cuáles son las cuestiones que hacen posible un tema a través de cien citas y cuáles, en cambio, adquieren importancia a través de un solo pasaje. Sólo el conocimiento consciente de las repeticiones permite la observación de las proposiciones no repetidas.

3. El escándalo ante lo contradictorio y la impaciencia provocada por los pensamientos que, al principio, parecen ser arbitrarios constituyen el impulso que permite llegar, mediante la coherencia de las ideas, a la *dialéctica real*, única cosa que aclara lo que Nietzsche quiere. Se experimenta cómo, sin señorío consciente sobre todas las posibilidades del ser y de lo pensable, Nietzsche persigue, sin embargo, los caminos necesarios que conducen a ellas. La aclaración dialéctica surge en la medida en que, a partir de los diferentes textos, se pueden hallar correspondencias objetivas. Pero no se la puede lograr, únicamente, por una intelección lógica, sino que, en sentido propio, la intelección es algo así como la ampliación del espacio esclarecedor de la Existencia posible. Quien no tenga paciencia en los esfuerzos por alcanzar las conexiones lógicas y concretas y quien, en el juego de su alma, carezca de riqueza de posibilidades, no podrá leer a Nietzsche en la plenitud de su sentido.

4. Surge un *todo* que, sin embargo, no es alcanzado, sino que, en cuanto la cuestión se vuelve más aguda, nos arrastra, a través de cualquier fase, en pos de un centro sustancial del pensamiento total. Dicho todo no está en el concepto, ni en una imagen del mundo, ni en un sistema, sino que es la pasión por la búsqueda del ser, dada en el impulso hacia lo que, en sentido propio, es verdadero. Pero en esta búsqueda se halla la crítica inexorable, propia de una continua superación. Si se nos muestran proposiciones que, en su correspondencia, constituyen una base para que se entienda correctamente lo otro, habría que fijar, sin embargo, la diferencia esencial entre las totalidades sistemáticas, ofrecidas en las meras doctrinas que sólo son una función del todo que las rodea y abarca (*umgreifenden*) y este englobante (*Umgreifende*) existencial mismo, que no es doctrina fundamental, sino impulso fundamental. Ambos deben ser aclarados mediante una justa reunión de las proposiciones, de tal modo que la riqueza de lo particular se ordene en torno a lo decisivo. El estudio que busca el todo es inagotable y, sin

embargo, sólo a partir del todo se alcanza el preguntar y se logra la captación tanto de los conceptos como de los objetos.

Únicamente sobre la base de tales interpretaciones, que apuntan al todo, se puede alcanzar, a partir de Nietzsche mismo, el criterio según el cual sus proposiciones podrían ordenarse de acuerdo con la jerarquía de su importancia, es decir, según el carácter más esencial o más incidental y según sus modificaciones, acertadas o desviadas. Es inevitable el hecho de que Nietzsche no siempre tenga presente, con igual decisión, lo que le es esencial. Pero se deben alcanzar los puntos de partida desde los cuales se puedan seguir los movimientos de Nietzsche, junto con la crítica a que él mismo se somete. Se debe seguir, a sabiendas, dos caminos.

En primer lugar, los pensamientos de Nietzsche se pueden ordenar en un *todo* subsistente de *conexiones necesarias del pensar*, sin tenerse en cuenta la secuencia temporal en la que las ideas fueron pensadas. En segundo lugar, por llenar un desarrollo que ocupa decenios, tales pensamientos pueden observarse en su *forma temporal*, entendida como el todo de una vida. En el primer caso, la idea de un *todo sistemático intemporal* llega a ser el hilo conductor para la búsqueda del sitio intemporal de todo pensar y para la indagación de lo sistemático mismo. En el segundo caso, el *desarrollo* de la vida, del conocimiento y de la enfermedad se convierte en el hilo conductor que lleva a la cuestión del puesto temporal ocupado por la totalidad de lo pensado, dentro del todo de este proceso. Cualquier pensamiento de Nietzsche es entendido, en primer término, en la medida en que se lo conoce en sus nexos objetivos, de acuerdo con sus propias modificaciones, contradicciones y posibilidades de movimiento; pero, en segundo término, cada pensamiento sólo es plenamente comprendido cuando se conoce el instante en que fue pensado. Tratándose de la lectura, siempre se tiene que saber *cuándo* fue escrito aquello que se lee.

Ambos caminos parecen excluirse. En el acto de divisar la totalidad de un sistema, la exigencia de referir todo a todo y de captar el todo en su sitio intemporal, contradice a la otra exigencia de ver a dicho todo como una sucesión biográfica temporal, o sea de comprender cada punto dentro del movimiento vital, a partir de su posición en el tiempo.

En efecto: hay en Nietzsche ideas fundamentales siempre semejantes —aunque dentro de extraordinarias modificaciones—; ellas surgen, como un carácter dominante desde su temprana juventud —son la mayor parte de las mismas, y asombra ver cómo se mantienen a través de toda su vida—. Hay otras que, por un salto en el desarrollo, emergen, en cambio, bruscamente. Y aun hay otras que sólo aparecen durante cierto tiempo, para luego ser aparentemente olvidadas. Estos son casos extremos y raros. Las ideas deben recogerse en un gran proceso unitario, que, al mismo tiempo, es sistemático y biográfico: a la realidad del hombre pertenece el hecho de

que el sistema más profundo y más verdadero de su pensar tenga que aparecer en forma temporal. Ésta puede ser natural, corresponder a la cosa misma y, al mismo tiempo, puede estar, desde el punto de vista biográfico, empañada o arruinada por nexos causales extraobjetivos, que deforman la realidad empírica de un determinado hombre en particular. Ambas cosas acontecen de manera conmovedora en Nietzsche.

Por tanto, la ocupación con el pensar de Nietzsche exige —más que en la mayor parte de los grandes filósofos— simultáneamente, y en *primer lugar*, el trato con la realidad de la *vida de Nietzsche*. Para ver el contenido filosófico, que es inseparable de su vida y de su pensamiento, debemos tener en cuenta sus vivencias y su conducta, dentro de determinadas situaciones. Tal referencia se puede perseguir en su obra: aparece hasta en la exterioridad de ciertos pensamientos o imágenes determinadas. Nos ocupamos, pues, del curso de la vida de Nietzsche para ver y para conocer el movimiento en el que cada escrito tiene su lugar.

En cambio, se falsea el sentido del tratamiento de tal vida cuando se yuxtaponen, sin referirlos entre sí, la realidad de la vida y el mundo del pensamiento. En esta disociación, la curiosidad psicológica, por una parte, se satisface, reuniendo los hechos de *Humano, demasiado humano* y gozando con el carácter épico de su vida; o, por otra parte —si se atiende el desprendimiento de la personalidad—, las ideas se tildan de verdades válidas intemporalmente e incluso de extravagancias.

El pensar de Nietzsche exige, en *segundo lugar*, penetrar en los nexos *sistemáticos*. Pero, a diferencia de los grandes sistemas de filosofía, el planteado por Nietzsche sólo aparece como una fase o como una función dentro de un todo que lo abarca y lo rodea, al que ya no es posible exponer como sistema. En lugar de eso, la interpretación ha de seguir todos los giros del pensamiento —al que ella debe rescatar de su dispersión— y todas sus contradicciones para, de ese modo, atravesar sus posibilidades, haciendo de cuenta que el todo sería alcanzable. En el fin, como es natural, todo se corresponde; pero se recae en el despliegue temporal de un ovillo de caminos del pensar que, justamente, no están desarrollados como sistema.

Luego, si el pensar de Nietzsche queda para siempre sustraído a una exposición cerrada, la unidad del todo, es decir, la unidad entre la vida y el pensar, entre el desarrollo temporal y el sistema, sólo constituirá la *idea* para un estudio de Nietzsche.

No se puede prever hasta dónde se llegará, desde el punto de vista objetivo, en la concepción determinada y fundamentada del todo. Durante el estudio es inevitable aplicarse sin reservas, tanto a la realidad empírica de la vida como tal y en su facticidad, como también seguir los pensamientos por largos trechos con prescindencia de la época en que fueron pensados. Justamente, la dificul-

tad que de continuo renace —porque ninguno de los dos caminos, por sí mismos, pueden transitarse con éxito y porque ninguno de ambos pueden llegar, sin violencia, a armonizarse— tiene por resultado esa inquietud que incesantemente impulsa al estudio de Nietzsche.

LAS TRES PARTES PRINCIPALES DE NUESTRA EXPOSICIÓN

A diferencia de la mera *apreciación*, la exposición pretende mostrar la *cosa misma*; a diferencia de la *narración*, ella quiere hacer surgir los *rasgos esenciales* de la cosa, y eso, a partir de ella misma. La exposición y el pensamiento del que expone debieran desaparecer ante lo expuesto: ello no debe utilizar el objeto como ocasión del propio filosofar. El pensar expositivo constituye un constante esfuerzo por abandonarse al pensar de otro hombre; es el que piensa tan sólo para producir, mediante el propio pensamiento, lo que se halla en el pensar del otro.

No cualquier producción espiritual exige una exposición. Sólo la demandan las creadoras y las que perviven creando. De un modo constantemente renovador, y mediante la apropiación que la posteridad logra de ellas, se tiene que llevar al lenguaje actual al infinito fundamento que las soporta. Mientras que, para tales obras y por conducto de la exposición, siempre se busca una comprensión que ha de volver a conquistarse originariamente, para las producciones finitas y determinadas, en cambio —y, por tanto, ya aportadas—, sólo hay una mera referencia de sucesos y no una exposición plena de sentido.

No se puede exponer a Nietzsche con el objeto de que, al fin, acabemos por enterarnos de él. Puesto que no llega a ser consistente, ni como forma cerrada de su ser ni como sistema filosófico, únicamente se lo puede captar en las conexiones particulares de su pensar y en los aspectos singulares de su existencia dada. El intento de aprehenderlo tiene que fracasar cada vez que se lo solidifique en una totalidad. Como Nietzsche sólo se revela indirectamente, en el movimiento, también el acceso a él no se podrá lograr sólo por el *acto de divisar* la forma y el sistema, sino por un adentrarse en su propio *movimiento*. En efecto, la captación de los pensamientos y de los hechos no enseña, por sí sola, lo que Nietzsche propiamente es, sino que cada uno podrá producir lo que el autor llega a ser para él mismo mediante el propio trabajo y el íntimo modo de plantearse el problema.

Por eso, una exposición de Nietzsche —como un precipitado de tal hacer— no le puede anticipar a otro tal actividad, sino sólo preparar lo que cada uno, por sí mismo, ha de realizar. Pero la exposición tiene un sentido propio en el hecho de que crea los supuestos mediante los cuales, quizá, se puede alcanzar una apropiación de Nietzsche más decisiva que las anteriores —sea por participación

en ese pensamiento, sea por el rechazo del mismo—. Por cierto, no se quitan los velos del sortilegio que, a partir de la aparición de Nietzsche, actúa demoníacamente, como algo que no se puede suprimir; pero el objetivo será purificarlo, mediante un impulso que profundice en su vida. Además, no se niega, simplemente, la sofística que proviene de Nietzsche, aunque ella sólo se muestre en la transformación que otros introdujeren en su pensamiento. Su disolución, empero, constituye una clara tarea.

Ningún camino de la exposición conduce, inmediatamente, al centro de Nietzsche. Con la presunta mostración de un centro tal, se falsearía su grandiosidad, que produce en nosotros una fecunda inquietud. Luego, tendremos que seguir, unos después de los otros, muchos caminos. Esta discontinuidad en la actualización de Nietzsche no finaliza, sin embargo, en una síntesis, sino en una aclaración de la mirada, capaz de advertir el sentido de la profundidad que se expresa, indirectamente, en todas las manifestaciones de Nietzsche, sean dadas de modo involuntario o a sabiendas.

Los caminos de la exposición se refieren a un mismo objetivo: fortalecer, mediante un claro saber de lo particular, la preparación que conduzca a la apropiación amplia de Nietzsche. Al mismo tiempo, esos caminos provienen del mismo origen: la experiencia de un fundamento inaprehensible, porque siempre se muestra de diferentes modos. El origen y la meta no pueden ser inmediatamente comunicados; pero, sólo mediante ellos, los caminos tienen sentido en su aislamiento y claridad objetivamente determinada. A Nietzsche no se lo puede agotar. En cuanto totalidad, no constituye un problema que debiese resolverse. En efecto, lo que es tendría que mostrarse por aquello que, en la apropiación de él, llegue a ser. Y ello ocurrirá con los hombres venideros.

Elegimos *tres partes principales* para la exposición: en primer lugar, su *vida*, entendida como el sustrato absolutamente inevitable del acontecimiento de Nietzsche; en segundo lugar, los *pensamientos fundamentales*, concebidos como la aparición, dentro de la diversidad del contenido particular de su pensamiento, de un impulso originario; en tercer lugar, buscaremos en su Existencia el *todo de su modo de pensar*. En cualquier caso, lo fundamental serán los hechos, cuyo conocimiento nos parece exigible para la comprensión de Nietzsche. Pero siempre, a través de una tarea particular, *domina* un punto de vista.

En la exposición de la *vida* se debe ver la radicalidad de lo extremo. En lugar de perderse en situaciones de hecho (a nadie que, alguna vez, haya tropezado realmente con Nietzsche ellas impondrán un límite a su voluntad de saber), se deben hacer sentir los supuestos empíricos de este ser excepcional, como la realidad de una vida que constantemente se sacrifica y es sacrificada (sin encubrir ni encumbrar lo empíricamente real).

La exposición de los *pensamientos fundamentales* ha de mos-

trar, en lo particular y dentro de un orden de los motivos eficaces fundamentales, cómo ninguna idea es constante, sino que, antes bien, cada una se vuelve a poner en cuestión. Las formas del ser, divisadas por Nietzsche, han de perseguirse hasta en sus mismos fracasos. La tarea nunca debe encallar ante tales malogramientos, así como tampoco debe hacerlo en algo radicalmente negativo o radicalmente positivo.

La interpretación *del todo*, tal como fuera cumplida por la auto-comprensión de Nietzsche y realizable por nuestra propia comprensión, ha de aclarar el significado existencial de esta vida y de este pensamiento. La tarea consiste, pues, en mantener abierta la apropiación de Nietzsche, no sólo para evitarse cualquier fijación de su ser, con respecto a algo individual, sino también para la concepción de las altas exigencias que su caso propone. Nietzsche se muestra como una excepción final e incomprensible que, sin ser modelo para la imitación es, sin embargo, en absoluto irreemplazable por el efecto que despierta en los otros —que no son excepciones—. Finalmente, se presenta la pregunta acerca de cómo un hombre no representativo de todos haya logrado tener, empero, un significado dominante, como si expresase al ser del hombre mismo.

MÉTODO DE LA EXPOSICIÓN

Tratándose de la exposición del pensar de Nietzsche, corresponde destacar ciertas ideas fundamentales y propiamente *filosóficas*. Aunque Nietzsche mismo no las haya desarrollado de un modo metódico y sistemático, la exposición de su pensamiento debe procurar, por así decirlo, un andamio que posibilite semejante ordenación. Aunque ninguna idea ni ningún concepto en particular sean los portadores de su mensaje, en sentido esencial, se puede destacar en Nietzsche —dentro de la exuberancia de su lenguaje, con frecuencia musical o plástico— la estructura intelectual fundamental que yace en él. Este lenguaje y el carácter intuitivo que expende no se pueden repetir. Tal repetición no tendría sentido, puesto que se debe leer a Nietzsche mismo. Por decirlo así, sólo nos es posible mostrar su esqueleto, para poder captar mejor, mediante ese conocimiento, las relaciones y los límites de lo leído y lograr, de ese modo, los puntos de partida del propio pensamiento, por medio de una crítica auténtica, es decir, creadora. En sentido propio, eso ocurre con la lectura de Nietzsche.

Además, conviene sostener la exposición sobre bases absolutamente *documentales*. Por cierto que, aparentemente, sería más cómodo exponer las ideas de Nietzsche sin rodeos, a partir de lo que le es peculiar. Pero, en ese caso, se perdería la resistencia que nos excita a la búsqueda de la verdad, y que reside en el desacuerdo. La reunión de las ideas que se completan, se contradicen y se dan en movilidad será tanto más eficaz para la comprensión de Nietzsche,

cuanto más literalmente se cite cada uno de sus escritos (aunque sea inevitable limitarse a lo que, en cada caso, es esencial, y que se deba proceder dentro de modestos límites).

Por eso, con razón, casi toda la bibliografía sobre Nietzsche es pródiga en citas. Sin embargo, es esencial que esas citas *produzcan* algo nuevo; es decir, que no sean, simplemente, una crestrmatía de bellos pasajes o que elaboren ingeniosas relaciones tomadas al azar o que aislen, arbitrariamente, direcciones singulares del pensar o, incluso, que establezcan afirmaciones sensacionales. Las ideas se deben exponer en las conexiones que les corresponden, de modo esencial, aunque no hayan sido expresamente destacadas por Nietzsche. En efecto, mientras que, en cada página, el brillo del escritor salta ante los ojos del lector, la luz que se produce en el filosofar mismo está, en buena parte, oculta. Por eso, las citas arbitrarias o extraídas de Nietzsche con el fin de adaptarlas a cierto fin, ciegan y, filosóficamente, conducen al error. El acuerdo *clarificante* de los textos depende de un trabajo de interpretación con relación al todo, y que tiene por fin destacar aquellos pensamientos precisos y fundamentales, cuyo conocimiento torna transparente la lectura de Nietzsche. El cumplimiento de tal objetivo siempre sigue siendo lo principal. Ante todo, esa interpretación se puede introducir en un trabajo sobre Nietzsche, que no se aparte de Nietzsche. No se puede mantener una selección realizada según preferencias personales, puesto que el conocimiento del todo nos fuerza a exponer ese todo de modo que, según su posibilidad, se haga palpable.

Desde el punto de vista ideal, el arte de citar sería como un trabajo de orfebrería: debiera capturar la piedra preciosa de los pensamientos filosóficos de un modo justo, y, luego, ordenarlos de tal manera que no sólo adquiriesen validez aislada, sino que acrecentaran su valor al entrar en mutuas relaciones. De esta suerte se las podrían captar en unidad más que en singularidad o mera acumulación. Dentro de otras conexiones, las mismas piedras podrían irradiar nueva luz,² ya que no se puede iluminar todo de una sola

² Debemos confesar, expresamente, una dificultad: el hecho de citar proposiciones exige que éstas se separen de su contexto. Con ello pierden las relaciones que les dan sentido, alcanzando, al mismo tiempo, otras. Todo acto de citar constituye, al mismo tiempo, una violencia. Sólo se trata, entonces, de no añadir arbitrarias referencias, sino que la violencia en lo singular debe conducir, al mismo tiempo, a un conocimiento más adecuado del pensar de Nietzsche, considerado en su totalidad. Quien esté habituado a sumergirse intelectualmente en un texto, arrancando de una página, por interiorización en ella, casi lo ilimitado, o quien tenga por fin último cierta concepción ligada al texto en particular como tal, se opondría, con repugnancia, al procedimiento que intenta lograr una conexión a partir de proposiciones tomadas de los más diversos pasajes. La discusión conduciría, en lo particular, a lo infinito. Pero los límites de la violencia —espero que jamás me ocurra transgredirlos involuntariamente— están en el hecho de que se tienen que excluir las diferenciaciones del sentido, es decir, las tergiversaciones y la falsedad manti-

vez. Corresponde que, en cada caso, nazca un brillo más claro, para que así se precise algún contenido esencial, sin deformaciones, de lo dicho y pensado por Nietzsche.

Mediante la reunión, luego se pondría en marcha la fricción de unos pensamientos con otros, con el fin de ofrecer una autocrítica de este pensar. Se puede discutir indefinidamente acerca del derecho o de la injusticia de algunas manifestaciones de Nietzsche, lo cual sólo daría ocasión para hablar, pero no para conocerlo. Sólo cuando, en la marcha del todo de su pensar, aparezcan los desacuerdos y se muestren los límites y abismos podría ser posible una crítica que, en realidad, ya fue cumplida por Nietzsche mismo, porque ella pertenece a la esencia de su verdad, de una verdad que constantemente se supera e impulsa hacia adelante.

La inteligibilidad depende de la esencia del comprender

Según la intención de Nietzsche y el sentido de la verdad por él comunicada, mostramos lo que somos por el modo como comprendemos. Por eso, Nietzsche no busca al lector en general, sino a su lector, al que le pertenece a él.

LA VERDAD FILOSÓFICA

A la verdad filosófica llego de un modo radicalmente diverso que a la del mero conocimiento científico. A ésta, todo el mundo la comprende, en tanto en tal conocimiento está presente un entendimiento sustituible, que sólo necesita de la enseñanza técnica y de la disciplina. En la comprensión de una verdad filosófica, en cambio (y también en toda ciencia, en cuanto ella sólo vive por impulsos filosóficos), surge un posible llegar a ser uno mismo: acontece un despertar; se cumple una revelación de mí mismo, de acuerdo con el modo como se me manifiesta el ser.

Pero cuando la verdad no es la misma y la única ni está sobre el plano en que se mueve todo el mundo; cuando un supuesto, que se halla en el ser del hombre individual, hace accesible, para él, la verdad propiamente dicha; cuando por el acto de concebir la verdad se llega a ser un sí mismo, entonces la antigua cuestión, referida a la *comunicación* de la verdad, amenaza toda comunicabilidad y hasta la verdad misma. En efecto, puesto que la verdad sólo se halla en la comunicación y, por eso, únicamente aparece mediante el lenguaje, siendo, inevitablemente, algo público, en virtud de la

fiesta. En cambio, es inevitable, y debe permitirse, que, conforme con la correspondiente conexión de las citas con un texto total, sea posible, mediante ellas, tanto un empobrecimiento como una ampliación del sentido, el cual, en cuanto tal, no surge del propio texto.

diversidad esencial de los supuestos que se oponen, la verdad tendrá, al menos, que llegar a la situación de ser equívoca, tergiversada, mal empleada, a menos que no se haga cuestión de ella.

Hay dos concepciones fundamentales de este límite: en primer lugar, la doctrina de los *grados de la verdad*, correspondientes a los de la Existencia del hombre (cuyo tipo es el de los pitagóricos); en segundo lugar, la doctrina de la *ambigüedad* inevitable de la verdad y las consecuencias que de ello se desprenden (y que Nietzsche lleva hasta el límite).

La doctrina de los *grados* conduce, de intento, al esoterismo y al plano de una educación para la madurez del posible comprender: nadie debe experimentar que sea algo verdadero, antes de estar preparado para poder captar, con precisión, esta verdad, la cual —para los que están en los grados anteriores— sigue siendo un misterio. Pero tal cosa constituiría una reglamentación exterior, la cual da por supuesto que el educador sabe cómo están constituidos los grados de la Existencia y de la verdad que le corresponde: como dioses, tendrían que ver interiormente la verdad entera y estar dentro de ella. Además, se supondría el establecimiento de una selección, no en relación con el conocimiento y las capacidades concretas de ejecución, sino en relación con el ser del hombre, su nobleza y sus posibilidades, para lo cual también es preciso un don sobrehumano, capaz de diferenciar los espíritus. Finalmente, se supondría una forma fenomenal de la verdad, y esta apariencia la oculta, sin tornarla autoridad poderosa. Por tanto, supondría una forma aparente que deja subsistir a la verdad en un voluntario secreto.

Nada de lo dicho tiene valor para Nietzsche, que sigue la segunda concepción fundamental. Nadie conoce los grados: nadie tiene el don de la diferenciación, en sentido absoluto, del ser mismo. Fuera de la *capacidad de una errada comprensión* que, justamente, ocurre en la verdad más manifiesta, no hay ningún otro *ocultamiento* eficaz de la misma. La ambigüedad constituye la defensa de lo verdadero, frente a una captación de ella cumplida por quien no esté autorizado. Por eso, Nietzsche se dirige al público, siendo exteriormente audible por cada uno. Se propone acertar con alguien que, en sentido propio, pueda ser conmovido por esa verdad con el fin de desenmascarar al que no tiene derecho alguno a la misma. De la conducta de este último, o sea de alguien que oye dicha verdad, entendiéndola erróneamente, se puede decir: "Un pequeño ataque de furor lo impulsa a desahogar lo que tiene de más íntimo y de más ridículo" (14, 359).

LA EXIGENCIA IMPUESTA AL SER DEL QUE COMPRENDE

De aquí se deduce la exigencia, constantemente repetida por Nietzsche, referida al ser del que debe entenderlo. Encontraba que "es imposible enseñar la verdad, en el caso de que el modo de pen-

sar fuese bajo" (14, 60). Quien sienta en contra de él no comprenderá su estado y, por consecuencia, tampoco sus argumentos: para comprender tendría que "ser víctima de la misma pasión" (11, 384); debiera tener, en la propia alma, la vivencia del "brillo, del ardor y de la aurora"; "sólo puedo recordar... más, no puedo" (5, 217).

Nietzsche llama al acto de comprenderlo "una distinción que se tiene que haber merecido" (15, 54). Quiere poner cercas alrededor de sus pensamientos, para "que los cerdos y exaltados (*Schwärmer*) no destrocen mis jardines" (6, 277). Considera que los peores riesgos provienen de los "admiradores inoportunos" (14, 230); rechaza a los intrusos e impertinentes y se burla del "mono de Zarathustra" (6, 258 sq.). Las primeras experiencias de incomprensión lo llevan a decir: "La idea de que alguna vez se apele a mi autoridad para sostener lo injustificado y lo por completo inadecuado me causa espanto" (a su hermana, 6, 84).

En consecuencia, *no todos tienen el mismo derecho* sobre las ideas de Nietzsche y, particularmente, sobre sus valoraciones; antes bien, sólo se justificará quien posea su misma jerarquía. "Los periódicos tienen el modo de pensar opuesto: creen que las estimaciones del valor son algo en sí mismas, en lo cual cada uno podría andar como por su propiedad. He aquí el supuesto, según el cual todos tienen la misma jerarquía" (14, 58). "Aceptar los juicios de valor como si fuesen trozos de vestidos" (14, 60), es un hecho que se explica por la "creencia de que el juicio de cada uno es dueño y señor de todo" (14, 60). "Gracias al espíritu presuntuoso de la época, hoy... se ha llegado a no creer más en los derechos espirituales de los individuos y en la incomunicabilidad de las intelecciones últimas" (14, 419). Todo el pensamiento de Nietzsche se fundamenta en la conciencia de este derecho particular, en el saber de la incomunicabilidad de las cosas últimas y en el acto de escuchar el ser-sí mismo del otro, en cuanto éste le pertenece.

Pero si, en la esencia de la verdad, está implícito el hecho de que ella sólo puede ser captada por hombres de jerarquía correspondientes a la suya, se plantearán para todos los individuos las siguientes preguntas: "¿quién soy?; ¿puedo comprender?; ¿tengo el derecho de participar?". Para tales preguntas no hay respuesta; antes bien, queda un solo camino: adquirir, mediante el comercio con Nietzsche, cierto impulso hacia el vuelo. Éste no se puede planear, y su realidad patentiza lo que es y lo que yo soy, sin que sepa este saber de antemano y sin que ya lo posea como si fuese algo subsistente.

RIESGO Y TARDANZA EN LA COMUNICACIÓN DE LA VERDAD PROPIAMENTE DICHA

Nietzsche ve en la vida de la verdad un riesgo inevitable: "Hay libros que tienen para el alma y para la salud un valor inverso,

según se sirvan de ellos almas inferiores o superiores. En el primer caso, son libros peligrosos, corruptores, disolventes; en el otro caso, son llamados de heraldos que invitan a los más esforzados a perdurar en el propio esfuerzo" (7, 50). Puesto que la verdad comunicada tiene que ser ambigua, Nietzsche pudo exigir lo siguiente: "Nuestras supremas intelecciones tienen que sonar —y así deben hacerlo— como locuras y, en determinadas circunstancias, como crímenes, cuando de modo ilícito llegan a oídos que no están destinados ni predeterminados a ellas" (7, 49). Cuando en la Confederación de Berna, Widmann decía que los libros de Nietzsche eran peligrosos y los comparaba con dinamita, él lo dejó hacer.

Este peligro está justificado: nadie debe ser dispensado de él, puesto que nadie sabe, de antemano, para quién un libro será destructivo o para quién será constructivo. No se trata del ocultamiento de lo verdadero sino, antes bien, de la difícil tarea de tener la valentía de pensar realmente lo que se sabe y de decirlo.

La ambigüedad de la verdad no tiene afinidad alguna con la mala fe, que oculta, o de intento retiene, una ambigüedad sentida como tal. Antes bien, es involuntaria y, por eso, reside en la comunicación de lo verdadero, puesto que el ser que admite la verdad así comunicada es tan diferente de la comunicación de la verdad misma. Atreverse a la ambigüedad no es quererla: consiste en la valentía de la verdad.

La *vacilación* es harto comprensible: el que piensa, cuando ve la destrucción que puede surgir del pensamiento, cuando llega a tener conciencia de las inversiones y de los usos errados que le son posibles, quisiera reprimirse. Por eso, frente a los grandes del pasado, Nietzsche pudo preguntarse si ellos "se han poseído con la suficiente profundidad como para no escribir lo que sabían" (14, 229). Él mismo, en la juventud, escribía: "Las raíces de nuestro pensar y de nuestro querer... no deben llevarse a una luz demasiado viva", porque "callar a tiempo en tales cosas constituye un noble arte. La palabra es algo peligroso... ¡Cuántas cosas no deben expresarse! Y, justamente, pertenecen a los *pueris* las concepciones fundamentales de la religión y de la filosofía" (a v. Gesdorff, 18-9-71). Cuando más tarde siguió experimentando en sí mismo la vacilación, se exigió a sí mismo un pensamiento y una expresión de la verdad que no se espantara ante nada. En efecto, en contraste con todo callar voluntario, en virtud de un presunto bienestar del hombre, la fuerza tan sólo reside en la publicidad, la cual no tiene nada de común con la charla desprovista de disciplina y, que sin consideración, adopta el continente de decir la verdad. De Zarathustra dice: "El más ínfimo callar paraliza toda su fuerza: siente que, hasta entonces, ha eludido un pensamiento... La reserva última, el más fino callarse impiden todo gran éxito" (14, 293).

Puesto que las ideas de Nietzsche no deben ser admitidas por una imposición autoritaria ni como verdades en absoluto válidas, llegar a ser un "discípulo" de él constituye una aberración. Está depositado en la esencia de esta verdad el hecho de que sólo se comunique cuando se ajusta y brota de lo propio (*Eigenen*). Por eso, desde el principio al fin, Nietzsche es el "profeta" que, frente a todos los profetas, *remite a cada uno a sí mismo*.

"Síguete fielmente a ti mismo: de este modo me seguirás" (5, 16). "Sólo quien asciende sobre su propio camino levantará mi imagen, hasta llevarla a clara luz" (5, 20). "Ahora bien: éste es mi camino, ¿dónde está el vuestro? Así les respondería a aquellos que me preguntan 'por el camino'. Pues el camino: ...eso no existe" (6, 286). Nietzsche se preocupa por los demás, en cuanto son autónomos. "Sólo quiero rodearme de hombres que tienen su propio modelo y que no lo ven en mí. Pues eso me haría responsable de ellos y esclavo de ellos" (11, 391).

De lo dicho se deduce la *constante defensa* de Nietzsche. "Quiero despertar, con respecto a mí mismo, la más alta desconfianza" (14, 361). "A la humanidad de un maestro le corresponde prevenir a los discípulos en contra de él" (4, 304). Zarathustra abandona a sus discípulos: "Apartaos de mí y defendeos de Zarathustra" (6, 114). En la reimpresión de *Ecce homo* acentúa estas palabras y añade: "Aquí no habla ningún fanático; aquí no se predica; aquí no se exige la fe" (15, 4).

El hecho de que Nietzsche se presente con las vestiduras del "legislador" sólo constituye una manifestación del carácter indirecto que le es propio. Luego, tanto significa: "Yo sólo soy una ley para los míos: en modo alguno soy una ley para todos" (6, 415), como la ley que los demás tienen, para que se le resistan y lleguen a ser, en sentido propio, ellos mismos: "No he entregado al otro los derechos que he conquistado para mí, antes bien que, como yo, los robe... En cuanto hay una ley, que parte de mí, ella hará de todos una imagen de mí: con ello, el individuo se descubre en contradicción con él mismo, y se fortifica" (12, 365).

De acuerdo con esta actitud, Nietzsche ni quiere dominar ni ser canonizado: "¿Dominar? ¿Imponer mi tipo a los demás? ¡Espantoso! ¿Acaso mi dicha no está en contemplar la multitud de los demás?" (12, 365). Y, por último: "...En mí no hay nada de un fundador de religiones. No quiero ningún 'creyente'; pienso que soy demasiado maligno como para creer en mí mismo; jamás hablo a las masas... Tengo un espantoso miedo de que algún día se me canonicé... Este libro debe preservarme de que se me trate con abuso" (15, 116).

¿QUÉ ESPERA NIETZSCHE DE SU COMUNICACIÓN?

En este conflicto entre el anuncio profético y el rechazo de todos aquellos que quisieran seguirlo ciegamente; entre el legislador, y el que espera la resistencia de los demás a la propia ley; entre el maestro y el problematizador; en la superación de las proposiciones que atañen a lo que le es más íntimo, Nietzsche quiere, en verdad, aquello que, según él, reemplazaría al fundador de religiones. Ha caracterizado, con una imagen indeterminada, con el nombre de "genio del corazón", a lo que quisiera ser para los demás. "El genio del corazón... cuya voz puede descender hasta el mundo subterráneo de cada alma, por cuya maestría, al aparecer, comprende a quienes lo siguen, constituye una obligación más para seguirlo con mayor intimidad y radicalidad. El genio del corazón enmudece toda voz y toda vanidad y enseña a escuchar; pulimenta las toscas almas y les hace gustar nuevos anhelos —el de estar tranquilos, como un espejo en el que se refleja el profundo cielo—. El genio del corazón adivina el tesoro oculto y olvidado... bajo turbia y gruesa capa de hielo, y es una varita mágica que halla todo germen de oro... El genio del corazón, de cuyo contacto cada uno sale más rico, más rico en sí mismo... puesto en marcha, penetrado y sorprendido en su secreto, por un viento tibio; quizá más inseguro en su camino, pero pleno de esperanzas que todavía no tienen nombre alguno, pleno de nuevos querer" (7, 271).

¿HA ENCONTRADO NIETZSCHE LECTORES QUE ENTIENDAN SU MODO DE PENSAR?

Cuando era joven, creía en los *discípulos*: "De los que esperan, sé que entienden, en detalle, todas estas generalidades y que, a partir de su más propia experiencia, las traducirán a una doctrina personalmente pensada" (1, 381). Pero, ya muy pronto, quiere advertir a los "jóvenes fogosos, sedientos de ser convencidos, para que no consideren a su doctrina como una pauta para la vida, sino como una tesis que debe meditarse" (11, 398). Y, finalmente, los discípulos que admiran su literatura llegan a serle una carga: "Pues es palpable que no hay ninguna literatura para gente joven" (a Overbeck, 13-5-87).

Entonces, busca, desilusionado, a los *camaradas*. Piensa en sus escritos como en anzuelos para pescar auténticos hombres. Pero los verdaderos lectores siguen faltando: al prohibir toda adaptación, al desenmascarar toda apariencia, Nietzsche se encuentra cada vez más solo, aislado en su veracidad. Pareciendo apasionado, conscientemente se privaba, sin embargo, de todos los supuestos que podían hacerlo entender por su época.

Llegó la fama que Nietzsche preveía con certeza; pero de ella, en los primeros comienzos, apenas tuvo alguna experiencia vital. A

partir de entonces, ¿Nietzsche ha sido entendido, en el sentido que él deseaba? Todavía nadie tiene el derecho de contestar por sí o por no. La *tarea* consiste en llegar a ser uno mismo mediante la apropiación de Nietzsche. En lugar de sucumbir a la tentación de admitir, como si fuesen universalmente válidas, doctrinas y leyes en su aparente univocidad, Nietzsche pretende producir la posible jerarquía del propio ser. En lugar de someterse a exigencias y a proposiciones simplificadas, a través de él debe hallarse el camino que conduzca a la auténtica simplicidad de lo verdadero.

LIBRO PRIMERO

LA VIDA DE NIETZSCHE

SUMARIOS: La trayectoria externa de su vida. El mundo. La imagen de Nietzsche. El rasgo fundamental: un ser de excepción.

LA MARCHA DEL DESENVOLVIMIENTO: El desenvolvimiento de la obra. La concepción que Nietzsche mismo tuvo de su camino. El tercer período. Lo permanente en el despliegue del todo.

AMIGOS Y SOLEDAD: Rohde y Wagner. La época en que llega a la soledad. Lo duradero en las relaciones humanas de Nietzsche. Los límites de las posibilidades de amistad en Nietzsche y su soledad.

ENFERMEDAD: Las enfermedades. Enfermedad y obra. La actitud de Nietzsche con respecto a la enfermedad.

EL FIN.

Puesto que un tratamiento de las ideas de Nietzsche, sin una consciente representación de su vida, no conduciría a una auténtica comprensión, recordemos, en breves trazos, los hechos más salientes de la misma.¹

¹ *Fuentes acerca de la vida de Nietzsche.* El estudio de las obras y de la correspondencia de Nietzsche es lo único realmente esencial. El conocimiento de su existencia empírica no puede lograrse a través de alguna obra decisiva, sino sólo de la totalidad de las fuentes. En ninguna parte se halla una comunicación pura y completa de los hechos, realizada de primera mano. Por un lado, se pasan acontecimientos en silencio; por otra, determinadas estimaciones y concepciones destruyen la tradición. No queda otro recurso que el de leer sin orden para encontrar así lo esencial, que está disperso en diferentes obras. De ese modo, seremos testigos de las dificultades y participaremos de ciertas valoraciones que, aunque parezcan inadecuadas a Nietzsche, pertenecen, sin embargo, a su destino. En todo caso, sólo debieran leer estas cosas quienes ya tuvieran una intuición real del ser de Nietzsche, obtenida a partir de sus obras y de su correspondencia. De otro modo —sea por una pintura embellecedora o por una objetividad que encasilla el pensamiento nietzscheano— les sería fácil apartarse del nivel que le corresponde a Nietzsche.

Las dos obras principales son: Elisabeth Förster-Nietzsche: *La vida de Federico Nietzsche*, Leipzig, 1895-1904 (abreviada y modificada en dos tomos: *El joven Nietzsche* y *El solitario Nietzsche*). C. A. Bernoulli: *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft*, Jena, 1908.

La obra de la hermana proporciona un irreemplazable aspecto de la índole de

Sumarios

LA MARCHA EXTERNA DE LA VIDA DE NIETZSCHE (CFR. LA TABLA CRONOLÓGICA)

Nietzsche procede de la casa parroquial de Röcken. Sus abuelos, tanto paternos como maternos, fueron pastores. A los cinco años de edad perdió al padre. La madre lo llevó a Naumburg, donde Nietzsche creció, rodeado de parientes femeninos, junto a su hermana, dos años más joven que él. A los diez años ingresó al gimnasio de Naumburg; a los catorce años (1858) obtuvo una beca en la Schulpforta, viejo internado que contaba con maestros humanistas sobresalientes. A los veinte años (1864) se inscribió en la Universidad. Al principio estudió dos semestres en Bonn, donde fue miembro de la Asociación estudiantil de Franconia, a la que abandonó en 1865, en virtud de la distancia que había entre la idea que él se había formado de ella y su realidad. De Bonn fue, con su maestro Ritschl, a Leipzig. Junto con Erwin Rohde llegó a ser el alumno más brillante del maestro de la filología. Fundó la asociación filológica; publicó estudios de filología y, antes de ser promovido, fue llamado como profesor en Basilea, por recomendación de Ritschl, que había escrito a Basilea: "Entre tantas fuerzas juveniles que, desde casi treinta y nueve años, he visto desarrollarse ante mis ojos, jamás había conocido un joven... que haya madurado tan pronto, y a edad tan juvenil, como este Nietzsche... Si vive mucho tiempo —¡Dios lo quiera!— profetizo que algún día ocupará el primer puesto de la filología alemana. Ahora tiene veinticuatro años de edad: fuerte, vigoroso, sano, valiente de cuerpo y de carácter... Entre los jóvenes filólogos de

Nietzsche, sobre todo en el primer tomo, que trata de su niñez. Sin Overbeck, sin la tradición de Basilea y de Bernoulli, la realidad de Nietzsche seguiría estando encubierta. En esa obra habla el sentido de lo efectivo, digna de agradecimiento, aunque no siempre sigamos las concepciones y los criterios que en ella tienen vigencia.

Acerca del conflicto entre Weimar y Basilea, véase la siguiente bibliografía: C. A. Bernoulli, "Zuschrift (Dokumente anlässlich des Prozesses gegen die Veröffentlichung der Briefe Gasts an Overbeck mitgeteilt)", *Das literarische Echo*, X, 1907, pp. 1170-1177. Además, *Erwiderung des Nietzsche-Archivs*, pp. 1325-1330. Josef Hofmiller, "Nietzsche und seine Schwester", *Süddeutsche Monatshefte*, VI, 2, 1909, pp. 395-403.

Fuera de las dos grandes obras principales, mencionemos una serie de comunicaciones cuya lectura muestra hechos tan conmovedores como menudos: Paul Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig, 1901. J. Mähli, "Erinnerungen an Fr. Nietzsche", *Die Gegenwart*, tomo 58 (Nº 42), pp. 246 sq., Berlín, 1900. Malvida von Meysenbug, *Individualitäten*, Berlín, 1901. (Sobre sus relaciones con Nietzsche, cfr. pp. 1-41). Meta von Salts-Marschlin, *Philosoph und Edelmensch*, Leipzig, 1897. Arthur Egidi, *Gespräche mit Nietzsche*, 1882. Die Musik. Erster Jahrgang, pp. 1892 sq. Julius Kaftan, *Aus der Werkstatt des Übermenschen*, Heilbronn, 1906. Avenarius über Nietzsches Beziehungen zum Kunstwart: Andler, tomo 4, pp. 564-567. Carl Spitteler, *Meine Beziehungen zu Nietzsche*, Munich, 1908.

Las siguientes publicaciones contienen importantes documentos: O. F. Schuerer, *Friedrich Nietzsche als Student*, Bonn, 1923. Johannes Stroux, *Nietzsches Professur in Basel*, Jena, 1925. Gottfried Bohnenblust, "Nietzsche Genferliebe", *Annalen*, 2. Jahrgang, pp. 1 sq., Zurich, 1928. E. F. Podach, *Nietzsche Zusammenbruch*, Heidelberg, 1930. E. F. Podach, *Gestalten um Nietzsche*, Weimar, 1932.

Leipzig es el ídolo de todo el mundo. Usted dirá que describo una especie de fenómeno y, en efecto, lo es. Además, es amable y modesto" (Stroux, p. 32). "Podrá alcanzar todo cuanto quiera" (Stroux, p. 36).

Dos decenios después, estalló la locura. Desde 1869 a 1879 Nietzsche fue profesor en la Universidad de Basilea. Junto con J. Burckhardt enseñaba seis horas en el *Pedagogium*. Se le abrían las casas patricias de Basilea. Entró en relaciones íntimas o lejanas con los principales espíritus de la Universidad: J. Burckhardt, Bachofen, Heusler, Rüttimeyer. La amistad y la convivencia lo unieron a Overbeck. El punto más alto en su trato con los hombres, es decir, de su vida en general, cuya conciencia conservó hasta el fin, estuvo en sus visitas a Richard Wagner y a Cósima, entre 1869 y 1872, quienes se hallaban en Tribschen, cerca de Lucerna. Después de su libro sobre *El origen de la tragedia*, fue proscripto por los círculos filológicos inspirados en Wilamowitz; los estudiantes de filología faltaban en Basilea. En 1873 comenzaron las dolencias que, en 1876-1877, le obligaron a tomar un año de licencia, pasada, en su mayor parte, en Sorrento, con P. Rée, en la casa de Malvida von Meysenbug. En 1879, a la edad de treinta y cinco años, su enfermedad lo obligó a renunciar.

Durante el segundo decenio, 1879-1889, Nietzsche viajó de un lado a otro, buscando un clima favorable, que aliviara sus padecimientos torturantes, no deteniéndose en ninguna parte—debido a los cambios de estación— más que algunos meses. La mayor parte del tiempo lo pasó en la Engadina y en la Riviera; ocasionalmente estuvo en Venecia; por último, en Turín. Con frecuencia pasaba el invierno en Niza y el verano en Sils-Maria. Como un *fugitivus errans* vivía con medios modestísimos en simples habitaciones. Durante el día paseaba por la campaña, protegiéndose los ojos contra la luz mediante una sombrilla verde, entrando en contacto con toda clase de viajeros.

Mientras que sus primeras obras —*El origen de la tragedia* y la primera de las *Consideraciones inactuales*, dirigida contra Strauss— habían causado sensación y conocido aplausos entusiastas o brutales oposiciones, las restantes obras no tuvieron éxito. Los libros de aforismos apenas se compraban. Nietzsche fue olvidado. Por particulares contingencias cayó en manos de las extenuantes miserias de los editores, hasta que, finalmente, imprimió sus escritos pagándolos él mismo, y sólo en los últimos meses de su clara conciencia experimentó los primeros signos de una fama futura, de la cual no había dudado en ningún instante.

Rechazado por la profesión; totalmente abandonado a la tarea que conocía como auténtica, viviendo fuera del mundo, crecía en él, debido a una mejoría en su salud, el deseo de entrar en nuevo contacto con la realidad. En 1883 hizo un plan de lecciones para la Universidad de Leipzig. Pero los círculos universitarios consideraron que las lecciones de Nietzsche eran imposibles, en virtud del contenido arriesgado de sus escritos. Nietzsche siguió fuera del mundo, sirviendo a su obra con acrecentada tensión.

En enero de 1889, a los cuarenta y cinco años de edad, se produjo el derrumbe, debido a una enfermedad cerebral orgánica. Después de una larga enfermedad, murió en 1900.

El mundo que le fue accesible a Nietzsche —en el cual contempló, pensó y habló— se le ofreció —sobre todo en la juventud— a través del mundo de la cultura alemana: la escuela humanista, los poetas, las tradiciones nacionales.

Nietzsche eligió el estudio de la filología clásica, la cual no sólo lo colmó con las grandes *concepciones de la Antigüedad*, concepciones éstas que lo acompañaron durante su vida. Nietzsche también tuvo la suerte de tropezar, en sus estudios, con un auténtico *investigador*: el seminario de Ritschl, de filología clásica, fue único en su género, por la técnica de la interpretación filosófica. Incluso, muchos médicos y otras personas no dedicadas a la filología participaban del mismo, para aprender el "método". En el arte y en la actitud allí cultivados, había algo que es común a toda ciencia: el saber distinguir lo real de lo irreal; lo efectivo de lo añadido por el pensamiento; lo demostrado de la opinión; la certeza objetiva de la convicción subjetiva. Sólo atendiendo a aquello que, en general, es común a toda ciencia, surge la clara conciencia de lo que es el saber científico propiamente dicho. La esencia del investigador, su incorruptibilidad, su incesante lucha crítica con el propio pensar, su sencilla pasión, fueron, para Nietzsche, realidades presentes.

Las fuertes inclinaciones *pedagógicas* de Nietzsche sólo se realizaron en débil demanda. Con grandes exigencias para consigo mismo, cumplió las tareas de su profesorado y de sus deberes de maestro en el *Pedagogium*,² pero con creciente displacer. Durante todo el decenio que fue profesor, vivió en él la tensión entre aceptar cargos propios de la profesión y considerar lo que podía hacer para servir a los temas que, todavía indeterminados, lo movían íntimamente.

En 1867-1868 Nietzsche hizo el servicio militar en Naumburg, en la artillería de campaña montada. Concluyó el servicio antes de tiempo porque se hirió, al saltar a caballo. Este accidente le produjo un absceso y una enfermedad que duró meses enteros. En la guerra de 1870, Nietzsche se ofreció como *enfermero* voluntario. Puesto que era profesor en un Estado neutral, su lealtad al mismo le prohibió el servicio de las armas. Enfermó de disenteria y, antes de la finalización de la guerra, volvió a su cargo de profesor.

Para entender la forma en que el mundo se le presentaba a Nietzsche es esencial el hecho de que, desde los veinticinco años de edad hasta el fin, haya vivido en el *extranjero*. Durante veinte años ha visto a Alemania desde fuera. Esta circunstancia —la de viajar constantemente, que lo exponía al desarraigo— hizo posible, sobre todo en su existencia ulterior, una agudización de la mirada crítica, un poder prescindir de las cosas de suyo comprensibles, que implica, por así decirlo, llevar la vida al límite. El cambio produce una excitación del sentimiento siempre renovada; una vida que constantemente desborda, por extensión, el horizonte de todo lo fijo; un fortalecimiento del amor y del odio hacia el propio y permanente fundamento, que sólo así, por la lejanía, está presente al sentimiento.

Cuando Nietzsche se desprendió del mundo de la profesión, del comer-

² Noticias sobre la actividad de Nietzsche como profesor, en Bernoulli, I, 66 sq.

cio con los hombres, de su actividad de profesor, para recoger nuevas experiencias, se aplicó a la *lectura* que, limitada, en virtud de su vista, abarcó, sin embargo, extensos temas. Aunque conocemos los libros que, entre 1869 y 1879, retiró de la biblioteca de Basilea y tenemos noticias de una gran parte de su propia biblioteca,³ no podríamos decir, como es natural, que haya leído todo eso; pero los libros han pasado por sus manos y, en algún sentido, han despertado su atención. Se hacía enviar, semanalmente, los catálogos de los libros nuevos (a Overbeck, 11-4-80). Siempre tenía el plan de residir en ciudades provistas de grandes bibliotecas (por ejemplo, a Overbeck, 2-5-84 y 17-9-87); pero esas intenciones quedaban en meros proyectos.

Llama la atención la abundancia de libros consagrados a la ciencia natural y a la etnografía. Nietzsche pretende recoger lo desdeñado por la filología, a saber: los conocimientos reales. La lectura apresurada de esos libros puede haberle interesado; pero, en gran parte estaban por debajo de su nivel, y han suplido el defecto de un conocimiento originario con las cuestiones referidas a los problemas biológicos y científico-naturales.

No obstante eso, fue extraordinario todo lo que Nietzsche ha advertido en sus exiguas lecturas. Instantáneamente captaba lo esencial. Al leer veía lo que los autores de los libros perseguían, lo que ellos hacían realmente en su pensar y en sus escritos, lo que significaba existencialmente. No sólo considera los objetos de los autores, sino la sustancia de su pensamiento, en el que tales objetos se convierten en temas.

No es raro que las palabras y que los pensamientos de lo leído pasen al propio Nietzsche, lo cual interesa menos para el sentido de su filosofar que para el origen material de sus medios de expresión. El hecho de que el "superhombre" aparezca en Goethe, y de que los "filisteos de la cultura" sea expresión empleada por Haym, es tan poco esencial como que las palabras "perspectivismo", "mundo verdadero y mundo aparente", fuesen tomadas de Teichmüller, o que el vocablo "decadencia" se originara en Bourget. Todo ello se debe a la receptividad de Nietzsche, que se cumple con naturalidad, de un modo inmediato y que, en sí misma, es cambiante. Sin ella, la creación sería imposible.

Nietzsche *filosofó* desde muchacho. Para el adolescente, Schopenhauer llegó a ser *el* filósofo. Los conceptos tradicionales los tomó de F. A. Lange, Spín, Teichmüller, Dühring y E. v. Hartmann. De los grandes filósofos, Nietzsche sólo ha leído a fondo, pero en tanto filólogo, a Platón. (Más tarde "estará consternado por lo poco que conoce a Platón", a Overbeck, 22-10-83.) El contenido del filosofar no brota, para él, del estudio de esas obras. Surge de la contemplación del carácter griego de la época presocrática, sobre todo, de los filósofos presocráticos y, además, de Theognis, de los trágicos, de Tucídides. El estudio de Diógenes Laercio, que realizó con intenciones filológicas, le aportó cierto saber histórico-filosófico. Nietzsche, que casi nunca estudió con profundidad a los grandes filósofos, a quienes la mayor parte de las veces conocía de segunda mano, pudo, sin embargo, penetrar hasta los orígenes, atravesando la cáscara que cubre

³ La lista de los libros que, entre 1869 y 1879, Nietzsche retiró de la biblioteca de Basilea, se encuentra en Albert Lévy, *Stirner et Nietzsche*, París, 1904, pp. 93-113. Cfr. "Friedrich Nietzsches Bibliothek", en Arthur Berthold, *Bücher und Wege zu Büchern*, Stuttgart, 1900, pp. 429-456.

las ideas tradicionales. Año tras año se aproximaba, cada vez con mayor decisión, a los problemas filosóficos propiamente dichos. Nietzsche los aprehende a partir de su propia sustancia.

La manera según la cual Nietzsche filosofa lo aproxima tanto a los poetas como a los filósofos en riguroso sentido. En su juventud lo entusiasma Hölderlin; sobre todo, *Empédocles e Hyperion*; luego, *Manfredo*, de Byron. En los últimos años, tuvo influencia de Dostolevski.

Quizá la simpatía de Nietzsche por la música haya sido más originaria, puesto que, en mayor medida, estaba sentida como destino. No hay ningún filósofo que haya estado tan penetrado o, incluso, tan dominado por la música, como él. Ya de muchacho se le había entregado enteramente; en su juventud se consagró, sin límites, a R. Wagner y, decidido a vivir al servicio de esa música, confesó más tarde: "Y, finalmente, soy un viejo músico, para quien no existe otro consuelo que el de los sonidos" (a Gast, 22-6-87). En el año 1888 se acrecienta aún más su vinculación con la música: "Ahora la música me entrega sensaciones que, en sentido propio, jamás había tenido. Me desprende de mí mismo; me desilusiona de mí mismo... me fortalece, sin embargo; y, después de una noche consagrada a la música, le sigue una mañana plena de resueltos conocimientos y de ocurrencias... La vida sin música constituye, simplemente, un error, una fatiga, un exilio" (a Gast, 15-1-88, cfr. 8, 65). Para él nada hay que le interese "más que el destino de la música" (a Gast, 21-3-88).

Sin embargo, el mismo Nietzsche se apartó luego de ella, y con la misma pasión. Refiriéndose a los años posteriores a 1876, escribía en 1886: "Comencé a *prohibirme*, a fondo y por principio, toda música romántica. Trátase de un arte ambiguo, fanfarrón y sofocante: le hace perder fuerza y regocijo al espíritu, multiplicando toda clase de oscuros anhelos y de flotantes codicias. *Cave musicam*: ése es hoy mi consejo a todos los que tengan suficiente hombría como para atenerse a la pureza de las cosas del espíritu" (3, 7). Los juicios sobre la música son análogos a los de la tradición del filosofar, hostil a ella desde milenios. "La música no tiene sonido (para los goces del espíritu): si quiere que renazca la condición de Fausto, de Hamlet y de Manfredo, omitirá el espíritu y *pintará estados sentimentales del alma*..." (11, 336). "El poeta sobrepasa al músico; tiene más elevadas pretensiones, puesto que se dirige al hombre entero, y las pretensiones del pensador son aun superiores: quiere acaparar toda la fuerza reunida y fresca: no invita al goce, sino a la lucha a brazo partido y al más profundo reconocimiento de todos los impulsos personales" (11, 337). Nietzsche encuentra que "el desarrollo defectuoso y fanático del entendimiento y que el carácter indomable del odio y del ultraje quizá se hayan introducido por la indisciplina de la música" (11, 339). Ella es "peligrosa"... "Su orgía, su placer en despertar estados cristianos... van a la par de la impureza de la inteligencia y de la exaltación soñadora del corazón" (14, 139).

La actitud más favorable hacia la música ve en ella algo que ha llegado a ser, en cierto modo, un lenguaje y que tiene que encontrar en el pensamiento una lengua mejor. "La música me precede... Innumerables cosas todavía no han encontrado palabra ni pensamiento alguno" (12, 181).

En medio de estos pasajes tan contradictorios sobre la música, Nietzsche parece encontrar la salida en una separación entre la música romántica, que es peligrosa, brumosa y orgiástica, y la música propiamente dicha, a la cual pone en contraste con Richard Wagner. Creyó descubrirla en las obras de Peter Gast. En 1881, cree ver en él "a su maestro, a un maes-

tro de primera clase", cuya música era afín a su propia filosofía (a Overbeck, 18-5-81) y que significa "la justificación sonora de toda mi nueva actividad práctica y de mi renacimiento" (a Overbeck, 10-82). Por este camino encumbró a la jerarquía de obra maestra única a la ópera *Carmen* de Bizet (aunque, en verdad, no lo haya pensado así: "Lo que digo acerca de Bizet no debe usted tomarlo en serio. Tan cierto como que soy Bizet —lo diré mil veces— no me interesa. Pero actúa muy fuertemente como antítesis irónica contra Wagner") (a Fuchs, 27-12-88). Finalmente, Nietzsche quiere que la música "sea serena y profunda, como un mediodía de octubre; que sea singular, abandonada, tierna; que sea una mujercita dulce, plena de infamia y de gracia" (15, 40).

Cuando consideramos hasta qué punto Nietzsche está subyugado por la música, cuando atendemos a sus discutibles juicios —en particular sobre los tan erróneos, aunque constantemente mantenidos, sobre el valor del compositor P. Gast—, cuando pensamos en sus propias composiciones, tenemos que admitir que su punto fuerte no está en la música. (He aquí un juicio de Hans von Bülow, de 1872, reconocido por Nietzsche en su respuesta: "Su *Meditación sobre Manfredo* es el extremo máximo de la extravagancia fantástica; es lo más desagradable y antimusical que me haya... llegado desde hace mucho tiempo... Todo es una broma; ¿quizás haya intentado usted una parodia de la llamada música del futuro?... En el producto de la fiebre musical de usted hay vestigios, al lado de todos los extravíos, de un espíritu no común y distinguido...".) La materia de su ser, su sistema nervioso, es musical, hasta quedar indefenso frente a ella. Pero, por decirlo así, la música es para él adversaria de la filosofía. El pensamiento de Nietzsche es tanto más filosófico cuanto menos musical es. Lo que Nietzsche ha filosofado nació en lucha con lo musical, ha sido conquistado en contra de ella. Tanto su pensamiento, como las revelaciones ontológicas, místicamente experimentadas por él, son opuestas a la música y se mantienen sin ella.

Su filosofar todavía encuentra en los contenidos del mundo una nueva y peculiar fuente. Durante cierta época, Nietzsche apreció extraordinariamente a los franceses⁴ La Rochefoucauld, Fontenelle, Charnfort y, en particular, Montaigne, Pascal y Stendhal. Los análisis *psicológicos* se convirtieron en el medio de su filosofar; pero no la psicología que explora de modo empírico y causal, sino la comprensiva y la histórico-sociológica. Su experiencia debe ser "*revivir* libremente todas las estimaciones del pasado y también aquellas que se le oponen" (4, 61). Desea colaboradores que lo sigan por este camino de su investigación: "¿Dónde hay una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad...? ¿Acaso se ha hecho objeto de investigación a las diferentes divisiones del día, a las consecuencias de un establecimiento fijo del trabajo, de las fiestas, del reposo?... ¿Acaso se han reunido las experiencias de la vida en común, por ejemplo, las experiencias de los monjes?" (5, 44; cfr. 7, 69).

Todo cuanto ocurre en el mundo se desvanece para Nietzsche frente a los *grandes hombres*, a quienes diviniza o diaboliza. Ejemplos de unívoca

⁴ Fritz Krökel, *Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche. Ihre Vorbereitung bei den französischen Moralisten*, Munich, 1929.

e indudable grandiosidad los encuentra en Goethe, Napoleón y Heráclito. De ambigua grandiosidad y, por tanto, según el contexto, por completo desvalorizados, son para él Sócrates, Platón y Pascal. Siempre rechaza a San Pablo, a Rousseau y, casi siempre, a Lutero. A Tucídides y a Maquiavelo los admira, en virtud de la clara veracidad y de la incorruptibilidad realística que los caracteriza.

Nietzsche encuentra su más profunda conciencia histórica en la conexión de su pensamiento y de su ser con los grandes hombres. Ellos se proponían las mismas preguntas que él; se preocupaban por lo mismo que él; con él vivían en el mismo reino de los espíritus: "Mi orgullo está en que tengo un origen... También yo vivo en lo mismo que emocionaba a Zarathustra, Moisés, Mahoma, Jesús, Platón, Bruto, Spinoza, Mirabeau..." (12, 216). "Cuando hablo de Platón, de Pascal, de Spinoza y de Goethe, sé que la sangre de ellos corre en la mía..." (12, 217). "Mis antepasados Heráclito, Empédocles, Spinoza, Goethe..." (14, 263).⁵

RETRATO DE NIETZSCHE

Las noticias que los contemporáneos nos transmiten de Nietzsche siempre difieren en algo. Fue visto desde aspectos inadecuados, desde la perspectiva de ideales de su época o de ideales que contrastan con ella, o fue medido con falsos criterios, como si fuese visto en un espejo deformante.

El retrato idealizado, a su modo grandioso, trazado por la hermana, es tan poco verdadero como el más real, deformado, móvil y problemático de Overbeck. A ambas imágenes les debemos mucho, sobre todo en relación con los hechos; pero, a causa de la insuficiencia de los mismos, nos esforzaremos por escuchar hasta las ínfimas comunicaciones de todos aquellos que han visto a Nietzsche y que han hablado con él. A partir de la plenitud de estas descripciones, capaces de turbar, se construirá algo a modo de piezas añadidas; pero lo así construido no se cerrará sobre sí mismo, sino que quedará demasiado abierto e, incluso, seguirá siendo ambiguo. La comparación con los documentos directos (cartas, obras y noticias), el tono inaudible de todo lo que procede de él mismo, hasta las ramificaciones y elementos casuales de sus escritos, corregirán las noticias de sus contemporáneos. Elijamos algunos de estos testimonios.

Deussen dice, refiriéndose a la época escolar de Nietzsche, que éste "se alejaba de todo lo que tenía sabor a teatro, tanto en el sentido de censura como de alabanza...". "...De él he oído muchas observaciones espirituales; pero rara vez un buen chiste...". "Era desafecto a la gimnasia, porque ya estaba tempranamente inclinado a la robustez corporal y a la congestión cerebral...". "...Un simple ejercicio, que un gimnasta ejercitado haría en un santiamén, para Nietzsche constituía un pesado trabajo que lo hacía enrojecer al vivo, le quitaba respiración, le producía sudor...".

1871. "Los lentes que llevaba le daban el aire de un erudito; mientras que el cuidado puesto en el vestir, la actitud casi militar de su porte y su voz clara contradecían esa apariencia" (W. u. N., p. 83). Deussen escribe en el mismo año: "Hacia tiempo que habían dado las once, cuando apare-

⁵ La exposición más penetrante de todo lo que influyó sobre Nietzsche, de lo que él leyó, conoció y aplicó, se encuentra en Andler.

ció Nietzsche, quien había sido invitado a la casa de Jacob Burckhardt: estaba de animado humor, ardiente, elástico, con conciencia de sí mismo; parecía un joven león”.

Para los colegas, “Nietzsche tenía una naturaleza por completo inofensiva, por lo cual gozaba de la simpatía de todos los que le conocían” (Mähli, p. 249). Eucken dice: “Hay en mí un vivo recuerdo de cuán amablemente Nietzsche se comportaba durante el doctorado, de cómo jamás era inamistoso o se mostraba excitado, sino que su trato era bondadoso y, al mismo tiempo, reflexivo...”.

Acerca de los docentes (Scheffler, en Bernoulli, I, 252): “Modestia, incluso humildad del porte... más bien pequeño que de talla media. La cabeza sobre un cuerpo regordete, aunque fino, profundamente hundida en las espaldas... Nietzsche se había acostumbrado a la moda del día. Llevaba pantalones de colores claros, con una chaqueta corta y, alrededor del cuello, flotaba una corbata elegantemente anudada... el cabello largo... encuadraba en madejas el pálido rostro... El paso pesado, casi fatigado... El lenguaje de Nietzsche, tierno y sin afectación... era único: venía del alma... la magia de esa voz...”.

En 1891, un polaco que lo había visitado a mediados del año 1870 (citado por Harry Graf Kessler, *Die neue Rundschau*, 1935, p. 407), al recordar a Nietzsche, lo describe como “un hombre de alta estatura, con largos brazos delgados y una poderosa cabeza redonda a la que coronaba una cabellera hirsuta... Su bigote, de un negro profundo, le caía a ambos lados de la boca, hasta abajo del mentón; sus ojos negros, desmesuradamente grandes, brillaban por detrás de los lentes como bolas de fuego. Creía ver un gato salvaje. Mi acompañante apostaba a que se trataba de un poeta ruso, que viajaba tratando de calmar los nervios”. (Esta caracterización es, en particular, dudosa: según las indicaciones de Lou Salomé, Nietzsche tenía estatura mediana y cabellos oscuros.)

1876. Ungern-Sternberg: “Expresión de orgullo, aunque velada por la fatiga y cierta inseguridad de los movimientos, debido a su miopía. Gran educación y agradables formas de trato, simplicidad y distinción”.

1882. Lou Salomé: “Cierta algo oculto, el presentimiento de una callada soledad: tal era la primera y fuerte impresión por la que cautivaba la aparición de Nietzsche. Al contemplador desatento, ella no ofrecía nada de sorprendente: el hombre, de talla media, vestido con extrema simplicidad, aunque también con exagerado cuidado, con rasgos pacíficos y cabello oscuro simplemente peinado hacia atrás, podría pasar inadvertido... Tenía una ligera sonrisa, un modo de hablar sentencioso, y un paso prudente y meditativo, por el cual inclinaba algo las espaldas. Difícilmente podríamos representarnos esta figura en medio de una multitud: ella llevaba el cuño de quien está aparte, del solitario. Las manos de Nietzsche eran incomparablemente bellas y noblemente configuradas, hasta el punto de que, sin propósito voluntario, la mirada se dirigía hacia ellas... Los ojos hablaban de un modo verdaderamente pérfido. Casi ciegos, no daban, sin embargo, la impresión de espiar, de guñar o de importunar involuntariamente, como ocurre con muchos miopes; antes bien, parecían ser guardianes y conservadores de un tesoro propio, de mundos misteriosos... La vista defectuosa les daba a sus rasgos una peculiarísima especie de encanto, porque, en lugar de reflejar cambiantemente impresiones externas, reflejaba solamente lo que acontecía en su intimidad. Los ojos miraban hacia dentro y, al mismo tiempo, hacia la lejanía; o, para decirlo mejor, miraban a lo íntimo,

como hacia algo lejano. Cuando, a veces, se daba tal como era, en el curso de algún diálogo que lo excitaba, aparecían en sus ojos conmovedores brillos; pero cuando se hallaba de humor siniestro, a través de ellos se expresaba la soledad, de un modo oscuro, casi amenazante, como si partiera de fervorosas profundidades. También los modales de Nietzsche producían una impresión semejante, es decir, de ocultamiento y de reserva. En la vida habitual era de gran educación y de una dulzura casi femenina, de una seriedad constante y bienhechora; en el trato, lo alegraban las formas distinguidas...

"Pero siempre tenía alegría en el disfraz... Recuerdo que, cuando hablé por primera vez con Nietzsche..., su buscado formalismo me admiró y me engañó. Pero no me engañé por mucho tiempo acerca de este solitario que llevaba su máscara con tan poca habilidad como alguien que, viniendo del desierto o de la montaña, llevase el traje de todo el mundo."

1887. Deussen: "No tenía más la actitud orgullosa, el paso elástico, la conversación fluida de antes. Parecía arrastrarse penosamente, inclinándose hacia un lado; y su conversación era a menudo difícil y vacilante... En el hotel La Rosa de los Alpes nos retiramos a descansar una hora. Apenas hubo pasado, el amigo volvió a nuestra puerta para informarse, tiernamente, si todavía estábamos cansados: lo preocupaba haber llegado demasiado temprano, disculpándose de haberlo hecho. Narro este episodio, porque semejante cuidado y tales consideraciones exageradas no estaban en el carácter de Nietzsche... Cuando nos despedimos, tenía lágrimas en los ojos..."

Las fotografías conservadas muestran, también, que el ser de Nietzsche no se grababa de manera unívoca. No hay ningún retrato de Nietzsche que, al principio, no desengañe: también ellos son espejos deformantes. Contempladas durante mucho tiempo, muchas veces y con buena voluntad, las fotografías acaban por dejar ver algo. Los bigotes pueden actuar como el signo, altamente expresivo, de su reserva y de su silencio. Algo de su clarificante agresividad parece estar relacionado con su mirada de visionario. Pero, ni por un instante, podemos ver algo de Nietzsche mismo. Todas las representaciones artísticas son, por completo, dignas de desconfianza: constituyen máscaras que corresponden a la época. El grabado de Oldes, en fin, que muestra al paralítico, constituye un retrato realmente verosímil, pero que atormenta a todo el que lo mire de verdad.

Si según las noticias que acabamos de ofrecer sobre la apariencia y la conducta de Nietzsche son inseguras; si frente a las fotografías quedamos en lo indeterminado; si echamos una mirada a la *escritura* de Nietzsche, en cambio, es como si su ser nos fuese súbitamente presente.⁶ Le debemos a Klages un análisis, del cual podemos extraer algunos puntos.

Klages no conoce "desde el tiempo transcurrido desde los días de nuestros clásicos hasta fines del siglo pasado ninguna escritura, perteneciente a algún hombre eminente, que se pudiera comparar, ni remotamente, a la de Nietzsche". Todas le parecen ser muy semejantes entre sí, salvo que

⁶ Isabelle von Ungern-Sternberg, *Nietzsche im Spiegelbilde seiner Schrift*, Leipzig (este trabajo es importante por las numerosas pruebas de la escritura de Nietzsche, en todas las épocas de su vida). Ludwig Klages, "Nietzsche und seine Handschrift", en *Gesammelten Abhandlungen*, Heidelberg, 1927.

ninguna se asemeja a la escritura de Nietzsche. Encuentra en ésta "algo de propiamente luminoso y claro... de falta profunda de calor... algo de transparente, de inmaterial, de cristalino. Hay en ella un extremo reflejo de lo borrascoso, de lo fluente, de lo ondulante... algo de extraordinaria dureza, de rigor, de quebradizo como el cristal... algo por completo configurado, acabado, incluso, cincelado". Klages ve en esos caracteres una sublime sensibilidad e irritabilidad, una rica vida sentimental que, sin embargo, "por decirlo así, está encerrada en el organismo de su portador". Las vivencias sólo son suyas. Ve el rigor, el autodomínio y la condena sin indulgencia de sí mismo; también Klages advierte en ella "el poderoso impulso a autoestimarse". La escritura alcanza la más clara organización: ella muestra "aquella simplificación que, involuntariamente, casi hace aparecer al desnudo el *entramado* de las letras" y exhibe "un ímpetu lleno de empuje, constantemente renovado". Se advierte el "espíritu de combate... dentro del reino de las ideas". "No obstante parecer grabada en piedra", la escritura de Nietzsche tiene "algo de inquietante falta de horizontes, de imprevisible y de repentino". Pero, ciertamente, no es la letra de un hombre de acción. Con respecto a los rasgos de la escritura de un Napoleón o de un Bismarck, la de Nietzsche "parecería ser de una delicadeza casi quebradiza". Expresa una extrema espiritualidad y "un don de la forma de alcance casi inconcebible". "Jamás nos ha salido al encuentro una escritura no estilizada que muestre, con semejante vigor y sutileza, una distribución rítmica, igualmente perfecta, de los conjuntos de letras y una secuencia de ellas que se desarrolla casi sin interrupción".

En resumen, si preguntamos por la apariencia empírica de Nietzsche, habrá que preguntar, al mismo tiempo, de qué modo tendría que aparecer un hombre que, a partir de su veracidad y de sus apreciaciones del valor y de la jerarquía, estaba en situación falsa con respecto a la realidad. Condenado a enmascararse o a desilusionarse inmediatamente, se sabe, incluso, dominado por el hastío. Trátase de alguien que desarrolla algo en sí mismo y de lo cual nadie participa; de alguien que quiere y ve lo que todavía nadie ve ni quiere y que, por tanto, no puede encontrar ningún contacto con la realidad de los hombres ni tampoco puede jamás estar satisfecho de sí mismo, puesto que, para él, toda vida y toda vivencia sólo se le muestra como un ensayo y, luego, como un fracaso.

Tampoco hoy Nietzsche llega a tener una imagen plástica: se desvanece en formas que no se pueden identificar con él. Y, sin embargo, lo vemos: vemos al viajero, que constantemente se aleja; por decirlo así, lo vemos trepar una montaña inaccesible. No obstante eso, Nietzsche sigue siendo visible en el movimiento y en la desaparición; pues quisiera vivirse y comunicarse a sí mismo.

El rasgo fundamental de la vida de Nietzsche se halla en la *excepción*. Está separado de toda existencia dada y real: de la profesión y de las relaciones vitales. No se casa; no encuentra alumnos ni discípulos; no se construye ningún dominio de actividad en el mundo. Pierde un fijo lugar de residencia y va errando de un lugar a otro, como si buscara algo que jamás encontraría. Pero este ser de excepción es, él mismo, una sustancia, constituye el modo de todo el filosofar de Nietzsche.

La primera crisis, manifiesta, aunque todavía sin contenido

determinado y que sólo afecta la forma de su vida, ocurrió en Bonn, en el año 1865. Nietzsche tomó en ella, resueltamente, el camino de su destino. Le fue palpable que el tipo de su existencia estudiantil, con ocupaciones múltiples, viviendo dentro de asociaciones de estudiantes, cultivándose por el saber, preparándose para una posible carrera académica, no constituía, para él, una existencia verdadera. La vida no era, para Nietzsche, un jugueteo ni algo que se resolviera según alguna regla conocida. A partir de la dispersión, Nietzsche siente que se debe abandonar a una existencia que no se puede justificar ante las exigencias de una vida conducida con seriedad. Es cierto que, desde el punto de vista espiritual, ha vivido en un nivel superior; pero eso no le bastaba. En él se expresaba la disyuntiva: o dejar que la vida lo arrastrase, o reconocer, como válido, a lo extraordinario, aceptando sus exigencias cotidianas. Ahora bien, su actitud íntima alcanzó entonces el grado de concentración que convenía a su ser; pero sin que supiese qué era aquello que lo llevaba a concentrarse y a avanzar. Tratándose de Nietzsche, ese proceso no sorprende; pero, sin embargo, es claramente reconocible en sus cartas y en los modos de conducirse. Dicho proceso no tiene acentos patéticos; no es catastrófico (apenas si lo es en oportunidad de su salida de la asociación estudiantil). Sus compañeros le hicieron, por cierto, el reproche de orgullo o de falta de camaradería. Nadie entendía qué le pasaba. Pero, en este año, cesó la relativa indeterminación de su camino y, con ello, la mera posibilidad. Se asoma la realidad. Ella, en la Existencia excepcional de Nietzsche, siempre lo empujará a nuevos cambios. Avanza mediante algo que quiere, que exige más y que nunca lo dejará en paz. Una exposición de su vida, realizada a partir de intereses filosóficos, debe buscar este ser de excepción: en el fondo de él siempre hay un mismo acontecer, aunque en ninguna manifestación sea directamente captado. Le consideraremos en tres direcciones: en la marcha de su *desenvolvimiento espiritual*, en sus *amistades* y en su *enfermedad*.

La marcha del desenvolvimiento

La obra de Nietzsche, al par de constituir un todo único, le da a cada escrito en particular un lugar característico, dentro de un desarrollo que se extiende durante más de dos decenios. En el curso de este camino acontecen las mutaciones más extraordinarias, tanto más sorprendentes, en cuanto lo nuevo ya parece tener sus raíces en las más remotas disposiciones. El conocimiento de la marcha del desenvolvimiento profundiza la posibilidad de la comprensión de la obra, porque, a partir del momento en que se dice algo, la mirada se vuelve al todo del despliegue.

EL DESARROLLO DE LA OBRA

Una inspección sintética de los escritos permite caracterizar, provisionalmente, las fases del pensamiento de Nietzsche. (Para ello, cfr. la tabla de sus obras.)

El grupo de los *escritos juveniles* no tiene, en sí mismo, importancia, salvo que, en ellos —cuando se los conoce— es perceptible, como en germen, una gran parte de ulteriores ideas e impulsos. Los *Filologica* (tres volúmenes) dan una expresiva imagen del trabajo científico de Nietzsche. En esta obra hay numerosos puntos de vista dispersos de lo que constituye su modo de filosofar. Pero la obra *propiamente dicha* se puede dividir en los siguientes grupos:

1. *Los primeros escritos: El origen de la tragedia y las Consideraciones inactuales* (1871-1876). A esas obras se pueden añadir los fragmentos póstumos del *Libro de los griegos*, las conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones de cultura* y el bosquejo sobre unas planeadas consideraciones inactuales titulado *Nosotros, filólogos*. La forma fundamental de estos escritos se halla en tratados que deben ser leídos en conjunto. Constituyen la expresión de la fe en el genio y en la cultura alemana que ahora se anuncia y que se debe recrear inmediatamente, a partir del desconcierto actual.

2. *Las obras escritas entre los años 1876-1882: Humano, demasiado humano, Opiniones y sentencias mezcladas, El viajero y su sombra* (los dos últimos, reunidos, forman el segundo volumen de *Humano, demasiado humano*), *Aurora, La gaya ciencia* (libros I-IV), son escritos que, de acuerdo con su forma fundamental, constituyen colecciones de aforismos. En estas sentencias breves, en su mayor parte dichas sin tendencia particular, existe una multidimensional riqueza. Aquí se ofrece —como consideración fría, libre, desilusionada y crítica— lo que finalmente, a partir de *Aurora* y en lento desarrollo, será desplegado en:

3. *La filosofía definitiva de Nietzsche:*

a) *Así hablaba Zaratustra* (1883-1885) está constituida —dentro de un marco de situaciones y de acciones de forma poética— por los discursos que Zaratustra dirige al pueblo, a los compañeros, a los “grandes hombres”, a los animales y a sí mismo. Considerada por Nietzsche como su obra decisiva, no puede ser subsumida en ningún tipo tradicional: al mismo tiempo es poesía, profecía y filosofía y, sin embargo, en ninguna de estas formas se la puede entender de modo adecuado.

b) Las obras póstumas de los volúmenes XI-XVI (1876-1888) contienen, en brevísimos fragmentos, el curso del pensamiento de Nietzsche, desde 1876. En los volúmenes XIII-XVI el movimiento de las ideas está unido con los pensamientos fundamentales posteriores (*Voluntad de poder, Desvalorización, Decadencia, Eterno retorno, Superhombre*, etcétera), pero los sobrepasa de modo casi imperceptible. La forma fundamental de estos fragmentos se halla en una calma redacción de pensamientos que se dan de modo apretado y conciso, aspirando, sin un fin literario determinado, a la claridad propia de las máximas. La plenitud de las ocurrencias recubre un pensamiento que, no obstante, en modo alguno deja de ser sistemático. Trátase de un modo de pensar taladrante, concentrado y que atrapa al lector. En el lugar de una desarrollada meditación hay algo de intuitivo y de inmediatamente conmovedor.

c) 1886-1887. En estos años, Nietzsche escribió y publicó *Más allá del bien y del mal* y también el quinto libro de *La gaya ciencia*. Retornó a la modalidad propia de los libros de aforismos; pero con una mayor tendencia a la exposición resumida y a un *pathos* combativo. Para una *genealogía de la moral* contiene tratados, expuestos como investigaciones acabadas. Los prólogos que Nietzsche escribe para las obras anteriores expresan su grandiosa capacidad de conocerse a sí mismo, mediante una mirada dirigida al propio pasado.

d) En 1888 nace un último grupo de escritos, en sí mismo coherente, con los cuales llega a una definitiva autocomprensión: *El caso Wagner*, *El ocaso de los dioses*, *El anticristo*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner*. Son escritos de una extrema tensión, violentamente agresivos, de efecto irresistible, dentro del aliento de un *tempo* furioso.

Por lo general, la marcha de este pensamiento se divide en tres períodos: el primero se caracteriza por ser la época en que *cree y respeta la cultura* (hasta 1876); el segundo, se determina por la *fe en la ciencia positiva* y por el análisis crítico (hasta 1881); el tercero constituye la época de la *nueva filosofía* (hasta fines de 1888). De la *fe juvenil* en la amistad, en los discípulos, en la posibilidad de vivir en el futuro del pueblo, un proceso radical de desprendimiento lo impulsa, a través del tiempo, desde el "desierto" —en que todas las cosas son vistas *contemplativamente* y puestas "sobre el hielo"— hacia la *nueva fe*, que se expresa de modo visionario, simbólico, sin vinculación efectiva con los hombres y con el pueblo. Tal fe vive dentro de una apasionada tensión de completa soledad. Otras subdivisiones, en particular del tercer período, permitirían aumentar las partes. Es falso caracterizar la época intermedia como simplemente positivista y científica; pero la tripartición misma acierta con los cambios decisivos de Nietzsche y, de hecho, se retrotrae a su autoconcepción.

LA AUTOCONCEPCIÓN NIETZSCHEANA DE SU PROPIO CAMINO

Nietzsche ha visto y ha querido, con conciencia y *al mismo tiempo* que se producía, andar los dos pasos radicales del cambio de su pensar. Ellos son visibles en el planteamiento de la tarea y hasta en el estilo empleado. Se produjeron entre el primero y el segundo período y entre el segundo y el tercero. Al contemplar su *pasado*, Nietzsche no negó semejante cambio, antes bien, lo acentuó e interpretó. El contenido de tal autocomprensión ha de imponerse a todos los lectores de Nietzsche. Desde el punto de vista cronológico, el primer paso aconteció entre 1876 y 1878; el segundo, entre 1880 y 1882.

A partir de la tercera fase, Nietzsche ha entendido, retrospectivamente, el todo de su camino. Las tres fases no forman, para él, la sucesión de temas diversos, que podrían ser otros, sino que constituyen una necesidad, cuya dialéctica torna necesarias, justamen-

te, estas tres fases. Nietzsche ha interpretado dichos tres períodos como el "camino hacia la sabiduría" (13, 39).

"El *primer paso*: lo óptimo está en respetar (en obedecer y en aprender). Reunir en sí y dejar combatir entre sí a todos los valores de la veneración. Soportar todo lo pesado... valentía, época de la comunidad. (Superación de las malas y mezquinas inclinaciones. El corazón más amplio posible: sólo se conquista con amor.)"

Fue la época en que Nietzsche arrastraba a sus amigos al entusiasmo que él sentía por Wagner y por Schopenhauer; la época en que se sometía a la disciplina de los estudios filológicos y veneraba, con fe, a su maestro Ritschl. Pero, también en este tiempo, dejaba que dentro de él mismo lucharan entre sí los objetos dignos de su veneración (Wagner y Schopenhauer con los filólogos, la filosofía con la ciencia). En ese entonces, no sólo vivía dentro de la atmósfera de las amistades personales, sino también de las asociaciones estudiantiles y luego de la Sociedad Filológica, fundada por él. En ese entonces se educaba con rigor y rechazaba para siempre todo sentimiento mezquino, cualquiera que fuese. En esa época él, llegase donde fuere, salía con abandono al encuentro del hombre, con el prejuicio de que, puesto que él lo encontraba, debía ser digno de amor. Nietzsche describe, pues, la actitud de su juventud.

"El *segundo paso*: romper el corazón que venera, cuando uno está ligado del modo más sólido posible. El espíritu libre. Independencia. Época del desierto. Crítica de toda veneración (idealización de la pérdida de la veneración). Ensayo de una inversión de las estimaciones. (...) Naturalezas tales como las de Dühring, Wagner y Schopenhauer cuán lejos están todavía de este grado!."

En un contraste, que espantó a los amigos, desde 1876, Nietzsche tomó esta nueva actitud, que aparecía como una negación de toda su conducta anterior. Es la época de sus "desprendimientos" y de las "superaciones". Lo más difícil para él fue romper con la admiración, confiada y llena de amor, que sentía por R. Wagner, a quien estaba sólidamente ligado. Hasta el fin de su vida, Nietzsche sintió esa herida. Con el derrumbe de todo lo que había venerado, la existencia dada tuvo que convertirse en un desierto, en el que sólo quedaba una cosa, a saber: aquello que lo había arrastrado despiadadamente hacia ese camino: la veracidad ilimitada, puesta sin condición alguna. Bajo su exigencia se aplicó a la nueva disciplina de invertir todas sus anteriores estimaciones axiológicas: trataba de aceptar positivamente (de idealizar) lo que hasta entonces había subestimado (todo lo antiartístico, lo natural, las ciencias positivas, los escépticos).

En los hombres, hasta entonces encumbrados, en Wagner, en Schopenhauer y en Dühring, quien, aparentemente, se le asemejaba por la crítica que éste llevaba a las valoraciones de sus contemporáneos, echa de menos el intento de llegar a una veracidad sin

límite, porque todos ellos siguen apegados a una fe no cuestionada, a algún respeto, a un tener por verdadero lo que es obvio.

"Tercer paso: Gran decisión: ¿soy apto para una posición positiva, para lo afirmativo? ¡Ningún Dios, ningún hombre por encima de mí! El instinto del creador, que sabe dónde pone la mano. La gran responsabilidad y la inocencia... (Sólo para pocos: la mayoría sucumbiría ya en el segundo camino. Platón, Spinoza: acaso, ¿habrían llegado?)."⁷

El intento de una inversión de los valores y de una actitud negativa no podía ser definitivo. Se trata de saber si el origen creador de la vida soberana, que se atreve a llegar a esta extrema osadía, es capaz de producir la afirmación, de conducir, dentro de toda problematicidad, a una positividad auténtica. Ésta ya no llega de otro: no viene de Dios o de algún hombre venerado o de algo que "esté sobre mí", sino sólo del propio acto creador. Ahora tiene que alcanzarse lo más extremo, pero en sentido positivo, ya no negativo: "Darse el derecho de obrar. Más allá del bien y del mal. Él... no se siente humillado por el destino: es el destino. Tiene en las manos la suerte de la humanidad" (13, 40).

Esta autocomprensión retrospectiva de Nietzsche, expresada en numerosas variaciones, corresponde, con clara concordancia, a la comprensión de sí mismo, expresada *al mismo tiempo* que se produjeran las grandes crisis de 1876 y 1880.

1. A partir de 1876, Nietzsche declara que ha abandonado a las artificiosas concepciones metafísicas que dominaban en sus primeros escritos (11, 399); rechaza su "*Superstición del genio*" (11, 403). "Sólo ahora puedo lograr una *simple* visión de la vida *real* del hombre" (11, 123). Y dice en una carta: "Lo que acabó por enfermarme y volverme más enfermo aún fue la nebulosidad metafísica de todo lo verdadero y simple; la lucha, realizada con la razón, en contra de la razón. Ahora sacudo todo cuanto no me pertenece; hombres, tanto amigos como enemigos; hábitos, comodidades, libros" (a Mathilde Maier, 15-7-78).

La actitud fundamental consiste en el hecho de que ahora Nietzsche cree llegar a *sí mismo de un modo auténtico*. Mientras que, anteriormente, hablaba acerca de la filosofía y de los filósofos, ahora comenzó a filosofar desde sí mismo. "Ahora me atrevo a perseguir la sabiduría misma y a ser filósofo yo mismo: antes veneraba a los filósofos" (a Fuchs, 6-78). Considera que se ha aproximado a los griegos, alrededor, por lo menos, en cien pasos: "¡De qué modo, hasta en lo más pequeño, vivo ahora, *yo mismo*, aspirando a la sabiduría! Anteriormente, en cambio, sólo veneraba a los sabios y me entusiasmaba con ellos" (a Mathilde Maier, 15-7-78).

⁷ Para esta autocomprensión retrospectiva, compárense, además, los Prólogos a I, 1 sq.; 2, 3 sq.; y *Ecce homo*, 15, 1 sq.

2. El segundo paso (1880 y siguientes) —que debía conducirlo desde el “desierto” de la negatividad a la creación de una nueva positividad— tiene que calar, por naturaleza, más hondo, y ha de ser todavía oscuro, puesto que en él lo nuevo es incipiente. El modo según el cual se da cuenta y llega, al mismo tiempo, a una decisiva autocomprensión, se desarrolla desde 1880 a 1883. Es necesario seguirlo en su curso temporal, desde los primeros comienzos hasta la claridad anunciadora de lo nuevo.

La autoconciencia de Nietzsche, y, con ella, la conciencia de su tarea, estaban siempre presentes. Refiriéndose a *El origen de la tragedia*, le escribía a Gersdorff (4-2-72): “Cuento con una marcha silenciosa y lenta, desarrollada a lo largo de siglos, tal como te lo he dicho con la mayor convicción. Pues, por primera vez, han sido aquí dichas ciertas cosas eternas: ellas tienen que seguir resonando”. Pero, si comparamos estas palabras con la ulterior autoconciencia, advertimos que, al mismo tiempo, ponía en ella cierta modestia, algo así como una naturalidad y mesura, aunque le parezca pertenecer al círculo de los hombres que actúan en la historia por alguna producción superior. La modestia se hizo más dominante a partir de *Humano, demasiado humano*. En ese entonces, pensaba Nietzsche acerca de sí mismo lo siguiente: “No tenía concepto alguno de mí mismo: era como si no poseyese el derecho de tener y de exponer algunas ideas universales. Todavía ahora me aplasta el sentimiento de ser el más lastimoso de los principiantes. Mi soledad, mi enfermedad me ha habituado, hasta cierto punto, al ‘impudor’ de mi actividad de escritor” (a Gast, 5-10-79). Pero, desde mediados de 1880, el cambio, de suaves comienzos, surge repentinamente, de modo extraordinario. La tarea, todavía oscura, y cuya solución no sería la de una creación espiritual más, sino que —de acuerdo con su tardía autocomprensión— dividirá la historia universal en dos mitades, se manifiesta así: “Ahora me parece haber encontrado el camino seguro y también la salida, en cuanto quiero ser creído y rechazado cien veces” (a Gast, 18-7-80). Entonces, las primeras frases escritas en Marienbad tienen un nuevo tono: el de la certeza de estar en lo originario. “Lo cierto es que, desde Goethe, no se ha pensado tanto en este lugar, y tampoco a Goethe se le ocurrieron cosas tan esenciales” (a Gast, 20-8-80). Cuando dice: “Yo no sé cómo soportar mi debilidad (en espíritu, salud y otras cosas) y mi fuerza (en la visión de las ideas y tareas)” (a Overbeck, 31-10-80), esa fuerza constituía la novedad que lo aplastaba y casi confundía. “Frente a los impulsos demasiado generales y elevados en su vuelo, impulsos que me dominan”, tendría “que enloquecer, en caso de que careciera de un gran contrapeso” (Nietzsche piensa sin la enfermedad que, constantemente, lo aplasta, recordándole la finitud del hombre) y dice... “apenas sacudo la penuria de dos días, mi locura vuelve a perseguir cosas por completo increíbles. Vivo como si los siglos fuesen una nada” (a Overbeck, 11-80). Las esti-

maciones del valor de su nueva actividad son acordes con ese estado de ánimo. Ya no es la suya una actividad de escritor. Refiriéndose a *Aurora*, escribe: "¿Acaso piensas que se trata de un libro? ¿Sigues teniéndome por escritor? Mi hora ha llegado" (a su hermana, 19-6-81). Y a Overbeck (9-81) le dice: "Lo que está ante mí pertenece a aquellos que son capaces de la mayor embriaguez espiritual... es el comienzo de mis comienzos... Estoy en la cumbre de mi vida, es decir, de mi tarea...". Aquello que Nietzsche, más tarde, comprendería como tercera fase, estaba frente a él, como un destino que lo arrastraba hacia adelante, sin reposo. Sabía que estaba determinado por ese sino.

En los meses de julio y agosto llegó el tiempo que Nietzsche, hasta el final, recordaría como siendo el del origen de su idea más profunda (la del eterno retorno) y cuyo carácter esencial aparece, claramente, en cartas de esa época: "Han ascendido pensamientos en mi horizonte, de tal naturaleza que antes jamás los había visto...; tendré que vivir *algunos años más*" (a Gast, 14-8-81).

Por tanto, desde 1881, Nietzsche supo con decisión sustancial que iniciaba algo por completo nuevo. Más tarde, con espanto y con una conciencia de inaudita seriedad, dijo: "Si has leído el *Sanc-tus Januarius* (de *La gaya ciencia*) —le escribía a Overbeck (9-82)— habrás advertido que he superado una crisis. Ahora todo se presenta ante mí como algo nuevo, y no pasará mucho tiempo sin que yo alcance a ver el *terrible* aspecto de las tareas lejanas de mi vida". La primera manifestación de esta novedad se halla en la obra *Zarathustra*. Los vestigios incipientes ya estaban en *Aurora*; en *La gaya ciencia* ya se habían mostrado sus claros comienzos. Con respecto a esta novedad —antes de que *Zarathustra* estuviese concluido— Nietzsche considera a *La gaya ciencia*, ya próxima a su conclusión, como perteneciente al ocaso del segundo período. Con ese libro "ha concluido la obra de seis años (1876-1882), toda mi 'actividad de libre pensador'" (a Lou, 1882). Con el primer libro de *Zarathustra*, en cambio, Nietzsche tiene conciencia de que se ha producido un extraordinario corte en su obra.

"Entretanto, he escrito mi mejor libro y he dado aquel paso decisivo, al que no me había atrevido en años anteriores" (a Overbeck, 3-2-83). "La época del silencio ha pasado: mi *Zarathustra*... te mostrará hasta qué altura vuela mi voluntad... por detrás de las palabras más simples y raras se encubre la *más profunda seriedad* y mi *filosofía entera*. Es un comienzo para hacerme conocer —nada más" (a Gersdorff, 28-6-83). "Se trata de una increíble síntesis de algo que yo creo no ha estado todavía en ninguna inteligencia ni alma humana" (a Overbeck, 11-11-83). "He descubierto mi América (*mein neues Land*): de ella nadie ha sabido nada. Ahora tengo, por cierto, que conquistarla paso a paso" (a Overbeck, 8-12-83).

En 1876, y de nuevo en 1880, por dos veces, el desarrollo de Nietzsche no sólo consistió en un proceso intelectual capaz de ofre-

cer alguna concepción nueva, sino en un acontecer existencial que posteriormente interpretó dentro de una construcción adecuada, conforme con su esquema dialéctico. Ambas veces, para caracterizar la profundidad de este acontecer, eligió la misma expresión: se había cumplido en él una variación del "gusto". "Gusto" es, para Nietzsche, el concepto que sobrepasa sustancialmente a todo pensamiento, a toda intelección, a toda estimación axiológica. "Tengo un gusto; pero carezco de todo fundamento, de toda lógica, de todo imperativo para ese gusto" (a Gast, 19-11-86). Pero este gusto es, para él, una instancia decisiva que habla desde la profundidad de la Existencia.

Después de 1876, advirtió, por primera vez, más allá de cualquier contenido, una modificación de su "gusto". Vio y quiso una "diferencia de estilo". En lugar de la marcha, en cierto modo enfática e insegura, y del brillo "de sus escritos anteriores", aspiraba "a la mayor precisión posible de las relaciones y a la flexibilidad de todos los movimientos, es decir, a una prudente medida en el uso de los medios patéticos e irónicos de expresión" (11, 402). Los escritos anteriores le son insoportables, porque hablan "el lenguaje del fanatismo" (11, 407).

Desde 1880 comienzan las manifestaciones que hablan del nuevo gusto. Refiriéndose a *El origen de la tragedia* y a *Humano, demasiado humano*, dice: "Ya no soporto todo este testimonio. Felizmente, con mi gusto me elevo sobre el 'escritor y el pensador' Nietzsche" (a Gast, 31-10-86). Y, en el último año (1888), retrocediendo a los días de la concepción del pensamiento del retorno, escribe: "Sí de aquellos días retengo un par de meses, encuentro, como signo precursor, una variación repentina y fundamentalmente decisiva, de mi gusto..." (15, 85).

EL TERCER PERÍODO, CONSIDERADO EN PARTICULAR

Este esquema podría llevarnos a esperar que, con el tercer período (1880-1888), comenzado con el segundo paso, Nietzsche estaría en posesión de la verdad total y que alcanzaría a expresarla en su obra. Sin embargo, tal período mismo está en constante movimiento. En él, Nietzsche tiene supremas exigencias para consigo mismo, y se atreve a lo más extraordinario. Lo portentoso es la manera como, en esta época, configura su tarea y la manera como trabaja en ella, esperando una plenitud siempre inminente. No se trata de la calma de lo logrado, sino de lo contrario: Nietzsche tiene conciencia de que todo está por hacerse. Sus planes conscientes y la autoestimación de lo ya hecho tienen que volver a ser ubicados y entendidos en la serie temporal, a partir de sus declaraciones.

En 1884 y 1887, la actitud de Nietzsche es, por dos veces, la de alguien que ha llegado a un término y ha alcanzado una novedad esencial:

1. Mientras que *Zarathustra* quedaba todavía sin acabar, nacía un nuevo plan para la construcción de su filosofía propiamente dicha. Se trata del plan de una obra, puesto que el esquema sistemático de la misma ya estaba bosquejado. Es un plan de trabajo, porque eran necesarios nuevos estudios.

Nietzsche quiere emprender una "revisión" de sus "concepciones metafísicas y gnoseológicas". "Ahora tengo que atravesar, paso a paso, una serie de disciplinas; pues ahora me he decidido a dedicar los próximos cinco años a la elaboración de mi filosofía, para la cual —mediante mi *Zarathustra*— creo haber edificado el vestíbulo" (a Overbeck, 7-4-84). De acuerdo con esta intención, Nietzsche escribió dos meses más tarde: "Ahora, después de haber edificado este *vestíbulo* de mi filosofía, tengo que volver a echar mano a la tarea... hasta que esté ante mí, acabada, la construcción principal... en los próximos meses quisiera bosquejar el esquema de mi filosofía y el plan para los próximos seis años" (a su hermana, 6-84). Tres meses más tarde, estaba lograda la elaboración del esquema. "He terminado con la tarea principal de este verano; a los próximos seis años les pertenecerán la elaboración de un esquema, con el cual abarcaré mi filosofía" (a Gast, 2-9-84).

Sin embargo, sólo se trata, en primer lugar, de un plan de trabajo y de una obra por realizarse. Algo nuevo y oscuro pugna por llegar a la luz. La distancia con todo lo que él había realizado hasta entonces, incluso *Zarathustra*, debía ser radical. "Todo cuanto he escrito hasta ahora es el *proscenio*... He de ocuparme de cosas de índole peligrosa. El hecho de que, entretanto, de un modo *popular*, ora les haya recomendado a los alemanes a *Schopenhauer* y a *Wagner*, ora les regalara *Zarathustra*, son experiencias para mí; pero ante todo un escondite, tras el cual podré refugiarme por algún tiempo" (a su hermana, 20-5-85). Desbordante de ideas y entregado por entero al impulso fundamental que unifica esos pensamientos; pleno de la conciencia de una novedad inaudita, Nietzsche, sin embargo, se pregunta si, en general, es posible decir lo peculiar: "Casi todos los días he dictado dos o tres horas; pero mi 'filosofía', si tengo el derecho de llamar así a lo que maltrata hasta la raíz de mi ser, *ya no es comunicable*; al menos, no lo es por medio de la imprenta..." (a Overbeck, 2-7-85).

Ahora bien, Nietzsche no se limitó a la elaboración de la "construcción principal" de su filosofía, y no esperó seis años. Antes bien, escribió y publicó, en primer lugar, *Más allá del bien y del mal* y *Para una genealogía de la moral*. Estos escritos comunican su filosofar —en la medida en que él mismo los ofrecía a la publicidad— de modo completo, pero no sistemático. Tratábase de un sustituto provisional de la obra principal, no del fin último. Nietzsche considera esos escritos como "preparatorios". En efecto, en ningún instante se engañó sobre el valor de los mismos. Al concluirlos, sólo fortalecía la conciencia de su tarea. Por segunda vez (1887), se acu-

mulan los testimonios de que Nietzsche sabe que se encuentra ante la terminación de algo y el comienzo de lo nuevo.

2. En parte, hay planes de trabajo y de futuras obras, como en 1884. Pero parece que, ahora, en 1887, lo hubiera asaltado una poderosa crisis, sin que, para nosotros, haya variado el contenido, propio de la gran filosofía del tercer periodo en general. Presentamos sus manifestaciones de acuerdo con un orden temporal:

En primer lugar, habla como en 1884: "Como el peso de cien quintales, yace sobre mí la necesidad de construir, en los próximos años, un edificio sistemático de ideas" (a Overbeck, 24-3-87). Pero aconteció algo que constituía un nuevo capítulo: "Siento que ahora hay en mi vida un capítulo y que tengo ante mí la más grandiosa tarea" (a Gast, 19-4-87). Semejante capítulo no se refiere, como el de 1884, al aprendizaje de multitud de novedades. "Ahora necesito un profundo aislamiento; necesito encerrarme en mí mismo para atacar problemas más urgentes que los de aprender a interrogar sobre 5.000 cuestiones particulares" (a Gast, 15-9-87). La decisión es de largo alcance: "Ahora, por una serie de años, no publicaré nada más —debo, en absoluto, retrotraerme a mí mismo y esperar hasta que pueda sacudir los últimos frutos de mi árbol" (a Overbeck, 30-8-87). Acerca de la *Genealogía de la moral* escribe: "Por lo demás, con este escrito he llegado al término de mi actividad preparatoria" (a Overbeck, 17-9-87). Tiene completa conciencia de sí mismo: "Me parece que, para mí, se cierra una especie de época" (a Overbeck, 12-11-87). Esta conciencia se profundiza: "Estoy... en medio de la tarea de arreglar cuentas con el hombre y con las cosas y de redactar *ad acta* de todo mi 'hasta ahora'. Casi la totalidad de lo que hago actualmente está por debajo del trazo de una raya... ahora, cuando tengo que pasar a una nueva forma, necesito, sobre todo, un nuevo alejamiento..." (a Fuchs, 14-12-87). La conciencia de haber terminado con todo lo anterior es definitiva: "En un sentido significativo, mi vida se halla, ahora, como estando en pleno mediodía: una puerta se cierra; otra, se abre... he acabado con el hombre y con las cosas, y he trazado una línea por debajo. ¿Quién o qué cosa debe restarme? Ahora, que he pasado a la cuestión principal y peculiar de mi existencia... ésta es una pregunta capital..." (a Gersdorff, 20-12-87). "Mi actual tarea consiste en recogerme lo más profundamente posible... para que el *fruto de mi vida* madure y se endulce lentamente" (a su hermana, 26-12-87).

Sin embargo, Nietzsche no sigue el nuevo camino, tal como lo había decidido. Le llegó algo distinto. En lugar de no publicar nada durante años; en lugar de hacer madurar su fruto en la meditación, ya pocos meses más tarde comenzó la serie de los escritos del año 1888. Arrojó contra el mundo, en el *tempo* vivo de este año, los escritos agresivos (*El caso Wagner*, *El crepúsculo de los dioses*, *Anticristo*) y la obra *Ecce homo*. Ya no se trata de seguir el camino que lo condujese a la construcción de toda la filosofía; antes bien, con la intención por completo nueva de conmover en seguida, de hacer historia, de conducir inmediatamente la crisis de Europa a su punto más alto, eleva su voz, que ya se quiebra, hasta el extremo de su

poder. Eso ocurrió poco antes de que la enfermedad cerebral lo hundiera en el silencio.

Preguntemos si, según el propio testimonio de Nietzsche, es decir, medido según su criterio, la obra ha alcanzado plenitud, aunque sólo fuese dentro de la totalidad de los manuscritos póstumos; preguntemos si el contenido pensado por él ha logrado claridad objetiva.

La primera indicación de que no hubo alcanzado el resultado está en el hecho de que Nietzsche, desde 1884 hasta más allá del año 1888, siempre vuelve a decir, a menudo con palabras semejantes, que él, en una visión íntima, tiene presente, por instantes, al todo; pero la casi totalidad está todavía ante él como tarea y como obra por realizar. Aquello que, desde 1884, se le presentaba a su conciencia y a su voluntad, nunca alcanzó a tener forma real. Por cierto, veía lo que quería: "Hay horas en que esta tarea se halla ante mí con entera claridad; en ellas una inaudita totalidad de filosofía (¡y quiero decir de algo más que de filosofía!) se desplaza ante mi mirada..." (a Overbeck, 20-8-84). Pero, todavía en 1888, está en la misma situación, viendo el todo ante sí mismo, sin haberlo puesto en obra. "El bosquejo de la tarea que está ahora ante mí —sin duda alguna inaudita— emerge, desde la niebla, cada vez con mayor claridad" (a Overbeck, 3-2-88). "Casi todos los días, durante una o dos horas, alcanzo la energía suficiente como para poder ver mi concepción entera, desde arriba abajo..." (a Brandes, 4-5-88). Se alegra de que Peter Gast, a pesar de que sólo conozca escritos fragmentarios, parezca adivinar el todo. "Usted advierte que hay un todo. Hay algo que, me parece, *crece*, enterrándose, al mismo tiempo, en la tierra (¡hacia abajo!) y elevándose, *hacia arriba*, hasta el cielo azul" (a Gast, 12-4-87). Pero Nietzsche sabe que todavía no está en semejante lugar.

Ya no se trata de la planeada construcción principal de su filosofía cuando, en los últimos meses de su vida lúcida, Nietzsche alcanza, en su *Ecce homo*, con profunda satisfacción, una visión panorámica de toda su obra. Ya antes, con los escritos del año 1888, había abandonado el camino previamente deseado. Lo que ahora le parecería necesario hacer está acompañado por la conciencia —antaño apenas existente— de un logro completo (sólo podría compararse este momento, aunque no sea idéntico, a los días de la inspiración de *Zarathustra*: "En lo esencial siento más que nunca la calma y la certeza de estar en mi camino e, incluso, de hallarme cerca de una gran meta" (a Overbeck, 9-88). "Ahora soy el hombre más agradecido del mundo —mi modo de pensar, en el buen sentido de la palabra, es otoñal: ha llegado la época de mi gran cosecha. Todo se me torna fácil; todo me sale bien, aunque difícilmente nadie haya tenido cosas tan grandes entre las manos" (a Overbeck, 18-10-88). Aquí comienza aquella plenitud subjetiva de las últimas semanas: antes del

estallido de la locura, ella puso a Nietzsche en un estado de constante *beatitud*.

Una *segunda indicación* de la ausencia de la creación pensada por Nietzsche está en las últimas manifestaciones de la autocomprensión de su obra, antes de que irrumpiese la nueva vehemencia del año 1888. Cuando, a fines de 1887, trazó una raya por debajo de todo lo anterior, Nietzsche agregó: "Por cierto, precisamente con esto, la existencia hasta ahora transcurrida, se ha mostrado como lo que era: una simple *promesa*" (a Gast, 20-12-87). Y no lejos del fin, cuando sólo deseaba, por una serie de años, calma y olvido "para algo que debe madurar", Nietzsche, frente a Deussen, llamó a lo que debe venir "la sanción posterior y la justificación de todo mi ser (de un ser que, por cien razones, era enteramente *problemático*)" (3-1-88). Pero está seguro de haber "alcanzado, a pesar de todo, mucho"; sin embargo, dice, por último: "Yo mismo no he ido más allá de ensayos y de riesgos, de preludios y de promesas de toda índole" (a Gast, 13-2-88). No le fue permitido llegar más lejos. En lugar de poder llenar las promesas, lo asaltó un impulso agresivo y prepotente, impulso que lo llevó a los escritos de la última mitad del año 1888.

LO PERMANENTE EN EL DESPLIEGUE DEL TODO

El tercer periodo se destaca por la presencia del todo del desarrollo. Dicho periodo muestra la singular altura y originalidad de su filosofar ulterior; pero también, en contradicción con ello, exhibe la mayor fijación dogmática. Los otros periodos aparecen como preparación y como grados preliminares. Sin embargo, debe preguntarse si, en todo tiempo, a partir de Nietzsche no hablaría algo permanente y si, los primeros dos periodos —precisamente porque tenían para él la significación de ser grados— no serían también diferentes para hombres que hubiesen vivido en la actitud espiritual de esos periodos anteriores, según una propia esencia.

En efecto: muéstrase una afinidad entre todos los periodos porque, aunque apenas perceptible, siempre está allí lo que, según su peculiar desmesura, sólo parece llegar más tarde, y porque también permanece lo que ya era. Cuando Nietzsche, por ejemplo, en el *segundo periodo*, desarrolla la *idea del "espíritu libre"*, tal cosa no significa romper con su ser anterior, ni tampoco un tránsito al "libre pensamiento" de la época. No quiere, en modo alguno, un libre espíritu al modo de un libertino ni tampoco lo desea como un patético creyente en la libertad. No quiere colgar ninguna "imagen caricaturesca y grotesca de la libertad espiritual, para que sea adorada". Antes bien, quiere aislar metódicamente y elevar al extremo el rigor de un pensar investigador, prescindiendo de toda fe, tal como el que él —en el fondo— siempre ha cumplido. Piensa a partir de la necesidad de quebrar el ideal, para encontrar la libertad concreta

de la cual él vive. Ya en este segundo período no intenta, en modo alguno, llegar a un pensamiento arbitrario, sino que se propone "tender un hilo eléctrico a través de un siglo, desde una cámara mortuoria hasta la habitación en que nacen las nuevas libertades del espíritu" (11, 10). Si bien es cierto que el Nietzsche de este segundo período quiere, ante todo, la ciencia y la glorifica, sin embargo la quiere siempre, aunque antes como después, la ponga tan radicalmente en cuestión. Ahora sólo la acentúa y, como si despertase de un sueño, tiene por "necesario acoger en sí a todo el positivismo". Con ello piensa en un saber realista, y añade en seguida que no lo quiere como positivismo, sino "sólo para hacerlo portador del idealismo" (11, 399).

La obra póstuma permite observar que, en Nietzsche, con frecuencia ya existe en el pensamiento lo que públicamente todavía no dice y que sólo expresará muy tarde o nunca. De este modo, se aclara mucho más la interior correspondencia de lo que, en las proposiciones expresas, parece ser más contradictorio. Los ejemplos, quizá más impresionantes, son las notas críticas sobre R. Wagner, del año 1874, que contienen todos los puntos de vista esenciales de la anquiladora polémica de 1888, aunque todavía, en 1876, hubiese escrito, bajo el entusiasta consentimiento del maestro, su *Richard Wagner en Bayreuth*. A ello corresponde el hecho de que Nietzsche, en 1886, confiese que él, en la época de los escritos sobre Schopenhauer y Wagner (del primer período) "ya no" creía "en nada más como lo dice el pueblo, y tampoco en Schopenhauer". Precisamente, en esa época nacía un opúsculo mantenido en secreto: *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* (3, 4). Ya contiene, en efecto, la interpretación abismática de la verdad, propia de su modo ulterior de filosofar.

Si la marcha del desarrollo indica que la segunda crisis llega muy hondo, al mismo tiempo exhibe, sin embargo, la posterior presencia del hecho de que el tercer período no es el de la paz alcanzada, sino el de una nueva manifestación de un pensar que, como éste, en todas las épocas, está en crisis. Así como a través de toda la vida de Nietzsche corre el entusiasmo de un impulso que sólo, en el primer período, encuentra su expresión más inmediata, así también lo atraviesa cierta negatividad. Ella surge, en el segundo período, como frío análisis; en el tercero, como conciencia de una crisis que prepondera sobre el todo. A pesar de que, en los años 1880 y 1881, parezca comenzar una época de plenitud, no desaparece la circunstancia de que, para Nietzsche, toda crisis constituye el abandono de una exigencia que, aunque indeterminada, ordena concentrarse en algo que, en realidad, pertenece todavía al futuro. La abandona sin tener nuevo terreno. Renuncia a todo puerto para hallarse en mar abierto, ante la infinitud. La realización de la época de *Zarathustra* se le muestra ahora como insuficiente: constantemente tiene la tarea ante sí mismo. Es como si, para él, todo lo

positivo tuviese que representarse por negación; incluso, como si fuese negación. Parece que lo positivo lo atrajese y que se dejara capturar por él; pero, al mismo tiempo, una vez aprehendido, no parece ser lo que Nietzsche creía que era. Por eso, la negación se tiene que cumplir justamente en el caso en que Nietzsche es alcanzado y, por así decirlo, herido por un ser que todavía no había sido logrado en su verdad. Es como si Nietzsche, al alcanzar algo de lo positivo, estuviese conmovido por lo positivo propiamente dicho, lo cual le quita de las manos, sin piedad, lo efectivamente captado. La circunstancia de que Nietzsche vuelva a experimentar este hecho de un modo constante y de que se abandone conscientemente a una exigencia sin límites, constituye la crisis permanente de su vida espiritual, y ésta sólo alcanza su cumbre más visible en alguna determinada crisis decisiva.

Lo que hay de permanente en Nietzsche nos es más palpable cuando él mismo, en una interpretación *retrospectiva*, considera, de un modo convincente, que sus comienzos son idénticos, en el fondo, con su última filosofía. Así, en su ulterior autocritica (1886), considera que *El origen de la tragedia* (cuya "metafísica estética", "romanticismo" y su "consuelo" metafísico rechaza ahora) sigue, desde el principio hasta el fin una idéntica voluntad: la que se muestra sustancialmente en la renovación de Dionisos. Siempre llega a las mismas decisiones: "Ellas ya están, todo lo encubiertas y oscurecidas que se quiera, en *El origen de la tragedia* y todo lo que, entretanto, he aprendido creció a partir de ella y llegó a ser una parte de ella" (a Overbeck, 7-1885). En sus primeros escritos, percibe impulsos semejantes a los que lo moverán más tarde. "Leyendo mi producción literaria... encuentro, con satisfacción, que todavía poseo, íntegramente, el fuerte impulso de la voluntad que se expresó en ella... Por lo demás, he vivido tal como me lo había prescripto a mí mismo (a saber, en *Schopenhauer como educador*)" (a Overbeck, verano de 1884). Refiriéndose a los escritos sobre Schopenhauer y sobre Wagner, dice, finalmente: "Ambos sólo hablan de mí, *anticipando*... Ni Wagner ni Schopenhauer aparecen en ellos de un modo psicológico" (a Gast, 9-12-88).

Por el contrario, desde temprano, Nietzsche no sólo ha hablado, por anticipación, de lo que él mismo quiere ser, sino también de lo que será. Ya, antes de 1876, puso por escrito algo que suena como el presentimiento de su propio fin: "¡Terrible soledad, la del último filósofo! La naturaleza lo rodea de frío; los buitres se ciernen sobre él" (10, 146). En ese entonces, escribió el poema *Discursos del último filósofo consigo mismo*. "Último filósofo me llamo a mí mismo, pues soy el último hombre. Nadie habla conmigo, salvo yo mismo, y mi voz me llega como la de un muerto... por ti oculto la soledad y me miento a mí mismo en la pluralidad y en el amor, pues mi corazón... no soporta el espanto de la más aislada soledad y me fuerza a hablar, como si yo fuese dos" (10, 147). Nietzsche escribía estas

palabras siendo profesor en Basilea, rodeado de amigos, en la época de su entusiasmo por Wagner y mientras el éxito de *El origen de la tragedia* no permitía aparecer en el horizonte de su vida a Zaratustra alguno.

Finalmente está lo más portentoso: que de los *escritos juveniles* (1858-68), siendo un muchacho, emergían impulsos e ideas de su filosofía madura.

Ya en ese entonces, el *cristianismo* no era, para él, sólo la forma de descender a la profundidad, sino el objeto de un problema: "Habrá todavía grandes transformaciones, antes de que la masa haya concebido que todo el cristianismo se fundamenta en excepciones: la *existencia de Dios*, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la inspiración, siempre seguirán siendo problemas. *He tratado de negar todo*. ¡Oh! Es fácil derribar, pero ¿construir?" (1862, p. 61). Habla de la *ruptura con todo lo subsistente*; de la "duda de que quizá, desde hace dos mil años, la humanidad se ha descarriado llevada por un fantasma" (p. 62).

Además, ya emerge la idea de que el hombre llegará a ser *más que hombre*: "Solamente naturalezas plenas, profundas, se pueden por completo abandonar a la pasión terrible, por la que ellos parecen salirse del recinto de lo humano" (1862, p. 90). El ser más que el hombre está pensado, desde el punto de vista histórico-evolutivo, dentro del vacío horizonte de un futuro *ilimitado*, relacionado con el *eterno devenir*: "Apenas sabemos si la humanidad misma no es un grado, un período dentro de algo universal, en que ella deviene... ¿Acaso este eterno devenir jamás finalizará?" (6-2).

También aparecen las reflexiones positivistas, tomadas de la época, cuando, por ejemplo, pregunta qué precipita el alma de muchos hombres al hábito, y responde: "Una estructura del cráneo y de la columna vertebral, de índole fatalista; el estado y la naturaleza de los padres; la cotidianidad de sus relaciones..." (p. 64).

Como si presintiese su propia voluntad más tardía, la del año 1888, juega con la idea de que "desde que fuese posible, por una fuerte voluntad, *abismar todo el pasado del mundo*, entraríamos, enseguida, en la serie de los dioses independientes"; pero sabe también que "la historia universal no significa, para nosotros, nada más que un engañoso arrobamiento. El telón cae y el hombre vuelve a encontrarse... como un niño a quien despierta la luz matinal y, riéndose, se despoja de los terribles ensueños" (p. 65).

El destino de Nietzsche es característico e inquietante, tal como lo expresa, a los quince años (1859), con un pensamiento todavía no decisivo, sino inquisidor, y que se refería a una liberación que lleva a la independencia radical.

Nadie debe atreverse
a preguntarme
dónde está mi patria.

Jamás he estado ligado
al espacio y a las horas fugitivas:
soy tan libre como el águila.*

Amigos y soledad

La apasionada voluntad de comunicación de Nietzsche y, no obstante ella, su creciente soledad, constituyen la realidad fundamental de su vida. Los documentos de este hecho se hallan en sus cartas que, al mismo tiempo, son una parte constitutiva de la obra de Nietzsche, inseparable de su vida.

Nietzsche ha tenido por amigos a hombres de alta jerarquía. Entraba en relaciones con los primeros espíritus de su época. En torno de él había un círculo de hombres no comunes. Pero, en sentido propio, no se podía encadenar con nadie ni se dejaba atar a ellos.

El estudio de sus amistades —siempre que se atendía al modo de su realización peculiar, con respecto a cualquier individuo; es decir, que se tenga en cuenta la expresión del contenido que las llenaba, a las fases de su movimiento, a su fracaso— constituye un acceso irremplazable para llegar al ser y al pensar de Nietzsche y, al mismo tiempo, una experiencia sin par de la posibilidad de la amistad. Debe tenerse presente la riqueza de dichas posibilidades, no entendida en el sentido del número de hombres que se le aproximaron, sino en el sentido de la clara elaboración de posibilidades que siguen direcciones esencialmente diversas. La tarea consiste en abarcar esas posibilidades como en un cuño y, luego, considerar el resultado de las mismas: la soledad. Nuestro tratamiento se realizaría a través de las siguientes situaciones de hecho.

Nietzsche estuvo profundamente ligado a dos amigos: *Erwin Rohde* y *Richard Wagner*. Estas amistades no tuvieron consistencia duradera alguna. Pero, íntimamente, ambas acompañaron su alma a lo largo de su vida. Mientras vivió con ellos, no estuvo, en sentido propio, solo. Con la separación, la soledad radical se hizo súbitamente presente.

Dentro de ella, intentó lograr *nuevos amigos* (Paul Reé, Lou Salomé, H. von Stein). No eran hombres de la jerarquía de los dos amigos perdidos, aunque no careciesen de clase ni de significación. De cada uno de ellos también le llegaron el desengaño y el nuevo fra-

* "Niemand darf es wagen,
Mich darnach zu fragen.
Wo meine Heimat sei.
Ich bin wohl nie gebunden
An Raum und flücht'ge Stunden
Bin wie der Aar so frei."

caso. En la penumbra de estos tiempos, como un sustituto de lo perdido, está Peter Gast, sin gran valor, es cierto, pero revestido por las ilusiones de Nietzsche.

Frente a la movilidad de estas amistades que fracasan —movilidad empujada por un destino—, están otras relaciones humanas: con ellas logra algo de *duradero*, que sirve para poder soportar su vida, sin que ese elemento de permanencia tenga un efecto existencial sobre la profundidad de su ser ni de su tarea. Para Nietzsche, por indispensable que humanamente le sea lo *duradero*, éste no le da seguridad alguna; no lo encuentra ni con sus parientes, ni con la sociedad que cambia constantemente a través de los individuos que, por así decirlo, duran en ella. En su trato social, los hombres llegan, pasan y retornan; pero jamás lo conmueven a Nietzsche —trátese de contactos sociales, espirituales con diversos hombres importantes o del apego del fiel Overbeck—.

El resultado es, en todas partes, la soledad cada vez más profunda. Debemos preguntar cómo ella le fue necesaria a la Existencia de Nietzsche, en cuanto ser de excepción. Si bien podría parecer que en Nietzsche sigue habiendo una indisposición para aquello que, entendido como fundamento y condición, corresponde a toda comunicación, ha de comprenderse, sin embargo, cómo su tarea lo devora, por así decirlo, en cuanto hombre y en cuanto a las posibilidades de la amistad. El modo según el cual el mismo Nietzsche concibió su soledad quizá no pueda responder esa pregunta; pero, al menos, la aclarará.

ROHDE Y WAGNER

Sólo dos de sus amigos constituyeron para Nietzsche un destino real: Erwin Rohde, el amigo de juventud, y Richard Wagner, el único artista creador que Nietzsche, treinta años más joven que él, rodeó con ilimitada veneración.

El punto más alto de la amistad entusiasta *inter pares*, entre Nietzsche y Rohde,⁸ se produjo en el año 1867. Cuando llegaban a clase “brillantes de espíritu, de salud y de orgullo juvenil, vestidos con ropa de montar, con el látigo todavía en las manos, eran vistos por los demás, con asombro, como dos jóvenes dioses” (*Der junge Nietzsche*, p. 190). Los llamaban los dioscuros. Frente a todos los hombres, ellos mismos sentían que tenían algo en común: “Como si se hallaran sentados en un taburete aislador” (Rohde a Nietzsche, 10-9-67). Los unía la seriedad de una comunidad ético-filosófica: tan pronto como “la conversación los llevaba a lo profundo,

⁸ La correspondencia entre ambos se halla en el tomo II. O. Crütsch, *Erwin Rohde*, Tübinga, 1902. Bernoulli, I, p. 259 sq.; II, pp. 149-167. Podach, *Gestalten um Nietzsche*, Weimar, 1932, p. 34 sq.

resonaba un acorde calmo y pleno" (*Biografía*, I, 243). La correspondencia, iniciada en este año, continúa la conversación. Les era común la actitud de rechazo de la "época actual"; su amor por Schopenhauer y Wagner, su concepción de los estudios filológicos, su apego a la cultura griega. Al llegar a 1876, cuando Rohde se casó, la correspondencia, súbitamente, se hizo más rara, se adormeció por largos periodos, se limitó a algunas comunicaciones y saludos y, en 1887, terminó con una ruptura.

Las cartas de 1867-1876 constituyen el documento incomparable de una amistad juvenil entre estudiantes, que se esfuerzan por sostener una creciente elevación espiritual. El hecho de que esa amistad no haya perdurado ha constituido para Nietzsche una conmovedora fatalidad; pero, al mismo tiempo, fue como un símbolo de la circunstancia de que Nietzsche no podría vivir, presionado por la pretensión absoluta de su veracidad existencial, en el mundo burgués, aunque sus portadores fueran humanamente distinguidos. Debemos preguntar cómo se produjo la separación.

Desde el punto de vista del fracaso posterior, las cartas de 1867-1876 permiten reconocer los siguientes signos esenciales del riesgo.

Rohde se considera a sí mismo como receptivo; Nietzsche, como activo. Rohde se enfrenta, como escolar, al que lo aventaja; como alguien improductivo se opone al creador. "A veces siento en mi persona algo así como una deserción. ¡Que no sea capaz de pescar perlas contigo, en el profundo mar, en lugar de gozar, con pueril placer, con sutilezas y otras sabandijas filológicas...! Pero en mis horas mejores, mis pensamientos están junto a ti... Luego, siempre debemos estar unidos, querido amigo. Que uno de nosotros pueda esculpir las encumbradas imágenes de los dioses: yo me tentaré con alguna pequeña obra tallada" (22-12-71).

El elemental anhelo de alcanzar un amigo único es más fuerte en Rohde que en Nietzsche. Para el último, esta amistad se apoya en el profundo fundamento de la tarea por cumplir. El tono general de las cartas expresa, por parte de Rohde, un amor que se abandona. Es como si Rohde reuniera todos sus sentimientos en el amigo. De él proceden los ruegos repetidos por una carta, por una línea. Se pregunta, sentimentalmente, si Nietzsche le es fiel o si está bien dispuesto para con él.

En verdad, todo se mueve, de este modo, en torno a Nietzsche. Rohde no podía cooperar con nada a los escritos y a los planes de Nietzsche. Su ayuda meramente técnica era pedida con frecuencia y dada con gusto. Tal ayuda alcanzó su culminación en la "fraternidad armada" contra Wilamowitz, aunque ella, más que un acuerdo filológico, era la expresión de un modo de sentir amistoso. Fue un hecho que Rohde, al auxiliar públicamente y por escrito a Nietzsche, despreciado por los filólogos, ponía en peligro su propia carrera académica.

Rohde, inconscientemente, frente a todos los extremos y extravagancias de las ideas y de los planes de Nietzsche, era sensato; se oponía, por ejemplo, a la idea de formar una comunidad de monjes laicos, por la presión de la miseria académica; a los excesivos planes culturales de Nietzsche, porque todavía no era visible la "cadena de deberes conexos", desde los cimientos de la cultura hasta las exigencias supremas de la misma; al proyecto de Nietzsche de ceder su cargo de profesor a Rohde, para dedicar su propia vida a la propaganda de la obra de Wagner (mediante viajes, conferencias, etcétera). Estas medidas de defensa eran instintivas, no de rechazo; no se apoyaban en una actitud de superioridad.

Pero cuando Rohde, con conciencia, dejó que su sensatez se solidificara; cuando su sentimiento elemental por el amigo de juventud, que éste no había respondido en igual forma, se extinguió; cuando dejó de recibir de Nietzsche los altos impulsos y no consideró en él al criterio de su propia medida, esta amistad se apagó, sin necesidad de que se haya hecho o dicho algo visible. Había acontecido algo, sin que ninguno de ellos hubiese dado, conscientemente, un paso en ese sentido. Tratándose de Rohde, se introdujo, imperceptiblemente, un cambio en el modo de sentir. Nietzsche, por lo contrario, a través de todas las vicisitudes de su pensar conservó, invariable, su sentimiento por Rohde y una creciente nostalgia del amigo. Desde 1876, Rohde se expresa en las cartas de un modo artificial; Nietzsche, en cambio, hace hablar de un modo simple y delicioso al sentimiento de la antigua amistad.

Las razones del alejamiento son manifiestas. El hecho de que el casamiento de Rohde coincida con la cesación de la correspondencia regular no puede ser casual. La amistad de Rohde había sido en tan gran medida la manifestación de una necesidad elemental de amor y de comunidad que, desde el instante en que este sentimiento pudo encauzarse en otra dirección, la amistad se neutralizó. La índole del sentimiento de Nietzsche tenía otra fuerza que, en la juventud, no lo condujo a lo excesivo, pero que, en cambio, perduró a lo largo de su vida. Además, con el casamiento, el vínculo entre Rohde y el mundo burgués, con sus instituciones y opiniones válidas, tanto como con las leyes de la profesión de filólogo, fue cada vez más firme.

La oposición esencial entre Rohde y Nietzsche es característica para ellos, en cuanto *representantes de un mundo*. Durante la juventud, ambos vivieron dentro de ilimitadas posibilidades y coincidieron en lo excesivo de una alta voluntad. Más tarde, anduvieron por caminos opuestos: Nietzsche siguió siendo joven y se sumergió, abismáticamente, en la Existencia de la fe en su tarea. Rohde envejeció, tornándose burgués, seguro del suelo que lo sostenía y descreído; de allí que el rasgo típico de Nietzsche sea el de la valentía; el de Rohde, el lamento con que ironiza sobre sí mismo.

El carácter fundamental del ser de Rohde consistía en un cons-

tante padecer. En la juventud lo mostraba ocasionalmente, a través del escepticismo y la nostalgia; pero después se tornó predominante, de un modo al mismo tiempo conmovedor y lamentable. "¡Si yo fuese un verdadero erudito! ¡Si fuese un verdadero Wagner! Pero soy un Fausto a medias y, quizás, un 1/20 de Fausto" (2-6-76). Rohde mismo sabe hacia dónde lo conduce su camino; pero semejante saber no lo protege. Tan pronto como ha dado un paso, con completa inseguridad oscila de un punto a otro. Así lo muestran las dos manifestaciones siguientes:

3-1-69 (veinticuatro años de edad). "Lo auténticamente definitivo es el país de los filisteos, de los saludables, de los profesores que en los días de fiesta aparecen como modelos, del *factotum*, que es el nacionalista-liberal. Nosotros, débiles almas, sólo podemos existir en lo provisional tal como un pez sólo puede vivir en las fluentes aguas."

15-2-78 (treinta y tres años de edad). "Es bueno que, finalmente, haya una saludable sordera que le permita a uno seguir viviendo... Mi matrimonio ha producido una total y plena regularidad en el curso de mi obra esencial... En los demás aspectos, el estado matrimonial constituye una cuestión sobre la que se debe meditar. Es increíble el modo como hace *envejecer*, pues se llega a cierta cumbre, que no se puede sobrepasar."

Rohde, que siguió fiel a los contenidos, aunque no a los sentimientos de la juventud, hizo de la cultura griega un objeto de consideración, y no de criterio de la obligación. En Bayreuth buscó horas de olvido, mediante sentimientos románticos. Sometido sin residuo a la ley de la filología, ya en 1878 no podía seguir comprendiendo a Nietzsche, y dijo con insolencia: "Por mi parte, me es imposible salir de mi piel" (a Nietzsche, 16-6-78). A primera vista, a pesar del repudio, Rohde parecería acatar, en lo íntimo de la conciencia, la supremacía del ser de Nietzsche: "Y, así, me ocurre ahora lo de antes, cuando estaba junto a ti: durante algún tiempo estuve encumbrado, dentro de una alta jerarquía, como si, espiritualmente, me hubiese ennoblecido" (22-12-79). Sin embargo, pronto vio Nietzsche la gran lejanía. Sorprendido por una carta de Rohde, le dice a Overbeck: "El amigo Rohde ha escrito una larga carta sobre sí mismo, pero, con ella, me ha hecho *daño* de dos modos: 1° La falta de pensamiento en lo que se refiere a la *dirección* de la vida, tratándose de un hombre semejante; y 2° El enorme mal gusto de las palabras y de los giros (quizás en las universidades alemanas lo llamen 'ingenio'. El cielo nos preserve de él)" (28-4-81). Ya no siente una relación de Rohde para con él. "Rohde ha escrito. No creo que la imagen que se ha hecho de mí sea justa... es incapaz de saber algo de mí. No tiene sentimiento alguno para sentir, junto conmigo, mis pasiones y mis sufrimientos" (a Overbeck, 3, 82). Rohde sigue ayudándose a sí mismo, mediante una apreciación, al unísono, distanciadora y exagerada. "Tú vives, querido amigo, en otro nivel de

la vida espiritual y del pensamiento: es como si te hubieras levantado sobre el círculo vaporoso de la atmósfera, en el cual todos andamos vacilantes y respirando con dificultad..." (22-12-83). Sin embargo, esta estimación es, en el fondo, más voluntaria que sentida y se transforma en el rechazo más desprovisto de amor y más despechado posible, tal como se lo dice a Overbeck, después de la lectura de *Más allá del bien y del mal*.

"He leído la mayor parte de la obra con gran mal humor... plena de una asquerosa repugnancia por todos y por cada uno. Lo genuinamente filosófico es en ella tan menesteroso y casi tan pueril como, en lo político, es tonto e ignorante del mundo... todo sigue siendo ocurrencias arbitrarias... Ya no soy capaz de tomar en serio estas eternas metamorfosis... Expresión de un *ingenium*, espiritualmente rico, pero incapaz de realizar lo que, en sentido propio, quisiera... El hecho de que semejantes afirmaciones no tengan efecto alguno está, para mí, totalmente justificado... en lo particular, por completo hartante y, sobre todo, el gigantesco orgullo del autor... junto a una esterilidad que, finalmente, en este espíritu, que sólo siente por imitación y en compañía... acaba por aflorar por todas partes. Nietzsche es y, finalmente, sigue siendo un crítico... Nosotros no nos bastamos a nosotros mismos, pero tampoco exigimos respeto alguno por nuestros defectos. Le sería necesario hacer un honrado trabajo manual... Para refrescarme leo la autobiografía de Ludwig Richter..." (1886, Bernoulli, 2, 162 sq.).

Finalmente, Rohde le confiesa a Overbeck que reniega de su antigua hermandad de armas con Nietzsche contra Wilamowitz, considerándola como locura de juventud (Bern, 2, 155). En su *Psyche* (1893), que trata de un objeto que les era común en la juventud, Nietzsche jamás está citado: con ello Rohde lo destierra de la ciencia clásica de la Antigüedad.

La *diversidad esencial* entre Rohde y Nietzsche es, por su contraste, aclaratoria de Nietzsche mismo. Desde el comienzo, Rohde es un escéptico sin base firme, inclinado a la resignación y al encuentro de algún sostén que le llegue desde fuera. Nietzsche, en cambio, fue y siguió siendo, desde el principio, lo contrario. "Ante todo ¡no dar un solo paso en el mundo para lograr acomodación! Sólo se puede tener gran éxito cuando se sigue siendo fiel a sí mismo... no sólo me dañaría o aniquilaría a mí mismo, sino a muchos hombres que crecen conmigo, si quisiera volverme más débil y más escéptico" (a Gersdorff, 15-4-76). En cambio, Rohde, ya en 1869, podía decir: "Aquí, como en otra parte, me va como siempre: al comienzo me rebelo interiormente, con cólera; gradualmente me resigno y sigo vagabundeando por la arena, como los demás...". Ya es partidario de la "resignación, la diosa con alas de plomo, y de la flor de amapola, que marea... A esto los hombres lo llaman satisfacción" (22-4-71). No sigue el camino de Nietzsche, que hace de todo desengaño un elemento de su autoeducación; de cada grado, un objeto de superación. Rohde "busca en el trabajo un consuelo,

casi un aturdimiento" (15-2-70). La consecuencia de esto es, para Rohde, por un lado, el "rendimiento" en la ciencia; por el otro, el recargo de la propia alma con lo no elaborado. De ello nacen los frecuentes lamentos: "Yo no tengo un ánimo libre". Los desencantos exteriores le hacen "ver todo durante semanas y meses, a la luz más desesperanzada" (23-12-73). Con espantosa honestidad, Rohde está contra él mismo; observa su método y se torna cada vez más desagradable. Refrena su impulso al depender del crédito de todas las mezquinas experiencias cotidianas; pero la voluntad constante de conservar, al menos, lo que poseía, perduró. Para el mundo de su trabajo filológico ello bastó para hacer de él más de lo que un filólogo suele ser. Por eso, y al mismo tiempo, su relación con Nietzsche se hacía cada vez más insegura. Él quiere, como se comprende, hacer todo de un modo correcto y bueno; sin embargo, oscila entre el sí y el no, y siempre retrocede. Con Nietzsche ya no lo vinculaba más que un recuerdo romántico.

Los amigos se vieron por última vez en Leipzig, en 1886, precedidos por una pausa de diez años. En virtud "de discordias en y por sí mismas insignificantes, Rohde —como es típico en él— estaba de muy mal talante" (Cartas, II, XXIII). Nietzsche estaba sorprendido porque el amigo, "devorado por pequeñas discordias, constantemente reñía, cayendo en un estado de insatisfacción por todo y con todo" (loc. cit., XXIV). Y Rohde escribió sobre Nietzsche: "Una atmósfera indescriptible de extrañeza, algo que para mí era verdaderamente inhóspito, lo rodeaba... Como si llegase de un país en que nadie habita" (loc. cit., XXV). En ese entonces, Nietzsche no había visitado a Rohde en la intimidad, a cuya esposa e hijo jamás había visto. En los próximos años se produjo la ruptura en una carta, en virtud de que en ella Rohde manifestaba cierta estimación y elogio de Taine. Ambos trataron, sin éxito, de reparar esa ruptura. Después de que Nietzsche enloqueciera, Rohde destruyó la última carta que le había dirigido. Sus propias cartas lo encolerizaban de modo conmovedor; a las de Nietzsche, en cambio, no las destruyó. Cuando la hermana le comunicó al Nietzsche enfermo la muerte de Rohde, él la "miró con grandes ojos tristes. ¿Rohde, muerto? ¡Ay de mí, dijo en voz baja... grandes lágrimas caían lentamente por sus mejillas" (Briefe, II, XXVII).

La imagen de la amistad entre Nietzsche y Richard Wagner⁹ parece fácil de ser trazada. La entusiasta veneración por parte del

⁹ Nietzsche sobre Wagner: *Richard Wagner in Bayreuth*, 1876. *Der Fall Wagner*, 1888. *Nietzsche contra Wagner*, 1888. Además: 10, 427-450 (1874), 451-469 (1875-1876); 11, 81-102; 340-344; 12, 182-184; 14, 149-171, 377-379. E. Förster-Nietzsche: *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft*, Munich, 1915. Compárense los dos escritos de Wagner, de la época de su contacto con Nietzsche: *Beethoven* (1870) y *Über die Bestimmung der Oper*. El público rechazo de Nietzsche (sin designación del nombre) se halla en *Publikum und Popularität* (3ª parte).

discípulo se puso al servicio del maestro. Para interpretar su obra escribió ya en 1871 *El origen de la tragedia* y, luego, en 1876, *Richard Wagner en Bayreuth*. Pero Nietzsche cambió su juicio sobre Wagner. En primer lugar, se repliega silenciosamente sobre sí mismo; sigue su propio camino filosófico y, finalmente, en 1888, escribe el panfleto contra el arte de Wagner en el que invierte su anterior actitud. Parece que Nietzsche hubiera apostasiado de la grandiosidad antes venerada y que se hubiese cumplido en él un inconcebible cambio de su vida sentimental. Los más acusan a Nietzsche de infidelidad y la conciben apelando a la enfermedad que se iniciaba, según ellos, con el escrito *Humano, demasiado humano*. Otros ven, en cambio, el retorno de Nietzsche a sí mismo, y condenan la amistad precedente—partiendo de común acuerdo de la crítica de Nietzsche a Wagner— porque Nietzsche se habría desvanecido a sí mismo frente a Wagner. Pero ambas concepciones consideran la realidad efectiva de esta amistad de modo unilateral.

En primer lugar, la crítica de Nietzsche ya estaba lista, desde el comienzo, como posibilidad; incluso, en lo esencial, ya había sido redactada en enero de 1874 (10, 427-450). El lector que examine retrospectivamente su obra puede reconocerla claramente en el escrito *R. Wagner en Bayreuth* (1876). Esta crítica, no obstante parecer, a primera vista, negativa, tenía que ser de una índole tal que no excluyera los más estrechos lazos con lo de ese modo criticado.

En segundo lugar, no sólo en el comienzo, sino hasta el fin de su vida, Nietzsche consideró a Wagner como el único e incomparable genio de esta época. Su crítica a Wagner es la crítica a la época. Mientras Nietzsche confiaba todavía en su propia época, era posible, para él, la realización de una nueva cultura, y estaba junto a Wagner. Pero cuando estimó que la época, en su totalidad, había caído en ruinas y cuando buscó la renovación del hombre en estratos más profundos que los de la obra de arte y los del teatro, estuvo contra Wagner. En cuanto Nietzsche mismo se sabía perteneciente a su tiempo, su crítica a Wagner constituyó, al mismo tiempo, una crítica a sí mismo, en cuanto wagneriano.

Por ambas razones, a pesar de su enemistad contra Wagner, apasionadamente desarrollada, Nietzsche también se vuelve contra aquellos que quieren apropiarse de su crítica a Wagner, es decir, de sus rigurosas y amargamente desenmascaradoras formula-

Bibliografía sobre Nietzsche y Wagner: Ludwig Klages, "Der Fall Nietzsche-Wagner in graphologischer Beleuchtung" (1904), publicado en los *Gesammelten Abhandlungen*, Heidelberg, 1927. Kurt Hildebrandt, *Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert*, Breslau, 1924. Bernhard Diebold, *Der Fall Wagner. Eine Revision*, Francfort, 1928.

Sobre Wagner: Carl Fr. Glasenapp, *Das Leben Richard Wagner*, Leipzig, 1908 sq; t. IV, V, VI. Guy de Pourtalès, *R. Wagner als Mensch und Meister*. Sobre Cósima: Graf du Moulin-Eckardt, *Cósima Wagner*.

ciones. En efecto, ellos no la entienden, puesto que no la captan a partir de la profunda pregunta por el ser del hombre, sino del sentido literal inmediato, de la expresión malhumorada y, en apariencia, meramente psicológica, es decir, la conciben como mero panfleto: "Es obvio que a nadie le reconozco tan fácilmente el derecho de apropiarse de mis juicios, y no se le debe permitir a la canalla irrespetuosa... meter el hocico en un nombre tan grande como el de Richard Wagner, ni para alabarlo ni para contradecirlo" (14, 378).

La veneración y la crítica de Nietzsche se enlazan con la objetividad de la posibilidad creadora del hombre actual. Con Wagner, entendido como el genio de esta época, Nietzsche llega a ser contemporáneo de lo que esta misma época es. Cuando veía en Wagner a un nuevo Esquilo, por tanto, cuando, para él, era posible que lo más grande estuviese realmente presente en la tierra, también creía en la propia época. En tanto su criterio de verdad, de autenticidad y de sustancia se aplicaba contra un Wagner puesto en cuestión, toda la época se derribaba ante él.

La unidad del hombre y de la cosa, de la amistad y de la suprema ocupación de la época, engendró en Nietzsche este amor por Wagner, entendido como experiencia de una humanidad superior. Siguió siendo su único intento por lograr una colaboración inmediata y efectiva en la realización de algo grandioso en el mundo: de algo fundado sobre el genio de Wagner, sobre la tradición de la Antigüedad. La nueva cultura debía nacer con un filósofo que se cumpliera con el ser mismo del hombre. Cuando, en la empresa de Bayreuth y en la manifestación total de Wagner, junto a una grandiosidad que le permitía medir la verdad, la realidad y la cultura del hombre, únicamente vio teatro, en lugar de la apariencia de un ser, dicho criterio no sólo aniquiló, para él, el valor de toda actual realidad —valor que lo separaba de todos los hombres—, sino que le sustrajo la posibilidad de actuar, *cualquiera* fuese el modo de la acción sobre el mundo así visto. Mientras que, por un instante, quiso, con Wagner, actuar, construir y producir en este mundo, todo lo que ulteriormente hiciera sólo se movería en el campo del pensamiento y de la redacción de ideas. Aun en el olvido, en la soledad y en el anonimato, desesperanzado de todas las posibilidades presentes quería, no obstante, preparar un futuro, que no debería vivir. El problema que Wagner se había planteado —la elevación del hombre hasta su suprema jerarquía— era el mismo que Nietzsche aceptó, hasta el fin, como propio. Pero la respuesta fue radicalmente distinta. Por eso, más tarde pudo darles razón a aquellos que "saben que hoy yo no creo, tanto como antes, en el ideal en el que creía Wagner. El hecho de que en *Humano, demasiado humano* haya tropezado con muchos se debe a que R. W. mismo ha abandonado su ideal, en su camino" (a Overbeck, 29-10-86).

Luego, es comprensible que Nietzsche, en medio de su enemistad, siga vinculado a Wagner. En Wagner, tal como Nietzsche lo

concebía y amaba se trataba de la misma cuestión que le interesaba a él: la del ser del hombre. En ningún contemporáneo la había hallado tan bien expresada como en Wagner. Al fin de su vida, después de haber oído *Parsifal*, escribió: "Sólo puedo pensar en esa obra con emoción, a tal punto me sentí elevado y conmovido. Es como si, después de muchos años, alguien, por fin, me hablara del problema que me concierne, aunque naturalmente sin las respuestas que yo había preparado" (a su hermana, 22-2-87). Aun cuando se haya abandonado totalmente a la oposición, pudo sentir, repentinamente, esto: "Con verdadero espanto he tenido conciencia de qué modo estoy *vinculado* con Wagner" (a Gast, 25-7-82).

En la unidad de persona y cosa, como si la tarea misma hubiese encontrado su encarnación humana, Nietzsche ha amado a Wagner. "Wagner fue, desde lejos, el hombre *más completo* que haya conocido" (a Overbeck, 22-3-83). "Yo lo he amado como a nadie. Fue el hombre que necesitaba mi corazón..." (14, 379). Tal como lo prueban los contemporáneos, su trato con Wagner tuvo que haber sido de una felicidad única y extraordinaria. La proximidad humana y la conciencia de su propia tarea alcanzaron la cumbre: frente a ella todas las ulteriores relaciones de Nietzsche le serían insulsas. "Si exceptuó a R. Wagner, hasta ahora, no he encontrado a nadie que, con la milésima parte de pasión y de sufrimiento, pudiera entenderme" (a Overbeck, 12-11-87). "Antes nos amábamos y esperábamos que todo fuese *compartido* —se trataba, realmente, de un profundo amor, sin reticencias—" (a Gast, 27-4-83). Y, finalmente, en *Ecce homo*: "Dejo por nada el resto de mis relaciones humanas: a ningún precio expulsaría de mi vida los días de Tribschen. Días de confianza, de serenidad, de sublimes casualidades. ¡Oh, *profundos* instantes...!" (15, 37).

Sólo cuando nos enfrentamos a esta situación podemos imaginarnos qué luchas, dolorosamente contradictorias, se desarrollarían en Nietzsche, siempre impulsado por su inexorable voluntad de verdad. Pero originariamente, estas luchas no estaban pensadas para obtener una separación de Wagner, sino como preludio de la defensa de Wagner mismo. Después de que Nietzsche se hubiera abandonado integralmente a Wagner, a cuyo servicio, por ejemplo, estropeó y completó su escrito sobre *El origen de la tragedia*, creció en él la esperanza de actuar sobre Wagner: era una voluntad de comunicación combativa. Contra otros hombres, tal como por ejemplo Deussen, Nietzsche actuaba en tanto preceptor; tomaba distancia, era benévolo y amistoso; se lamentaba y rompía. Ésta fue la única vez en que no se habló de nada de eso. Con todo su amor, con la conciencia de que todo se hallaba comprometido; con una veracidad tan ilimitada como decisivamente pronta a dejarse conducir por el venerado genio, sacrificándosele, Nietzsche estaba ligado a esta amistad. Trataba de superar delicadamente o de olvidar el hecho de que Wagner, por sí mismo, no se interesaba por nada que no

sirviese de inmediato a su propia obra y pasaba también por alto la circunstancia de que ya, desde 1873, había visto los peligros de la obra wagneriana, así como sus posibilidades y sus defectos reales. Por la fuerza se impuso a sí mismo el escrito sobre *Richard Wagner en Bayreuth* —atreviéndose a exponer una amorosa crítica, con la esperanza de poder actuar en lo más íntimo de Wagner—. Dicha crítica lo preocupaba, ¿quién sabe si su escrito podía ser totalmente rechazado por Wagner! Sin embargo, éste no lo entendió y sólo oyó su glorificación.

Con motivo de las festividades de 1876, Nietzsche estuvo vencido por el número de visitas, así como por las cualidades de un público burgués pudiente, dominado por grandes impulsos. Esto no constituía, para él, ninguna renovación de la cultura alemana. Ahora creía haber caído, definitivamente, en un engaño, del cual tenía que liberarse. Pero también ahora —cuando Nietzsche, en 1876, abandonó repentinamente Bayreuth, para ensimismarse en la soledad— tenía la esperanza de conservar su amistad. Quitó de *Humano, demasiado humano* aquello que podía ser demasiado injurioso. Acompañó el envío de la obra con algunos versos en los que solicitaba fidelidad y amor, y para vivir echaba mano a todo cuanto posibilitaba poder ser amigo de Wagner, reconociendo la mutua diversidad de caminos. "Como amigos, nada nos vincula; pero nos alegramos uno del otro, hasta el grado de que el uno le impone la dirección al otro, aun cuando ésta se le oponga directamente... de este modo, crecemos como dos árboles, que se hallan uno junto al otro y, precisamente por ello, nos elevamos, ceñidos y rectos, porque nos atraemos mutuamente" (11, 154). La esperanza de Nietzsche era errónea. El frío silencio de Wagner y algo ocurrido entre ellos, que Nietzsche tuvo por una "injuria mortal" (a Overbeck, 22-3-83), fueron el fin.

Las luchas de Nietzsche y sus delicados intentos por llegar a una auténtica influencia comunicativa sobre Wagner nunca fueron advertidos por éste. También a Nietzsche, como a los observadores posteriores, la ruptura le pareció repentina e inmotivada (por así decirlo, Wagner había tomado posesión de Nietzsche, dejándolo caer, cuando apareció *Humano, demasiado humano*). A Wagner la amistad con Nietzsche pudo parecerle un simple episodio. Con treinta años más de edad, ya hacía mucho tiempo que estaba en la plena madurez de su obra. Nietzsche sólo llegó para servirla. Sin embargo, también para Wagner el episodio de semejante amistad fue único. En 1871, a propósito de *El origen de la tragedia*, le escribió a Nietzsche: "Jamás he leído nada más bello que su libro... A Cósima le decía que inmediatamente después de ella venía usted; luego, ni de lejos, ningún otro...". En 1872 confesaba: "Rígurosamente tomado, después de mi esposa, usted es el único premio que me haya dado la vida". 1873: "He vuelto a leerlo y le juro ante Dios que sostengo que usted es el único que sabe lo que yo quiero". 1876, a propósito del escrito *Ri-*

chard Wagner en Bayreuth: "Amigo: su libro es inaudito. ¿De dónde ha sacado usted la experiencia que tiene de mí?". Más tarde, por parte de Wagner, ya no se encuentra ningún signo de que entendiera a Nietzsche. Sólo se ha referido a él con desprecio.

La separación, que a Wagner no lo marcó con destino alguno, lo señaló a Nietzsche del modo más decisivo. Las obras y las cartas están llenas, hasta el fin, de afirmaciones directas o indirectas sobre Wagner, sobre su amistad, sobre lo que significó para él la privación de ella. El recuerdo está constantemente presente: "Nada puede compensarme del hecho de haber perdido, en los últimos años, la simpatía de Wagner... Jamás entre nosotros fue dicha una palabra violenta, ni siquiera en sueños; en cambio, dijimos muchas alentadoras y serenas y, quizá, con nadie haya reído tanto. Esto ha pasado... y ¿de qué vale tener razón, en muchas cosas en contra de él? ¡Como si con ello pudiese borrar de la memoria esa simpatía perdida! (a Gast, 20-8-80). La separación que a Nietzsche se le hizo palpable en la última conversación que sostuvo con Wagner, en Sorrento (1876), aparece dicha con estas palabras: "Aquella despedida en la que uno finalmente se separa, porque la sensación y el juicio ya no quieren ir a la par, es lo que más nos aproxima a una persona, y golpeamos con fuerza contra el muro que la naturaleza ha puesto entre ella y nosotros" (11, 154). Jamás Nietzsche se ha arrepentido de su comunidad con Wagner. Su recuerdo siempre fue afirmativo: "Baste con que mi error —teniendo en cuenta la fe en un destino común y que por igual nos correspondía a ambos— ni para él ni para mí sea una deshonra... para nosotros dos que, en ese entonces, éramos como dos solitarios que siguen caminos muy diferentes, esa amistad no fue un mezquino recurso o beneficio" (14, 379).

La imagen de Wagner siguió siendo algo por lo cual tenía que combatir interiormente, tal como ocurriera en los años en que estaban próximos: "En relación con la justicia para con los hombres, estas relaciones y esa falta de ellas con Wagner han constituido mi prueba más difícil" (a Gast, 27-4-83). Aun en las explosiones más terribles de la crítica, junto a la profunda seriedad de aquello que corresponda al destino de la esencia del hombre, creemos oír el amor que, de acuerdo con las maravillosas posibilidades del alma humana, sólo transitoriamente se puede disfrazar de odio.

LA ÉPOCA DE LA SOLEDAD CRECIENTE

Los años posteriores a 1876 fueron, para Nietzsche, los de las más profundas rupturas con sus amigos. Constituyeron la crisis de sus relaciones humanas.

En el año 1876 no sólo la desilusión de Bayreuth llegó a ser definitiva, e irrevocable su separación de Wagner, sino que también, en el mismo año, se casó Overbeck, concluyendo la vida que, durante cinco años, habían llevado en común, en la misma casa.

También se casaba Rohde. En 1878 apareció *Humano, demasiado humano*, que tuvo por consecuencia el hecho de que Wagner rechazara públicamente, con desprecio, ese escrito y de que Rohde se extrañara: "¿Acaso se puede despojar a su alma de ese modo y reemplazarla por otra?" (a Nietzsche, 16-6-78). Casi todo el círculo de hombres que rodeaban a Nietzsche y que, como él, habían dirigido su mirada a Wagner, se distanció de Nietzsche.

Prevaleció la decisión de Nietzsche de entregarse a su tarea, lo cual implicaba romper con todos los vínculos que, hasta entonces, le eran valiosos. En cuanto hombre al querer realizar su mundo en concordancia con el de todos, deseaba seguir otro camino. Las experiencias negativas que le cayeron en suerte, cuando quiso apresar las posibilidades generales, sólo fueron una advertencia para que tomara conciencia de su propio ser, que era el de la excepción, y de que no podía, realmente, seguir el camino de los demás y, con ello, ser feliz. Desde el dolor natural hasta la conciencia de su peculiarísima tarea; desde la conmovedora sencillez frente al hecho de estar sustraído a los hombres, hasta la orgullosa autoconciencia de su vocación, se expresa una decisión, en su totalidad de inaudita seguridad, aunque en los aspectos particulares todavía esté encubierta. Cuando Rohde le anunció su boda, brotó en Nietzsche un poema que añadió a la carta que le dirigiera al amigo: un pájaro canta, atrayendo con halagos a la compañera; en la noche, un viajero solitario se detiene y escucha:

¡No, viajero, no! No te saludo con el canto...
Pero, siempre has de seguir caminando
y jamás entenderás mi canción...*

Nietzsche escribe: "Quizá tenga en mí un mal vacío. Mi anhelo y mi necesidad es otra: apenas sé decirlo y explicarlo" (a Rohde, 18-7-76).

Comienza el camino de Nietzsche hacia la soledad; ahora, sabe que la tiene alrededor. Desde el nuevo camino, intenta tratar con nuevos hombres. Lleva a cabo una lucha por la amistad, desde el abismo del abandono definitivo. Por tres veces, desde su intimidad más profunda, va hacia algún ser humano: hacia Rée, hacia Lou Salomé, hacia H. v. Stein y... por tres veces se desengañó.

Paul Rée,¹⁰ médico y autor del escrito sobre el nacimiento de los

* "Nein Wandrer, nein! Dich grüss ich nicht
Mit dem Getón!...
Doch Du sollst immer weiter gehn
Und nimmermehr mein Lied verstehn!..."

¹⁰ Kurt Kolle, "Notizen über Paul Rée", *Zeitschrift für Menschenkunde*, Jahrgang 3, p. 168, 1927. *Mitteilungen aus dem Nietzsche-Archiv*, Weimar, 1908 (edición privada).

sentimientos morales, cinco años menor que Nietzsche, lo siguió en sus conversaciones —sobre todo en Sorrento, en la casa de Malvida von Meysenbug, durante el invierno 1876-1877— acerca del tema común, referido a una investigación naturalístico-psicológica —y no trascendente— sobre el origen y la realidad empírica de la moral. Aunque más tarde Nietzsche se haya separado decisivamente de él (en virtud del análisis de lo moral que en Rée descendía en modelos ingleses y que, en la raíz y la meta diferían esencial y completamente de los suyos) y aunque apenas hubiese aprendido algo de Rée (pues, ya antes de conocerlo, se atenía a posiciones que le eran decisivas), sin embargo, las conversaciones que mantuvo con él tienen que haberle dado, en ese entonces, una gran felicidad. El hecho de haber podido hablar con abandono, aunque más no fuese con uno, acerca de cosas que, en ese entonces, constituían para él cuestiones últimas, lo animaba. En esa época, la fría consecuencia de ciertos análisis radicales le hizo bien (por eso, durante un tiempo, pasó por alto la chatura de las mismas). Era una atmósfera desprovista de ilusiones y, por tanto, limpia, en la que podía respirar. La admiración y la inclinación de Nietzsche por Rée tienen que haber sido grandes durante ese entonces; pero no fundamentaba ninguna amistad vigorosa ni tampoco constituía sustituto alguno de la increíble plenitud que le otorgaba su comunión con Wagner.

Lou Salomé¹¹ conoció a Nietzsche en Roma, por intermedio de M. von Meysenbug y de Paul Rée, a comienzos de 1882. Se separó definitivamente de ella en el otoño del mismo año. Era posible esperar que hasta Nietzsche hubiese llegado un alma y, a su filosofía, una discípula, pues se trataba de una muchacha de espíritu poco común. Nietzsche, impresionado por tal espíritu, se arrojó con pasión —sin coloración erótica alguna— a la posibilidad de poder educar, mediante su filosofía, a un ser humano. Desde que su pensar lo había separado, sin excepción, de los hombres, aunque en su ser más profundo no quisiese semejante separación, encontró en Lou a la discípula que trataría de formar para que entendiese las ideas más secretas de su filosofía. "Desde ahora, ya no quiero estar solo y vuelvo a aprender a ser un hombre. ¡Ah! En este *pensum*, tengo que aprender casi todo" (a Lou, 1882). La relación no sólo se establecía entre él y Lou: Rée y la hermana desempeñaban un papel

¹¹ El libro de Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena, 1894, fuera de algunos fragmentos de las cartas de Nietzsche, no proporciona ninguna comunicación acerca de sus relaciones personales. La hermana de Nietzsche da referencias en su *Biographie* (en el capítulo "Bittere Erfahrungen") y también se hallan datos en la correspondencia entre Nietzsche, la madre y la hermana (primera edición, 1909, pp. 486-506). *Mitteilungen aus dem Nietzsche-Archiv*, Weimar, 1908 (edición privada). Para este punto es indispensable Bernoulli, en su obra sobre Overbeck. Además, cfr. Bernoulli, *Nietzsches Lou-Erlebnis* (Raschers Jahrbuch, I, 257); Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*.

decisivo en ella. Concluyó en desengaño y, más tarde, ese vínculo fue turbado y agravado en tal grado —le fueron comunicadas ciertas manifestaciones y Nietzsche conoció, accidentalmente, una carta, etcétera— que quiso un duelo con Rée, sintiéndose injuriado y ensuciado hasta los límites de lo soportable. Hasta hoy, el conocimiento claro de esas relaciones reales no está suficientemente orientado.

Lo esencial para Nietzsche es, en primer lugar, que vivía, en sí mismo, una especie de *inconsistencia*, de una índole hasta entonces no conocida por él. No sólo se trataba de la magnitud del desengaño de su fe en el hallazgo de algún hombre que compartiese con él "idéntica tarea": "Sin esta altiva fe no hubiese sufrido... en esta medida el sentimiento de la soledad... Tan pronto como había soñado el ensueño de no estar solo, el peligro fue terrible. Actualmente hay horas en que no sé cómo soportarme a mí mismo" (a Overbeck, 8-12-83). A esto se añade la extrañeza esencial del sentimiento que ahora se le imponía. Se lamentaba porque él mismo "finalmente es víctima de un sentimiento implacable de venganza", mientras que su "modo de pensar más íntimo ha renunciado a toda venganza y a todo castigo" (a Overbeck, 28-8-83).

Si se compara esta situación con la grandiosidad del destino y la profundidad del dolor motivada por la ruptura con R. Wagner, la distancia es inaudita. Por cierto, para ambas separaciones puede tener validez lo que Nietzsche dice de sí mismo en 1883: "Soy una naturaleza por completo concentrada, y todo lo que me concierne se mueve en dirección a mi centro". Pero la diferencia reside en el hecho de que, a la ruptura con Wagner, lo llevaba su propia tarea, y de ese modo la soportaba; en la ruptura con Lou y con Rée, su meta y su tarea, que él creía tener en común con ellos, pudo vacilar por un instante: "Había llegado a temer y a *dudar* de mi derecho a proponerme un fin semejante —me invadió el *sentimiento de mi debilidad*, en un momento en que todo, todo, todo hubiese debido darme valor" (a Overbeck, verano, 83).

Nietzsche se muestra, en esta oportunidad, capaz de dominar lo que consideraba como debilidad. En lugar de caer en el resentimiento —que le era esencialmente ajeno—, elaboró sus experiencias, logrando una imagen justa de los hombres que trataba, en particular de Lou, y se desprendió, íntimamente, de ellos. "Lou es, con mucho, la persona más prudente que he conocido" (a Overbeck, 24-2-83). No quiere combatir con los hombres: "Cada palabra desdeñosa, escrita contra Rée o la señorita S., me hace sangrar el corazón: parece que yo fuera malvado, hecho para la hostilidad" (a Overbeck, verano, 83). Quisiera resolver todo, aclarándolo, sin pretender, en lo más mínimo, volver a aproximarme al "doctor Rée y a la señorita Salomé, a los cuales, gustoso, les hubiese hecho algún bien..." (a Overbeck, 7-4-84).

Finalmente, dudó de la posibilidad de aproximarse a algún hom-

bre por motivos objetivos y filosóficos. Nunca más volvió a intentarlo con la misma esperanza; sobre todo, desde que, en él, se acrecentó y se profundizó el saber de su soledad. Por cierto que la búsqueda de nuevos amigos no cesa (a Gast, 10-5-83); pero ella acontece sin una genuina esperanza. Siente una imposibilidad puramente humana. "Y cada vez más advierto que no me adapto a los hombres... cometo simples locuras... de modo que toda injusticia siempre recae sobre mí" (a Overbeck, 22-1-83).

Heinrich von Stein¹² llegó a Sils-Maria en agosto de 1884 para visitar a Nietzsche durante tres días. Jamás se habían hablado antes y jamás se hablaron después. Se conocían entre sí porque, desde 1882, se habían intercambiado publicaciones y, ocasionalmente, se escribieron con ese motivo. Stein comenzó a interesarse por Nietzsche, cuya grandiosidad sentía, aunque sin atarse a él ni recibir de él ningún nuevo impulso decisivo. En las conversaciones con Nietzsche —como tantas otras— experimentó un indeterminado encumbramiento de sí mismo: "El sentimiento de mi existencia se eleva cuando hablo con usted" (a Nietzsche, 1-12-84). "Tan pronto como hablaba con usted sentía una notable experiencia: la de la libertad decisiva e íntima" (a Nietzsche, 7-10-85). Pero esto no significaba ningún acceso al modo de filosofar de Nietzsche. Éste, en cambio, ante la última posibilidad de llegar a una amistad filosófica, estuvo delicadamente conmovido por la visita.

Algunas semanas después de dicha visita, le informa a Overbeck (14-9-84) que el barón Stein "vino directamente desde Alemania a pasar tres días en Sils y volvió a viajar, también directamente, a lo de su padre: manera de acentuar una visita que me ha inspirado respeto. Es un magnífico tipo de viril humanidad y, en virtud de su heroico temple, me resulta enteramente comprensible y simpático. Por fin, por fin un nuevo hombre me pertenece e, instintivamente, me venera". A Peter Gast (20-9-84): "Su proximidad me daba valor, como le ocurrió a Filoctetes al ser visitado en su isla por Neoptolemos —pienso que ha adivinado algo de mi fe en Filoctetes: *'sin mi arco, ninguna Ilión será conquistada'*". Más tarde, Nietzsche se acuerda de Von Stein en *Ecce homo*: "Este excelente hombre estuvo, durante tres días, como transformado por el viento tempestuoso de la libertad, semejante a alguien que, repentinamente, fuera llevado a su propia altura y adquiriese alas" (15, 16).

En apariencia, Stein le escribe a Nietzsche en el mismo tono y con sentimientos semejantes (24-9-84): "Los días de Sils constituyen un gran recuerdo para mí, un trozo importante y sagrado de mi vida. Únicamente me es posible enfrentar la terrible existencia por la fidelidad a tal acontecimiento. Incluso, puedo hallarla valiosa".

¹² Correspondencia entre Nietzsche y Freiherrn von Stein: *Briefe*, tomo III, 2ª ed., Leipzig, 1905, pp. 219-264.

Nietzsche le envió (11-84) el poema (de los amigos, de su desamparo, de su reino situado en las heladas regiones) que más tarde agregaría a *Más allá del bien y del mal*, con el título "Desde las altas montañas":

Aguardo al amigo, preparado día y noche
Al nuevo amigo. ¡Ven! ¡Es tiempo! ¡Es tiempo!*

"Es para usted, mi excelente amigo, como recuerdo de Sils-Maria y como agradecimiento por su carta, ¡por semejante carta!". Stein respondió proponiéndole a Nietzsche participar por escrito en las discusiones emprendidas por él y algunos amigos suyos acerca del contenido de ciertos artículos del léxico de Wagner. Nietzsche se sorprendió: "¡Que Stein me haya escrito tan sombría carta! ¡Y como respuesta a semejante poema! Ya nadie sabe cómo debe comportarse" (a la hermana, 12-84). Al poema, antes de publicarlo, Nietzsche le añadió estos versos: "Este canto concluye —la nostalgia de un dulce grito se extinguió en mi boca" (7, 279).**

Nietzsche estaba abandonado. Tal desengaño ya no lo conmovió. Su amor continuó invariable. Cuando Stein murió, a los treinta años de edad, en 1887, Nietzsche escribió: "Todavía estoy fuera de mí. ¡Cómo lo había amado! Pertenecía a los pocos hombres cuya sola existencia me alegraba. Tampoco dudaba de que, por así decirlo, me estaba reservado para más tarde" (a Overbeck, 30-6-87). "Estoy asombrado: es como si me hubiesen robado algo personal" (a la hermana, 15-10-87).

Todos estos años están atravesados por la confesión de la soledad. La comprueba, lamentándose; desde ella llama, con desesperación, a los antiguos amigos. Todavía en 1884, quería volver hacia ellos; sin embargo, "la idea de dar explicaciones, 'a mis amigos' por una especie, por así decirlo, de manifiesto por completo personal —era... una idea que provenía del desaliento" (a Overbeck, 10-7-84). Algunas semanas más tarde, escribía en un poema aquel conmovedor adiós a sus viejos amigos ("Desde las altas montañas"), con la delicada esperanza puesta en Stein. Anhelaba discípulos. "El problema ante el cual me encuentro me parece ser de una tan radical importancia que casi todos los años me hundo un par de veces en la imaginación de que algunos hombres espirituales, a quienes yo haría conocer esos problemas, abandonarían sus propios trabajos, para consagrarse, provisionalmente, pero de modo total, a mis ocupaciones. Lo que, en cada caso, ha ocurrido fue, de manera cómica

* "Der Freunde harr'ich, Tag und Nacht bereit:
Der neuen Freund! Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!"

** "Dies Lied ist aus —der Sehnsucht süßer Schrei erstarb im Munde."

e inesperada, lo contrario de lo que yo esperaba" (Cartas, III, p. 249). También ahora renuncia: "Todavía hay mucho en mí que quiere madurar y crecer; todavía no ha llegado el tiempo para tener 'escolares y escuela' *et hoc genus omne*" (a Overbeck, 20-2-85).

Durante los años de soledad hubo un solo sustituto para todo lo que le fue sustraído —y sólo en esos años tuvo importancia para Nietzsche—: *Peter Gast*.¹³ Desde que conoció a Nietzsche, en 1875, hasta el fin, estuvo ligado a él invariablemente. La comprensión que proviene de Gast, su capacidad para expresar los caminos y las metas de Nietzsche, que a éste le aparecían como un mágico reencontrarse de sí mismo en otro, seguían siendo desprovistas de importancia, porque el propio ser de Gast no fue considerado en serio. El hecho de que Nietzsche se dejara llamar por él "Señor Profesor" es un signo que permite medir la distancia. Nietzsche obtuvo una ayuda segura para la redacción y las correcciones; y hasta el fin recibió cartas en extremo afirmativas, que lo hacían feliz. Eran buenas para su autoconciencia, a menudo vacilante.

Al recibir *Zarathustra*, por ejemplo, Gast escribió: "Nada hay de semejante, porque los fines que usted propone, nunca han sido propuestos a la humanidad ni *podían* serlo. A este libro se le debe desear la difusión de la Biblia, con su mismo aspecto canónico y con idéntica serie de comentarios...". Nietzsche respondió: "Al leer su carta, me recorrió un escalofrío. Supuesto que usted tenga razón, mi vida no habría fracasado, justamente ahora que estaba convencido de haber fracasado" (a Gast, 6-4-83).

Repetidas veces Nietzsche confiesa lo que esta amistad significaba para él: "De tiempo en tiempo, estoy por completo fuera de mí, sin poder decirle a nadie ninguna palabra sincera e incondicionada. Para ello, fuera del señor Peter Gast, no *tengo* a nadie" (a Gast, 26-11-88).

Nietzsche acumula sus ilusiones sobre Gast. Para él, Gast era el músico creador que, superando a Wagner, produciría la música nueva y ya no romántica, la que correspondía a la filosofía de Nietzsche. Incansablemente se preocupaba, en medio de su actividad, por las composiciones de Gast, actuando en todas partes para que ellas fueran ejecutadas e interesando a los directores de orquesta. Además, frente a Gast, dejaba operar a su capacidad para el bien y a su aptitud de prestar ayuda a otros.

El modo según el cual Gast llegó a ser, para el solitario Nietzsche, el intermediario siempre constante y fiel, en el que se encarnaba todo cuanto a Nietzsche le era negado en la realidad, nos

¹³ Cartas de Nietzsche a Gast: *Briefe*, tomo IV. *Die Briefe Peter Gasts an Friedrich Nietzsche*, dos tomos, Munich, 1923-1924. Josef Hofmiller, "Nietzsches Briefe an Gast", *Süddeutsche Monatshefte*, VI, 2, 1909, pp. 300-310. Hofmiller, "Nietzsche", *Süddeutsche Monatshefte*, 29 Jahrgang, 1931, pp. 84 sq. Podach, *Gestalten*, p. 68 sq.

acrecienta, por contraste, la significación de la imposibilidad, en estos años renovada, de una amistad fundada en lo esencial y que acertara con el centro, siendo, al mismo tiempo, soportable para Nietzsche.

LO QUE HAY DE PERMANENTE EN LAS RELACIONES HUMANAS DE NIETZSCHE

Para Nietzsche, lo que en el hombre hay de existencialmente serio y de *filosóficamente* sustancial no podía permanecer. Lo sumergía en el movimiento de su ser. Lo que, para Nietzsche, *permanecía* en la amistad parecía tener, precisamente dentro de la duración, el signo de una mezquina importancia. La marcha absorbente de su experiencia ontológica se anuncia en un desarraigo con respecto al mundo, típico de su carácter excepcional. A partir de éste, sin embargo, su humanidad aspira a lo natural y a lo universal. Si tal cosa nunca fue, para él, decisiva, no obstante quiso que estuviera allí: deja que ese elemento acontezca tal como es —aunque conserve todo lo rechazado y lo perdido— aceptándolo y conmoviéndose por un vestigio de felicidad natural, siempre que de ésta no surgiese ningún conflicto con su tarea.

Sus *parientes*¹⁴ le son próximos por naturaleza. La *madre* y la *hermana* lo acompañan a lo largo de su vida: sirven al niño, cuidan al enfermo, se preocupan por sus deseos. Estuvo íntimamente ligado a ellas durante toda la vida. La siguiente expresión de *El viajero y su sombra* (1879) parece estar dirigida a ellas: "Acerca de dos personas, jamás he reflexionado a fondo: es el testimonio de mi amor por ellas" (3, 356). En 1882, a causa de sus experiencias con Lou, su relación estuvo sometida a una difícil prueba, cuyas consecuencias jamás parecen haberse desvanecido del todo. Las cartas ilustran la vivacidad de las peripecias.¹⁵

Se encuentran increíbles contradicciones en lo que se dice de Lou Salomé y sobre ella. Constituye algo así como el paralelo de la actitud general de Nietzsche, pues esas contradicciones le son propias en todo acto de captación y de formulación pensante. Nietzsche está abierto a las complejas posibilidades de las cosas: abandona las posibilidades únicas para, en seguida, darles derecho a otras. En su modo de expresarse se desliza hacia la excitabilidad de su estado de ánimo, cosa que más tarde borraré con gusto. Ya el 10 de julio de 1865 le escribe a la hermana diciéndole que "en

¹⁴ *Briefe*, tomo V. Podach, *Gestalten*, pp. 7 sq.; 125 sq. Luise Marelli, *Die Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche*, Berlín, 1933.

¹⁵ Las manifestaciones negativas en: a Overbeck, 9-82, 11-2-83, 3-83. A la madre, 8-83. A Overbeck, 2-5-84. A partir de ellas, están las manifestaciones por completo positivas: a Overbeck, 14-9-84, 10-84. A la hermana, 3-83, 12-85, 26-12-87, 31-3-88, 12-88.

algunos momentos de mal humor", ve "todo muy oscuro y por completo desprovisto de belleza, sean cosas y personas, ángeles, hombres o diablos". Ahora confiesa: "Estoy muy contento de haber roto una carta —escrita de noche— dirigida a ti; pero, en cambio, se me ha escurrido otra a nuestra madre, que pertenece al mismo género" (a su hermana, 8-83). Entiende el propio carácter contradictorio y halla su fundamento en la fuerza de su ser: "Pero quien está tan solo, consigo mismo... no sólo ve todas las cosas desde dos lados, sino desde tres o cuatro... también juzgará a sus vivencias de modo por completo diferente" (a su hermana, 3-85).

La experiencia y la reflexión sobre lo posible sólo tienen sentido mientras éste sea conocido y esté preparado. Lo posible tiene que ser decidido en la realidad. Nietzsche no parece decidirse, salvo en lo concerniente al camino de su tarea intelectualmente creadora, para la que no permite obstáculo alguno. En las cosas humanas se comporta como si dejase que se decida por él —por ejemplo, en el caso de sus relaciones con Lou— y como si su actividad se limitase al rompimiento. Cuando, por fin, parece presentarse como culpable, abandonado por todos, cuando siente, en lo profundo, que, en sentido propio, no es importante para nadie, entonces se atiene a los vínculos *naturales*: sus parientes siguen siendo las personas en las que, en cierto modo, puede confiar más. En verdad, a veces los sentimos como una sombra extendida sobre su vida. Desde el punto de vista íntimo, la madre significó poco para Nietzsche; la hermana no era una amiga dentro de su comunidad filosófica. Pero, en los casos de conflicto —aunque por un instante hubiera abandonado a ambas— la madre y la hermana jamás dejaban de estar presentes. Incluso, en cierto sentido, las ha preferido, por una confianza natural, a todas las demás personas. Con ellas no quería romper: debían seguir junto a él cuando todos los demás se hubiesen ido. La cercanía de la sangre y el recuerdo que se remontaba hasta el comienzo de la niñez no sólo se muestran como insuperables, sino como un bien precioso y humanamente irremplazable.

La solicitud de la hermana también ha sido útil a la posteridad. Sólo porque ella, desde la época de la infancia de Nietzsche, conservó todos los manuscritos y reunió y cuidó los que quedaron después del ataque de locura —que, en aquella época, a nadie le parecían importantes— se puede alcanzar el conocimiento, basado en documentos, de un Nietzsche completo. Únicamente la futura publicación de esos escritos podrá ilustrar en toda su extensión el hecho a que me refiero.

La naturaleza social de Nietzsche pudo, hasta el fin, mantener en relaciones vivientes a un círculo de hombres no pequeño. Estaba acompañado por personas que le salían al encuentro y que seguían luego su propio camino. A veces retornaban a él o se mantenían en un segundo plano, esperando la ocasión de volver. Ninguna de esas personas tuvo una significación irremplazable para

Nietzsche. Pero este cordial contacto ocasional, esta buena voluntad y este interés humano, su alegría por la existencia de otros y por la serenidad de los demás,¹⁶ así como su disposición a ayudarlos, constituyeron, para Nietzsche, una atmósfera indispensable. Con interrupciones, durante cierto tiempo, uno u otro entraban con él en relaciones epistolares.

Entre sus camaradas de colegio, le siguieron siendo fieles *Deussen*, *Krug*, *Von Gersdorff*. Más tarde, se añadieron nuevos conocidos, tales como *Carl Fuchs* (desde 1872), *Malvida von Meysenbug* (desde 1872), *Von Seydlitz* (desde 1876) y otros. En los últimos diez años, los conocimientos trabados durante sus viajes llegaron a desempeñar un papel creciente, aunque no tuvieron importancia verdadera.

*Deussen*¹⁷ ocupa un lugar especial. En ninguna de sus cartas Nietzsche ha sido, como en éstas, en tan alta medida y en forma tan absoluta un educador. Nietzsche vinculaba su elevada posición con el más serio interés por el desarrollo espiritual de Deussen, a quien quería dirigir hacia lo auténtico y esencial: lo estimulaba para que reconociera el valor de una producción eminente. Desde este punto de vista, la rectitud de Nietzsche es tan grandiosa como la veracidad amorosa de Deussen. Por ese amor a la verdad ha ofrecido todo, sin reservas, a la publicidad. Es como si cada figura que saliese al encuentro de Nietzsche alcanzara una grandiosidad típica, tomando ubicación de acuerdo con su jerarquía y sus posibilidades. Cuanto más tratamos de penetrar en las relaciones particulares, tanto más se aclara esta realidad, según sea la especificidad de cada persona en particular. Hay un círculo de figuras brillantes y plásticas: ellas, al rodear a Nietzsche, son más claras que él mismo, sumido en abismal profundidad.

Nietzsche jamás ha puesto en cuestión una veneración, en él desacostumbrada, por ciertas personalidades de fama europea. Tal es lo que ocurrió con *Jacob Burckhardt*¹⁸ y *Karl Hillebrand*.¹⁹ Puede decirse que los homenajeaba; escuchaba los matices de sus jui-

¹⁶ Cfr. por ejemplo Overbeck, 15-11-84.

¹⁷ Cfr. Paul Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig, 1901 (en esta obra también hay cartas). Además, Paul Deussen, *Mein Leben*, Leipzig, 1922.

¹⁸ Cfr. además del *Briefwechsel* (tomo III), Bernoulli, I, 51 sq.

¹⁹ *Briefwechsel* (ed. por O. Crüsius, *Süddeutsche Monatshefte*, VI, 2, 1909). Inmediatamente después de la aparición de las tres primeras *Consideraciones inactuales*, Hillebrand disertó sobre ellas, estando de acuerdo, aunque, al mismo tiempo, las redujo críticamente a una justa medida y sentido por lo real. Las observaciones han vuelto a ser publicadas: Hillebrand, *Zeiten, Völker und Menschen*, t. II, 2ª ed., Estrasburgo, 1892: 1: Algo sobre la decadencia del lenguaje y de la reflexión en Alemania; 2: Sobre el saber y el sentido histórico; 3: Schopenhauer y el público alemán.

cios, se sentía dependiente de ellos, sin suprimir, empero, la distancia secreta que lo separaba de ellos.

Es característico de su vida que le salieran al encuentro otras personalidades de importancia; si bien las respetaba con fervor, no lo afectaron. Entre dichas relaciones indiferentes están *Cósima Wagner* y *Hans von Bülow*.

De todos los amigos se destaca uno que, sin interrupción, desde 1870 —primero como vecino, colega y amigo de Nietzsche, después, a medida que éste envejecía, como constante auxiliar suyo en las cuestiones prácticas— fue el acompañante, verdaderamente fiel, de su vida: el historiador de la Iglesia *Franz Overbeck*.²⁰ Los parientes le habían sido *dados* por naturaleza; este amigo, que ha sido un elemento duradero de su vida, le fue *regalado*. La actividad de Overbeck tenía carácter de confianza, justamente, en los casos en que ésta es tan rara: en los pequeños servicios, constantemente repetidos, y en una permanente disposición, externa e interna, practicada durante decenios.

En la amistad entre Nietzsche y Overbeck no surgió nada que la empañara, porque tampoco hubo en ella una completa proximidad en lo relativo a lo que Nietzsche se proponía. Éste no esperaba que Overbeck acertara con la altura de las tareas que le eran propias. Overbeck es como un fijo sostén en el flujo del ir y venir de los hombres y de las cosas.

Nietzsche respeta a Overbeck por su capacidad y por sus realizaciones. Asimismo, siente inclinación por su imperturbabilidad. Algunas cartas así lo dicen:

"Siempre me hace mucho bien pensar en tu trabajo: es como si, a través de ti, obrase, por así decirlo, *ciegamente*, un sano poder de la naturaleza y, sin embargo, trátase de una *razón* que trabaja con la materia más delicada y quebradiza... ¡Cuánto te agradezco, mi fiel amigo, por poder ver el espectáculo de tu vida desde tan cerca!" (a Overbeck, 11-80). "Cada vez que me veo contigo, frente a tu calma y a tu dulce firmeza encuentro el más íntimo de los goces" (a Overbeck, 11-11-83). "Supuesto que el trato conmigo se haga cada vez más penoso, sabré, sin embargo, que junto al *equilibrio* de tu naturaleza, nuestra amistad seguirá erguida sobre sus dos piernas" (a Overbeck, 15-11-84).

La calmosa constancia de Overbeck, su razón y claridad le hacen tanto bien a Nietzsche que, en sus cartas, éste se expresa con la confianza sólo permitida por un amigo que le estaba vinculado del modo más íntimo, aunque no contara con él para la comprensión de los impulsos últimos de la propia Existencia. En Overbeck

²⁰ *Der Briefwechsel Nietzsches und Overbecks*, Leipzig, 1916. Cfr. la obra de Bernoulli sobre ambos. Walter Nigg, *Franz Overbeck*, Munich, 1931.

tiene una confianza casi ilimitada. Sólo muy rara vez, y únicamente en los últimos años, en los que su irritabilidad crecía, fue capaz de escribir irónicamente las siguientes palabras: "Que un lector tan fino y bien dispuesto como lo eres tú siga dudando acerca de lo que yo *quiero* en verdad es algo que, según el orden establecido, me ha calmado" (a Overbeck, 12-10-86).

Frente a Nietzsche, Overbeck no sólo tenía independencia por ser el mayor. Aunque por la jerarquía era inferior a Nietzsche —él mismo lo sabía y lo decía—, sin embargo, debido a una producción espiritual propia, pudo ocupar un puesto independiente dentro del mundo de Nietzsche. Una veracidad radical comparable a la nietzscheana; una visión ingenua y un dejar que las posibilidades adquirieran valor fueron cualidades que no lo llevaron a lo extremo, como a Nietzsche, sino que concluyeron en un estilo senil, pleno de restricciones y de reservas. En semejante estilo acaba por no decir nada y llega a contradicciones no salvadas por dialéctica alguna. (En un apunte, por ejemplo, que empieza así: "En sentido propio, Nietzsche no fue un gran hombre", dice, de pronto: "Que Nietzsche haya sido, realmente, un gran hombre es algo de lo que no puedo, en absoluto, dudar", Bernoulli, I, 268-270.) Tiene un presentimiento de Nietzsche; pero es tan objetivo que casi se le cierra el acceso al camino que podría conducirlo hasta él. Su falta de pasiones tiene como consecuencia una peculiar capacidad para la erudición, que no carece de cierta grandiosidad. Ella le permitió a él, que no era creyente, la solución *fatale*, aunque, a sabiendas verbal, del problema de la enseñanza teológica. (Ante los estudiantes jamás hablaba de sus convicciones, sino que se limitaba a planteamientos histórico-científicos.) Su erudición le cerró el alma para las cuestiones y visiones de Nietzsche, para cuya comprensión no sólo se esforzó amistosa, sino también objetivamente. Ha hecho lo que es posible hacer frente a la excepción genial: ayudar con humildad; no comprender en sentido propio, pero aceptar con timidez y con respeto; no dejarse herir fácilmente, sino estar preparado, de modo infatigable, a todo género de dificultades, con tal de llenar las tareas de la amistad. En este caso no se encuentra la curiosidad, la inoportunidad o un servicio pasivo, sino una fidelidad viril, sin carácter sentimental. La profundidad de esta fidelidad —no la honra de un destino que se cumple en la amistad— los ha unido a ambos.

LOS LÍMITES DE LAS POSIBILIDADES DE LA AMISTAD DE NIETZSCHE Y SU SOLEDAD

Es lamentable —como si se tuviese que dudar de él— ver a Nietzsche ubicado en situaciones falsas, hablando con hombres conocidos por casualidad y empleando con ellos expresiones propias de un

trato íntimo;²¹ invitando a un joven estudiante apenas conocido, para realizar un viaje, que es rechazado.²² A partir del vacío de su vida, hizo una propuesta de matrimonio y, más tarde, mandó que le buscasen mujer.²³ ¿Qué decir del modo como se dirigió a Rée y a Lou? Nietzsche conoce “la locura repentina de aquellas horas en las cuales el solitario puede abrazar a cualquiera y tratarlo como amigo enviado por el cielo, para expulsarlo con asco una hora después; asco que se siente por uno mismo” (a la hermana, 8-7-86). También reconoce “el vergonzoso recuerdo por la clase de humanidad que he tratado como si me fuese igual” (*Ebenda*). Pero, en éste y en otros casos, siguió constante a sí mismo: el modo de superar esa situación fue, para él, más característico que las caídas.

La representación de Nietzsche, que lo imagina como un héroe de acero, subsistente por sí mismo, que anda por el mundo sin ser afectado ni emocionado por nada, es incierta. El heroísmo de Nietzsche fue otro. Tenía que padecer el destino de un hombre a quien le estaba rehusada la plenitud natural y humana de cualquiera de sus figuras. Siempre, por impulsos humanos, tuvo que aplazar el camino que lo conducía a sus tareas, a las cuales quería simplificar. Trataba, por ejemplo, de planear y de fomentar la realidad de su acción eficaz; trataba de actualizar sus ímpetus pedagógicos y de creer en los amigos: lo heroico siempre está en la inversión de sus fracasos. Por eso, con relación al hacer en el mundo, sus decisiones son cada vez más negativas. El hecho de que no se complicara con la oscuridad inabarcable de la época no constituía un engaño, sino que posibilitó el grandioso despliegue de su peculiar experiencia intelectual, la cual, por así decirlo, transcurrió sin horizontes.

La soledad de Nietzsche se puede analizar en dos grados. Desde el punto de vista psicológico—dentro del criterio absoluto de la existencia humana posible en general— se puede poner en cuestión la soledad de Nietzsche. De acuerdo con el sentido de tal procedimiento, la interpretación será, inevitablemente, peyorativa y, de ese modo, no se le hará justicia a Nietzsche. En el otro caso, al tener el sentimiento de su *tarea*—una tarea que lo consume y que jamás es del todo captable— se realiza una interpretación de la misma a partir de una Existencia de excepción. De este modo, se logra una visión de Nietzsche mismo.

1. La discusión psicológica que, en un primer lugar, se enfrenta con Nietzsche podría bosquejar la siguiente imagen. La independencia alcanzada por la voluntad de verdad nietzscheana no le da

²¹ Cfr. Egidy, *loc. cit.*, y, sobre Bungert, cfr. a Gast, 7-3-83 hasta 2-4-83.

²² Cfr. Bernoulli, I, 256 sq. (Scheffler).

²³ Sobre la propuesta de matrimonio en la primavera de 1876, cfr. Bohnenblust, *loc. cit.*, y, además, H. W. Brann, *Nietzsche und die Frauen*, Leipzig, 1931.

certeza ni seguridad en el mundo. Antes bien, ocurre lo contrario: lo torna sensible a algunos defectos, sean propios o de la masa, así como a la bajeza de los demás. Para él sólo es posible vivir en los casos en que se enfrenta con lo noble. Pero, puesto que él mismo no siempre se atiene a la jerarquía de su nobleza, y, como en los demás, encuentra tan frecuentemente ceguera, vileza y falsedad, su espanto renace de continuo y cae en un desengaño que todo lo destroza. Por eso, por todas partes, crece su sentimiento de ser un extranjero: nadie lo satisface y tampoco encuentra satisfacción en él mismo. A falta del instinto de ver a primera vista está, en Nietzsche, la intelección. Pero su veracidad le exige medir todo según criterios absolutos y, con ello, a todo aniquila. La voluntad de comunicación de Nietzsche es, como su íntegro ser, de tal índole que no tolera confusión alguna: por eso, constantemente, problematiza. No permite ninguna adaptación engañosa. Todo aquello de que podría participar lleva, en sí mismo, el germen del fracaso. Este hecho nace, por cierto, de su probidad; pero, en el fondo de lo que soporta semejante honradez, ha perdido vigencia el sentido responsable por la realidad del alma que, aquí y ahora, jamás es perfecta ni está únicamente constituida por la nobleza. Nietzsche rompe con sus amistades; pero no actúa. Sólo educa fomentando al ser de los demás; pero, al luchar, no se coloca en el mismo nivel. Parece que en él hubiese algo así como una indisponibilidad para la comunicación real, dentro de una historicidad concreta (esta historicidad, sin necesidad de adaptaciones, podría conducir, sin embargo, a un fecundo acrecentamiento y a un vuelo común en el mundo. Por ser aclaratoria, podría llevar a una superación, sin necesidad de aniquilar nada). El hecho de que los padecimientos de Nietzsche por su orgullo herido parecen ser, en ocasiones, más grandes que el pesar producido por una comunicación que le es rechazada, podría ser un signo psicológico de la indisponibilidad de tal comunicación. En efecto, sólo se puede alcanzar una comunicación auténtica en la medida en que los hombres no se conmueven por las injurias, porque ellos mismos no las dejan permanecer en una imaginaria independencia, fuera del mundo, sino dentro de una realidad jamás abandonada. Sólo entonces pueden estar preparados para liberar a los demás y a ellos mismos de la maraña en que están metidos. En sentido propio, pueden interrogar y responder a los otros. Se atreven a ser inoportunos; pero, al mismo tiempo, tienen pudor y recato, justamente en los casos en que esos frenos abandonaban a Nietzsche: es decir, cuando, con injurias propias de un maestro de escuela, quiebra, algunas veces, toda comunicación, con tal de lograr una módica publicidad; otras veces, cuando —apremiado por la soledad— se arroja al cuello de algún extraño o cuando hace una arbitraria propuesta de matrimonio. La razón de estos fracasos podría estar en el hecho de que la voluntad de comunicación de Nietzsche carecería de vínculos capa-

ces de relacionarlo con la autonomía del otro y, por tanto, no sería la suya una voluntad de comunicación propiamente dicha. La amabilidad de Nietzsche no es común; pacta con los demás: siempre está preparado para la ayuda y en ello pone inusitada actividad; pero sólo parece amarse a sí mismo, y a los demás como si fuesen un mero receptáculo de lo suyo. Le falta el verdadero acto de abandonarse a un hombre. Siente nostalgia por el amor; pero no divisa el punto en que podría introducir el alma misma, lo cual constituye la condición de la realización del amor. Por eso, él, que cuidaba y expresaba su agradecimiento por aquello que le daba la vida, parece, de hecho, ser infiel e ingrato en la comunicación (tal es lo que ocurre, ocasionalmente, cuando habla a otros acerca de Overbeck o de su madre o de su hermana). Sin embargo, urgido por el contacto humano, puede permanecer fiel a quienes le son parientes o le están disponibles (Overbeck, la hermana) o también cuando en el prójimo encuentra algún discípulo o auxiliar fiel (Gast). En sentido propio, sólo es atraído por la autonomía y por la elevación de su propio espíritu. En secreto, no se engañaba sobre los pacientes y los obedientes, aunque les escribiese palabras llenas de tacto y poco comunes. Incluso, llega a la prudencia de hacerlo con continuos testimonios de agradecimiento. Quería lo supremo y, dentro de ese criterio, es justo; pero abandonaba a los demás a la confusión o al estrechamiento que los agobiaba. Incapaz de vincularse con ellos apasionadamente, incapaz de incorporarlos en el movimiento de la lucha amorosa, para realizarse en ellos y con ellos, permanecía en una actitud que sólo le permitió juzgar o fantasear (esto último ocurre cuando glorifica a la amistad con levantada expresión y dentro de un darse al otro, en apariencia pleno). La cuestión consiste en saber si Nietzsche, desde el fondo del alma, amaba con el amor que promueve la comunicación y la pone en movimiento, porque acierta con la realidad existencial misma y no con criterios absolutos o con imaginarios ídolos producidos por la fantasía. En el fondo, quizá porque él no amaba, más que por no ser amado, Nietzsche haya padecido la soledad.

2. Por tales análisis psicológicos sólo podrá convencerse quien no crea en la tarea de Nietzsche y en la conciencia que éste tuvo de ella. Si Nietzsche se ama a sí mismo, y a los demás sólo como recipientes de lo que a él le es propio, lo que de hecho encuentra como suyo es una *tarea* que todo lo consume, que de todo lo despoja y que lo impulsa a convertirse en un *ser de excepción*. Nietzsche se podía abandonar o a los demás —cuando veía en ellos la realización de la tarea necesaria del día (así se entregó a R. Wagner)— o a las tareas todavía indeterminadas, que sólo eran visibles dentro de las sombras del pensamiento; pero, en cambio, no se podía entregar a la comunicación humana como tal. Semejante defecto existencial es, sin embargo, consecuencia de la positividad existencial propia de una tarea de excepción.

Por eso, el fundamento decisivo de la soledad no se puede ver, suficientemente, a partir de la psicología. El contenido de su Existencia pensante lo forzó, contrariando a su voluntad, a desprenderse de los demás y a vivir como un ser de excepción. Sus ideas —cuando las expresa— tenían que espantar al otro. Nietzsche padece por el sacrificio que debe hacer; pero lo sufre con las más vivas resistencias: “Toda mi filosofía vacila ahora, después de una hora de conversación simpática con hombres que me son por completo extraños. Me parece una locura querer tener razón a costa del amor y no poder comunicar lo que hay en uno de más valioso, para no anular la simpatía” (a Gast, 20-8-80).

Luego, la vida de Nietzsche está atravesada por una contradicción necesaria entre lo que él quiere como *hombre* y lo que pretende como *portador de su tarea*. Así, se lamenta por la soledad y, sin embargo, la desea; padece por la falta de todo lo que hay de humanamente normal, pareciendo que quisiera mejorar a los demás y, sin embargo, conscientemente, elige el ser de excepción que es. “La antinomia de mi... situación y forma de Existencia reside... en el hecho de que todo lo que *necesito*, en cuanto *philosophus radicalis* —libertad con respecto a la profesión, a la mujer, a los hijos, a la patria, a la fe, etcétera, etcétera—, aparece a mi sentimiento como una de tantas *privaciones*, en cuanto, felizmente, soy un ser viviente, y no una simple máquina de analizar” (a Overbeck, 14-11-86; algo semejante, a su hermana, 7-87).

Para entender lo que hay de asombroso en la vida de Nietzsche, es decir, para entenderlo no sólo como un hecho psicológico, se tiene que sentir el destino de su tarea, oír el sonido que sólo brota de él y de ningún otro. Siendo alumno, le escribía a su madre: “No debe pensarse en influencias, puesto que, para ello, tendría que conocer personas a las cuales sintiese que estaban por encima de mí” (12, 62). Debe oírse este sonido, entendido como el carácter inexorable que sería el propio origen. La presión de semejante destino atravesó toda su vida: lo separó de Wagner, a quien abandonó; de Rohde, quien lo abandonó a él. Tal destino se le volvió cada vez más claro, hasta que, en los últimos años, escribió: “Toda mi vida se ha despedazado ante mis ojos. Esta vida, mantenida en secreto y por entero lúgubre, avanza un paso cada seis años y, en sentido propio, no quiere, en absoluto, sino andar ese paso, mientras que todo lo restante —todas mis relaciones humanas— conviene a una máscara que me cubre y, continuamente, debo hacer el sacrificio de llevar una vida oculta” (a Overbeck, 11-2-83). “En el fondo, llegamos a ser una clase de hombres demasiado jactanciosa, cada vez que *sancionamos* la vida por las obras. Principalmente, se olvida, en estos casos, de agradar a los hombres. Se es demasiado serio; ellos lo advierten. Por detrás del hombre que quiere tener respeto por su obra, hay una seriedad diabólica...” (a Gast, 7-4-88).

Si la vida de Nietzsche es la de la realización de una tarea, desde ella misma crecerá una *nueva* voluntad de comunicación: de una comunicación con los hombres capaces de conocer la misma necesidad, los mismos pensamientos, la misma tarea, y de una comunicación con *discípulos*. La nostalgia que Nietzsche ha sentido por ambas fue extraordinaria.

1. A pesar de todo, siempre trató de indagar si sus amigos no conocerían la misma conmoción que a él lo había desarraigado de todo: se inquieta por averiguar si ellos todavía no saben lo que él ya sabe.

Abandonar a Lou y a Rée le fue tan difícil porque, con ellos "podía hablar de las cosas" que le "interesaban, sin máscaras" (a la hermana, 3-85). Se lamenta porque le "falta un hombre con quien pueda reflexionar sobre el futuro del hombre" (a Overbeck, 11-11-83). "A veces deseo tener contigo, y con Jacob Burckhardt, una conferencia íntima, más para preguntar cómo evitar esta necesidad que para contar novedades" (a Overbeck, 2-7-85). "La carta de J. Burckhardt... me turba, a pesar de que esté plena de la más alta estima por mí. Pero ¿qué hay, dentro de ella, para mí? Yo deseaba oír: 'He aquí mi necesidad. Ella me ha vuelto mudo'... En lo referente a los hombres, de nada carezco; pero me faltan aquellos en los cuales pudiese encontrar mis propios cuidados; es decir, aquellos que tengan, en común, a mis cuidados" (a Overbeck, 12-10-86). "Hasta ahora, desde mi primera infancia, no he encontrado a nadie que tenga sobre el corazón y sobre la conciencia moral la misma necesidad que yo tengo" (a su hermana, 20-5-85).

2. La voluntad de comunicación que surge de la tarea misma requiere alumnos y discípulos.

Los escritos, de acuerdo con la forma que Nietzsche los publicaba, debían ser "anzuelos", "redes", ensayos para atraer. "Necesito discípulos, ahora que vivo; y si mis libros anteriores no han actuado como anzuelos, ello se debe a que 'han fallado en su vocación'. Lo mejor y lo esencial sólo se puede comunicar de hombre a hombre: no puede ni debe ser '*public*'" (a Overbeck, 11-84). Escucha a quien lo puede oír: "No encuentro nada: una y otra vez doy con alguna admirable figura de 'loca estupidez' que quisiera hacerse adorar como virtud" (14, 356). "Mi vehemente deseo de tener alumnos y herederos me torna, ocasionalmente, impaciente e, incluso, me parece que en los últimos años me ha hecho cometer tonterías..." (a Overbeck, 31-3-85). "Puede ser que, secretamente, siempre haya creído no estar ya solo, a la altura de la vida a que he llegado: me parece haber recibido votos y juramentos por los cuales podría fundar y organizar algo..." (a Overbeck, 10-7-84). Acerca de *Zarathustra* dice: "Una experiencia fecunda ha sido la de no oír ninguna voz de respuesta a semejante llamado, que partiera de lo más íntimo del alma... Ello me desprendió de todo lazo con hombres vivientes" (14, 305; lo mismo a Overbeck, 17-6-87). "Ya han pasado diez años: no me llegó voz alguna" (16-3-82). En 1887, le decía a Overbeck: "Me hace sufrir terriblemente el hecho de que, en estos quince años, no me haya 'descubierto' un solo hombre: nadie tuvo necesidad de mí ni nadie me ha amado".

Nietzsche sacrificó a su tarea las necesidades de la Existencia humana en general. La comunicación que exigen los deberes, y que él persiguió apasionadamente, le fue rehusada por completo. Nietzsche tuvo conciencia de los motivos de semejante rechazo.

La soledad reside en la *esencia del conocer*, en cuanto el conocimiento llega a ser la vida misma: "Si se debe conceder el derecho de poner el sentido de la vida en el conocimiento", al mismo le pertenecerá un "extrañamiento, un alejamiento y, quizá, también un enfriamiento" (a Overbeck, 17-10-85). Tal extrañamiento se tuvo que fortalecer por el modo en que Nietzsche conocía. "En mi combate implacable y subterráneo contra todo lo que, hasta ahora, ha sido venerado y amado por los hombres... me he convertido, sin advertirlo, en una especie de caverna: en algo oculto que no se encuentra más, aunque uno trate de salir de ella" (a Von Seydlitz, 12-2-88).

Además, Nietzsche ve una razón esencial de la soledad en el hecho de que la *auténtica comunicación sólo es posible sobre el mismo nivel*. No puede tener éxito con lo superior ni tampoco con lo inferior. "Por cierto, existen inteligencias finísimas y corazones más fuertes y más nobles que el mío; pero sólo me son provechosos en la medida en que yo los igualo y en que podemos ayudarnos" (11, 155). Nietzsche confiesa que "para evitar las angustias de la soledad", a menudo "ha inventado alguna amistad o ha dotado a otros con condiciones científicas iguales a las suyas". Por eso, reconoce que en su vida han entrado "tantos desengaños y tantas contradicciones"; pero, añade, "también mucha felicidad y muchas transfiguraciones" (a la hermana, 7-87).

Nietzsche exige, apasionadamente, hombres de encumbrada jerarquía. "¿Por qué, entre los vivientes, no encuentro hombres cuya mirada se eleve más que la mía, de tal modo que me obligaran a verme a mí mismo por debajo de ellos? ¡Y, justamente, a ellos los deseo con ardor!" (12, 219). En lugar de eso, Nietzsche tiene que hacer otra experiencia. "Rechinando los dientes, golpeo en las orillas de nuestra superficialidad; rechinando los dientes, como una ola salvaje que, involuntariamente, muerde la arena" (12, 256).

Jamás encontró a nadie de su índole y de su jerarquía. Esto fue el fin. "Soy demasiado orgulloso como para creer que un hombre me pueda amar. Ello sería presuponer que él supiese quién soy. Tampoco creo que yo pueda llegar a amar a alguien: eso sería presuponer que he encontrado a un hombre de mi jerarquía... Jamás he tenido un confidente o un amigo para lo que me preocupa, para lo que me aflige o me eleva" (a su hermana, 3-85). Lo cierto está en que Nietzsche siente miedo ante esta situación, pues, en ella, la comunicación se detiene en el punto decisivo, por desigualdad en la jerarquía. "La incomunicabilidad es, en verdad, la más espantosa de todas las soledades; la diversidad constituye una máscara más férrea que cualquier máscara de hierro, y sólo hay plena amis-

tad *inter pares*. ¡*Inter pares!* Semejantes palabras embriagan" (a su hermana, 8-7-86). Pero tiene que aceptar las consecuencias de la desigualdad. "La eterna lejanía entre un hombre y otro hombre me impulsa a la soledad" (12, 325). "¿Quién se halla en mi situación, puesto que se ha perdido, para hablar con Goethe, uno de los más grandes derechos humanos: el de ser juzgado por alguien igual a uno mismo?" (13, 337). "No vive nadie capaz de alabarme" (12, 219). "No encuentro a nadie a quien pudiese obedecer, y tampoco a nadie a quien pudiese ordenar" (12, 325).

Mirando retrospectivamente su vida, Nietzsche piensa que eso tenía que pasar. Ya en la más temprana infancia creyó ver en la soledad la realidad necesaria y constitutiva de su ser: "Cuando era niño estaba tan solo como lo estoy hoy, a los cuarenta y cuatro años de edad" (a Overbeck, 12-11-87).

La soledad perteneciente a su vida le fue, por estas razones, inevitable. "Deseo vehementemente a los hombres, los busco, y siempre me encuentro a mí mismo y, ahora, ya no me deseo a mí mismo" (12, 324). "Nadie se me acerca. Y yo mismo: voy hacia todos, pero no llego a nadie" (12, 324).

Todo esto, en los últimos decenios, produjo, para Nietzsche, un estado constantemente creciente de una indecible tristeza; un estado que, muchas veces, llega a manifestarse como desesperación.

"Ya no vive nadie que me ame, ¡cómo podría amar la vida!" (12, 324). "Puesto que te sientas en la playa, congelado de frío y con hambre, ¿para qué salvar la vida?" (12, 348). "¿Os quejáis porque empleo colores chillones?... quizá tenga yo una naturaleza que grita 'como el ciervo ante el agua fría'. Si vos mismo fueseis esta agua fría, ¡cómo os agradaría el sonido de mi voz!" (12, 217). "Para el solitario, el nido constituye un consuelo" (12, 324). "¡Si yo pudiese transmitirte el concepto del sentimiento de mi soledad! Ni entre los vivos ni entre los muertos he tenido jamás a alguien con el cual haya podido sentirme afín. Esto es indescriptiblemente espantoso..." (a Overbeck, 5-8-86). "¡Me llega tan rara vez una voz amiga! Ahora estoy solo; absurdamente solo... y, durante años, ningún consuelo, ninguna gota de humanidad ni un soplo de amor" (a v. Seydlitz, 12-2-88).

Ahora bien: es asombroso que Nietzsche haya sido capaz del renunciamento. Es raro que se le escapen palabras como éstas: "¿Qué he aprendido hasta hoy? Aprovechar para mí mismo lo mejor de cualquier situación y no necesitar de los demás" (12, 219).

Sólo mediante las transformaciones de los últimos meses, Nietzsche pudo dejar de padecer y, aparentemente, olvidar todo lo anterior. "También el sufrimiento por la soledad constituye una objeción... Yo sólo he sufrido por la multitud... en una época anterior y absurda: a los siete años, ya sabía que jamás me alcanzaría una palabra humana. ¿Acaso me he equivocado?" (15, 47).

Enfermedad

La obra de Nietzsche está llena de cuestiones acerca del sentido y de la significación de la enfermedad. El mismo Nietzsche, con pocas interrupciones, durante los dos últimos decenios de su vida creadora, ha estado afectado por enfermedades diversas. Terminó en una enfermedad mental. Es indispensable, para la comprensión de Nietzsche, conocer el detalle de sus enfermedades, distinguir claramente las significaciones posibles de los hechos y tener presente su propia conducta con respecto a la enfermedad.²⁴

LAS ENFERMEDADES

El 8 de enero de 1889, Overbeck llegó a Turín para llevar a su patria al amigo mentalmente enfermo. Ciertas cartas, cuyos contenidos indicaban demencia (a A. Heusler y a J. Burckhardt), fueron el motivo por el cual el psiquiatra de Basilea, Wille, que había sido consultado, exigió con urgencia un tratamiento inmediato. En efecto Nietzsche estaba agotado. El día anterior se había caído en la calle. Ahora, Overbeck lo encontraba "replegado en el extremo de un sofá". "Se precipitó sobre mí, me abrazó con ardor, y volvió, convulsivamente, a sumergirse en el extremo del sofá." Empezó a cantar en voz alta, a tocar furiosamente el piano, a bailar y a saltar haciendo contorsiones; luego, volvió a hablar "con una voz indescriptiblemente reprimida, de cosas sublimes, admirablemente claras e indeciblemente espantosas acerca de sí mismo, considerándose el sucesor de Dios muerto" (Bernoulli, 2, 22 sq.). Nietzsche siguió cayendo cada vez más, y vivió, en estado de postración espiritual, hasta 1900.

La cuestión está en saber cuándo empezó la enfermedad. Las cartas muestran que, antes del 27 de diciembre de 1888, no había ningún signo de locura. En esos días le escribió una clara carta a Fuchs; pero, en la misma fecha, otra a Overbeck. En ella decía: "Yo mismo estoy trabajando en una Promemoria para las cortes europeas, con el fin de lograr una liga antialemana. Quiero encerrar al *Reich* en una camisa de hierro, y provocar una guerra de desesperación". Pasó los días siguientes plenos de fan-

²⁴ Bibliografía acerca de las enfermedades de Nietzsche: P. J. Möbius, *Nietzsche*, 2ª ed., Leipzig, 1904. Ottokar Fischer, "Eine psychologische Grundlage des Wiederkunftgedankens" (*Zeitschr. f. angew. Psychologie*, 5, 487, 1911). Ernst Benda, "Nietzsches Krankheit" (*Monatsschr. f. Psychiatrie und Neur.*, tomo 60, p. 65, 1925). Kurt Hildebrandt, *Gesundheit und Krankheit im Nietzsches Leben und Werk*, Berlin, 1926. E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg, 1930. Paul Cohn, *Um Nietzsches Untergang, mit vier Briefen von El. Förster-Nietzsche*, Hannover, Morris Verlag, O. J., 1931. E. F. Podach, *Nietzsches Krankengeschichte (Abdruck der vollständigen Jenaer Krankengeschichte)*, *Die medizinische Welt*, vierter Jahrgang, p. 1452, 1930.

tasías cambiantes, desintegradas y, sin embargo, llenos de emoción, puesto que fueron días colmados de espíritu. Exponía tales fantasías en cartas o en fichas cuidadosamente escritas. Nietzsche llegó a ser Dios; Dionisos y el Crucificado a la vez: ambos son uno. Nietzsche es todo el mundo, todos los hombres: cada muerto y cada vivo. Sus amigos reciben papeles que deben desempeñar: Cósima Wagner se convierte en Ariadna; Rohde figura entre los dioses; Burckhardt es el gran maestro. La creación y la historia universal están en manos de Nietzsche. Finalmente, es esencial saber que no se puede encontrar signo alguno de la locura antes del 27 de diciembre de 1888. La búsqueda de locura en las obras anteriores a esa fecha ha resultado infructuosa.

Pero una enfermedad semejante sólo comienza repentinamente como psicosis. Trátase de una enfermedad cerebral orgánica, muy verosimilmente de parálisis progresiva. En todo caso, hay un proceso destructivo que nace de *causas externas y contingentes*, sea por infección, sea por abuso de drogas —cosa posible, pero inverosímil y no probada, con seguridad, en ningún caso—. Luego, el mal no está fundado en la constitución y en el ser de Nietzsche y, por tanto, no es una enfermedad hereditaria.

Con los medios con que actualmente contamos, no podemos fijar el comienzo del proceso destructor con anterioridad al 27 de diciembre de 1888. Para poder diagnosticar con certeza la parálisis y establecer su iniciación, se necesitarían, además de análisis psicopatológicos, métodos de investigación somática (ante todo, punción lumbar) que, en aquella época, no se hacían. Ahora bien: desde 1873, Nietzsche estuvo continuamente enfermo de alguna manera, sin que su enfermedad fuera mental. La culminación de esos procesos patológicos en la demencia arroja sombras sobre el pasado, y a muchos tal circunstancia les sugirió una concepción según la cual, durante ese largo tiempo, eran visibles los síntomas de la enfermedad futura. Sin embargo, semejante concepción oscurece los hechos. Otro tanto ocurre con la consideración contraria, según la cual Nietzsche habría estado espiritualmente por completo sano hasta fines de 1888. El diagnóstico de las enfermedades —que siempre depende de los conocimientos médicos de la época correspondiente y de las categorías empleadas— nunca se ha alcanzado, tratándose de Nietzsche, con plena certeza. Para hallar una hipotética respuesta a la pregunta por todo aquello que más tarde pudo haber desencadenado el ataque de locura, tendrían que establecerse ciertas comparaciones: en primer lugar, con el curso de los casos de parálisis observados en gran número en los hospitales. Sin embargo, tal comparación no bastaría, puesto que ella sólo podría dar, superficialmente, la claridad psicológica necesaria para una investigación de la creación espiritual de Nietzsche, comprendida en el decenio que antecedió a la enfermedad manifiesta. (Para este punto se encuentra material en Arndt y Junius, *Archiv f. Psychiatrie*, tomo 44.) En segundo lugar, dicha comparación se tendría que referir a lo sucedido de un modo seguro, verosímil o posible en los casos de parálisis producidos en hombres importantes, por ejemplo en Rethel, Lenau, Maupassant, Hugo Wolf, Schumann. (Desgraciadamente, no me fue accesible el escrito de Gastón Vorberg, titulado *Zusammenbruch: Lenau, Nietzsche, Maupassant, Hugo Wolf*, Munich, 1922.) Aunque las biografías de personalidades importantes, en virtud de la riqueza de datos que aportan, podrían enseñar más que las historias clínicas de hombres no creadores, no se ha logrado, hasta ahora,

ningún resultado decisivo para una comparación entre esos hombres y Nietzsche.

Tampoco sabemos, por tales comparaciones, qué *puede* haber precedido, quizás a lo largo de años, el ataque agudo de parálisis; o, inversamente, si se tratara de algo que lo precedió por azar, ello jamás pertenecería a los síntomas del período previo. Puesto que hoy no nos es posible ningún saber seguro, resta la simple tarea de conocer, sin experimentar, de modo *descriptivo*, el curso de las enfermedades y de los estados de Nietzsche, susceptibles de ser psicológicamente analizados, aunque no sean por completo captables. No sabemos si se trata de una enfermedad única, en sí misma estructurada, o si son enfermedades totalmente *diferentes*, que sólo de modo contingente afectaron a un mismo hombre.

Tratándose de esta descripción interesa, esencialmente, el salto que se produjo en el estado general de la existencia somático-psíquica, del cual surgieron cambios tales que ya no se pudieron anular. En Nietzsche, estos saltos son los siguientes:

1. Después de una grave disenteria, que contrajo durante la guerra, actuando como enfermero, Nietzsche recobró prontamente la salud; pero, de tiempo en tiempo, le volvieron los dolores de estómago. Desde 1873, después de lentos comienzos, las molestias se tornaron frecuentes y repetidas; sobre todo, estuvo afectado por ataques de violentos dolores de cabeza, acompañados por una sensibilidad dolorosa para la luz, vómitos y un sentimiento de total postración. Estados semejantes al mareo lo retuvieron en el lecho, cada vez con mayor frecuencia. A veces, durante cierto tiempo, perdía conciencia (a Eiser, 1-80). La miopía, que lo acompañaba desde su juventud, estaba vinculada con permanentes dolores oculares. Fuera de los ataques, tenía continuos dolores de cabeza y sentía opresión en ella (a Eiser, 280). La ayuda de los demás, necesitada para la lectura y, sobre todo, para la escritura al dictado, pasó a desempeñar un papel mayor dentro de su existencia espiritual.

Estas enfermedades, con intensidades cambiantes, lo han acompañado durante toda su vida. Los mejoramientos y los empeoramientos se siguen sin regularidad. Así, en 1885, vuelve a escribir acerca de "una disminución de la vista, extremadamente rápida". El año 1879, según las cartas, ha sido, en primer lugar, el peor. "He pasado ciento dieciocho días de ataques graves; a los leves, no los he contado" (a Eiser, 280). En segundo lugar, también se presentan mejorías. "¡Y ahora esta maravillosa mejoría! Por cierto que sólo dura, hasta ahora, cinco semanas" (a Marie Baumgartner, 20-10-79).

A pesar de la violencia de los dolores, de la larga duración de esta enfermedad y de los profundos cortes que ella produjo en la existencia de Nietzsche, no se ha logrado un diagnóstico médico que abarcara esos síntomas en una imagen clara y unívocamente conocida de la enfermedad. Se ha podido hablar de migraña, de un proceso psíquico-neurótico, conectado con su ruptura con R. Wagner, de un proceso patológico orgánico del sistema nervioso; pero nunca se ha logrado ningún resultado claro.

En mayo de 1879, Nietzsche renunció a su cargo de profesor por motivos de salud, e inició su existencia de viajero. En el verano nació *El viajero y su sombra*. En el invierno siguiente, que pasó en Naumburg, en la casa de su madre, su estado empeoró tanto que esperó el fin de su vida (carta de despedida a Malvida von Meysenbug, 14-1-80).

2. No obstante, en febrero de 1880, Nietzsche volvió al sur, comenzan-

do nuevos bosquejos que, al pasar los años, conducirían a la publicación de *Aurora*. Ahora bien, se produjo, espiritualmente, una evolución que fue como un nuevo nacimiento de sus ideas. Sólo ahora tuvo una conciencia peculiar de su tarea, apareciendo, lentamente y junto con ella, una autoconciencia que marchaba a la par. Podemos observar esta transformación a partir del mes de agosto de 1880, hasta llegar a su culminación entre los meses de julio y agosto de 1881, e incluso, la advertimos también en los estados de inspiración de los años 1882 y 1883.

Quien lea las cartas y las obras en sucesión cronológica, sometiendo semejante lectura a una continua visión del pasado y del futuro, y prestando una consciente atención a las relaciones temporales, a las sucesivas manifestaciones, no se podrá sustraer a la extraordinaria impresión de que, desde 1880, se ha operado en Nietzsche un cambio tan profundo como no hubo otro en su vida. Dicha transformación no sólo se muestra en el contenido de los pensamientos y en las nuevas creaciones, sino también en la forma de su vida íntima. Por así decirlo, Nietzsche se zambulle en una atmósfera nueva: todo cuanto dice obtiene una resonancia diferente. El tono sentimental, que todo lo penetra, está dado por algo que, antes de 1880, no tenía signo o símbolo alguno.

En este caso, no preguntamos si la autocomprensión de su desarrollo espiritual es justa (cfr., pp. 71 sq.). No dudamos de su verdad. Tampoco preguntamos por el sentido de los contenidos espirituales y de las sustancias existenciales que ahora conmueven a Nietzsche. Tampoco dudamos de su conexión interna, tal como la exposición entera de este libro lo muestra. Pero, en cambio, preguntamos: en el modo como aparece lo esencial, ¿no se hace visible, en la vida de Nietzsche, algo que, desde el punto de vista espiritual y existencial, sería innecesario? Por así decirlo, ¿acaso ese elemento no les daría a esas novedades un color que no les pertenecería de manera forzosa? ¿En el servicio de estos impulsos y metas espirituales no aparecerían fuentes cuyos orígenes apuntarían hacia algo que, de modo indeterminado, llamamos "factor biológico"?

El método que indaga el corte producido en el año 1880 y el de los siguientes no es el de una reducción de los hechos a categorías de la medicina, ni tampoco es el método que concibe los "síntomas" que son "suspectos", sino el de una mera *comparación cronológica*. No consideramos los fenómenos en sí mismos, sino que sólo atendemos el hecho de saber si ellos aparecen como nuevos, con el fin de indagar si el ser que tienen no era antes, de tal modo que, tanto psíquica como espiritualmente, *no podrían ser comprensibles* a partir de lo anterior.

El *punto de partida* de esta exposición se halla en la impresión de conjunto que se logra mediante una rigurosa lectura cronológica. Dicha exposición se propone excitar al lector para que alcance esa misma impresión, urgido por el propio estudio de Nietzsche, puesto que algunas manifestaciones suyas, y ciertas circunstancias, lo obligarán a prestar atención a dicha impresión. En cambio, no aducimos ninguna prueba de valor obligatorio y que, a partir de lo singular, estableciera que, en este caso, actúa una enfermedad. Pero la mencionada impresión de conjunto tiene importancia para nosotros, porque ella —en la fase actual de un conocimiento posible— conduce hasta lo que no puede ser probado: por tanto, hasta lo posible, aunque no verosímil. La cuestión fundamental para concebir la vida de Nietzsche, y para que ella nos lleve a su estudio, consistirá en conocer el significado de ese corte (1880-1883). ¿Trátase de un mero de-

sarrollo espiritual immanente, o resulta de factores biológicos extraespirituales (es decir, cognoscibles, en principio, por la ciencia natural)? Aquello que conduce las creaciones de Nietzsche hasta la cumbre, ¿se debe a nuevos aspectos no contenidos, en modo alguno en los periodos anteriores, siendo inaccesibles a éstos una plena comprensión y estando distanciados de los mismos por una extrañeza quizás insuperable?²⁵ Entre la profusión de manifestaciones que deberían compararse y que, en nuestro caso, constituyen hechos, sólo mencionamos algunos.

Durante el mes de enero de 1880 todavía estaba dominado por la conciencia del fin. "Creo haber terminado la obra de mi vida. Por cierto, me parece haberla cumplido como alguien a quien no se le ha dejado tiempo suficiente para ello. ¡Todavía tendría tantísimo que decir! ¡Y cada vez que vivo una hora sin dolores me siento tan rico!" (a la hermana, 16-1-80). Ahora se produce un cambio inaudito en el modo de su autoconciencia, es decir, en la experiencia de la existencia y en las realidades de cierto tono fundamental del sentimiento que todo lo circunda y abarca.

De Marienbad: "Los últimos tiempos han sido los de un estado de alma indomablemente elevado" (a Gast, 2-8-80). "Estaba muy lejos de mí mismo. Una vez, en el bosque, un señor que pasaba junto a mí me fijó de modo harto penetrante: en ese instante sentí que yo debía tener en el rostro la expresión de una dicha radiante..." (a Gast, 20-8-80). De Génova: "Estoy demasiado enfermo; pero con un ánimo incomparablemente superior al del año pasado en la misma época" (a su hermana, 25-12-80). De Sils-Maria: "Jamás ha habido hombre alguno a quien se le adaptase menos la palabra 'oprimido'. Entre mis amigos que mejor adivinan la tarea de mi vida se piensa que, quizá, no sea yo el más feliz de los hombres; pero, en todo caso, sí el más valiente... Mi aspecto es magnífico; debido a constantes caminatas, casi tengo la musculatura de un soldado; el estómago y el abdomen están en orden. Mi sistema nervioso —teniendo en cuenta la increíble actividad que debe cumplir— es excelente: muy fino y muy fuerte" (a su hermana, mediados de julio de 1881). "La intensidad de mi sentimiento me hace estremecer y reír... Durante mis paseos he llorado... lágrimas de alegría. Además, cantaba y decía cosas sin sentido, colmado por una nueva visión: ella me permitía aventajar a todos los hombres" (a Gast, 14-8-81). De Génova: "Aquí, en Génova, estoy orgulloso y feliz: ¡soy un verdadero príncipe Doria! ¿O Colón? Como lo hacía en Engadina, paseo por las alturas, con el júbilo de la dicha, mirando hacia el futuro, de una manera que nadie, antes de mí, se ha atrevido a hacerlo. La circunstancia de que se me permita solucionar mi gran tarea es algo que deriva de estados independientes de mí, ya que dependen de la 'esencia de las cosas'. Créeme: junto a mí se halla, en este momento, la cumbre de toda reflexión moral y de todo el trabajo de Europa y, todavía, muchas otras cosas. Quizá llegue la época en que hasta las águilas tengan que mirarme tímidamente" (a la hermana, 29-11-81).

²⁵ Lo que ahora sólo será interpretado por el análisis metódico del material —cronológicamente ordenado— contenido en las obras póstumas y en la correspondencia necesitaría un cumplimiento metódico. Para llevarlo a cabo con todo éxito, deberíamos tener al alcance de la mano las nuevas y grandes ediciones completas de dicho material póstumo, así como la correspondencia completa (cronológicamente ordenada).

Entre esos instantes de exaltación se introducen días y semanas malas. Pero tales contrastes difieren mucho de los anteriores. Los antiguos ataques no desaparecen; sin embargo, a pesar de los padecimientos corporales, se encuentra mejor que en el año 1879. Cuando, en 1882, dice (a Eiser): "En lo principal, me debo considerar curado o, al menos, en trance de estarlo", ha escrito esas palabras en un momento favorable. Los lamentos por los ataques y por la vista y, en particular, su dependencia dolorosa del estado del tiempo, nunca cesan definitivamente en los años siguientes. El contraste entre los ataques y el tiempo en que está libre de ellos se halla, desde ahora, recubierto por otro contraste nuevo, mucho más hondo: el que existe entre los *estados elevados*, propios de una experiencia creadora del ser, y la melancolía temible que brota de semanas y de meses de *depresión*. A esto corresponde el hecho de que Nietzsche, entre 1876 y 1880, dentro del "desierto" de su pensar, no haya caído en un abismo, sino que, por el contrario, se sintiera espiritualmente soberano. En ese entonces sólo carecía de esperanzas por su cuerpo, puesto que esperaba el fin. (En aquellos años confiesa, a sabiendas, poseer una gran amplitud, una calma ingenuidad, una voluntaria falta de fanatismo. Sentía la propia marcha de la respiración.) En cambio, después de 1881, conoció las grandes peripecias por las cuales la nada se convierte en algo y el algo recae en la nada. Desde 1881, no sólo captó, jubilosamente, la gran afirmación, sino también que, al ausentarse ésta, sufrió, con desesperación, por la necesidad de la misma. Jamás entró en un estado uniforme, en el que hubiese podido confiar. El vaivén es extraordinario. Mirando retrospectivamente esos años, escribió: "La vehemencia de las oscilaciones interiores fue, en los últimos tiempos, espantosa" (a Fuchs, 14-12-87).

A partir de las cartas de la misma época, se puede justificar algo sobre lo cual el mismo Nietzsche informará después: que los primeros tres libros de *Zarathustra* fueron escritos, cada uno, en más o menos diez días, en medio de un estado que sobrepasaba de manera inaudita la constitución general de su ser. A esos estados les siguieron fases muy prolongadas, caracterizadas por un desesperante vacío y melancolía. Cuando semejantes estados alcanzaban la claridad que posibilita la comunicación, Nietzsche los llamaba "inspiración". Proporciona la siguiente caracterización de sus profundos enigmas.

"Con un ínfimo resto de superstición, podría rechazarse la idea de ser, en efecto, una mera encarnación, un simple portavoz en medio de poderes prepotentes. El concepto de revelación —en el sentido de que algo, con súbita e indecible seguridad y fineza, llega a ser visible y audible, conmoviendo y transformando, profundísimamente, al hombre— describe un simple hecho. Oímos, no buscamos; aceptamos, y no preguntamos quién dona. Cierto pensamiento brilla como un rayo, con necesidad, sin vacilaciones en la forma. Jamás tuve una elección. Un arrobamiento, cuya inmensa tensión se resuelve, a veces, en un río de lágrimas; ora se precipita, involuntariamente, sobre el escrito, ora actúa con lentitud. Trátase de un pleno estar fuera de sí, con la conciencia más distinta de innumerables y delicados estremecimientos o deslizamientos que llegan hasta la punta de los pies. Es una profunda felicidad que, sin embargo, no se opone a lo más doloroso y sombrío, sino que, dentro de tal flujo excesivo de luz, obra como un color condicionado, provocado y necesario: todo acontece de modo involuntario en grado supremo, pero dentro de una tempestad despertada por el sentimiento de libertad, de ser incondicionado, de poder, de divini-

dad... El carácter involuntario de la imagen o del símbolo es lo más extraño de todo; no se tiene concepto alguno de lo que sea imagen o símbolo" (15, 90).

Junto a los días de inspiración creadora, hubo, en esos años, *experiencias ontológicas* de espantosa y abismática profundidad. Constituyeron, para Nietzsche, estremecedoras experiencias límite y, al mismo tiempo, alturas místicas de perfecta claridad. Raras veces Nietzsche las ha comunicado; pero, al decirlas, lo hizo de un modo decisivo.

"Estaba dentro de un verdadero abismo de sentimientos; pero me he elevado, casi verticalmente, desde esa profundidad a mi altura" (a Overbeck, 3-2-83). O también: "Volvió a hacerse la noche en torno de mí: se me exigía algo gravoso; como si hubiera relampagueado... al poco tiempo, estaba por completo en mi elemento y en mi luz" (a Overbeck, 11-3-83). Nietzsche expuso lo inefable mediante imágenes de grandiosa intensidad. "Me detengo: estoy fatigado. Delante de mí... en torno de mí, el abismo. Detrás de mí... la montaña. Temblando, me aferro a un apoyo... es una maleza; pero se quiebra entre mis manos... Tiemblo y cierro los ojos. ¿Dónde estoy! Veo en medio de una noche de púrpura, que me atrae y me hace señales. ¿Qué me pasa, pues? ¿Qué sucede para que la voz, repentinamente, te falte y te sientas como colmado por el peso de sentimientos ebrios y oscuros? ¿De qué sufres ahora? *Sufrir sí*: he ahí la palabra justa. ¿Qué gusano te muerde el corazón?" (12, 223).

Los diversos estados de luz místicos, de horror ante el peligro de los confines y de inspiración creadora se limitan a los años 1881-1884. A partir de 1885, ya no habla de tales sentimientos ni de experiencias del ser o de revelaciones. Aunque más tarde, alguna vez, Nietzsche escribió que "carece de apoyo" y que "fácilmente puede ser derribado por una tormenta nocturna" y que su situación es "complicada: muy alta, en constante proximidad al peligro; sin respuesta a la pregunta ¿hacia dónde?" (a Gast, 20-87), no obstante, habla, en estos casos, a partir de la situación de su tarea, sin relación a estados vividos. Aquellos testimonios anteriores, en cambio, comunicaban una experiencia del límite efectivamente vivida. Ahora, Nietzsche sólo está "torturado, día y noche, por sus problemas" (a Overbeck, primavera del 86). Cuando todavía una vez escribe: "En las últimas semanas estuve inspirado del modo más extraño", trátanse sólo de ocurrencias que lo obligaban incluso, durante la noche, a "arrojar algo" (a Fuchs, 9-9-88).

Con estos encumbrados estados, está ligado un sentimiento de extraordinarias amenazas. Las intensidades de esos sentimientos no son naturales: "A veces, me pasa por la cabeza el presentimiento de que, en verdad, vivo una vida altamente peligrosa, pues pertenezco a esa clase de máquinas que pueden estallar" (a Gast, 14-8-81). Más tarde, considerará a todo el *Zarathustra* como "una explosión de fuerzas que, lentamente, se han acumulado a lo largo de decenios". "Tratándose de tales explosiones, el autor mismo puede, fácilmente, saltar por los aires. A menudo me siento así..." (a Overbeck, 8-2-84). Cuando la aniquilación no amenaza, el estado general de Nietzsche es tan lábil que, con alguna experiencia más intensiva, vuelve a caer en la enfermedad. "Mi *sentimiento* tiene explosiones tan violentas que, en el más riguroso sentido, basta un *instante* para cambiarme y enfermarme completamente. (Pero, quizá, doce horas más tarde, decida que ese estado de ánimo se mantenga dos o tres días.)" (a Overbeck, 11-7-83). "¿Qué podría ordenar el modo más racional de vivir si, entretan-

to, y a cada instante, la *vehemencia* del sentimiento me golpea como un rayo y destruye la ordenación de todas mis funciones somáticas?" (a Overbeck, 26-12-83).

En los informes hay una indisoluble interpenetración entre la espiritualidad de Nietzsche, que crea intelectualmente, y el de las experiencias que surgen sin fundamento y lo asaltan desprevenidamente. Si no nos sumergimos en la totalidad de esas experiencias y en la variada atmósfera del todo, podríamos decir, frente a cada cuestión particular, que dichas experiencias, en todos los casos, manifestarían algo creador. Pero hay los siguientes argumentos, aunque no probatorios, de que el proceso creador de Nietzsche —cuyo sentido está en la plenitud de las fases precedentes de su filosofar— se halla soportado, simultáneamente, por un acontecer que no se podría concebir como perteneciente al creador en cuanto tal, sin el añadido de un "factor biológico".

a) El *carácter subitáneo* de los sentimientos que lo invaden y los estados estáticos hacen pensar en la posibilidad de causas no espirituales. Visto desde su sentido espiritual y desde su utilidad para dicho sentido, el hecho de saber cuándo, y en qué serie se presentan y pasan, es contingente. Por otra parte, esos sentimientos sólo tienen un carácter peculiar desde 1881 a 1884.

b) Lo *complejo* de estados que no se pueden conectar entre sí de un modo comprensible, su diversidad incoherente, su *precedencia a los instantes* creadores que, lentamente, se van agotando a partir de 1884, su ingreso en fenómenos que sobrepasan al proceso espiritual de creación y a las consecuencias del mismo, apuntan a algo de índole total que ocurre en la constitución de Nietzsche, aunque también esto último se ponga al servicio de su creación.

c) Nietzsche tenía *treinta y seis años de edad y, por primera vez en su vida*, alcanzó esas elevadas experiencias, que le permitían moverse fuera de los acontecimientos humanos. Los hombres creadores pueden experimentar altos sentimientos, tener profundas visiones y obrar, en sus creaciones, por inspiración; pero, en comparación con Nietzsche, hay algo esencialmente distinto, como la representación del calor comparada al fuego real, como algo universal que, naturalmente, se puede esperar de hombres creadores, aunque, en este caso, sea un factor extraño, provocado por una realidad somático-psíquica. En apariencia, habría que añadir algo nuevo, algo que se extendiese y que operase a través de la constitución biológica íntegra.

La pregunta acerca de la naturaleza de este factor biológico no se puede responder. Lo que aconteció en Nietzsche, desde 1880, tiene que quedar, provisionalmente, indeterminado. Pero —me parece— el hecho de que ha ocurrido algo decisivo no podría ser puesto en duda por un observador desprejuiciado, que haya profundizado en la lectura cronológica de la totalidad de las cartas y de los escritos. Es injustificado concebir dicho proceso como si fuera la primera fase de la parálisis, en cuanto la experiencia de ésta no muestra de modo casuístico y comparativo que dichas fases preliminares le pertenezcan; luego, semejante período previo no sería la parálisis misma, entendida como proceso de destrucción. Considero como desprovisto de interés el hecho de que se designe este proceso con el nombre de esquizofrenia o de estado esquizoide, porque tales esquemas de diagnóstico —que, por otra parte, sólo existen dentro de límites muy poco claros y sin el conocimiento de una correspondencia casual— son total-

mente insignificantes cuando, a diferencia de casos como los de Van Gogh y Strindberg, se aplican sin la indicación de síntomas palpables, es decir, psicóticos. Sin embargo, mediante la contemplación de las dos "fisionomías" separadas (no obstante la unidad de la sustancia nietzscheana) como por un *hiatus*, estoy convencido de que, en este caso, es necesario hablar, sin diagnóstico alguno, de un factor biológico, el cual, quizá, llegue a ser cognoscible gracias al progreso de la psiquiatría.

3. Un *último* corte comienza, claramente, a fines del año 1887. Conduce a nuevos fenómenos que, definitivamente, dominan el todo, a partir de setiembre de 1888. Surge una nueva tonalidad de la autoconciencia: por su acción, ella decide acerca de la historia universal toda, hasta el grado en que, al fin, la locura podría aparecer como el salto razonable a una realidad ilusoria que sustituye a la verdadera. En efecto, una actividad hasta entonces desacostumbrada en él lo llevaba a ser su propio agente en los esfuerzos por alcanzar un éxito instantáneo; además, aparece cierto estilo nuevo, que es polémico, y, finalmente, se manifiesta una euforia por la cual Nietzsche acepta todo.

El *nuevo tono*, de extremos aún más levantados, se expresa en proposiciones extrañas, aunque, quizá, verdaderas. "No es imposible que yo sea el primer filósofo de la época; incluso, es posible que sea algo más: algo de decisivo y de fatal, colocado entre dos milenios" (a Seydlitz, 12-2-88). El mismo estado se mantiene durante todo el año. Habla de su "tarea decisiva, la cual... divide la historia de la humanidad en dos mitades" (a Fuchs, 14-9-88). "En lo que respecta a las consecuencias, a veces me miro la mano con cierta desconfianza, porque me parece que en ella tengo el destino de la humanidad" (a Gast, 30-10-88).

Mientras esta autoconciencia sigue siendo, por el contenido, totalmente comprensible, ella pertenecerá al sentido del pensar nietzscheano y al significado que había tenido en los años anteriores, desde 1880. Ahora aparece en Nietzsche una *nueva actividad*, ajena a su ser anterior. Así como en los años precedentes rechazaba, repetidamente, que se escribiese sobre él (por ejemplo: Paneth, a Overbeck, 22-8-84) —es cierto que quería romper el tormento de la soledad por el hallazgo de algún auténtico discípulo; pero carecía por completo de impulso para la propia propaganda—, ahora, en cambio, comenzó a tomar la *iniciativa*, provocando traducciones, aceptando vínculos con la *Kunstwart*, Spitteler, Brandes, Strindberg.

Todavía en junio de 1888 pudo escribir una vez más: "El hecho de que mi íntegra posición sea la de un 'Inmoralista' es, por hoy, en exceso prematura: está demasiado poco preparada. La idea de la propaganda se halla muy lejos de mí: no he movido un dedo para alcanzarla" (a Knortz, 21-6-88). Pero en julio, ya le da a Fuchs consejos precisos acerca de lo que podría escribir sobre él, en caso de que se resolviese a hacerlo. En agosto, como Fuchs no hubiese reaccionado, no toma en serio su anterior "receta literaria"; pero, en diciembre, le vuelve a solicitar su colaboración. "¿No tendrá usted un humor belicoso? Estaría contentísimo si, en estos momentos, algún músico pleno de espíritu tomase un público partido por mí, en cuanto antiwagneriano... Un pequeño artículo... El instante es favorable. Todavía se pueden decir verdades sobre mí: dos años más tarde, quizá sean trivialidades" (11-12-88). Está desmesuradamente entusiasmado, por las lecciones que Brandes dicta sobre él en Copenhague. Una *vita*, escrita por deseo de Brandes (10-4-88), constituiría una hábil propaganda; pero,

si se la compara con la actitud anterior total de Nietzsche, carecería de distinción. Se apresuró a escribirle a su editor, sin invitación para ello, pidiéndole un "comunicado que hiciese conocer al público el curso que Brandes dictaba sobre él" (impreso por Hofmüller, p. 119). Se lo comunica a Gast con estas palabras: "Le he dejado libertad a Fritzsche para que haga correr la voz en la prensa sobre algo de mis éxitos en Copenhague" (a Gast, 14-6-88). El editor no cumplió con esos deseos. Le pidió a Gast que escribiera sobre el "caso Wagner" en la *Kunstwart* (a Gast, 16-9-88) y luego quiso que se publicara, como ocurrió, un escrito especial que reuniera los artículos de Gast y de Fuchs (*El caso Nietzsche: notas marginales de dos músicos*. A Gast, 27-12-88). Los últimos escritos de Nietzsche pretenden actuar de modo inmediato; incluso, en este instante mismo. Conscientemente los escribe con ese fin y los destina a una publicación que se debe atener a determinado orden.

Un rasgo ulterior está en la *brusquedad de las cartas*. En ellas rompe con los hombres que le eran afines y a los cuales respetaba. Un dato precursor, pero todavía dominado, de estos hechos se halla en la carta a Rohde del 21-5-87. Luego, llega la ruptura con Bülow, producida el 9-10-88. "Estimado señor: usted no ha contestado mi carta. Una vez por todas lo dejaré tranquilo: así se lo prometo. Pienso que usted sabe que se trata del *primer espíritu de la época* quien le había expresado un deseo. Friedrich Nietzsche." A esta ruptura le sigue la de Malvida von Meysenbug, producida el 18-10-88 y la carta de despedida a su hermana del 12-88.

Si comparamos la excitación de los años de la época de *Zarathustra* con esta irritabilidad del año 1888 hay, en la última, una agresividad más condensada, más drástica y más desmesurada en su expresión racional: ésta carece de brillo y de serenidad. En Nietzsche, sólo domina la voluntad de alcanzar eficacia.

Pero el síntoma decisivo de lo nuevo se halla en la *euforia* que, en el curso de un año, había aparecido de manera esporádica; en estos últimos meses, en cambio, es constante.

En primer lugar, este tono es delicadamente audible en las cartas a Seydlitz (12-2-88). "Los días se suceden aquí con impúdica belleza; jamás ha habido un invierno tan perfecto"; y a Gast le dice (27-9-88): "*Maravillosa claridad, colores otoñales; por todas partes un exquisito sentimiento de bienestar*". Tiempo después: "Ahora soy el hombre más agradecido del mundo. En el buen sentido de la palabra, mi modo de pensar es *otoñal*: es la época de mi gran cosecha. Todo se me hace fácil; todo me sale bien..." (a Overbeck, 18-10-88). "Me miro en el espejo: jamás he tenido tan buen aspecto. Un buen humor ejemplar, bien alimentado y diez años más joven de lo que me sería permitido ser... Me alegra tener un sastre excelente, lo que me permite ser visto, en todas partes, como un extranjero distinguido. En mi *trattoria* es indudable que me dan lo mejor que hay... Entre nosotros: hasta hoy no había sabido qué significaba comer con apetito... Aquí los días se suceden con la misma perfección refrenada y plena de sol... El café es de los primeros: hay una pequeña cafetería de extraña bondad, incluso, de primera calidad, tal como jamás había encontrado otra..." (a Gast, 30-10-88). El tono de felicidad no se interrumpe. "El trabajo y el buen humor continúan, y continúan en un *tempo fortissimo*. También se me trata aquí *comme il faut*: como a alguien en extremo distinguido. Tienen un modo de abrirme las puertas que no había encontrado en ninguna otra parte" (a Overbeck, 13-11-88). "Hago tantas atolondradas farsas con-

migo mismo y tengo tales ocurrencias de Arlequin que, a veces, en plena calle, me pongo a *reír sarcásticamente* durante media hora. No podría decirlo de otro modo" (a Gast, 26-11-88). "Día de otoño de indómita belleza. Justamente, acabo de regresar de un gran concierto que, en el fondo, ha sido el que *más* me ha *impresionado* en mi vida: mi espíritu hace constantes muecas para desprenderse de un placer extremo..." (a Gast, 2-12-88). "Desde hace algunos días ojeo mis escritos, ahora que, por primera vez, me siento adulto... He hecho todo muy bien; pero jamás había tenido una idea de ello" (a Gast, 9-12-88). "Todos aquellos con quienes tengo trato, hasta esa jorobada que elige para mí magníficos racimos de uva, son personas perfectamente constituidas, muy amables, gozosas, un poco gordas, aun de sentimientos" (a Gast, 16-12-88). "Por primera vez he descubierto el papel sobre el cual puedo escribir. Lo mismo ocurre con las plumas... Lo mismo con la tinta, que es de Nueva York, fiel, excelente... Desde hace cuatro semanas comprendo mis propios escritos; más aún, los aprecio... Ahora tengo la absoluta convicción de que todo ha salido bien, desde el comienzo. Todo es uno y quiere ser uno" (a Gast, 22-12-88). A Overbeck, para Nochebuena: "Lo que aquí, en Turín, resulta maravilloso es la perfecta fascinación que yo ejerzo... cuando llego a un gran negocio: todos los rostros cambian... Me dan lo más buscado en las preparaciones más buscadas —jamás he tenido idea de lo que podían ser la carne, las legumbres y todos los platos propiamente italianos... Mis servidores brillan por su finura y cortesía..."

Pocos días más tarde, Nietzsche enloqueció. La locura le permitiría vivir una decena de años más, dentro de un torpe crepúsculo.

Para la concepción de Nietzsche no se necesita conocer un *diagnóstico*; pero, en cambio, es esencial, en primer lugar, el hecho de que la enfermedad mental de fines de 1888 haya sido una enfermedad cerebral orgánica nacida de causas externas, y no por una disposición interior. En segundo lugar, es esencial que, a mediados de 1880, un factor verosíblemente biológico haya modificado la constitución general del espíritu de Nietzsche. En tercer lugar, es también esencial que, en el año 1888, inmediatamente antes de la enfermedad mental que lo condujo a una ruina profunda, se mostrasen variaciones en su estado de ánimo y en su conducta, que fueran nuevas frente a todo lo precedente.

Si se quieren diagnósticos, diremos que, muy probablemente, la enfermedad mental de fines de 1888 ha sido una parálisis. Por lo demás, un grave "reumatismo" que le atacó los brazos y los dientes, durante el año 1865, fue considerado como una meningitis, producida por infección; los ataques han sido concebidos como migraña (indudablemente, lo habrán sido en parte, en cuanto complejos sintomáticos. Sin embargo, se plantea la cuestión de saber si, como totalidad, no pertenecen a los síntomas de otra enfermedad). Los fenómenos patológicos, desde 1873, fueron vistos como un proceso psiconeurótico, causado por su íntima separación de Richard Wagner; el cambio operado entre 1880 y 1882 fue tenido por una de las primeras manifestaciones de la ulterior parálisis. Numerosos fenómenos de delirio, producidos en épocas posteriores e, incluso, la ruina misma, fueron explicados como una consecuencia de los estupefactantes (en particular, el hachís). Según el principio que consiste en derivar, hasta donde sea posible, los fenómenos patológicos de una sola causa, surgiría la imagen de acuerdo con la cual, desde 1866, todas las fases de las enfermedades estarían en el mismo camino que conduce a su fin: la parálisis.

Sin embargo, esto es muy cuestionable. Para una concepción filosóficamente importante de Nietzsche, las categorías de la medicina sólo se plantean cuando son indudables. Estos diagnósticos no lo son, con excepción del que indica que la enfermedad mental última fue, casi seguramente, una parálisis.

LA ENFERMEDAD Y LA OBRA

Muchos estiman que, al preguntarnos por las enfermedades, rebajamos el valor de Nietzsche. Para ellos, el hecho de establecer una relación entre las cualidades de la obra y la enfermedad constituiría cierta desvalorización. "Son obras de un parálítico", dirá el uno. "Con anterioridad a fines de 1888, Nietzsche no estaba mentalmente enfermo", responderá el otro. El cómodo entendimiento cree un deber exigir esta simple alternativa: o Nietzsche estaba enfermo, o pertenece, por su grandiosidad, a la historia mundial. Se niega la circunstancia de que pueda ser ambas cosas al mismo tiempo. Hay que oponerse a estas negaciones definitivas y a estas falsas soluciones. Con ellas no se muestra ninguna comprensión de las ideas de Nietzsche y ninguna captación de la realidad de su vida, sino que, bajo el escudo de afirmaciones dogmáticas, se torna imposible toda cuestión y toda investigación.

En primer lugar, el hecho de que el valor de una creación se deba ver y juzgar, únicamente, a partir del contenido de lo producido por el espíritu, tiene vigencia abstracta. La causalidad, por cuyo influjo nace algo, nada afirma sobre el valor de lo nacido. Un discurso, por ejemplo, no se podría valorar de peor o de mejor modo por la circunstancia de que se sepa que el orador necesitaba beber una botella de vino antes de pronunciarlo con el fin de vencer los obstáculos que se le presentaran. La causalidad, interiormente no comprensible, del acontecer natural, al que nosotros mismos pertenecemos, nada nos dice acerca de la comprensibilidad y del sentido y del valor del acontecer espiritual que nace de ella, sino que, tratándose de lo incomprensible, ella sólo puede hacer que dicha incomprensibilidad sea de algún modo concebible dentro de un plano totalmente diverso —si se acepta que el conocimiento pueda llegar tan lejos—. Pero semejante delimitación abstracta no es suficiente. Antes bien, cuando un proceso patológico, o cierto factor biológico, influye sobre el acontecer espiritual, subsiste la pregunta de saber si tal influjo es ventajoso, destructor o indiferente; o de si una posibilidad espiritual, en nuevas condiciones, tome o no una forma peculiar. En caso afirmativo, se tratará de saber en qué direcciones determinables ello ocurre. Tales cuestiones no se pueden responder por reflexiones de índole apriorística, sino sólo empíricamente y, ante todo, por observaciones comparativas realizadas entre enfermos. La primera pregunta, en la medida en que nace un saber empírico es ésta: ¿qué sería aquello que, *sin la enfermedad*, no sur-

giría en tanto algo único e irreemplazable? (si la respuesta es afirmativa, tendríamos un documento conmovedor de la realidad del espíritu en el mundo).²⁵ La segunda pregunta dice: ¿qué defectos deben ponerse en relación con la enfermedad, los cuales, sin atender a ella, anularían la crítica? ¿Qué defectos se pueden esperar de determinado tipo de enfermedad? (En este caso, la respuesta sería adecuada como para salvar la pureza de la obra, porque abriría un camino para distinguir entre los defectos ajenos a esa esencia espiritual y lo que, en ese movimiento espiritual como tal, es dudoso.)

Para quienes aplican esta consideración patográfica surgen, sin embargo, determinados riesgos. En lugar de atender a las puras alturas de lo creado, ella puede conducir, inversamente, por una aplicación descuidada, a oscurecer la grandiosidad de una creación y de un hombre. Si de una obra espiritual se puede referir algo a la enfermedad, ello jamás resultará del solo sentido y del contenido de la obra, mediante algún presunto juicio crítico que fijaría, sin más, que lo enfermizo es esto o aquello. Constituye una posición anticientífica y deshonesto darle a su rechazo efectivo la apariencia objetiva de un planteamiento psicopatológico irreal, de carácter negativo.

Tratándose de Nietzsche, sólo son posibles pocos elementos para responder a la pregunta por la relación entre la enfermedad y la obra. En su totalidad, las cuestiones quedan abiertas. Ellas, sin embargo, en cuanto tales cuestiones, han de ser tenidas en cuenta, como condiciones de un recto estudio de Nietzsche. El método de planteamientos empíricos acerca de la relación entre la enfermedad mental y la obra sólo puede ser indirecto. Seguiremos dos caminos.

1. En primer lugar, trataremos de ver si se pueden fijar coincidencias temporales. Si los cambios de estilo, del modo de pensar, de las ideas fundamentales coinciden temporalmente con una variación de la realidad corporal o psíquica, una relación entre esos factores sería verosímil. Eso no ocurriría si los cambios espirituales no pudiesen ser entendidos, del mismo modo como ocurre con otras variaciones espirituales del mismo hombre, a partir de estados anteriores. Este método, tratándose de una precisión de diagnóstico defectuoso, no puede conducir a resultados palpables; sin embargo, proporciona un aspecto general, ofrecido por conexiones en las que algo se manifiesta al mismo tiempo. Efectivamente, en Nietzsche se muestran paralelos entre el desarrollo espiritual de la obra y los cambios que se pueden fijar biográficamente o por apelación a supuestos datos psicológicos.

²⁵ Sobre este punto, cfr. mi tratado *Strindberg und Van Gogh*, Zurich, 1922, 2ª ed., Berlin, 1926 (existe traducción española, con el título de *Genio y locura*, Aguilar, Madrid, 1956).

a) El nacimiento de las diversas enfermedades corporales sigue, paralelamente, en el año 1873, a los "desprendimientos" espirituales de Nietzsche. Sin embargo, la enfermedad de aquellos años no alcanzó a tener el carácter de un cambio psíquico: la relación de ella con modificaciones espirituales es exterior. A pesar de que este corte en la vida de Nietzsche fue extraordinario porque, desde entonces, jamás estuvo sano, no significó una ruptura sustancial con el modo de ser de sus experiencias espirituales. En cambio, la fuerte limitación de su capacidad de trabajo y la violencia adquirida por el padecimiento de su vista, que le impedía leer y escribir, ejerció sobre él una influencia indirecta. En esta circunstancia, hallamos un motivo que cooperó, aunque no de modo decisivo, para el empleo del estilo aforístico de sus publicaciones, que llegó a ser dominante desde 1876. El proceso de la ruptura de lazos —que resulta de impulsos comprensibles y propios de su evolución— estuvo favorecido, pero no condicionado, por su situación de enfermo.

b) A las nuevas vivencias y a los variados modos de su experiencia, le es paralela, desde 1880, una modificación producida en todas sus creaciones.

En la fuerza de las imágenes, en los símbolos —que se tornan míticos—, en la plástica de las ficciones y en el sonido de las palabras, en la potencia de la dicción y en la concisión de la lengua, se muestra un nuevo *estilo*. La naturaleza y el paisaje se vuelven más concretos, y se convierten en algo que está henchido por el destino. Parece que Nietzsche se identificara con ellos: la naturaleza y el paisaje son como su ser mismo. Los amigos advierten esta novedad: "... Has comenzado a encontrar tu propia forma. También tu *lenguaje* halla, por primera vez, su brillo más pleno" (Rohde, 22-12-83).

Una nueva *actividad*, que se acrecienta en lo sucesivo, reemplaza a la mera consideración y problematización, en favor de una voluntad que busca construcciones nuevas y que se dirige, de modo destructivo, contra el cristianismo, la moral y la filosofía tradicional. El contenido de esa voluntad ya se delataba, sin embargo, desde la niñez.

Nuevas *ideas fundamentales* —el pensamiento del eterno retorno, la metafísica de la voluntad de poderío, la radical elaboración conceptual del nihilismo, la idea del superhombre— tienen, para Nietzsche, una importancia y un misterio extraordinarios, por él desconocidos en épocas anteriores. En efecto, descansan en experiencias filosóficas límite y originarias; ellas lo asaltan sólo ahora. Muchas de esas ideas ya aparecían, en tanto contenidos, en obras anteriores, incluso el pensamiento del eterno retorno. Pero lo que antes sólo era una posibilidad de pensar dichas ideas, se torna ahora sustancial, adquiriendo una potencia devastadora y una verdad devoradora.

En efecto, ahora no sólo tiene Nietzsche una sensibilidad filosó-

fica acabada, sino que, a partir de experiencias ontológicas originarias, se mueve y se realiza en profundidad. Por esencia, sólo se puede actuar en ella cuando se ha pensado e intuido dicha sensibilidad. Comparada a lo anterior, es contemplativa o soñadora, plena de respeto o destructiva. En esta época, Nietzsche habla como desde un nuevo mundo.

En la novedad persiste una tensión extraña, porque en ella comienzan a *fijarse* los pensamientos y los símbolos. Lo que, con anterioridad, era algo singular y de continuo superado se conserva dentro de un movimiento que ahora se torna absoluto y que, quizá, se vuelva a reflejar en otro movimiento, acrecentado y poderoso. El nihilismo más extremo se enlaza con afirmaciones incondicionadas. La coexistencia de un vacío momentáneo y los símbolos voluntariamente elegidos posibilitan en el lector cierto sentimiento de frialdad, mientras que, al instante siguiente, vuelve a hablar aquello que constituye el filosofar más originario de Nietzsche.

c) Al novedoso comienzo, que consistía en crear el planeado edificio filosófico principal del año 1884, corresponden los artículos póstumos de las experiencias místicas. En los años 1881-1884 éstas lo asaltan repentinamente y se transforman en obra creada gracias a la inspiración. La atmósfera se torna más racional. La ruptura producida en los años 1884-1885 es conmovedora: antes Nietzsche tenía estados y creaciones visionarios; ahora, predominan los ensayos agresivos, sistemáticamente contruidos. La "transformación de los valores" se ofrece en primer plano. Reinhardt (*Die Antike*, XI, p. 107, 1935) ha hecho la siguiente observación, al principio sorprendente, pero luego aclaratoria, aunque no probada de modo absoluto: "Ninguno de sus poemas procede de los últimos años. Incluso el titulado 'Venecia': 'En el puente...' que, con tanta frecuencia, se considera como el postrer testimonio de su último desbordamiento poético, ya había nacido antes".

A fines de 1887 y en 1888, después de la aparente repetición de la crisis de 1884, que lo había conducido a la creación de la "construcción principal", aparece, en lugar de este trabajo, lo más inesperado: un *tempo* forzado, que lo lleva a abandonar las tareas justamente principales. Los síntomas de la enfermedad mental inminente son paralelos a los nuevos escritos. Sin embargo, en la sustancia espiritual, en el sentido y en el contenido del pensar, no se produce variación alguna; pero dicha variación existe y es notable en la forma de la comunicación empleada en esos escritos.

2. En segundo lugar, tratemos de ver si en Nietzsche se presentan los fenómenos que se deben *esperar* en los casos en que hay procesos orgánicos. Puesto que falta el diagnóstico seguro y definitivo de los acontecimientos producidos con anterioridad al año 1888, no se pueden buscar, de modo provisional, síntomas de una enfermedad determinada. Volver a seguir el camino que parte del conocimiento de los procesos patológicos y de sus causas —cosas que

ya son conocidas por la observación empírica como pertenecientes al proceso de la enfermedad— tratándose de Nietzsche, no conduce a resultado alguno. Sólo podemos preguntar si, admitiéndose un factor biológico ajeno al espíritu, aunque de índole no determinada por el diagnóstico, se deben esperar variaciones en la manifestación de la obra espiritual, según analogía con *todas* las enfermedades orgánico-espirituales.

La obra de Nietzsche no pertenece a la categoría de las que nos pueden provocar una satisfacción pura. La posible conmoción que ella produzca, el despertar de los impulsos más esenciales, el acrecentamiento de la seriedad y la aclaración de la propia visión no impiden que Nietzsche vuelva a mostrar su fracaso. Tal cosa ocurre cuando, por así decirlo, tropieza con el vacío o cuando actúa con opresiva estrechez o con desmesura rayana en lo absurdo. Tal imperfección no sólo está dada por la permanencia del carácter abierto del movimiento, y que reside en la naturaleza concreta de este filosofar; tampoco depende del hecho de que no se pueda prescindir de la apropiación de lo pensado en esa obra, cuando se produce el encuentro entre ella y los propios impulsos del lector. A todo filosofar no le pertenece, por esencia, la circunstancia de no estar acabado. Quizá se le añada algo que no le corresponde, lo cual, sólo desde 1881, comenzó a mostrar su poder destructor. Aunque sea imposible separar objetiva y definitivamente la diferencia entre lo que está abierto de modo concreto y el fracaso esencial, se puede, sin embargo, plantear el *tema* de concebir la existencia de tales desórdenes con el fin de llegar, de una manera más decisiva, al movimiento peculiar del filosofar de Nietzsche. Los mencionados desórdenes, brevemente caracterizados, son tres.

a) Una extrema *falta de obstáculos*, basada en impulsos sentimentales desmesurados. Ella estrecha la mirada y permite así la simplificación de lo sobrepasado en antítesis fijas. La disminución de un tacto antes confiado y, ocasionalmente, cierta falta de crítica —ambas cosas no habían sido posibles con anterioridad y jamás dominaron definitivamente, pues los antiguos impulsos vuelven a imperar— lo condujeron a polémicas irreflexivas y a injurias ciegas. Pero también estos motivos vuelven a ser arrastrados a la profundidad, lo cual induce, del mismo modo, a tomar en serio tales desviaciones. Ello puede confundir al lector de Nietzsche, en el caso de que éste aún no haya alcanzado el camino de una apropiación capaz de separarlas. Nietzsche quiere el extremo, por una parte, como ensayo que va, de modo decidido, a los límites más excesivos, no para fijarse en ellos, sino para reunirse, dialécticamente, con lo contrario. En segundo lugar, busca lo excesivo como “magia del extremo”, lo cual, en la lucha, tiene absoluta superioridad. Estas dos clases de extremos sólo se aclaran cuando, en virtud de la falta de obstáculos, no se confunden con la inconsciente contingencia que los constituyen.

b) Mientras que la falta de obstáculos sólo torna desmesurado o estrecho algún contenido determinado, pero que, no obstante, le permite seguir siendo, aunque disociado, el contenido verdadero, se añade ahora una segunda circunstancia: Nietzsche se convierte en un *extraño* de sí mismo. Desde 1881, el tiempo lo lleva a experiencias místicas que, aunque nos conmuevan profundamente por los límites que ellas alcanzan y por la belleza de la exposición, no pueden ser cumplidas por nosotros de un modo idéntico a la realización nietzscheana. Lo "extraño" sorprendió a los contemporáneos. Después del último encuentro con Rohde (1886) éste escribió: "Lo rodeaba una atmósfera indescriptible de *extrañeza*, algo que en ese momento me pareció muy poco tranquilizador. Había algo en él que antes no conocía, y muchas otras cosas que lo caracterizaban ahora no estaban. Es como si hubiese regresado de un país que nadie había habitado hasta ahora" (O. Crucius, *Rohde*, p. 150). Nietzsche mismo lo comprueba, al hablar de la "indecible extrañeza de todos mis problemas y de todas mis luces" y reconoce que, durante ese verano, ha dado muchas veces la impresión de ser un extraño (a Overbeck, 14-9-84).

c) Una tercera y, por cierto, radical perturbación está, a fines de 1888, en la *precoz interrupción* de su marcha espiritual, producida por la enfermedad que la paralizó. Por eso, el despliegue del pensamiento de Nietzsche ha quedado definitivamente incompleto, lo cual no era, en modo alguno, propio de ese pensar. Su obra no alcanzó a madurar, tal como Nietzsche lo confesó poco antes de su fin insospechado (p. 42). En lugar de la obra aparecen, en furiosa tensión, los escritos polémicos de los últimos tiempos, incomparables por una particular claridad, por la injusticia contenida en los mismos y por su atrayente dicción. De ahí que, debido a esta prematura interrupción, el ser de Nietzsche, tal como se expresó en el último año, haya quedado de hecho eternamente problemático. Es como si el suceso espiritual más conmovedor, e incluso más decisivo del último siglo, hubiese sido secretamente arruinado por la causalidad indiferente de la naturaleza, de tal modo que la clara grandiosidad que circundaba a Nietzsche no se pudo concretar en obra alguna.

Después de haber recorrido los dos caminos que permitían experimentar algo de lo efectivo de una relación entre la enfermedad y la obra, son necesarias ahora algunas reflexiones sobre el sentido y la significación de aquello que buscamos.

Para comprender a Nietzsche de un modo integral, una cuestión importante, aunque no sustancialmente decisiva, es la de preguntar por la *transformación* espiritual que se produjo a partir de 1880 y por la posibilidad de la coincidencia de dicha transformación con el ingreso de algún proceso biológico nuevo. Pero, para ello, no disponemos de ninguna investigación a fondo, es decir, de alguna investigación que hubiera ordenado y dominado la totalidad del material. Ella constituye la exigencia más urgente para una biografía

de Nietzsche. Möbius ha sido el primero en ver esa ruptura; pero su examen muy pronto se agravó con tantos errores que, con derecho, no se lo pudo mantener en esa forma. Sin embargo, el corte como tal, por oscuro que siga siendo (incluso en su diagnóstico médico), es para mí tanto más manifiesto cuanto más recorro el material de las cartas y de los trabajos póstumos hasta ahora conocidos.

La modificación del pensamiento y de las experiencias de Nietzsche, que perduran desde 1880 hasta 1888, me parecen ser de tal índole que el efecto del factor biológico —es decir, su inmediata manifestación en la modalidad de las nuevas vivencias— y la llamante forma filosófica se ponen en mutuas relaciones, transformándose dentro de una indisoluble identidad. Nos desconcierta el hecho de que el mismo paso del desarrollo necesario de su pensar —y que Nietzsche había concebido con justa autocomprensión—, así como lo que constituía la grandiosidad espiritual y la profundidad existencial de su ser —es decir, lo que significaba el enigma de una excepción que llegó a tener importancia universal—, debiesen ser, repentinamente, o enfermedad o factor biológico desconocido. Nuestra exposición puede parecer ambigua. Todo cuanto constituye su objeto, en virtud de la irreemplazable significación que tiene para la totalidad, queda secretamente rechazado, aunque con todas las fórmulas de estilo, y reducido a algo indiferente. En efecto, lo que fue descubierto como creación espiritual en seguida se vuelve a encubrir en tanto enfermedad.

Sin embargo, ha de decirse que jamás hemos afirmado aquella "identidad". Antes bien, para nosotros, todo lo que conocemos de un hombre sólo constituye algún aspecto particular del mismo, ofrecido desde cierto punto de vista. Jamás conocemos al hombre entero. Por otra parte, se ha de añadir que el aparente cambio súbito de un aspecto en otro, como si ambos fuesen lo mismo, cosa que siempre nos sorprende, señala un oscuro fundamento, desconocido por nosotros. En efecto, al carácter insoluble del entrar en una existencia dada, es decir, al de la específica excepción —análoga y, al mismo tiempo, diversa a la de Hölderlin y Van Gogh—, pertenece el hecho de que Nietzsche sólo alcanzara su peculiar altura mediante el salto de 1880. Los factores "patológicos" —si llamamos así al factor biológico desconocido, porque también podrían estar en el plano de las causalidades del proceso ulterior y conocido de la enfermedad— *no solamente han perturbado*, sino quizá posibilitado lo que, de otro modo, no hubiese nacido. Sólo ahora, Nietzsche llega a los orígenes, con la inmediatez propia de quien se halla en los primeros comienzos. Por toda la riqueza de las posibilidades de reflexión, su ser, en los rasgos fundamentales de una plena originalidad, permite recordar al de los presocráticos, pero sólo después de 1880. Los deslices cometidos en el estilo parecen proceder del mismo fundamento a partir del cual es expresable lo inaudito. No hay duda alguna de que la fuerza poética crece, de que la seguridad

del éxito, libre de obstáculos, se acrecienta en cada sílaba, como en una juguetona superación de todos los desórdenes. Siempre se vuelve a presentar la misma ardiente autoconciencia que, convertida en lenguaje inmediato, procede de la profundidad del origen, sin la mediación de descoloridos pensamientos. Lo que fue contingente y extraño puede aparecer, súbitamente, como la más profunda verdad o también como la extrañeza de una excepción plena de sentido. Hasta en los billetes escritos durante la locura, está presente el espíritu; por eso, la misma demencia conserva todavía cierto sentido. Luego, dichos billetes constituyen, según nuestro parecer, una parte indispensable de la obra nietzscheana.

Así, por ejemplo, la experiencia de la crisis mundial que alcanzó plena profundidad hacia 1880 —me refiero al inaudito espanto de Nietzsche ante sus visiones del futuro, al ardor devorador de la tarea de ganar terreno en este instante de la historia universal, en que todas las cosas se asientan en el hombre y en la que existe el riesgo horrible de la ruina— así pues, dicha experiencia coincidió con los estados atormentados, dolorosos y, al mismo tiempo, exaltados de una depresión que tenía diferente origen. La autoconciencia que por instantes parece estar patológicamente condicionada, es, al mismo tiempo, comprensible y justificada. Lo que en este caso se quiere decidir dentro de una clara disyuntiva tornaría unívoca a una realidad que es enigmática, y a costa de la verdad posible. Ésta exige reconocer el enigma y tomar posesión de lo investigable, cualquiera sea el camino por seguir.

Por eso, con respecto a la relación existente entre la enfermedad de Nietzsche y su obra es necesario, según nuestra opinión, una triple actitud.

En primer lugar, la investigación empírica de las situaciones de hecho; en segundo lugar, con el fin de lograr una concepción pura del modo nietzscheano de filosofar, se debe llegar, mediante la crítica de su obra, a librarla de los defectos que se pueden concebir como desórdenes contingentes, debido a la enfermedad; en tercer lugar, la concepción, que se torna mística, acerca de un todo de la realidad —en la cual la enfermedad se convertiría en un motivo de sentido positivo y propio de un lenguaje que se fuerza por alcanzar el ser—, es decir, en la concepción de la potencia inmediata de algo que, de otro modo, sería inaccesible.

En la primera actitud, los métodos de la ciencia empírica son decisivos; pero ellos jamás llegan a un saber panorámico y definitivo. Semejante actitud condiciona la realización, limitada a sí misma, de las otras dos; una de las cuales —la crítica— sería, sin ella, una crítica carente de método; por tanto incontentida en el acto de establecer el veredicto de "enfermo". La otra —la concepción mítica— consistiría, también sin ella, en una exaltación sentimental y real. La actitud que busque la pura verdad de Nietzsche jamás podrá apartar definitivamente de esta verdad lo que en ella hay de

deslizamiento, de color y de sonido, como si esos motivos no le pertenecieran y debieran separarse de ella. Por nuestra parte, no podemos realizar, mediante una expresión comunicable, la concepción mítica y total de la realidad cumplida por Nietzsche. El sentido de las afirmaciones basadas en planteamientos empíricos, así como el de las críticamente purificadas, o también la significación de esas aseveraciones míticas, no se pueden reemplazar entre sí y, por tanto, no se deben confundir.

LA CONDUCTA DE NIETZSCHE FRENTE A LA ENFERMEDAD

Hay que distinguir la cuestión acerca del comportamiento seguido por Nietzsche con respecto a enfermedades objetivas o presuntamente diagnosticables, desde el punto de vista de la *medicina*, y la otra cuestión, totalmente distinta, referida al modo según el cual Nietzsche ha hablado del "estar enfermo" y lo ha *interpretado existencialmente*, relacionando la función ejercida por la enfermedad con lo esencial de su vida.

Si, en primer lugar, preguntamos cómo se ha comportado Nietzsche con respecto a sus enfermedades, concebidas y juzgadas éstas desde el punto de vista de la medicina, habrá que distinguir, a su vez, las siguientes: en primer lugar, los dolores corporales y los violentos desórdenes producidos a partir de 1873; en segundo lugar, las modificaciones psíquicas causadas por el factor biológico no diagnosticable por la medicina, desde 1880; en tercer lugar, la psicosis producida a fines de 1888, pero que se prolonga hacia atrás en síntomas aparecidos en los últimos años. Estas cuestiones nos aclaran la toma de posición adoptada por el enfermo en relación con su enfermedad, cosa que, en todo tratamiento de alguna dolencia, desempeña un importantísimo papel. También se aclara la idea que se tiene de la enfermedad, cuya índole constituye para el psiquiatra un signo de determinadas enfermedades mentales. La cuestión, que en todos los casos se plantea, está en saber cómo se comporta el enfermo mismo dentro de la situación patológica en que se halla, a la cual él —como hombre— debe aceptar, siempre que la misma enfermedad no se lo impida. Las cuestiones que le pondremos a Nietzsche siguen, pues, aquella triple dirección.

1. El trato de Nietzsche con sus enfermedades, con las que aparecen como dolencias corporales (ataques, desórdenes visuales, dolores de cabeza, etc.) corresponde, en primer lugar, al sentido de la época: consulta a médicos, a especialistas y a autoridades, en la creencia de que éstos, basados en un saber racional, le prescribirían un tratamiento. Pero, puesto que muchos médicos, en esa época, no sólo aplicaban una terapia cuando ella estaba racionalmente fundada, sino siempre, como si de modo constante existiese un tratamiento con sentido, es decir, que actuara causalmente, sin discriminaciones de casos particulares y señalados, Nietzsche pasó por numerosas e ineficaces curas. Luego, prescindiendo de consejos médicos, él mismo puso su terapéutica en propias manos, apoyándose en las observaciones que había realizado en sí mismo y en las posibilidades que, ocasionalmente, encontró en la lectura. Al igual que los médicos que piensan de un modo positivista y que se basan en la autoridad de la cien-

cia, Nietzsche mezclaba, según las ocasiones, métodos racionales, empíricamente asegurados, e hipótesis positivistas. Quizás haya tenido cierto éxito —utilizando datos meteorológicos exactos— en la elección metódica del clima que más le convenía. En los otros casos, su vida está acompañada por ensayos experimentales necesariamente poco claros. "Sobre la estufa de Nietzsche, en Basilea, se hallaban toda clase de mixturas, con las cuales se trataba a sí mismo", nos informa Overbeck en una época que se remonta a 1875 (Bernoulli, I, 167). Más tarde, empleaba toda clase de medicamentos, de sales y, sobre todo, de medios —también racionalmente eficaces— para poder dormir (considerables dosis de hidrato de cloral, cuya utilidad era muy dudosa, debido al uso regular del somnífero); finalmente, quizá también, una tintura que contenía hachis y que se la había recomendado un holandés. En ocasiones está orgulloso por sus "descubrimientos" médicos. "El doctor Breiting me volvió a ordenar —he aquí un triunfo— el fosfato de calcio, medicamento del que yo me había servido antes. Entretanto, se ha convencido de su eficacia. De este modo, yo soy el inventor de mis propios medicamentos. También estoy orgulloso por el modo como en el último invierno he tratado racionalmente a mi tífus"... (a Overbeck, 27-10-83).

El mérito de Nietzsche, sin embargo, no se halla en este tributo pagado a la ilusión de ser médico —cosa que para él siguió siendo provisional y carente de importancia—, sino en la circunstancia de que, no obstante las continuas consultas, se liberaba de las indicaciones y de la conducción de esos médicos. En parte, tal liberación está en un autotratamiento que, en los estados más graves de la enfermedad, lo protegía de sentirse dominado, en su pensamiento y en su actitud, por la enfermedad, entendida ésta como contenido vital. No podía evitar el aniquilamiento de un proceso orgánico; pero sí le era posible defenderse de la duración de todas las posibilidades histéricas, neuróticas y angustiosas, que llevan a dispersarse en múltiples ocupaciones.

Desde el punto de vista de la *medicina*, Nietzsche se equivocó en sus diagnósticos. En la época (1880) en que el mejoramiento de los padecimientos corporales se iniciaba de un modo repentino y en la que empezaba el gran desarrollo de las ideas de Nietzsche, éste le escribía una despedida resignada a M. von Meysenbug (14-1-80): "Después de algunos siglos, los golpes liberadores de mi cerebro bastan", y también a otros les comunicaba la noticia de un fin inminente.

2. El factor biológico, que cree advertirse en Nietzsche desde 1880, naturalmente no pudo ser un tema para él, al menos en esa forma, aunque con asombro comprobara posteriormente la variación de su "gusto", el cual *precede* a los nuevos pensamientos. Sin embargo, en ocasiones, Nietzsche obraba como frío observador y ha divisado la posible conexión entre la creación espiritual y los procesos psíquico-biológicos. La dirección de tal consideración no le era ajena; pero se trataba de un contenido por completo contingente. Así, por ejemplo: "Ayer pensaba que el punto más alto y más decisivo de mi 'pensar y de mi poesía' (*El origen de la tragedia* y *Zarathustra*) coincidía con el grado máximo del efecto magnético del sol —en sentido inverso a mi decisión por la filología (y Schopenhauer: una especie de andar en sí mismo errado); y, entretanto, *Humano, demasiado humano* (al propio tiempo la peor crisis de mi salud) coincidió con un mínimo de dicho efecto" (a Gast, 20-9-84).

3. Nietzsche no conoció la enfermedad (apenas si un enfermo afectado

de parálisis puede tener conocimiento del avance del mal) y no la había esperado. En el año 1888, cuando los cambios de la vida sentimental y la extrema tensión ya hacían presentir la locura que en breve lo aplastaría, estaba convencido, de modo inmovible, de su salud. Jamás Nietzsche contó con la posibilidad de enloquecer; en cambio, con frecuencia, pensó en una muerte repentina, en un ataque cerebral o en algo semejante. Cierta vez le escribió a Overbeck (4-5-85): "A veces me llega la sospecha de que tú podrías tener al autor de *Zarathustra* por tocado. En efecto, mi riesgo es muy grande; pero no de esa clase de peligro".

Cuando Nietzsche fundamenta la significación de la enfermedad en su vida, sólo considera, exteriormente, el hecho de que toda enfermedad también puede traer *ventajas*. La enfermedad le procuró a Nietzsche la liberación —por él deseada— de su cargo, gracias a una pensión. Ella le sirvió, dentro de la situación que adoptaba frente a los hombres, para separarse de las personas y de las cosas que se le habían tornado extrañas. "La enfermedad me ahorró toda ruptura, todo paso violento y escandaloso" (15, 78). Por eso, en la enfermedad de Nietzsche no hay nada parecido a una "neurosis de los fines". Demasiado profundamente fundado en lo corporal, el mal sólo tuvo aquellas consecuencias de modo accesorio y externo.

La interpretación por la cual Nietzsche le dio a su enfermedad un *papel dentro del todo de su creación espiritual* parte de otro origen, diverso a esa consideración finalista y propia de un conocimiento que investiga causalmente, observando lo singular y examinándolo desde un punto de vista empírico. "Yo no soy ni espíritu ni cuerpo, sino una tercera realidad. Siempre padezco en el todo y dentro del todo... En el fondo, mi fuerza más poderosa está en la *superación de mí mismo*" (a Overbeck, 31-12-82). Sobre la base de esta tercera realidad, es decir, de la Existencia que domina y que soporta al espíritu y al cuerpo, mediante la cual aparece el movimiento de una autosuperación capaz de absorberlo todo en sí mismo, Nietzsche *interpretó*, de una manera complicada y grandiosa, tanto su enfermedad como su conducta con respecto a ella. Tal interpretación existencial sobrepasa las categorías de la utilidad, es decir, las categorías médicas y terapéuticas. En ella, los conceptos de enfermedad y de salud son patentes dentro de nuevas dimensiones.

Los conceptos de enfermedad y de salud se le aparecen a Nietzsche dentro de una peculiar ambigüedad: la enfermedad, que está soportada por una salud propiamente dicha (la de la intimidad o la de la Existencia) y puesta al servicio de ella es, en sí misma, un signo de semejante salud. La salud, entendida en el sentido de la medicina, perteneciendo a un ser insustancial, se convierte, en sentido estricto, en el signo de la enfermedad. Esta posibilidad de permutar las palabras "sano" y "enfermo" tiene por consecuencia, en las proposiciones de Nietzsche, una aparente contradicción. Con la

misma decisión habla en contra de la autosatisfacción de la salud, para conferir valor a la enfermedad, así como también se expresa en contra de la última para darle valor a la primera. Repetidas veces denuncia con desprecio la estupidez de aquellos que, plenos del sentimiento de la propia salud, se alejan de todo lo que es extraño a la misma: "...Seguramente los pobres no suponen hasta qué punto es cadavérico y espectral el aspecto de la salud que aparentan" (1, 24). Caracteriza el método de los filisteos de la cultura, diciendo que "para ayudar a sus hábitos, maneras de ver, repugnancias y simpatías" inventan "una fórmula de efecto general: la salud" y dejan a un lado "toda incómoda molestia con la suposición de que ella es enfermiza y exaltada". Por el contrario, Nietzsche comprueba lo siguiente: "Es un hecho fatal que el 'espíritu' debe inclinarse con particular simpatía, ante lo enfermizo y desventajoso" (1, 193). Estas formulaciones no podrían engañar acerca de la circunstancia de que todo el filosofar de Nietzsche constituye un pensamiento *adverso* a la enfermedad y favorable a la salud, puesto que quiere superar toda enfermedad. El sentido diferente de la salud vuelve a posibilitar semejante contradicción.

Este sentido —Nietzsche lo reconoce— no es ambiguo por casualidad. "No existe una salud en sí misma. Te corresponde conocer tu fin... para determinar aquello que, aun para tu cuerpo, debe significar la salud... el concepto de una salud normal otra vez... tiene que ser apartado... En verdad, para uno la salud tiene tal aspecto que, para otro, sería lo contrario de ella" (5, 159). "Incluso, no se piensa que la salud, por ejemplo, constituye una meta fija..." (11, 221). "La salud y la enfermedad no son esencialmente diversas... No se las debe convertir en principios o en entidades distintas. De hecho, entre estos dos tipos de la existencia, sólo hay una diferencia de grado..." (15, 173).

Luego, en la interpretación existencial de Nietzsche, es decisiva la idea de una salud no basada en la biología y en la medicina, sino referida al *valor* del hombre en el *todo de su jerarquía existencial*. Sólo a partir de este sentido, los notables análisis, mediante los cuales Nietzsche se apropia, por así decirlo, de sus enfermedades, logran cierto contenido. Se entrega a la propia enfermedad, la oye y la supera. En particular, debemos seguirlo en este punto.

En tal interpretación, la enfermedad —entendida como *acontecimiento natural*— no tiene un origen propio o sólo natural. Seguir el camino de esta interpretación exige moverse por un plano del pensar en absoluto diverso al de una intelección causal. Pensamos en un sentido existencial, extraño a la significación de un mero proceso natural, sin pretender afirmar la validez de una causalidad universal —que, de serlo, sería en este caso mágica y supersticiosa—. Para esta interpretación, algo que quiere hablar a la Existencia íntima produce la enfermedad, al actuar en ella de modo existencial. Nietzsche le agradece a la enfermedad por la *cooperación* decisiva

para su vida que ella le prestó a la marcha de su propio espíritu. Sin advertirlo —sólo retrospectivamente Nietzsche pudo aprehender dicha conexión— mediante la filología, la actividad docente y la veneración por R. Wagner y por Schopenhauer, su actitud, en extremo idealista y romántica, lo hubiera apartado de su *tarea* peculiar. “La enfermedad, y sólo ella, me llevó a la razón” (15, 32)... “Cuando queremos dudar del derecho de nuestra tarea, cuando comenzamos a hacérsola, en cierto modo, más fácil, la respuesta está siempre en la enfermedad... Lo que tenemos que expiar más duramente son nuestras facilidades” (8, 202). Pero la enfermedad no desaparecía, aunque Nietzsche la haya reincorporado a su tarea. No obstante, de acuerdo con su interpretación, hasta el final esperó vencerla: “...Tengo una tarea... ella me ha enfermado; ella tendrá que curarme” (a Overbeck, 12-11-87).

Cualquiera sea la enfermedad que se produzca, su sentido queda, para Nietzsche, sin solución. Todo depende de lo que la Existencia haga de ella. “La enfermedad es un ensayo grosero por llegar a la salud: debemos auxiliar a la naturaleza por medio del espíritu” (12, 306). Por eso, Nietzsche vuelve a interpretar a sus enfermedades *no desaparecidas* de un modo tal que las pueda superar. Por así decirlo, las pone a su propio servicio. Reconoce los riesgos de las mismas, y si bien no las domina, se adueña de sus peligros.

Nietzsche cree que la enfermedad, puesta al *propio servicio*, le permitió, en primer lugar, la peculiaridad de su nuevo pensar. “La enfermedad me dio derecho a invertir mis hábitos del modo más pleno... ella me regaló la *necesidad* del silencio, de la ociosidad, de la esperanza y de la paciencia... Pero esto, justamente, se llama pensar” (15, 78). En segundo lugar, la enfermedad misma se convirtió en *medio de la experiencia y de la observación*. Al médico le informa que “justamente, en este estado de dolor... llevo a cabo las pruebas más instructivas y realizo experimentos en el dominio espiritual y ético —esta alegría, que tiene sed de conocimiento, me llevó a las alturas: en ellas triunfo sobre los martirios y sobre todas las desesperanzas” (a Eiser, 1, 80). En *Ecce homo*, todavía recuerda: “En medio de los martirios producidos por un dolor de cabeza que, sin interrupción, se prolongó durante tres días, acompañado de penosos vómitos de bilis, poseía, *par excellence*, cierta claridad dialéctica y pensaba en las cosas con mucha sangre fría. En relaciones más saludables, no habría llegado hasta ellas por falta de refinamiento y de suficiente frialdad” (15, 10). Finalmente, entendió la enfermedad como un choque que lo liberaba de toda firmeza externa, de todo lo que, en actitud falsamente idealista, es obvio. Sin emplear la religión o el arte, estuvo impulsado al camino por el cual, en sentido propio, se debía a sí mismo. “En lo concerniente al sufrimiento y al renunciamento, la vida de mis últimos años se debe comparar a la de los ascetas de cualquier tiempo... el pleno abandono me ha hecho descubrir, por

primera vez, *mís propias fuentes de ayuda*" (a Malvida von Meysenbug, 14-1-80).

Pero la enfermedad aporta nuevos *riesgos* existenciales. Tal como Nietzsche interpreta sus experiencias, ella puede engendrar, al separarse de la totalidad de las cosas, el orgullo propio de un conocimiento capaz de desenmascararlo todo. Si los ataques enfermizos enseñan a ver "con una frialdad espantosa *más allá* de las cosas"; si los "pequeños y mentirosos encantamientos" de la vida se desvanecen, entonces, el hombre que padece pensará "con desprecio... en el mundo vago por el que anda sin escrúpulos el hombre sano; pensará con desprecio en las ilusiones más nobles y más amadas... Con terrible claridad... exclama: ¡Sé, alguna vez, tu propio acusador!... Goza de tu superioridad, en tanto juez. Elévate por encima de tus sufrimientos". Entonces, el orgullo de quien, al menos, conoce en medio de la enfermedad, se encabrita como nunca "en los ceremoniosos espasmos de la soberbia". Pero cuando llega la primera aurora de la pacificación, de la cura, el primer efecto es "el de defendernos contra la preponderancia de nuestro orgullo... ¡Fuera, fuera semejante arrogancia!, exclamamos. Era una enfermedad y una convulsión más... Volvemos a ver a los hombres y a la naturaleza con ojos anhelantes... No nos *encolerizamos* cuando la magia de la salud recomienza su juego" (4, 112 sq.).

La enfermedad, tal como Nietzsche interpreta el efecto existencialmente peligroso de la misma, puede seguir inspirando el contenido del pensar a través de la *vida*, es decir, por la *índole de los estados* a partir de los cuales el enfermo piensa. En lugar de elevar el pensar por encima de sí mismo, la enfermedad, por así decirlo, introduce el pensamiento en su propio centro. Por eso, Nietzsche le plantea a *todo* filosofar la cuestión acerca de si lo que ha producido esos pensamientos no habría sido la enfermedad.

Para liberarse de ese riesgo, es decir, de que el pensar se agote en el servicio de una enfermedad dominante, Nietzsche quiere concebir la experiencia de los estados enfermizos de tal modo que se pueda abandonar a ellos durante un instante para, luego de conocerlos, oponerse a ellos de manera tanto más decisiva. Permite que hable cada estado, en sí mismo; pero a ninguno le concede la victoria. No sólo experimenta en la enfermedad, de una manera íntima, aquel orgullo de fría lucidez, sino también la embriaguez de la curación y, por eso, ve lo sano a partir de las perspectivas enfermizas y la enfermedad a partir de lo sano. A veces expone sus pensamientos, presionado por la enfermedad, para ver qué sale de ella; otras veces, expone ideas enfermizas bajo la supervisión crítica de la salud. De tal suerte, Nietzsche le está agradecido a la enfermedad resistente a una curación: "Soy perfectamente consciente de las ventajas que me dan las vicisitudes de mi salud, frente a los rechonchos de espíritu. Un filósofo que pasa y vuelve a pasar por muchos estados de salud, pasa por otras tantas filosofías; pero no

puede sino transformar su estado, cada vez, en una forma y en cierta lejanía espiritual. Este arte de transfiguración es, justamente, la filosofía" (5, 8). La enfermedad muestra "el camino a muchos y a opuestos modos de pensar" (2, 8). "La enfermedad llega a ser la maestra de la gran sospecha" (5, 8).

El modo de dominar la enfermedad para que, en cada una de sus formas, sea usada en el irremplazable servicio del conocimiento, así como el modo de superar al pensar nihilista, que es propio de la enfermedad, supone —de acuerdo con la interpretación de Nietzsche— la salud en sentido escrito, o sea la salud que "a veces" se abandona "con cuerpo y alma a la enfermedad" (5, 5); es decir, la salud "que no puede pasar sin la enfermedad misma, en tanto ella constituye un medio y un anzuelo para el conocimiento" (2, 8). "Según esto, la esencia del alma, que está sedienta por trastocar los valores que han regido hasta ahora y todo lo digno de ser deseado" tiene "necesidad de la gran salud: una salud que no sólo se posee, sino también se debe adquirir y conquistar a voluntad, porque se la abandona constantemente y porque se la tiene que abandonar" (5, 343). Por así decirlo, una salud semejante se incorpora a la enfermedad: ella no se puede enfermar, salvo que la enfermedad constituya un medio para la salud. El criterio de esta salud espiritual es el de "aceptar y superar todo género de estados enfermizos, para tornarlos sanos" (16, 366). Puesto que sólo por la enfermedad se sigue el camino que conduce a la salud propiamente dicha, Nietzsche cree observar que "justamente el escritor enfermo —desgraciadamente, casi todos los grandes lo han sido— debe tener en sus escritos un tono de salud muy seguro y debe proporcionarlo, porque ese escritor, mejor que los dotados por un robusto cuerpo, entiende la filosofía de la salud del alma y de su curación" (3, 170).

A partir de estos principios de interpretación se ofrece el modo según el cual Nietzsche concibió su *propio estar enfermo*: como síntoma de una grandiosa salud, capaz de superarlo todo.

Este hecho se demuestra, en primer lugar, en su constante *voluntad de salud*. "Si, en general, se tuviese que hacer valer algo en contra de la enfermedad, en contra de la debilidad, ese algo sería el hecho de la extenuación del peculiar instinto de curación, el cual es, en el hombre, el instinto de defensa y de lucha" (15, 18). Pero Nietzsche tiene conciencia de su "tenaz voluntad de salud" (2, 9). "¡Adelante! me digo a mí mismo: mañana estarás sano; hoy, basta con considerarte sano... la voluntad de salud, el espectáculo de la salud, era el medio de mi curación" (14, 388).

Pero Nietzsche también tenía conciencia decisiva de que su *naturaleza* misma era la de un ser sano. Es cierto que en sus cartas constantemente se lamenta por su enfermedad. "Lo que hay de angustioso, de desamparo, de desaliento, es consecuencia de mi salud" (a Overbeck, 12-85). A sus años primeros los llamó, finalmente, "años de *décadence*" (a Gast, 7-4-88). Pero, no obstante

toda enfermedad, le es propia una convicción fundamental. "Me tomo a mí mismo de la mano, vuelvo a curarme a mí mismo: la condición para ello es que, *en el fondo, esté sano*. Un ser típicamente mórbido no se puede curar y, menos aún, curarse a sí mismo; para alguien típicamente sano, la enfermedad, por el contrario, puede ser un estímulo energético para vivir" (15, 12). "Mi manera de estar enfermo y sano constituye parte de mi carácter" (12, 219). "En mí falta todo rasgo enfermizo; aun en épocas de graves enfermedades, no he estado enfermo" (15, 47).

El fin

Cada una de las tres partes en las cuales nos hemos representado la vida de Nietzsche muestra la forma de una ruina. El desarrollo espiritual no pudo alcanzar su término en la obra. En estado incompleto, ella sigue siendo un montón de escombros. La vida de Nietzsche "por cien razones, fue la de un ser eternamente problemático". Sus amistades desembocaron en la experiencia de una soledad, quizá nunca experimentada de ese modo. La enfermedad de Nietzsche no sólo quebró una vida semejante, al arruinarla, sino que en su devenir gradual, en cierto modo, le perteneció.

Sin la enfermedad apenas nos podríamos representar su vida y su obra.

Además, lo extraordinario, en el sentido de lo desmesurado, casi está por todas partes en la vida de Nietzsche: en una vocación al profesorado en exceso temprana; en las miserias de los problemas editoriales, exagerados por él hasta lo grotesco; en su existencia de *fugitivus errans*. En completa soledad, la dialéctica de Nietzsche se encumbró, en 1888, hasta ilimitadas negaciones. No le permitió al radical "no" la oposición de un indeterminado "sí". De este modo, el camino no avanza.

Pero, ante todo, en los últimos decenios llevó la experiencia mística a la plenitud de una certeza ontológica. Nietzsche vio, en el dítirambo a Dionisos, titulado *El sol declina* (8, 426), que los días de su vida terminaban:

¡Oh, corazón ardiente
no padezcas más sed!
Me rozan labios desconocidos:
la gran frescura llega...*

* "Nicht lange durstest du noch,
verbranntes Herz!
aus unbekannten Mündern bläst mich's an,
—die grosse Kühle kommt."

Se dice a sí mismo:

Sé fuerte, valiente corazón mío,
no preguntes ¿por qué?*

Su deseo, que era el siguiente:

¡Llega, oh serenidad dorada!
Eres la anticipación del gusto más oculto y más
dulce de la muerte.**

Se llega a realizar:

Sólo olas y fuego en torno. Lo que era demasiado
pesado, se hunde en olvido azul.***

Encuentra su camino en el ser abierto:

Plateada, liviana cual un pez,
Mi navecilla flota y avanza.****

* "Bleib stark, mein tapferes Herz,
Frag nicht: warum?"

** "Heiterkeit, güldene, komm! Du des Todes heimlichster,
süssester Vorgenuss!"

*** "Rings nur Welle und Spiel. Was zu schwer war, sank in
blaue Vergessenheit."

**** "Silbern, leicht, ein Fisch
schwimmt nun mein Nachen hinaus."

LIBRO SEGUNDO

LAS IDEAS FUNDAMENTALES DE NIETZSCHE

Apenas hay una realidad sobre la que Nietzsche no haya dicho algo. De sus escritos se pueden sacar asociaciones sobre casi todas las cosas, grandes y pequeñas: sobre el Estado, la religión, la moral, la ciencia, el arte, la música, la naturaleza, la vida, la enfermedad; sobre el trabajo, el hombre y la mujer, el amor, el matrimonio, la familia; sobre los pueblos, las épocas, la historia, las personalidades históricas, los contemporáneos, las cuestiones últimas del filosofar. En casos particulares, tales temas pueden tener mayor o menor importancia; pero, en todos los casos, la justa comprensión de sus manifestaciones singulares depende de la posesión de los *caracteres fundamentales* de los movimientos de su pensar y del saber de los *contenidos* dominantes.

Se pueden alcanzar dichos *caracteres fundamentales* por dos caminos: mediante la persecución del acto ilimitado de *negar* o mediante la captación de lo *positivo*. Pero, ya en las negaciones formuladas por Nietzsche, constantemente está presente algo de origen positivo que las abarca y rodea (*Umgreifende*). Dicho algo se anuncia, indirectamente, en el *no*. En la comunicación directa de la verdad ya se halla, en cambio, una contradicción incesante que vuelve a incluir las posiciones, en apariencia más absolutas, dentro del movimiento que procede de lo que las abarca y rodea (*Umgreifende*). Tal cosa ocurre porque Nietzsche, contrariando su ser, se mantiene por instantes en una fijación dogmática que constituye, para él, algo así como una ruptura y ésta, de hecho, siempre permanece ilimitada.

Para la propia conciencia de Nietzsche su problema fue, hasta el fin, el de llegar de lo negativo a lo positivo. No porque, después de una fase vital, meramente crítica, poseyese repentinamente una nueva creencia: siempre está en él el riesgo de la nada y también la experiencia íntima del ser. Con Burckhardt y con Taine se ubica entre los nihilistas sistemáticos "aunque yo mismo no siempre desespere de hallar la salida y la abertura que permitan llegar a 'algo'" (a Rohde, 23-5-87).

Hasta el derrumbe final se oponen, en aguda contradicción, las

proposiciones negativas y las positivas. "A partir de mí, no se levantará ningún nuevo *ídolo*... *derribar* los ídolos (palabra que empleo como sinónimo de 'ideal')... es cosa que pertenece... a mi tarea" (15, 2). Y, al contrario: "Desde hace muchos años... continúo haciendo lo que siempre hago y he hecho para mí, a saber: pintar sobre la pared imágenes de nuevos ideales" (14, 351).

Semejante contradicción es, para él, la expresión del único proceso necesario por el cual "Dios ha muerto". Los ideales quieren decir ídolos, cuando pertenecen al pretérito; pero significan la verdad cuando corresponden al futuro. "Quien ya no encuentre la grandeza en Dios no la encontrará en general: tendrá que negarla o crearla" (12, 329). Nietzsche quiere crearla. A esto "lo llamáis auto-destrucción de Dios; pero sólo es un cambio de su piel... muy pronto lo volveréis a ver más allá del bien y del mal" (12, 329).

Aquello que, para la conciencia de Nietzsche y para su actividad efectiva, parece ser doble —afirmar y negar, destruir y crear, aniquilar y producir— se convierte en un falso problema, siempre que la respuesta afirmativa sea esperada dentro del mismo plano en que rige el principio negativo; es decir, en el plano de la concepción racional y de una expresión comprensible para todos. Pero hemos llegado a una concepción filosófica originaria.

Lo universal racional es, como tal, crítico y negativo; es decir: el entendimiento, por sí mismo, es analítico. Únicamente la historicidad del ser irremplazable y no universal, del ser que se relaciona a sí mismo y a su fundamento, es positiva. Sin embargo, si, por medio del entendimiento, el ser no es llevado a claridad, no sólo se lo mantendrá oculto, sino también desprovisto de esencia. Nietzsche no poseyó aquella profunda concepción de Schelling, que lo condujo a separar la filosofía negativa de la positiva; pero lo siguió inconscientemente. El acto de negar, entendido como la aparición de la concepción racional, es, él mismo, un acto afirmativo, puesto al servicio de la historicidad. Ésta, en cambio, al expresarse, entra en la esfera de lo racional y, de ese modo, cae en lo ya expresado del movimiento. Lo racional, en todos los casos, es referencia de una cosa a otra, y sólo tiene vigencia en el dominio de las relaciones. Lo histórico, por lo contrario, vive de sí mismo y forma parte de las comunicaciones del autodevenir.

Sin la amplitud de la filosofía negativa, no habría filosofía positiva alguna. Sólo en el fuego purificador de lo racional el hombre se puede percatar, verdaderamente, de su historicidad positiva. Ésta sólo se llega a expresar a sí misma mediante lo racional, con lo cual, aunque de modo indirecto, abarca lo que ella tiene de históricamente originario. Por eso, lo positivo —entendido como el fundamento de la historicidad de la Existencia— se mueve en todas las direcciones de la racionalidad y se abandona totalmente a ella; pero la conduce y la sostiene a partir del propio origen histórico. A semejante origen no le es posible un saber de sí mismo, sino que sólo

se puede aclarar, de manera indefinida, dentro de la universalidad de lo que se puede saber y de lo que se produce por dicho saber.

Pero lo positivo, entendido en la forma de lo que tiene una expresión directa, sería él mismo, lo racional-universal, y caería en el plano de lo infinitamente analizable. De ese modo, en la racionalidad, lo positivo tendrá que llegar a ser, de manera inevitable, palabra y certeza; pero dentro de una falsa racionalidad, puesto que ésta no se entiende a sí misma. En semejante forma, es decir, en cuanto teoría de algo universalmente cognoscible, lo positivo —concebido como mero entendimiento— llega a ser algo universal y abstracto, corrompido en la raíz. Tal cosa acontece del modo más radical, cuando ella emplea la mencionada teoría de la separación de la filosofía negativa y positiva (o racional e histórica) para la destrucción del entendimiento, aunque luego se rechace el examen racional por medio de afirmaciones efectivamente racionales.

Estas conexiones señalan el camino que permite llegar a los *significados concretos (Gehalten)* dominantes en Nietzsche. En cuanto éste se atiene a la positividad de esas significaciones, su contenido (*Inhalt*) se torna dudoso. En cuanto Nietzsche procede por medio de búsquedas e investigaciones, le impone extraordinarias exigencias a la Existencia posible. Nietzsche filosofa en una situación filosófica nueva, creada por los siglos que lo precedieron.

Una filosofía *ingenua*, que pueda presentar a Dios y al mundo y, de ese modo, al hombre, no advertirá la separación que se encuentra entre la racionalidad y la historicidad. Podrá comunicar sus contenidos significativos de un modo directo y despreocupado, empleando imágenes y pensamientos. No caerá necesariamente en errores existenciales. Más tarde, después de haber roto con la ingenuidad, también podrá satisfacer estéticamente la visión retrospectiva que abarque el proceso. Dicha satisfacción dependerá del carácter unívoco y total de la obra y, además, se impondrá por la verdad de la Existencia íntima que la soporta. Pero si después de la ruptura de la totalidad incuestionada de Dios, del alma y del mundo, la separación entre lo universal racional y la historicidad existencial es sentida y llega a la conciencia, entonces emergerán en el primer plano de lo racional las preguntas de la duda. Tratándose de Nietzsche, ellas serán las siguientes: ¿qué es el hombre? (primer capítulo); ¿qué es la verdad (segundo capítulo); ¿qué significa la historia y la época contemporánea? (tercer capítulo). Pero el *ser* también *está presente en su historicidad* y se lo busca mediante una voluntad referida al futuro (capítulo cuarto), sea como interpretación del mundo en este instante (capítulo quinto), sea como unificación mística con el ser (capítulo sexto).

En estas *cuestiones propuestas por la duda* ya está dado, para Nietzsche, el impulso que lo conduce a lo positivo: el amor por el ser humano noble, el cual desesperará del hombre en cada una de sus figuras reales; la implacable seriedad de una veracidad, que

pondrá en cuestión a la verdad misma; la plena satisfacción ante las figuras históricas, que concluirá en la falta de sentido y de meta del curso histórico mismo.

La voluntad de porvenir se halla en las captaciones *positivas*. Ella constituye el bosquejo de una gran política arraigada en el concepto de creación, el cual, sin embargo, siempre sigue siendo indeterminado. Trátase de una filosofía (*Weltlehre*) de la voluntad de poder, en tanto intuición que presta alas a los portadores de la reacción contra el nihilismo. Dicha intuición, al extenderse en círculo, se supera a sí misma: es la experiencia del ser, dada en estados místicos, a los que expresa, sobre todo, en la doctrina del eterno retorno, malograda en expresiones paradójicas.

En la esencia de los contenidos revelados por Nietzsche reside el hecho de que ellos sólo se pueden mostrar a quienes se los apropién. Por eso, el pensamiento de Nietzsche tiene la apariencia, en primer lugar, de ser vacío, y, más tarde, se presenta como siendo conmovedor del modo más profundo. Es vacío, cuando se quiere tener algo capaz de imponerse y de subsistir; es pleno, para quien llega a participar de su movimiento. Si nuestra propia aprehensión está animada por el impulso originario de Nietzsche, los despliegues de los pensamientos negativos actuarán de una manera más plena que las afirmaciones positivas, puesto que éstas, en su falsificada racionalidad, se parecen a cáscaras dentro de las cuales nada hay. En cambio, las afirmaciones positivas podrían cautivar por un instante, cuando se las logra captar simbólicamente, alcanzándose a tomarlas como *signa*; y, a su vez, las afirmaciones negativas pueden ser tediosas cuando en ellas parece no quedar ninguna imagen, ningún pensamiento creador, ningún símbolo.

A diferencia de lo que ocurre con los más grandes filósofos del pasado, para Nietzsche lo característico es el hecho de que, por sus negaciones, actuó de un modo más verdadero que por sus afirmaciones. Finalmente, no se aclara *hacia dónde* se encamina el impulso primero y más originario, a cuya verdadera esencia no se podría sustraer ningún lector serio. Nietzsche abre el espacio; destruye los horizontes que limitan; no cumple, como Kant, una crítica que establece límites, sino que enseña a cuestionar; satura de posibilidades y despierta las fuerzas que animan la actitud interior.

I

EL HOMBRE

INTRODUCCIÓN: Insuficiencias del hombre.

LA EXISTENCIA DADA DEL HOMBRE: ¿Qué es el hombre en el mundo? El hombre, entendido como ser originariamente cambiante. (Su conducta con respecto a sí mismo; los impulsos y sus transformaciones.)

EL HOMBRE QUE SE PRODUCE A SÍ MISMO (LA MORAL): El ataque de Nietzsche a la moral. El doble círculo. La exigencia de Nietzsche (contra lo universal, en favor del individuo; inocencia del devenir; el acto de creación; el hombre que se produce a sí mismo). El acto de crear, entendido como libertad sin trascendencia.

LA IMAGEN ESTIMULANTE DEL HOMBRE, SEGÚN NIETZSCHE: El hombre superior. Contra el culto a los héroes. El superhombre.

Si, para Nietzsche, todo lo válido parece ser caduco, la circunstancia de haberse interesado por el hombre habrá sido para él decisiva en grado sumo. El impulso que siempre lo movió estuvo dado por las insuficiencias del hombre actual, así como por su anhelo y voluntad de llegar al hombre verdadero y posible. Por eso, un carácter fundamental del pensamiento de Nietzsche está en el movimiento de su amor que, al desengañarse, se convierte en la más terrible negación de la existencia dada del hombre, para volver a transformarse después en la afirmación apasionada de la esencia humana.

El sufrimiento de Nietzsche, en lo referente al hombre, tal como éste es, constituye un rasgo ilimitado de su pensamiento que, como tal, constantemente retorna. "¿Cuál es hoy nuestro *disgusto*...? El hecho de que el gusano 'hombre' esté en primer plano y de que pulule..." (7, 324). "Ellos están allí, inocentes de su miseria. Y ahora, me deslizo entre ellos...; pero el asco me devora el corazón" (12, 274). Ningún hombre es un ser total: "¡Siempre lo mismo! Fragmentos y miembros y espantosas casualidades; pero ningún hombre" (6, 205). El hombre destruye todo, traiciona todo: "Ya no puedo respirar su aliento" (6, 271). El estremecimiento de asco, producido por el hombre, se simboliza en esta terrible frase: "Es dudoso que alguien, a través de numerosos viajes, haya encontrado en alguna

parte del mundo un paraje más repugnante que el rostro del hombre" (2, 276). Pero la circunstancia de que el amor al hombre constituya el fundamento propiamente dicho de ese sufrimiento está expresada en el siguiente testimonio: "Quien a los cuarenta años no sea misántropo jamás habrá *amado* a los hombres —solía decir Chamford—. " (14, 229).

También el santo, en *Zarathustra*, amó alguna vez a los hombres; ahora, en lugar de amarlos, ama a Dios. "No amo a los hombres. El hombre es, para mí, algo demasiado incompleto. El amor al hombre me mataría" (6, 11). Pero Nietzsche, a diferencia del santo, quiere permanecer en el mundo y servir al hombre real. Es cierto que cree concebir aquel amor a la divinidad como una consecuencia de la insuficiencia del hombre que, de hecho, es semejante a lo que lo atormenta a él mismo. Para él, la actitud de los santos es reprochable: "Quieren refugiarse en el más allá, en lugar de construir el futuro". "Lo religioso constituye un error propio de las naturalezas superiores, que sufren por la imagen repugnante del hombre" (13, 77). Por eso, en el asco por el hombre está el gran riesgo (7, 437). Nietzsche no quiere abandonar al hombre. Si, herido en su profundidad, le es necesario volver a sufrir los días en que lo "visita un sentimiento más negro que la más negra melancolía: el desprecio de los hombres" (8, 263), este desprecio mismo es, sin embargo, un tránsito, puesto que "los grandes despreciadores son también los grandes honradores" (6, 418).

Por eso, Nietzsche *se resiste al propio asco*: "Mi repugnancia por el hombre ha llegado a ser demasiado grande. Lo mismo ocurre con la repugnancia opuesta, sentida ante la arrogancia moral de mi idealismo. Me aproximaba al desprecio; buscaba en mí todo lo que yo despreciaba... Tomé partido contra todos los acusadores de la humanidad" (12, 213). Se impulsó la siguiente exigencia: "Para mí no debe haber hombre alguno ante el cual tenga repugnancia u odio" (12, 221). El mismo desprecio sólo debe ser una función de auxilio: "¿Quien más desprecia a los hombres, ¿no será, por eso mismo, el mayor benefactor de los mismos?" (12, 274). Y Nietzsche cree alcanzar claridad: "Amo a los hombres, y los amo tanto más cuanto mayor es mi resistencia a ese impulso" (12, 321).

La *nostalgia* que siente Nietzsche por el hombre verdadero, la fuente de su desprecio, constituye la fuerza que lo impulsa hacia adelante y que, al mismo tiempo, lo devora. "¿Por qué siempre estoy *sediento* por el hombre que no se empequeñezca frente a la naturaleza o con relación a lo visto durante un paseo por las cumbres rocosas de Génova? ¿Acaso no sabré encontrarlo?" (11, 387). Zarathustra se extraña ante el hecho de que este sufrimiento no se encuentre en los demás: "Vosotros sufrís por vosotros mismos: no padecéis por el hombre... No sufrís todo aquello por lo cual yo padezco" (6, 421). El lamento se torna espanto y, luego, súplica: "¿Qué es esto que, justamente para mí, llega a ser por completo insoportable?... ¿Acaso tendría que respirar las entrañas de un alma fracasada? En el fondo, acabaríamos con todo lo demás... Pero, de tiempo en tiempo, concededme una mirada —supuesto que exista una protectora celestial—; concededme una mirada que abarque algo completo, plenamente logrado, feliz, poderoso, triunfante. Una mirada a un hombre que justifique al hombre, es decir, a una feliz contingencia, complementaria y liberadora del hombre, en virtud de la cual podríamos atenernos a nuestra fe en el ser humano" (7, 325).

No obstante, la posición final, querida por Nietzsche, es la de la *afirmación del hombre*, tal como éste es, con sus posibilidades. La actitud ante-

rior, que decía: "Por todas partes he buscado al hombre y, entre ellos, no he encontrado mi ideal" (11, 379), fue superada. Nietzsche llega, por fin, al deseo que contraría su naturaleza: el hombre se le aparece como algo digno de asombro y de respeto. Desprecia "a los hombres susceptibles de ser viciados en general; desprecia a todos los ideales del hombre". "Lo que justifica al hombre es su realidad." "Comparado con el hombre de alguna manera tan sólo deseado o soñado, comparado con algún ideal del hombre, el hombre real es mucho más valioso" (8, 139 sq.). "Todo lo deseable, en relación con los hombres, es una absurda digresión" (15, 421 sq.). Sin embargo, tal afirmación no significa satisfacción y reposo: "El hombre sensato se alegra ante el hecho 'hombre' y ante el camino del hombre; pero sigue adelante" (12, 24).

El hecho de que, para nosotros, todo lo que es real, amable y digno de respeto o de desprecio sólo nos sea accesible en la forma del hombre y según el modo como los hombres experimentan el ser, lo condujo a Nietzsche a la siguiente pregunta fundamental: ¿qué es el hombre? Pero semejante interrogación no se refiere a un objeto claramente delimitado y determinado, sino a algo que todo lo rodea y abarca (*Umgreifende*), y que somos nosotros mismos. Si respondo a la pregunta, en seguida aprehendo algo determinado: sea una existencia dada, susceptible de ser observada empíricamente (es decir, convierto la subjetividad del hombre en objeto para mí); sea algo creído (razón, moral, Dios). Es decir, convierto en objeto para mí una objetividad válida para él y, con ello, la relativizo, como si tales objetos fuesen opiniones humanas. En el caso de tratarse de un ideal del hombre, entendido éste en forma determinada, siempre se menoscabará lo real, por apego a lo no verdadero.

Luego, si investigo al hombre de modo psicológico, tratando de interpretar significaciones, estaré frente a él; pero nunca como si me hallase frente a una cosa del mundo observada por mí, como algo que difiere de mí, sino que yo seré el que investiga, de acuerdo con la realidad o con la posibilidad. Por eso, en el saber que la existencia dada del hombre tiene de su puesto en el mundo, de su ilimitada capacidad de cambio, hay algo que, consciente o inconscientemente, se refiere a las posibilidades de mi conducta. El pensar *cognoscente* se torna, en seguida, un pensamiento que llama a mi libertad. La pregunta ¿qué es el hombre? se refiere a esta cuestión: ¿qué puede y qué quiere ser el hombre y para qué se produce a sí mismo? Por eso, con respecto a sí mismo, el hombre tiene dos actitudes fundamentalmente diversas: se puede considerar e *investigar* como siendo una existencia dada, que es tal cual es y que padece variaciones de acuerdo con determinadas reglas, o puede imponer criterios objetivos (*an sich*) y *establecer exigencias*, mediante cuyo auténtico reconocimiento hace de sí mismo un ser que deviene. Sin embargo, en el fondo, no puede cumplir una cosa sin la otra. Así separadas, de modo definitivo, esas actitudes se vuelven tullidas y vacías. Pero, tratándose de la realización de las mis-

mas, es inevitable establecer una pasajera separación metódica. En efecto, al modo de considerar la existencia del hombre como dada (*Dasein des Menschen*) se la llama antropología y psicología; al modo de fomentar su esencia, filosofía. La psicología investiga, establece hechos, predice. La filosofía llama y proyecta posibilidades, abriendo espacio para una decisión. Pero, en toda psicología del hombre, ya está presente, en secreto, el interés por las posibilidades y por el llamado dirigido a cada uno para que cada uno llegue a ser él mismo. Y en toda filosofía, la psicología sigue siendo un medio de expresión, un supuesto sin el cual el pensar vocador caería de cuerpo.

En la presente exposición trataremos de separar en lo posible aquello que, en el todo, está absolutamente unido. Nietzsche concibe, en primer lugar, la *existencia dada* del hombre dentro de una consideración objetiva, tal como ella se muestra en el universo y en las constantes variaciones psicológicas. En segundo lugar, concibe la *libertad* del hombre, en cuanto modo según el cual éste se produce a sí mismo. En tercer lugar, en vez de la realidad del hombre, concibe en el *símbolo del superhombre* un indeterminado contenido de fe, una creencia acerca de aquello que el hombre, al superarse a sí mismo, debe llegar a ser en el mundo. Sólo en ese íntegro despliegue de su pensar, que se disuelve y que se mueve en medio de contradicciones, se muestra la amplitud del saber nietzscheano del hombre.

La existencia dada del hombre

Cuando el hombre se concibe en su origen es más que una mera existencia dada: es el ser que cambia y que se produce por sí mismo; aunque *también* siempre siga siendo, en todas las ramificaciones de su esencia, una existencia dada.

En cuanto Nietzsche considera semejante existencia —a pesar de que en todos los casos está desde ya presente el sentido del filosofar— trata de plantear, en primer lugar comparativamente, el *puesto peculiar del hombre en el mundo*; en segundo lugar, investiga al hombre en su *capacidad* psicológica de cambiar.

¿QUÉ ES EL HOMBRE EN EL MUNDO?

Nietzsche observa el mundo y pregunta qué significa el hombre en él.

Expone el antiguo sentimiento de la *evanescente pequeñez del hombre* en el universo. Ya en lo orgánico rige el hecho de “que la gota de vida en el mundo carece de significación para el carácter íntegro de ese inmenso océano del llegar a ser y del dejar de ser” (3, 200). “La vida en la tierra es un instante, un accidente, una excep-

ción sin consecuencias"; incluso el hombre "es una pequeña y exaltada especie animal que tiene un tiempo suyo" (15, 364).

Para hacer sentir drásticamente esta nulidad del hombre dentro del todo, en contraste con la humana presunción, Nietzsche juega con el siguiente pensamiento: "Si Dios ha creado el mundo, ha creado al hombre para que sea el mono de Dios, como un continuo motivo de diversión en sus demasiado prolongadas eternidades" (3, 199 sq.). Pero, en oposición a este papel, está la maravillosa autoconciencia humana. "¿Qué es la vanidad del hombre más vanidoso, frente a la vanidad del más modesto, del que se siente en la naturaleza y en el mundo como 'hombre'?" (3, 357).

Con relación al universo infinito, esta consideración lleva a Nietzsche a una hipótesis paradójica. La *naturaleza inorgánica* constituye el ser propiamente dicho. Su devenir es ilimitado y sin ilusiones: por eso, al fluir al unísono con esa naturaleza, el hombre llegaría a su plenitud. "Separarse de la vida y volver a ser naturaleza muerta: he aquí algo que se puede sentir como una fiesta" (12, 229). "Llegaremos a ser por completo verdaderos... ¡El sentido de la muerte se debe transformar! Así nos reconciliamos con lo real, es decir, con el mundo muerto" (12, 229).

Dentro del mundo viviente, el hombre se puede comparar con el animal. Por cierto, parecería que, "con toda la naturaleza, nos apremiésemos por el hombre, como si éste fuese algo superior, ubicado por encima de nosotros" Pero, temblando, tenemos que ver que "allí corren las fieras refinadas, y, nosotros, en medio de ellas, nos subordinamos a ellas... Vuestros fundadores de Estados; vuestros conductores de la guerra...; vuestros mutuos engaños, por los cuales os pisoteáis los unos a los otros; vuestros gritos en la miseria; vuestros aullidos de placer en la victoria... todo es continuación de la animalidad" (1, 345-346). De este modo, nacen los muchos giros por los cuales Nietzsche puede decir que el hombre es un animal. "El hombre es la mejor de las fieras" (6, 307) y cuando "esta bestia, el hombre, deniente y afligida... sólo encuentra algún impedimento para ser bestia de hecho, en seguida emerge la bestialidad de la idea" (7, 391). "El hombre es el animal más cruel" (6, 318); además es "el animal más valiente" (6, 230); y, cuando ese ser piensa, es "un animal que juzga" (14, 21).

Pero, de hecho, el hombre no es animal. La circunstancia de que él se distinga a sí mismo del animal sólo ocurre por el espanto de serlo o de poder serlo. El origen de semejante espanto es decisivo: constituye la cuestión acerca de la *diferencia* entre el hombre y los animales. La circunstancia de que el hombre, en lucha contra todos los animales, alcance la victoria ya le confiere un puesto único y peculiar. La *diversidad esencial*, que sólo se puede aprehender en un salto, yace, en primer lugar, en la *autoconciencia* que lo distingue, sea ésta lo que fuere. Según Nietzsche, el hombre se sabe diferente del animal, por ejemplo, por la memoria (1, 283 sq.); pero,

erróneamente, se cree distinto de él por la libertad (3, 198). Al llegar a tener conciencia de sí mismo, el hombre adopta una actitud que contradice a la del animal: incluso, lo puede envidiar, estimándolo como feliz (1, 283 sq.), o también puede ver la maldición de la vida animal ("no podemos concebir destino más doloroso que el de la fiera" [1, 434 sq.]).

En segundo lugar, Nietzsche habla de la diferencia esencial dentro de una consideración que estima al hombre como siendo el origen de posibilidades todavía indeterminadas. En contraste con los animales, cada uno de los cuales pertenece a un tipo fijo, el hombre es "*el animal todavía no fijado*". Ello no sólo significa que el hombre es más que el animal, sino también que no es nada decisivo. La indeterminabilidad de sus ilimitadas posibilidades le confiere una amenazada falta de ordenación y ello tiene como consecuencia el hecho de que el hombre sea visto como una enfermedad del existir, entendido como existencia dada. "Aquello que, en lucha contra el animal, le da la victoria al hombre, lleva implícita, al mismo tiempo, una peligrosa evolución enfermiza" (13, 276). Por eso, tal cosa significa que "hay algo de fundamentalmente defectuoso en el hombre" (14, 204). La imagen de que se trata de una enfermedad se repite con frecuencia. "La tierra tiene una piel y esta piel posee enfermedades. Una de ellas se llama hombre" (6, 192). Pero, en el pensamiento de Nietzsche, en esta interpretación del hombre, entendido como el animal no fijado, reside un doble sentido. En primer término, esta constitución adquirida del hombre (*Menschengewordensein*), así concebido, es decir, su enfermedad, constituye un *defecto fundamental*; en segundo lugar, ello es, justamente, su *valor peculiar*.

La "enfermedad" se muestra en la circunstancia de que el desarrollo del hombre se fundamenta en errores radicales; sólo ha llegado a ser "hombre" por ilusión y por falsas imaginaciones. "La bestia, en nosotros, quiere ser engañada... Sin los errores que yacen en el supuesto de la moral, el hombre hubiese seguido siendo un animal" (2, 65). Los errores, sin los cuales jamás hubiese nacido una humanidad, se reúnen en el "sentimiento fundamental de que el hombre es el único ser libre en el mundo de la no-libertad, de que es el eterno hacedor de milagros..., el superanimal, el casi-Dios, el sentido de la creación; el ser que se debe pensar como no expulsable, cual si fuese la clave del enigma cósmico..." (3, 199). De ese modo, el hombre es "un animal complejo en su mentira artificial e impenetrable" (7, 269). La expresión de la enfermedad del hombre "en oposición al animal, en el que todos los instintos existentes bastan para el cumplimiento de tareas por completo determinadas", significa que en él, en el "no-fijado", en el ser capaz de complejíssimas posibilidades, todo "pulula en apreciaciones contradictorias y, por consiguiente, en impulsos que se contradicen" (15, 335).

Sin embargo, aquello que enferma al hombre constituye, al mis-

mo tiempo, su valor. La misma enfermedad se hace *portadora* de valor. Por ejemplo, tratándose de una enfermedad específica del ser humano que, para Nietzsche, está representada por el tipo de sacerdote —enfermedad que él rechaza de modo tan radical— se añade el hecho de que sólo sobre la base de esta forma sacerdotal del existir del hombre, esencialmente peligrosa, “el hombre ha llegado a ser un animal en general interesante y sólo, en este caso, el alma humana se ha tornado *profunda y mala*, en el sentido superior de estas palabras. Y ellas son, incluso, las dos formas fundamentales, hasta ahora reconocidas del hombre, de su supremacía sobre el resto del reino animal” (7, 311). Y, ante todo, el *fundamento* de la enfermedad constituye la grandeza del hombre. En efecto, ¿de dónde proviene el hecho de que él sea más enfermo, más inseguro, más cambiante y menos fijo que cualquier animal? “Seguramente, el hombre ha sido más osado, ha innovado más, ha desafiado más y ha provocado al destino más que todos los demás animales juntos. Él, el gran experimentador que experimenta consigo mismo, el insatisfecho, el insaciable que lucha con el animal, con la naturaleza y con los dioses para llegar al dominio último; él, el por siempre indomable, el eternamente vuelto al futuro” (7, 431).

Por eso, si alguna vez pudo decir que “el hombre no constituye progreso alguno frente al animal” (15, 205), el peculiar cuidado de Nietzsche, en relación con el hombre que no es propiamente hombre, consiste en que ese hombre no pueda volver a convertirse en animal (es decir, que obedezca a un tipo determinado y fijo de la existencia dada); en que suceda el “empequeñecimiento del tipo hombre —reducido a un término medio—”; en que, osando elevarse sobre su civilización, en verdad naufrague; en que “por el desarrollo de todas las virtudes por las cuales crece un rebaño, el hombre se haga un animal doméstico”, y en que, quizás, el animal “hombre”, de ese modo, sea *fijado* (14, 66 sq.).

Aquello en que Nietzsche piensa con semejantes características del hombre no siempre es unívoco. En el ropaje del lenguaje objetivante, propio de una existencia dada, al diferenciar al hombre del animal, Nietzsche acertó, justamente, con los límites de esa *existencia dada*, por los cuales el hombre, en cuanto hombre, se opone a toda otra existencia dada. Aquello que en el hombre podría parecer que fuese indeterminado, no-verdadero, enfermo y perdido, constituye, precisamente, la posibilidad de un origen propio, que se sustrae a una consideración objetivante, puesto que ésta, como tal, la fijaría. Pero el filosofar de Nietzsche se dirige a un origen que sólo se sirve del saber y del método psicológico como de un medio.

EL HOMBRE ENTENDIDO COMO UN SER ORIGINARIAMENTE CAMBIANTE

El hecho de que “el hombre” sea “el animal todavía no fijado” significa su posible capacidad, casi ilimitada, de cambiar. Dicha

capacidad tiene su primer impulso, como origen, en el hombre mismo, puesto que éste se quiere producir a sí mismo en la existencia dada. Pero, *psicológicamente*, ese origen es *visible como existencia dada* y el ser humano, que procede de él, sólo se puede advertir a sí mismo en las opiniones, en las apreciaciones, en las posiciones teleológicas efectivas y determinadas, así como también en la regularidad de los sucesos y de las transformaciones que se derivan de dicha existencia. Todos los caracteres mencionados se hallan en posibilidades opuestas. La capacidad de no estar fijado permite que un impulso se oculte por detrás de otro y posibilite la transmutación del uno en cualquier otro opuesto. En este punto se despliega la grandiosa psicología de Nietzsche, que es una psicología *desmascaradora*, en cuyo tratamiento fue un maestro. Toda ulterior psicología de una índole semejante depende de ella y de la de Kierkegaard. (Y, con frecuencia, al desprenderse del contexto en el cual Nietzsche la trataba, la psicología posterior se ha falsificado, volviéndose una trivial repetición o convirtiéndose en algo prácticamente utilizable.) Una visión conjunta de los lineamientos de dicha psicología tendrá que reducir la riqueza que ella tiene en Nietzsche a algunos conceptos decisivos.

El esquema dentro del cual acontece esa comprensión psicológica está, en primer lugar, en la siguiente relación fundamental: al verse, al valorarse, al engañarse acerca de sí mismo y al configurarse a sí mismo, el hombre *se pone a sí mismo*. En segundo lugar, ese esquema se encuentra en la eficacia de los *impulsos* y en los modos de sus *transformaciones*.

1. *El referirse a sí mismo*. Es casi imposible *verse a sí mismo*. Parece ser inevitable que veamos mejor lo que está fuera de nosotros que lo que nosotros mismos somos y que todo cuanto en nosotros sucede. Al hecho de que alguien sepa lo que quiere y que conozca lo que ha hecho, Nietzsche lo llama "antigua y falsa ilusión" (4, 116 sq.). También a los demás hombres sólo los podemos ver mal: "Siempre estamos demasiado próximos por algunos pasos; y, frente a los más próximos, demasiado lejos, también por algunos pasos. Por eso, lo juzgamos globalmente, como a nosotros mismos, y según rasgos o acontecimientos singulares, ocasionales y de poco valor" (3, 187). El modo según el cual nos vemos sólo surge, en ínfima parte, de la realidad de nuestro ser y de nuestra conducta; antes bien, esa visión nos es sugerida por los otros. Para ello, únicamente "los poetas y los artistas nos proporcionan esquemas" (5, 107 sq.).

A pesar de no conocernos, constantemente nos *valoramos a nosotros mismos*. Dicha valoración acontece, en primer término, entre los polos de una creencia en sí y de una desconfianza en sí. Pero sólo "pocos tienen fe en ellos mismos". Para algunos, tal fe es una "ceguera útil"; "los demás la deben adquirir: todo cuanto ellos hacen de meritorio constituye, fundamentalmente, un argumento en contra del escéptico que los habita. Son los grandes insatisfechos de sí mismos" (5, 216). Es decir, siempre tratan de justificar la fe en ellos mismos porque viven regidos por altos criterios. Pero todo eso es extraño. Antes bien, lo que en general está extendido es "la desconfianza íntima": ella constituye el fundamento "del corazón de todos los hombres y de todos los rebaños dependientes". Sólo se puede

vencer la desconfianza por afirmaciones que vienen de fuera, es decir, "por el brillo solar del buen nombre y por otras confirmaciones semejantes" (7, 148). No nos debemos engañar acerca de semejante desconfianza en nosotros mismos, propia de la mayoría de los hombres, porque a veces ella no actúe de modo inseguro y tímido, sino con una exaltada autoconciencia: "Hay que embriagarse para no temblar" (3, 46).

En segundo lugar, la autovaloración se cumple entre los polos de un aprecio por uno mismo y de un desprecio por uno mismo. Quien se *desprecia a sí mismo* se avergüenza en el fondo de su existir; envenenado por sí mismo caerá en un estado habitual de animadversión (5, 308 sq.). "Quien está insatisfecho de sí mismo, de continuo se hallará dispuesto a vengarse: nosotros seremos las víctimas de semejantes hombres." Por eso, para la vida en común de todos, "una cosa es necesaria: que el hombre alcance a estar satisfecho de sí mismo" (5, 220). Sin embargo, siempre existen restos de cierto aprecio por sí mismo. "Quien se desprecia a sí mismo siempre se apreciará, al menos, como despreciador" (7, 95). El *peculiar* aprecio por sí mismo, empero, constituye el carácter fundamental del hombre noble (7, 266 sq.). El modo como en la mayoría el aprecio de sí mismo, a diferencia de la conciencia de ese aprecio, está arraigado en el ser del noble consiste en que no se dirige a la propia existencia total y dada (*Gesamtdasein*), sino a la propia *posibilidad*: "Cada uno tiene su buen día: en él encuentra su yo superior". Los hombres tienen tratos diversos con este yo superior: muchos "llegan a ser actores de ellos mismos"... "muchos le temen al yo superior, porque éste les habla sentenciosamente" (2, 400). Si, por fin, a partir del autoaprecio se llega, mediante la intimidad de su sentido, a la *autoadmiración*, el yo se pierde. "Nada queda aún del hombre más rico, si éste se admira a sí mismo...; si se contempla a sí mismo se convierte en su servidor y en su admirador y no puede hacer más que obedecer, es decir, más que imitarse a sí mismo" (11, 297).

La imposibilidad de poder verse a uno mismo, junto con los impulsos a autovalorarse, que podrían proporcionar un saber, nos hacen vivir constantemente dentro de un *engaño de nosotros mismos*. Tal engaño oculta la propia realidad de muchos modos. 1. El lenguaje determina el esquema bajo el cual nos vemos. Puesto que, la mayor parte de las veces, las palabras son nombres que designan estados extremos y puesto que, cuando cesan las palabras, también acaba, la mayor parte de las veces, para nosotros, el reino de la existencia dada, no seremos todo lo que parecemos ser según los estados para los cuales, únicamente, tenemos conciencia y palabra (4, 115 sq.). 2. Inconscientemente buscamos los *principios adecuados a nuestro temperamento*: "Nuestro pensamiento y nuestro juicio se deben convertir, con posterioridad, en causas de nuestro ser" (2, 392). De este modo, nos interpretamos intelectualísticamente. 3. *Del éxito* deriva el engaño. "Con frecuencia el éxito le confiere a un hecho el pleno brillo de la buena conciencia moral: el fracaso extiende las sombras del remordimiento sobre la acción más digna de aprecio." Con anterioridad, "los motivos y las intenciones rara vez son claros y lo suficientemente simples, y a veces aun la memoria parece turbarse por el éxito de la acción" (2, 83). 4. *La imagen de nuestro pasado* nos suele ser agradable: "Se olvidan muchas cosas del propio pasado y, de intento, se las pone fuera de sentido. Continuamente trabajamos en este autoengaño" (3, 33). 5. *El modo como los demás piensan sobre nosotros* nos afecta. "Lo que sabemos de nosotros mismos no es, para dicha de nuestra vida, decisivo... Cierta día surge lo

que los demás saben de nosotros (o creen saber) —y entonces reconocemos que eso es más poderoso" (5, 87).

La consecuencia de los engaños sobre nosotros mismos está en que el yo para el cual vivimos conscientemente no es, en absoluto, nuestro yo real. La inmensa mayoría vive la propia vida "sólo para el fantasma del ego... en virtud de lo cual, todos juntos viven dentro de una niebla de opiniones impersonales, de apreciaciones arbitrarias y, por así decirlo, poéticas... Esta niebla de opiniones vive casi independientemente de los hombres a quienes ella rodea: en tal bruma yace la inaudita eficacia de los juicios generales acerca del 'hombre'" (4, 99).

Aunque el hombre no se vea a sí mismo y aunque esté aprisionado por el autoengaño, cuando trata de conocerse a sí mismo, puede, sin embargo —viviendo en una incesante relación consigo mismo y dentro de estimaciones de valor—, *configurarse a sí mismo*. Tal autoconfiguración parece constituir la suprema posibilidad del hombre. "En el hombre lo creado y lo creador están reunidos" (7, 181). El primer paso está en el *autodominio*, cumplido diariamente. "Por la falta de autodominio en lo más pequeño, se desmorona, en lo más grande, la capacidad de dominarse. Los días se utilizan mal y se tornan peligrosos para los próximos si, por lo menos alguna vez, no se *rehúsa* algo en lo pequeño" (3, 357 sq.). La vehemencia siempre pretende desbordar el autodominio. Nietzsche ofrece un desarrollo de los métodos según los cuales se debe combatir semejante vehemencia (4, 103-106). El saber de lo acontecido y el plan de todo hacer son indispensables, siempre que el autodominio se cumpla de un modo total. Expresado con una imagen: "No sólo debes comer con la boca, sino también con la cabeza, a fin de que la glotonería de la boca no te haga perecer" (3, 142). De ese modo, el autodominio no impide el riesgo de no poder confiarse a ningún libre aleteo —como si fuese una constante actitud defensiva que tuviera que armarse en contra de uno mismo—. Trátase, por lo contrario, de introducir la soltura, dentro y en el acto del autodominio. "En efecto, es necesario que nos podamos perder durante un tiempo, si queremos aprender algo sobre las cosas que no somos nosotros mismos" (5, 234 sq.). "El autodominio convertido en *autoviolencia* es ruinoso: expresa la crueldad de la voluntad de poder que se hace padecer a sí misma mediante el placer de causar padecimiento" (7, 384). Los griegos, en cambio, fueron prudentes cuando establecieron el orden en lo que *mide*. Ellos "aceptan lo demasiado humano como inevitable y prefieren, en lugar de calumniarlo, darle cierto derecho de segunda clase, mediante el orden de los usos sociales y del culto. Se permitían una descarga moderada de lo malo e inquietante y no se aspiraba a su completa aniquilación... les bastaba con que lo malo se moderase, sin convertir todo en asesinato o en algo interiormente venenoso" (3, 116 sq.).

2. *Los impulsos y sus transformaciones*. El hombre apenas conoce los impulsos que de continuo lo mueven. Sólo tiene nombres para los más groseros. Su número y su fuerza, su flujo y reflujo, su juego y su contrajuego y, ante todo, las leyes de su nutrición, permanecen hechos desconocidos. Por eso, dicha nutrición sigue siendo obra del acaso; las vivencias cotidianas aportan su botín, ora a un impulso, ora a otro. Nuestras experiencias constituyen medios de nutrición esparcidos con ciega mano: todo impulso considera a cada acontecimiento del día según el modo como lo pueda usar para su propio fin. El impulso, por su sed, palpa, por así decirlo, cada uno de los estados en que el hombre cae (4, 120 sq.).

Cuando les es posible, los impulsos actúan sin resistencia. Sin embargo, la mayor parte de las veces, su *satisfacción* está *impedida* por situaciones reales. Las situaciones provocan o constriñen al hombre, de tal modo que éste *impide* u *opprime* los propios impulsos. Pero los impulsos insatisfechos encuentran salida.

La opresión de los mismos modifica el estado y la esencia del hombre. "Todos los instintos que no se pueden descargar hacia fuera se vuelven hacia dentro —con ello crece en el hombre lo que más tarde se llamará 'alma'—. En el caso en que la descarga del hombre haya sido *impedida* desde afuera, el mundo íntimo en su integridad, originariamente delgado, como tendido entre dos pieles, se hincha y aumenta, alcanzando profundidad, amplitud y altura" (7, 380).

Puesto que el impedimento es origen, tanto del acrecentamiento del alma y de las creaciones del espíritu, como también de las perversiones y de las falsificaciones, su característica tendrá que obrar a veces de modo afirmativo y constructivo; otras veces, de modo negativo y desenmascarador.

Un ejemplo de la acción *positiva* del impedimento de un impulso está, para Nietzsche, en sustraerse a la tendencia de creer en Dios, al instinto que configura a Dios según la necesidad de un guardián y amigo. "Hay un lago al que cierto día se le prohibió fluir, y se levantó un dique en el lugar en que antes fluía: desde entonces, el lago constantemente se eleva... quizás el hombre ascendiera siempre si dejara de fluir hacia Dios" (5, 217). Un ejemplo del efecto *negativo* es el siguiente: "Tener una idea de venganza y llevarla a cabo significa estar afectado por un violento aunque pasajero ataque de fiebre; pero tener una idea de venganza, sin poseer la fuerza y la valentía de cumplirla, significa soportar un envenenamiento del cuerpo y del alma" (2, 80). Lo que constituye el fundamento del desarrollo del alma humana —el impedimento— es, al mismo tiempo, el fundamento de los engaños, de las degeneraciones, de las enfermedades y del envenenamiento del alma. Ocurre así en virtud de las transformaciones operadas por los impulsos impedidos. En estas consideraciones psicológicas predomina de una manera absoluta el aspecto negativo. Ante todo Nietzsche desenmascara los disfraces del sentimiento de poder, del resentimiento de los impotentes, que honran los ideales para procurarse indirectamente, y a través de los mismos, una superioridad. Nietzsche diferencia, de acuerdo con sus tipos psicológicos generales, las siguientes transformaciones:

a) *La satisfacción en lo irreal*. El hambre no se satisface con alimentos soñados; pero la mayoría de los impulsos así lo hace. No sólo nuestros sueños tienen el sentido "de compensar, hasta cierto grado, la ausencia accidental de nutrición durante el día"; también la vigilia —aunque no permite la misma libertad de interpretación que la vida soñada— tiene la capacidad de dar sentido. "Según que este o aquel impulso haya llegado, en nosotros, a la cima, su resultado significará, para nosotros, esto o aquello —y, según la clase de hombres que seamos, el resultado será por completo diferente—. Nuestras vivencias son "mucho más lo que depositamos en ellas que lo que en ellas hallamos: el acto de vivir íntimamente (*Erleben*) es un acto de invención" (4, 121-124). De acuerdo con la modalidad de los "alimentos soñados", se despliega todo un mundo diverso de símbolos: lo que las cosas y las representaciones son, simbólicamente, para nuestro vivir, se transforma en realidad engañosa.

b) *La descarga de las tensiones por caminos inmoderados*. Cuando a los

impulsos no sólo les falta su objeto natural, sino que el hombre, por debilidad e impotencia, es incapaz de alcanzar la realidad por él deseada y de llegar a ser él mismo lo que quisiera ser, nace una tensión en el alma de efecto venenoso. Ella trata, entonces, de descargarse en alguna realidad palpable, la cual será, necesariamente, un sustituto: o se dará como insulto de rebelión o como acción destructora. "También el alma debe tener determinadas cloacas, por las cuales hacer correr sus inmundicias. Para ello le sirven las personas, las relaciones, las clases sociales, o la patria, o el mundo o, finalmente... el amado Dios" (3, 228). Este desagüe en la infinita *méditation* es todavía ingenuo. "Las habladurías de los demás sobre nosotros no rigen con frecuencia para nosotros, en sentido propio, sino que son manifestaciones del despecho y de la desazón que provienen de motivos por completo diferentes" (2, 378). Pero, a menudo, la descarga puede ser más activa. "El hombre a quien algo le fracasa prefiere llevar ese fracaso a la mala voluntad de algún otro, antes que al acaso... Pues se puede vengar de personas; en cambio, hay que tragarse las deformaciones del acaso" (2, 291). Nietzsche cree entender en el cristianismo paulino el modo según el cual esta transformación psicológica y la necesidad de su descarga se pueden apoderar del hombre entero. "Ya San Pablo pensaba en la necesidad de un sacrificio para que se suprimiera la profunda desazón de Dios, producida por el pecado; y, desde entonces, los cristianos no han cesado de descargar en una víctima el disgusto que sentían por ellos mismos, cualquiera que ella sea: el mundo, la historia, la razón, el goce o la calma paz de los otros hombres. Por sus pecados tiene que morir algo de bueno" (4, 89).

Nietzsche aplica esta psicología acerca de la descarga en acciones de reemplazo, aplicadas a realidades de sustitución, para comprender más de un criminal: el criminal no concibe su intención ni su acción, o las concibe falsamente, entendiéndolas mal (6, 52-54).

La psicología de Nietzsche entiende, finalmente, que el simple expresarse constituye una modalidad esencial, bienhechora o inofensiva de la descarga. El pueblo tiene razón al estar agradecido a los sacerdotes, "ante los cuales puede verter impunemente el propio corazón; a ellos les puede descargar sus secretos, sin cuidados, y sus males (pues el hombre que se comunica se desprende de sí mismo; y aquel a quien alguien se ha 'confesado' olvida). En esto domina una grande y necesaria indigencia". Sin embargo, el alivio de la confesión no es unívoco. Justamente, con muchos temperamentos ocurre lo contrario; al expresarse a sí mismos llegan a plena amargura (3, 35).

c) A la transformación de los impulsos groseros en otros más refinados, Nietzsche la denomina *sublimación*. "Cuando un impulso se vuelve intelectual, recibe un nuevo nombre, un nuevo encanto y una nueva valoración. Con frecuencia, se opone como una contradicción al mismo impulso en su grado anterior" (12, 149). Para Nietzsche, por ejemplo, no existe "en rigor, ni un obrar no-egoísta ni tampoco una concepción por completo desprovista de interés: ambos casos sólo son sublimaciones, entre las cuales el elemento fundamental parece haberse volatilizado, y sólo se muestra como existente a la más fina observación" (2, 17). Por eso, Nietzsche habla de "hombres de sexualidad sublimada" (3, 52). En efecto, el impulso sexual, mediante el intelecto, es "capaz del mayor refinamiento. (Amor a la humanidad, culto a María y a los santos... Platón piensa que el amor al conocimiento y la filosofía son impulsos sexuales sublimados.) Su antigua ac-

ción directa sigue permaneciendo" (12, 149). "El grado y la índole de la sexualidad de un hombre penetran hasta la más alta cumbre de su espíritu" (7, 95). Tampoco en el estado estético se anula la sensualidad, sino que sólo se la transfigura (7, 419).

La sublimación se logra, únicamente, por el *obstáculo*. Durante "los periodos intercalados de coacción y de ayuno" el impulso aprende a plegarse y a someterse; pero, también, a purificarse y afinarse... Con ello también se ofrece una señal que explica aquella paradoja por la cual, justamente en el período cristiano de Europa..., el impulso sexual se ha sublimado hasta convertirse en amor (*amour-passion*)" (7, 119).

La mayor parte de las veces, Nietzsche concibe la sublimación como una mutación del impulso, sin expreso reconocimiento de un nuevo y propio origen de lo espiritual. Sin embargo, supone tácitamente dicho origen cuando dice: "El hombre que ha superado su pasión ha entrado en posesión del suelo más fecundo... Sembrar sobre el terreno de las pasiones superadas las semillas de las buenas obras espirituales constituye la tarea más próxima y más urgente. La superación sólo es un medio, no un fin. Si no se lo estima de ese modo, rápidamente crecen todo género de malezas y de materias diabólicas sobre el suelo fecundo, pero convertido en terreno vacío; y, en seguida, se ponen a brotar en él con mayor plenitud e impetuosidad que antes" (3, 231).

d) El *olvido* no sólo constituye un acontecer automático de la memoria, sino una condición de la vida para el logro de la elaboración psíquica de sus experiencias. "La capacidad de olvido no es, meramente, una *vis inertiae*... antes bien, es una facultad activa de obstaculizar y, en riguroso sentido, positiva. A esa facultad se le debe atribuir el hecho de que sólo es vivido por nosotros, es experimentado y aceptado dentro de nosotros y entra en la conciencia —en el estado de digestión (debió llamárselo 'absorción psíquica')— en tan poca medida como la nutrición corporal (la absorción somática)... El hombre en quien está dañado este aparato obstaculizador no concluye en nada" (7, 343 sq.). Además, la memoria actúa por impulsos que quieren conservarse: "La memoria sólo nota hechos del impulso; sólo aprende lo que en el objeto se trueca en impulso. Nuestro saber constituye la forma más debilitada de nuestra vida impulsiva; por eso, es tan impotente frente a la fuerza del impulso" (11, 281). Y, a la inversa, los impulsos, por su transformación, pueden impedir y falsear la memoria: "Yo he hecho esto", dice mi memoria. 'No puedo haberlo hecho', dice mi orgullo, que sigue siendo inflexible. Por fin, la memoria cede" (7, 94).

Tratándose de tales transformaciones, Nietzsche observa que los mecanismos causales (*asociación* [2, 30], *hábito* [3, 214, 107; 253; 12, 148] y *fatiga* [3, 331; 356; 5, 238]) desempeñan cierto papel psicológico. Emplea involuntariamente la mayor parte de las posibles representaciones teóricas de los mecanismos extraconscientes, sin desarrollarlos de manera metódica.

Considerando el obstáculo que se ejerce sobre los impulsos, se advierte que éstos no se transforman. Además, son posibles tanto su *domesticación* como su *extinción*. Visto en grandes líneas, para Nietzsche se revela "la cultura de un pueblo en la domesticación uniforme de los impulsos de ese pueblo" (10, 124). La fuerza de cada hombre consiste en la retención natural de los impulsos, sin pervertirlos con respecto a un fin. Además, Nietzsche considera la posibilidad de hallar el modo para que los impulsos desaparezcan sin residuo, al mostrar cómo, por la opresión del lenguaje y

de los gestos, las pasiones mismas acaban por debilitarse (5, 82); o bien al proponerse la tarea de debilitar y de hacer desaparecer las necesidades que satisface la religión y que, ahora, debe satisfacer la filosofía (2, 45).

Nietzsche separa de dichos modos las diferentes *clases de impulsos*, según que ellos procedan del exceso de fuerza o del vacío, o según que siempre se los encuentre o se los halle periódicamente; o según que satisfagan, repitiéndose, necesidades permanentes; o bien —si las necesidades se desarrollan— que jamás se cumplan plenamente, porque la saciedad sólo acrecienta el hambre y su esencia cambia al crecer. Los nombres de los impulsos son innumerables: necesidad de placer, necesidad de lucha, voluntad de poder; necesidad agonal, voluntad de verdad, impulso al conocimiento; necesidad de reposo, instinto gregario, etcétera. Nietzsche sabe que toda psicología de los impulsos es, al mismo tiempo, un signo del ser del psicólogo que la tiene por verdadera, lo mismo que significa el modo según el cual se le atribuye peculiaridad a un impulso. "En todas partes donde alguien vea, busque y quiera ver tan sólo el hambre, el deseo sexual y la vanidad —como si ellos fuesen los resortes únicos y propiamente dichos...—, allí, el amante deberá escuchar atentamente el conocimiento", pues, en este caso, está instruido sobre los hechos y las situaciones "por una cabeza científica colocada sobre un cuerpo de mono", por un "fino entendimiento de excepción puesto sobre un alma vulgar —cosa que no es rara entre los médicos y los fisiólogos de la moral" (7, 45 sq.). Más adelante, el mismo Nietzsche redujo todos los impulsos a uno solo: la voluntad de poder. En él aparecen, pues, tanto la esquematización de una diversidad de los impulsos como la doctrina de una fuerza fundamental.

Estas indicaciones de las formas psicológicas delimitan un amplio dominio del pensar nietzscheano, que es capaz, en sí mismo, de formar un todo verdaderamente cerrado. Pero allí donde se podría reconocer de un modo presuntamente suficiente un término medio del hombre, se encontrará, para Nietzsche, la perspectiva de un plano que, por cierto, cultiva abarcándolo; pero, al mismo tiempo, *sobrepasándolo*. Justamente, este pensar pertenece a una de las pocas partes del mundo de Nietzsche que ha pasado a la conciencia general, mediante los representantes populares de una psicología capaz de descubrir.

Pero, en Nietzsche, la autoaclaración lograda por el esquema de la psicología de los impulsos sólo constituye, de hecho, un motivo dentro del todo de la relación que el hombre tiene consigo mismo. En verdad, sin aquella aclaración, el hombre sigue siendo un ser confuso e impuro: mediante ella, empero, no alcanza, en modo alguno, a ser libre, sino que naufraga al abandonarse a lo que es susceptible de ser psicológicamente sabido. Al atravesarlo guiado por un nuevo fin, a partir de un impulso que cambia súbitamente el dominio de la cognoscibilidad en un reino de libertad, que transforma la visión psicológica en obrar íntimo, el hombre llega a sí mismo. Tales pasos ulteriores corresponden a los deseos de Nietzsche. Pero, para andarlos verdaderamente, es necesaria una psicología reveladora, entendida como "escuela de la sospecha" (2, 3). Ella educa la desconfianza, y constituye el campo que se debe recorrer.

En la psicología de los impulsos no se concibe qué sea el hombre, entendido como presunto ser y acontecer. El ser propiamente dicho del hombre no es, porque al ser éste lo que ahora es, no se repite y, por eso, sólo se somete a las reglas de una mutabilidad psíquica.

El hombre que se produce a sí mismo (la moral)

El hecho de que la mutabilidad del hombre no se agote en la variación propia de su existencia dada, según leyes naturales, significa su "libertad": el hombre cambia por sí mismo.

Toda la historia muestra que tal cambio se ha producido por la moral. Se llama moral a las leyes a que se someten los hombres en su actividad y en su conducta íntima, de modo que sólo así llegan a ser lo que son. El mundo actual se da como reconociendo la moral cristiana. Aquel cuya fe vacila, admite, sin embargo, "la moral", como si ésta fuese algo obvio. La modernidad, al tornarse atea, cree tener en la moral un terreno sólido que la sostiene y le permite vivir según las leyes de la misma.

Nietzsche *ataca la moral en cada una* de las formas que le salen actualmente al encuentro, pero no lo hace para quitarles las cadenas que sujetan a los hombres, sino, más bien, para impulsarlos, mediante una carga más pesada, a que lleguen a una jerarquía superior. Se le hace tener conciencia del significado de la cuestión acerca del *valor* de la moral. En todas las fases de la filosofía (aun entre los escépticos), la moral rige como el valor supremo (15, 431). En todas ellas dominaba cierta igualdad de creencias (14, 410). "Quien abandona a Dios se atendrá, de manera tanto más firme, a la fe en la moral" (15, 155). Por eso, una vez planteado, el problema moral tendrá, para Nietzsche, una radicalidad que, a su parecer, pondrá en cuestión a todo cuanto desde milenios había sido indiscutido y de suyo comprensible.

Al atacar y al negar lo que vivía como ley moral y como libertad en la autoconciencia humana, Nietzsche quiso concebir, dentro de *nuevas exigencias*, el ser auténtico del hombre. Lo que llama libertad llegó a ser, para él, "*creación*". En el lugar del deber ser, puso la "*naturalidad*"; en el puesto de lo que los cristianos denominaban gracia y redención de los pecados, puso la "*inocencia del devenir*"; en lugar de lo que, en general, es universalmente válido para los hombres, ubicó la *individualidad histórica*.

EL ATAQUE A LA MORAL

El ataque siempre está determinado por lo que Nietzsche concibe como moral. El objeto al que —entendido como moral— se opone es, en primer lugar, el hecho de la *multiplicidad* de las mo-

rales y la posibilidad de investigar su origen; en segundo lugar, la pretensión de *Incondicionabilidad* a que pretenden las exigencias morales.

La multiplicidad de las morales y el origen de las mismas. El hecho de la pluralidad de las morales parece despojar a cada una de ellas de su presunta validez universal. El ser peculiar de toda moral significa que no se puede reducir ningún grupo de juicios morales a la Existencia del género "hombre", "sino a la existencia de pueblos, de razas, etc.; y, por cierto, de pueblos que se quieren afirmar contra otros pueblos: de *clases sociales*, que se quieren limitar estrictamente frente a otros estratos inferiores" (13, 141). Por tanto, toda moral determinada sólo constituye, al mismo tiempo, una posibilidad histórica y particular; es decir, una posibilidad que, entre otras, ha llegado a ser históricamente real.

Sin embargo, Nietzsche no utilizó este argumento para rechazar la moral en general. En su particularidad histórica, la exigencia moral podría ser, para los hombres que viven en determinado instante, una obligación que se les impone y que está justificada. Pero no se necesita renunciar a la validez universal de una ley que rige-se para los hombres en cuanto hombres, sino sólo a la validez universal e intemporal de *determinados* contenidos, mientras que sigue siendo intacta y permanece abierta a la amplitud de sus posibilidades la exigencia de una *legalidad en general*, entendida ésta como concordancia, no expresada de modo concreto, con el origen del hombre en cuanto hombre.

Hay que distinguir entre el obrar moral y el *juicio* moral sobre el obrar. Nietzsche rechaza de plano la verdad de este juicio. La observación psicológica del origen de tales juicios es, en él, inagotable. Desenmascara el goce de hacer el mal, la manifestación del impotente instinto de venganza, el hábito de la íntima autoadmira-ción, el placer del sentimiento de poder, el engaño de toda rebelión moral, el patetismo moral en su pretensión de justicia, etc. Lleva a cabo su grandioso "sarcasmo sobre toda actual moralización" (14, 405).

Esta *psicología*, que trata del enjuiciamiento moral común y de la verdad capaz de educar a todos, propia de ella, no necesita, en modo alguno, acertar con la moral misma. El enjuiciamiento moral —sobre todo, el de los demás— sería imposible, aun cuando pretendiese poseer una validez definitiva; pero la moral misma, junto a dicho enjuiciamiento, podría seguir teniendo una realidad inteligible tanto más decisiva.

La moral tratada en Europa como válida es, según Nietzsche, la de Sócrates y la moral *judeocristiana*, idéntica a la primera. Al descubrir su nacimiento, la ataca. Ella sería la "suma de las condiciones de conservación de una especie humana pobre, a medias o por completo fracasada" (8, 321). La denominó moral de los esclavos. También los impotentes poseen una propia voluntad de poder: es

"el instinto del *rebaño* contra los fuertes y los independientes; el instinto de los *que sufren*, de aquellos a quienes les va mal contra los felices; el instinto del *término medio* contra las excepciones". Todos ellos encuentran en la moral el medio de ser señores, el medio de crearse un poderío íntimo y también externo, a pesar de la impotencia (15, 345). En efecto, cuando rigen esos valores morales —que en el fondo son las apreciaciones axiológicas de quienes están desvalorizados y los modos de conducirse propios de los que se protegen con semejantes valores— la propia existencia dada obtiene un valor encumbrado y, desde ella, se desvaloriza todo existir poderoso y brillante. "La rebelión de los esclavos de la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se hace creador y engendra valores" (7, 317). Ahora bien: cuando los fuertes y los bien constituidos, que siempre son minoría, aceptan esas valoraciones de la muchedumbre, los poderosos se someten a los que en sí mismos son impotentes.

Aunque semejantes argumentaciones, que provienen del *origen* de las morales, parecen aniquilar, en todos los sentidos, la validez de una moral, Nietzsche sostiene, en contra de ellas, lo siguiente: "Quien haya visto las condiciones en las cuales ha nacido alguna estimación moral no habrá alcanzado el valor de la misma... Éste todavía es desconocido, por más que se sepa en qué condiciones nació" (13, 131).

Pero no por eso se ha restablecido la existencia de una moral válida en absoluto, sino que se debe decidir de *otro* modo acerca del valor de una moral. En efecto: si "en sí misma ninguna moral tiene valor" (8, 146), si con el concepto de moralidad "no se alcanza todavía el valor del hombre" (16, 294), los juicios negativos sobre la moral sólo serán posibles si se admite el *supuesto de un valor positivo a cuyo criterio* los juicios se sometan y rindan. Trátase de la cuestión de saber en qué sentido y con qué fin Nietzsche lleva a cabo la destrucción de la moral. Dice que es para alcanzar "un poderío que en sí mismo sea el más alto posible y un esplendor del tipo humano" (7, 294; 16, 305). Pero tal exigencia —cuando aparece con una seriedad semejante a la de Nietzsche— es, ella misma, tan decisiva y absoluta como la de cualquier moral. Por eso, un ataque semejante a la moral ya no lo es a la moral en general, sino a una moral determinada por otra.

En lo que, de un modo particular, concierne a la derivación de la moral *cristiana* a partir del *resentimiento*, se debe aclarar el modo según el cual, por una parte, muchos fenómenos particulares que aparecen en el mundo cristiano son, en verdad, comprensibles por ese camino; pero, por otra parte, al modo según el cual las apreciaciones morales, mal empleadas en el *resentimiento*, sólo estarán, en los casos que vienen de otro origen, para que se puedan someter a esas perversiones. El mismo Nietzsche —asombroso hecho— se detiene ante Jesús (8, 256 sq.), en quien todo es auténtico, sin

falsedad; todo es la realidad de una práctica vital. "En el fondo, sólo hubo un cristiano y murió en la Cruz" (8, 265) y la "ironía de la historia universal" consiste en "que la humanidad se arrodilló ante lo contrario de aquello que constituyó el origen, el sentido y el derecho del Evangelio" (8, 262).

En el ataque de Nietzsche a la moral, por tanto, está supuesto, en primer lugar, un valor *que vale por encima* de toda moral particular; es decir, se supone el origen de la moral propia de Nietzsche y, en segundo lugar, queda abierta la posibilidad del auténtico origen de una moral que luego fue falseada.

La pretensión incondicionada de la moral. Nietzsche tiene ante sí, en forma religiosa y filosófica, a la moral que atribuye a sus exigencias un valor *incondicionado* y que considera su contenido como *universalmente válido*. Desde el punto de vista del *cristianismo*, la moral está fundada sobre el mandamiento de Dios. "El cristianismo presupone que el hombre no sabe ni puede saber lo que para él es bueno o malo: cree en Dios, en el único que lo sabe. La moral cristiana es una orden; su origen, trascendente. Está más allá de toda crítica: sólo tiene verdad en el caso de que Dios sea la verdad: se sostiene y cae con la fe en Dios" (8, 120). Desde el punto de vista *filosófico*, la moral se funda sobre sí misma, en tanto facultad de la razón. No se fundamenta al derivarse de otra cosa, sino por una interiorización pensante de su origen en el ser suprasensible del hombre. Por eso, no oye a la ley como un mandamiento de Dios, sino como su propia exigencia. En ella coincide consigo mismo y con todo ser racional. En la moral no aparece la existencia dada del hombre, entendido como ser natural específico que, necesariamente, es lo que es, sino su origen trascendente.

Nietzsche no sólo niega que, objetivamente, existen acciones morales (tal como Kant lo negó, puesto que la justicia de una acción sólo testimoniaría la legalidad, pero no necesariamente la moralidad) sino que también rechaza el sentido y la validez de la exigencia moral íntima de obrar en concordancia con la ley (si ello ocurriera realmente en algún lado). (Por tanto, si la moralidad es real o si se produce, más bien, por motivos que derivan de la utilidad, de las inclinaciones o del medio para lograr otros fines, es algo que, según Kant, jamás se podría establecer de hecho; es decir, de un modo objetivo y empírico.) Además, Nietzsche no sólo rechaza la validez universal de los contenidos particulares de las exigencias morales, sino la ley de la legalidad del obrar, entendida como el obrar moral mismo. Nietzsche combate el *carácter incondicionado* de la moral, sea en su forma religiosa derivada o en la filosófica, en sí misma más originaria, con las siguientes argumentaciones:

1. *El carácter ajeno a la realidad, propio de la moral.* Si la moral es *incondicionada*, sus exigencias regirán de modo *absoluto*. Su contenido no es podrá *hallar* ni *oír* como un hecho empírico, sino como un hecho inteligible. Nietzsche afirma, en contra de esta te-

sis, que no hay hecho moral alguno: la moral sólo es la *interpretación* de ciertos fenómenos, o, dicho con más precisión, una *falsa interpretación* (8, 102). Expresado de otro modo: "No hay fenómeno moral alguno, sino solamente una interpretación moral de los fenómenos" (7, 100). Lo moral no tiene nada que ver con lo "en sí", sino que es opinión (11, 35). Sólo pertenece al mundo del fenómeno (14, 366).

Si la moral sólo es una interpretación, *algo* tendrá que ser interpretado por ella. Pero ¿qué debe ser lo que, de ese modo, se interpreta moralmente? Nietzsche responde, por ejemplo: "La moral es un lenguaje que designa afectos", y estos afectos constituyen, a su vez, un lenguaje por señas de las funciones de todo lo orgánico (13, 153). Es cierto que, ya tempranamente, Nietzsche se preguntaba si —como ocurre con los ensueños y con otros fenómenos psicológicos— "también nuestros juicios y apreciaciones morales sólo serían imágenes y fantasías de un proceso fisiológico desconocido por nosotros" (4, 122 sq.). Más tarde, responderá que se ha habituado "a ver en todos los juicios morales una especie de grosero lenguaje por señas, en cuya virtud se *podrían* comunicar ciertos hechos fisiológicos del cuerpo viviente (*Leibes*)" (13, 163 sq.). A lo que Nietzsche expresa de ese modo, es decir, estrechado en una fórmula biológica, dentro de un contexto más amplio, se denominaría la *realidad*, la *efectividad* o la *naturaleza*. La moral es, para él, un modo de interpretar la realidad, la efectividad, la naturaleza. En su ataque deduce que los juicios morales *pasan de largo ante la realidad* y, de esa manera, nos seducen: nos convierten a nosotros mismos en seres irreales y falsos. La moral "se apresura a engañarnos sobre la naturaleza; es decir, a dejarnos conducir por ella, embaucándonos, como si nosotros la condujésemos" (11, 213). En lugar de ser señores de la naturaleza de un modo natural, la moral —al retenernos en imaginaciones— nos hace caer en una realidad no vista ni querida por nosotros, de tal modo que mientras obramos moralmente fracasamos en lo efectivo, en lo que nos es realmente posible, y permitimos que "el azar se convierta, para nosotros, en ley" (11, 310).

Puesto que la moral, ajena a la realidad, está encerrada en un irrealismo que se funda en un principio moral, también la filosofía moral sólo podrá ser, para Nietzsche, una imaginación ocupada en imaginaciones: "En la evolución entera de la moral no emerge verdad alguna. Todos los elementos del concepto... son ficciones; toda psicología..., falsificaciones; todas las formas de la lógica, así introducidas en este reino de la mentira, sofismas. Los filósofos de la moral se caracterizan por la completa ausencia de toda limpieza" (15, 455).

En este ataque de Nietzsche se presupone, en primer término, un saber posible de lo que sea la *efectiva realidad* y la existencia de la realidad, de tal modo que yo pueda tratarla como dada sin más.

En el todo de la filosofía de Nietzsche, sin embargo, *cualquier* realidad sólo es interpretación (cfr. p. 179 sq., 266 sq.), el modo de ser interpretado, fuera de cuya complejidad ilimitada no hay otra cosa. De la conciencia de la realidad efectiva sólo tengo un modo: la conozco, pero como un existente que está fuera de mí.

En segundo lugar, Nietzsche presupone el valor *absoluto* de la realidad efectiva o naturaleza. Sin embargo, no se puede atener a dicho valor, porque, para él, todo valor sólo puede ser el de una realidad, entendido como manera de su interpretación.

Cuando el ataque de Nietzsche se aclara en lo particular, mediante la fundamentación de la moral por su carácter ajeno a la realidad, dicho ataque acierta, con verdad psicológica, en ciertos modos de conducirse que se dan "moralmente", o acierta en la disparidad —que siempre acompaña a todo obrar humano— entre lo que es pensado y querido y lo que, como consecuencia del hacer, acontece fácticamente; o acierta con el modo irresponsable del obrar según principios, lo cual funda la desgracia de una ciega aspiración al sacrificio, sólo calmada por la confianza en el éxito de Dios. Pero dicho ataque no acierta, en cambio, con la raíz del sentido de la incondicionalidad que mueve a los hombres en su hacer. Por eso, siempre se debe distinguir en el pensamiento de Nietzsche entre la verdad psicológica de algunos fenómenos singulares de la existencia humana dada y las afirmaciones filosóficas relativas a la cuestión de la verdad del origen mismo. Cuando la moral ha sido atacada en su raíz, esa cuestión apunta, en sentido propio, hacia tal origen.

2. *La moral como lo antinatural.* La incondicionalidad de la moral significa que ella debe ser en virtud de lo moral, es decir, que no se justifica por otra cosa mediante la cual la moral sería, sino que ella mide, en sí misma, a toda la existencia dada, según que ésta la acepte o la rechace. Pero si "la moral en virtud de la moral" afirma el valor último de ella misma, no sólo, según Nietzsche, se pondrá bajo su completo y admitido irrealismo, sino que llegará a ser a costa de la desvalorización de lo real mismo. Éste no puede subsistir frente al criterio de lo moral: por eso, a partir de esa norma, es juzgado como lo absolutamente inmoral, por tanto, como lo no valioso, como lo que no debe ser. A semejanza de lo que ocurre con "lo bello en virtud de lo bello" y "lo verdadero en virtud de lo verdadero", también "lo bueno en virtud de lo bueno" será una "forma maligna de mirar lo real" (15, 362-363). "Pues la *vida*, constante e inevitablemente, tiene que ser maltratada por la moral (en particular, por la cristiana, es decir, por la moral incondicionada), ya que la vida es algo esencialmente inmoral" (1, 10).

Según Nietzsche, las diferencias morales axiológicas y las jerarquías están, por cierto, justificadas, pero sólo en tanto jerarquías de lo realmente vivo. Como tales, aparecen las condiciones de la existencia dada y del acrecentamiento de una vida particular cual-

quiera. Pero, como revelaciones de un mundo superior, único mundo que podría ser incondicionado, la jerarquía se opone a la vida (15, 362-363) y alcanza un carácter *que la destruye*. Exigir que todo sea moral "significa quitarle a la existencia su carácter *grandioso*; significa castrar a la humanidad y reducirla a una pobre sombra chinesca" (15, 120).

Sin embargo, el ataque a la moral, basado en la idea de que ella es "antinatural" (8, 84), se anula en Nietzsche porque, en oposición directa a tal ataque, denomina a la moral "un trozo de naturaleza" (14, 70). Todo es naturaleza, aun lo que se le parece oponer. La naturaleza consiste en la diversidad de las formas de su existencia dada. Para cada moral rige lo siguiente: "Es un fruto por el cual conozco el suelo sobre el que ella crece" (15, 334). La moral se convierte en una mera situación de hecho de la opinión que parte de cierta especie determinada de hombres: no es origen, sino consecuencia (15, 382-383). Pero, de ese modo, ella misma será un producto de la naturaleza. Por eso, en cada una de sus formas, la moral —en cuanto consecuencia de un tipo de hombre— se debe considerar como un fenómeno de la naturaleza. Este modo de concebir la moral —primero como antinatural y luego como naturaleza— parece quedar anulado.

Al querer rechazar toda "incondicionalidad", Nietzsche sólo tendría éxito porque partiría de una nueva incondicionalidad. Él mismo sabe que, inevitablemente, ocurre así. Cuando situamos algo dentro de una apreciación incondicionada de valor, sentimos moralmente y, a la inversa, cuando sentimos moralmente, trataríase de algo incondicionado. "No es posible aceptar de modo alguno un sentimiento moral relativo: es esencialmente incondicionado" (12, 82). Puesto que Nietzsche opone, de un modo incondicionado, la incondicionalidad de la moral a la estimación del valor de la "naturaleza", hace, justamente, lo que rechaza: cumplir una apreciación absoluta de valor. El presupuesto de la "moral absoluta: mi apreciación del valor es la definitiva", sigue existiendo, involuntariamente, también en Nietzsche, aunque él haya reconocido semejante circunstancia.

EL DOBLE CÍRCULO

Los ataques a la moral, cuyas argumentaciones son unívocas, pueden perder su eficacia convincente cuando las aproximamos a la totalidad de otras posiciones de Nietzsche. Una problematización de nuevo sentido, diferente del de esos ataques unilaterales, acontece por el planteamiento nietzscheano de un círculo necesario. En primer lugar, afirma que la moralidad misma surge de la inmoralidad y, en segundo término, que la crítica a la moral nace de una moralidad en extremo encumbrada.

1. *La moralidad surge de la inmoralidad*. Nietzsche piensa que

desde el comienzo la moral ha nacido de algo inmoral: de la voluntad de poder. La moral "es un caso especial de la inmoralidad real" (15, 486). Psicológicamente, tal cosa se puede advertir en el hombre individual: "Se llega a ser moral... justamente, porque no se es moral. El sometimiento a la moral puede derivar de una actitud propia del esclavo, o de la vanidad, del egoísmo, o de la falta de reflexión; en sí misma, ella no es nada moral" (4, 95). Antes bien: "Nuestra moralidad se apoya en el mismo cimiento de la mentira y del disimulo, tal como nuestra maldad y nuestro egoísmo" (11, 263). Lo mismo se puede observar, en grande, históricamente. "Todos los medios por los cuales la humanidad se ha vuelto hasta ahora moral fueron, en el fondo, inmorales". Los signos de tal cosa se hallan "en la *pia fraus*, en la herencia de todos los filósofos y los sacerdotes que se ocuparon en 'mejorar' la humanidad. Ni Manú, ni Platón, ni Confucio, ni la doctrina judeocristiana han dudado nunca del *derecho* que tenían para mentir". Por tanto, "para *hacer* moral, se tiene que tener la voluntad incondicionada de lo contrario" (8, 106-107). "El crédito de la moralidad misma ha permanecido durante tanto tiempo, gracias a la inmoralidad" (12, 85). Aun cuando, en esta argumentación, las afirmaciones concretas en su totalidad, y no sólo en amplios dominios, fuesen justas, no serían eficaces si el modo según el cual nacen y se realizan no decidiese acerca del sentido y del valor de lo acontecido. Pero al no pensarse en las conexiones singulares del nacimiento, sino que sólo se afirma en su totalidad que *todo* lo moral ha *nacido*, el sentido de lo moral, específicamente entendido, como dotado de propio origen, se habrá perdido de hecho, en virtud de la reducción de todo ser a una manera de ser (la naturaleza, la realidad efectiva). En lugar de la incondicionalidad de la moral, la naturaleza real se torna incondicionada.

2. *La crítica a la moral nace de la suprema moralidad.* En el siguiente razonamiento circular, Nietzsche habla conscientemente del hecho por el cual rechaza la moral de manera radical: el rechazo mismo surge de su trabazón con la moral. El resultado último de la evolución moral está en que la veracidad, exigida *moralmente*, acaba por cuestionar a la moral en la cual ella misma arraiga. "Por moralidad" se desconfía de la moral. Ésta se reduce, por la veracidad, moralmente exigida por ella misma, a ser una apariencia; y, de ese modo, ya no tiene derecho alguno para condenar lo aparente (16, 79). Por tanto, semejante "autosuperación de la moral" (7, 53) sólo acontece en el hombre moral. "La crítica a la moralidad constituye un alto grado de moralidad" (11, 35). "En nosotros se cumple la autosuperación de la moral" (4, 9). Puesto que "el sentido por la verdad misma" es "una de las más altas y poderosas eflorescencias del sentido moral" (11, 35), se ha puesto con ella "a sí misma una soga al cuello que la puede estrangular". "El suicidio de la moral es su última y propia exigencia moral" (12, 84).

Sin embargo, en lugar del suicidio de la moral, también se puede impulsar, dentro de este círculo, a su autoafirmación. En efecto, tanto como en el círculo que reduce lo moral —entendido como un caso de inmoralidad— a lo inmoral, es decir, a la inmoralidad que se sigue afirmando a sí misma, el círculo que conduce desde la destrucción de la moral a la moralidad puede hallar su base en esta moralidad. En los dos casos la negación, siempre que todavía esté presente una concreta intuición del origen, no ha afectado al núcleo. Pero, sin una intuición, los círculos son formales y el resultado de los mismos no puede ser lógico, sino que, por razones existenciales, ese resultado podrá ser tanto el acto por el cual uno se soporta a sí mismo —acto propio de la autoafirmación— como el acto de negarse a sí mismo, y que es propio del suicidio de la moral.

Cuando la crítica nietzscheana a la moral penetra, más allá de todo tema singular, en los límites más extremos, de hecho se le tiene que presentar, como consecuencia, la anulación de las afirmaciones que conscientemente se movían en círculo, o bien las podrá mantener, inconscientemente, dentro de contradicciones contradictorias.

Ambos círculos fueron estimados, primariamente, como lo que posibilitaba las críticas más decisivas a Nietzsche. El primero, en cuanto reducía la moral misma a lo inmoral; el segundo, en cuanto exigía el rechazo de la moral en virtud de una moralidad superior. Pero si Nietzsche no considera a la realidad efectiva (naturaleza) ni como moral ni como inmoral, sino como el ser que abarca todo circundándolo (*umgreifendes Sein*), volverá a ser llevado a una consecuencia por la cual rechazará su propia condena de la moral. La condena moral es un hecho que aparece en la naturaleza. Ahora bien: si yo condeno a un individuo de la naturaleza, condeno a la naturaleza entera, puesto que todo concuerda con todo. Luego, si condeno esta condena, cosa que, sin embargo, ocurre, hago justamente lo que le objetaba al juego del juicio moral: condeno el todo. Sólo debo y puedo decirle "sí" a la naturaleza, en cuanto afirmo simultáneamente la condena moral que acababa de combatir (15, 380-381). Este círculo carece en absoluto de salidas: dentro de él, cada posición anula a la otra.

Pero si aceptamos una vez más esas posiciones, ellas estarán allí en estado de definitiva contradicción, puesto que, al decirse una de ellas, la otra quedaría excluida. "No es posible vivir fuera de la moral" (11, 200), significa lo mismo que lo contrario: "sólo se puede vivir en un modo de pensar absolutamente inmoral" (13, 102). O, también, la moral significa "el único esquema de interpretación por el cual el hombre se mantiene" (15, 343), y lo contrario: "Con la interpretación moral el mundo es insostenible" (16, 262).

Si nos representamos la totalidad del ataque nietzscheano a la moral, visto en su *sentido fundamental*, que no se agota en argumentación particular alguna, advertiremos que su actitud no se consume en el ataque a las posiciones de la religión cristiana y a la comprensión de sus acciones, entendidas como pecado, ni tampoco en la ética codificada desde el punto de vista filosófico, dentro del plano de lo válido o en las convenciones morales de la sociedad. El ataque se dirige triunfalmente contra todos los fenómenos fijos y derivados de la moralidad común y, sobrepasándolos, al origen de la moral misma, entendida como un deber ser universalmente válido. Sólo así entenderemos el sentido en que Nietzsche es consciente de la enormidad de su posición: mediante él, "la historia de la humanidad se quiebra en dos pedazos". "El rayo de la verdad cayó sobre lo que hasta ahora ocupaba el puesto supremo. Quien conciba lo así aniquilado verá si en general le queda algo en las manos... quien descubra la moral habrá descubierto, simultáneamente, el no-valor de todos los valores en los cuales cree o habría creído" (15. 125). La problematización en Nietzsche es extraordinaria; pero el pensamiento y la experiencia no concluyen con ella. No se la entendería si no advirtiésemos la *exigencia verdaderamente positiva* que en ella se delata. Las ideas morales de Nietzsche no se agotan en las afirmaciones que atacan a la autorrefutación formal, tanto que en estos formalismos está señalada, más bien, una profundidad de intención que trataremos de representarnos por el sentido *existencial* de la misma.

La *exigencia* de Nietzsche no puede tener el carácter de presentar obligaciones y prohibiciones determinadas, capaces de dirigir una voluntad teleológica. Antes bien, su ataque es más profundo, puesto que trata de alcanzar la Existencia posible del hombre, mediante la aclaración indirecta de los *modos de la realización existencial* vistos por él. Representémonos este llamado de Nietzsche, que parece hablar desde la sustancia de su ser, en cuatro direcciones.

1. *Contra lo universal, en pro del individuo*. La moral combatida se fundamenta en una sustancia común a todos los hombres: en Dios o en la razón. En contra de ella, Nietzsche sostiene: "Mi moral consistiría en quitarle al hombre su carácter universal, para especializarlo cada vez más... hasta hacerlo incomprensible para los demás" (11. 238). Si, para Nietzsche, es tan esencial el hecho de que "no haya ninguna moral única, capaz de moralizar" (4. 161), ello ocurre porque quiere la preeminencia del individuo frente a todo lo universal, sea en sentido moral o racional. Pero no por eso pretende dejarle libre espacio a la voluntad arbitraria del individuo en particular como tal, sino que Nietzsche penetra en la profundidad de la historicidad existencial para hacer perceptible la ley que así es audible en la situación concreta de la Existencia. Con la

palabra "individuo", Nietzsche no comprende a la persona privada y aislada, sino al singular que, al mismo tiempo, tiene conciencia de sí mismo: "Somos más que el individuo; somos la cadena entera, con las tareas de todos los porvenires de la cadena" (16, 151). Con respecto a este singular, dentro de la Existencia posible, se puede decir que "todo individuo constituye el intento por alcanzar un género superior al del hombre" (11, 238).

Sin embargo, las afirmaciones de Nietzsche son ricas en giros individualistas que, aisladas y entendidas por sí mismas, harían desaparecer el sentido existencial.

2. *Inocencia del devenir*. A partir de sus ataques a la moral, Nietzsche extrae la siguiente consecuencia: si es cierto que, al creer en la moral, condenamos a la vida (15, 147), se tendrá que "aniquilar la moral para liberar a la vida" (15, 392): "Hay que atreverse a ser inmoral, como la naturaleza" (15, 228). Si el hombre, en sus fuerzas más altas y más nobles, es por completo naturaleza (9, 273), ocurrirá que deberá ser *retraducido* a la naturaleza y a su verdad (11, 72). Nietzsche se refiere a esta exigencia suya, afirmando que ella constituye su "atentado a dos milenios antinaturales y atentatorios del hombre" (15, 65).

Sin embargo, si todo es naturaleza, si también las morales son un producto de cierta especie de la naturaleza, toda exigencia carecerá de sentido. Puesto que lo que es en general es naturaleza, y puesto que aquello que aparece siempre sólo puede ser naturaleza, jamás nada se podrá someter a una exigencia. Esta quisiera convertir un hecho en algo más que naturaleza; pero no habría exigencia alguna, ya que ella negaría algo por ser antinatural, para reducirlo a naturaleza.

De hecho, Nietzsche desarrolla esta última consecuencia, por la cual *exige* la *no-exigencia* y postula la supresión de todo exigir. Sólo y en semejante caso se alcanza el reencuentro con la plena ingenuidad, que es la gran liberadora de la actitud humana entera: "El contraste se aleja de las cosas y se salva la peculiaridad única de todo acontecer" (15, 368). Nietzsche no necesita excluir nada más; quiere reunir lo opuesto. Tal liberación posibilita el hecho de que no quiera aniquilar de modo absoluto aquello que ataca. Puesto que la voluntad de una moral sería tiranía para los hombres pertenecientes a una moral tal, que desborda a todos los tipos humanos (15, 371), Nietzsche confiesa: "No he tenido la intención de declarar la guerra a los pálidos ideales cristianos con el fin de aniquilarlos... La perduración de los ideales cristianos pertenece a una de las cosas más deseables que existen... Luego, nosotros, los immoralistas, necesitamos del poder de la moral: el impulso de autoconservación quiere que nuestros adversarios mantengan su fuerza" (15, 403-404).

De esta manera, la mirada de Nietzsche alcanza a superar toda moral y la división que la misma establece entre lo bueno y lo malo,

en el sentido ético, o entre lo bueno y lo malo en sentido físico, logrando penetrar en lo que él denomina "inocencia del devenir".

Allí donde siempre domina la indignación y el impulso a encontrar el culpable; en todos los casos en que se buscan responsabilidades, "se despoja a la existencia de su inocencia" (16, 198-201). No necesitamos acusar a otros —Dios, sociedad, padres, antepasados—; no necesitamos ceder a nuestro instinto de venganza, a la necesidad de descargar en algún chivo emisario todo cuanto nos es indeseable, para sucumbir, sin embargo, a otros impulsos que nos estrecharán, sino que debemos mantener una mirada en absoluto afirmativa, capaz de aceptar todo, incluso lo que por un instante nos rechaza, en la conexión íntegra de la existencia dada.

Cuando nos culpamos a nosotros mismos, sucumbimos a una moral que nos estrecha. Nietzsche se propone alcanzar la conciencia de la falta de culpabilidad. ¿Para qué el esfuerzo de probar por todos los caminos posibles la completa inocencia del devenir? "¿Acaso no era para crearme en mí mismo el sentimiento de una plena irresponsabilidad, que me pusiera fuera de todo elogio y de toda censura, independiente del ayer y del hoy y, de ese modo, perseguir mis fines de acuerdo con mi propia índole?" (14, 309). El triunfo de la libertad lograda es el "de no volver a avergonzarse de sí mismo" (5, 205). Únicamente cuando se ha alcanzado el saber de la inocencia del devenir, se abren las posibilidades supremas: "Sólo la inocencia del devenir nos proporciona la valentía y la libertad más grandes" (16, 222).

Sin embargo, una vez que supera todo contraste, una vez que ve la naturaleza como naturaleza y el todo como un modo de ella, al querer concebir la inocencia del devenir, Nietzsche tuvo que hacer la experiencia de que de una mera consideración nada se sigue, sea exigencia o impulso. Él mismo lo sabía: "A partir de la naturaleza conocida, no podemos extraer impulso alguno" (11, 200). Establecer algo que, como tal, esté más allá del bien y del mal sería, de hecho, una trascendencia tan vacía como cualquier otra trascendencia metafísica. Al hombre le corresponde querer algo, dar una dirección a la realización, conduciéndola. Semejante dirección ya no puede ser el devenir concebido como devenir, sino que habría *en ella* algo así como un hacer real. Mediante éste el hombre, en cada caso, se muestra como lo que es y como lo que quiere ser: por eso se vuelve a someter, en seguida, a oposiciones y a exigencias, pudiendo oír la ley y también ocultarla.

El modo de filosofar de Nietzsche no podía hacer que el hombre pensante naufragase en la inocencia contradictoria del devenir. Antes bien, a partir del origen de lo posible, el hombre debe poder oír lo que le concierne históricamente, es decir, en esta determinada situación suya. El pensar mismo tiene que perder todo carácter preciso, en la medida en que el pensamiento de Nietzsche, a través de antítesis que se anulan entre sí, quiere conducir a esa claridad de lo

audible. En ella la ley concreta y determinada se desvanece ante la ley que la abarca y la circunda (*umgreifendes Gesetz*) y que sólo se muestra históricamente. Por eso, a Nietzsche no lo satisfacen proposiciones definitivas, tales como las siguientes: "La inocencia del devenir está restablecida" (8, 101), o "todo es necesidad; todo es inocencia" (2, 109), sino que quiere acertar con lo que, dentro de esta extrema libertad, es productivo y que él llama "creación".

3. *Crear*. Crear es la suprema exigencia, el ser propiamente dicho, el fundamento de todo hacer esencial.

Crear es *apreciar*: "Sin la apreciación, la nuez de la existencia sería vacía" (6, 86). "El cambio de los valores es el cambio de los creadores" (6, 86). "Nadie sabe qué es bueno y qué es malo, salvo el creador. Pero éste crea la meta del hombre y le da sentido a la tierra y, con ello, a su futuro: únicamente él *crea* el hecho de que algo sea bueno o malo" (6, 288).

El acto de crear es fe. Al infecundo le falta fe. "Pero quien deba crear, siempre tendrá su sueño verdadero y sus signos estelares y creará en la creencia" (6, 176).

Crear es *amor*: "Todo gran amor... quiere crear al objeto amado" (6, 130).

En el acto de creación hay *aniquilación*: "Sólo podemos aniquilar en tanto creadores" (5, 94). Todos los creadores son duros (6, 130). "En mi amor me produzco a mí mismo y creo al prójimo semejante a mí mismo: así hablan todos los creadores" (6, 130). La voluntad de crear es "voluntad de llegar a ser, de crecer, de configurar... pero en el acto de creación está encerrada la destrucción" (16, 273). Al supremo bien, que es creador, le "pertenece el supremo mal" (6, 169).

"Todo crear es *comunicar*" (12, 250). Los instantes de la creación suprema son los de la capacidad de comunicación y de comprensión más elevada. "Crear: significa exponer algo fuera de nosotros, hacernos más vacíos, más pobres y más amantes" (12, 252).

Pero todos los motivos del acto de crear confluyen en una *unidad*. "El que conoce, el que crea y el que ama son uno" (12, 250). La unidad "es la gran síntesis del creador, del amante y del aniquilador" (12, 412), o también quiere decir: "La unidad del creador, del amante y del que conoce en el poder" (14, 276).

La *condición* del acto de crear está en un gran dolor y en el no saber. "Crear: he aquí al gran liberador del padecer... pero para que el creador sea, necesita, él mismo, del padecer" (6, 125). "Mirar a través del hilo vano y del último velo: tal sería la gran fatiga y el fin de todo creador" (12, 251).

Con la creación se *alcanza el ser propiamente dicho*. "Sólo en la creación se da la *libertad*" (12, 251). "La única felicidad reside en la creación" (12, 361). "En tanto creador, vives por encima de ti mismo: dejas de ser contemporáneo de ti mismo" (12, 252).

El alto valor del creador es, para Nietzsche, incondicionado. "Aun la más ínfima creación está a mayor altura que el discurso sobre lo creado" (10, 370). "No en el conocimiento, sino en la creación se halla nuestra salvación" (10, 146). "Sólo debéis aprender para la creación" (6, 301); "incluso no se sabría de una cosa más de lo que se podría crear. Además, el único medio de conocer algo *verdaderamente* consiste en tratar de hacerlo" (10, 410).

Pero lo que crea es como invisible. "El pueblo concibe poco a lo grande, es decir, a lo que crea; pero tiene sentido para todos los que representan y son actores de grandes cosas" (6, 73).

El ser de la creación sigue siendo necesariamente indeterminado. Es uno de aquellos *signa* del filosofar de Nietzsche que, como la vida, la voluntad del poder, el eterno retorno, no se han convertido en concepto. En estos signos, nuestro pensamiento fracasa: sea por perderse negativamente en el vacío o por entenderlos de un modo errado por exceso de simplificación, sea por traducirlos positivamente en impulsos reales. En todo filosofar aparecen estos elementos inconcebibles y últimos, que pueden ser alcanzados, pero no conquistados por la palabra. Nietzsche siempre trata de la creación como de algo obvio; casi nunca la convierte en tema ni despliega su ser. En ningún caso se trata de una meta posible de la voluntad. Pero las fórmulas tienen la fuerza de un llamado, todavía indeterminado, para que se recuerde y se conciba lo que, en sentido propio, es la creación.

El acto de crear constituye algo absolutamente originario; pero no es un nuevo comienzo, como si nada hubiese sido con anterioridad. Si, de acuerdo con la aniquilación de la moral, la creación constituye la nueva moral, el que crea será aquel que, justamente, *se mantiene en la aniquilación*. Por eso, la actitud que atraviesa el pensar de Nietzsche es la de no querer anular la moralidad por la negación de la moral.

Nietzsche no sólo vacila: queremos "guardarnos de trocar, precipitadamente y por la violencia, el estado de la moral a que estamos habituados, mediante una nueva apreciación estimativa de las cosas" (4, 342), sino que exige, lisa y llanamente, conservar la moralidad tradicional. "Queremos ser herederos de la moralidad, después de haber destruido la moral" (12, 85). "Como encumbrado resultado de la humanidad anterior 'tenemos' el sentido moral" (11, 35). "No pensamos lo suficiente sobre lo que un par de milenios de moral han inculcado en nuestro espíritu" (15, 340). "Se presupone una especie de riqueza hereditaria en la moralidad" (15, 451), justamente entre quienes transitan el camino que lleva a crear lo nuevo. "Queremos ser herederos de toda la moralidad precedente, y no tener que comenzar de nuevo. La totalidad de nuestro hacer sólo es moralidad aplicada contra sus formas anteriores" (13, 125).

Nietzsche fundamenta la posibilidad de la creación para los herederos. Éstos parten, justamente, de la *lucha contra la presión cristiana* de milenios, la cual, al llevar la moral cristiana a su término, ha "creado en Europa una magnífica tensión del espíritu... con un arco tan tenso se puede llegar hasta las metas más alejadas". Por cierto, por dos veces se ha intentado, con gran estilo "tender el arco: una vez lo intentó el jesuitismo; la segunda vez, la ilustración democrática". Pero Nietzsche, que sabe mantener la íntegra ten-

sión de su arco, la quiere conservar como el origen de una creación que pugna por sobrepasar todo lo anterior y aumentar la tensión en el mundo (cfr. 7, 5). Puesto que aquello que, en la crítica a la moral, aniquila y crea al mismo tiempo no es el fin de todas las cosas, se tendrá que volver a afirmar como una renovada moral creadora.

Con respecto a su *persona*, Nietzsche sabe que vive desde la "riqueza hereditaria de la moral"; sabe que debe tratar la moral como *ilusión* después que, para él, "la moral se ha convertido en instinto y en algo inevitable" (a Fuchs, 29-7-88). A su moral —que lo domina y le hace rechazar la moral— no la encuentra, por cierto, en una conciencia moral intemporal, sino en una actitud afirmativa, que se le da, simultáneamente, como originaria e histórica. En su immoralismo, todavía se siente "afín con la milenaria probidad y piedad alemanas..." (4, 9). Él mismo no podría seguir las consecuencias, pensables como consecuencias posibles, de su doctrina, siendo el ser que es. "Se ha hablado bien de toda clase de inmoralidad. ¡Quién pudiera soportarla! Por ejemplo, yo no soportaría una palabra defectuosa ni un asesinato —mi destino estaría en una enfermedad y decadencia más o menos prolongada o breve" (12, 224).

4. *El hombre que se produce a sí mismo*. El hecho de que el hombre no sólo sea un ser cambiante, sino un ser que se produce a sí mismo, en virtud de su libertad, constituye una firme convicción de Nietzsche. Justamente, su crítica a la moral quiere volver a posibilitar este peculiar ser libre. Pero tiene un sentido propio. La libertad del autoproducirse sólo es el acto de crear. El modo según el cual el hombre, en tanto creador, es el ser que se produce a sí mismo, está formulado por Nietzsche de tres maneras.

Puesto que el hombre es el ser *que aprecia, que mide, que valora* y que, con ello, crea, no existen valores absolutos, que subsistirían como un ser al que únicamente habría que descubrir, sino que los valores constituyen las formas en las que el hombre, dentro de la realidad histórica, capta lo que no sólo son condiciones de su existencia dada, sino de su ser sí-mismo, dentro de este peculiar instante histórico. Los valores jamás son definitivos sino que, en cada caso, tienen que ser creados. Por eso se le presenta a Nietzsche la tarea de "transformar el valor de todos los valores", propia del instante presente de la historia universal.

En segundo lugar, el cambio se cumple en medio de la relación fundamental en la que el hombre *se pone a sí mismo*, es decir, en cuanto se ve, se valora, se engaña con respecto a sí mismo, se configura a sí mismo. Lo que ocurre en este caso no se puede investigar psicológicamente, sino que se cumple algo que, para una consideración psicológica, constituye un intangible misterio; pero que, para el ser sí-mismo, constituye la certeza peculiar de su presente. De este modo, lo que yo soy, en sentido propio, al mismo tiempo se me opone, como si fuese algo que me regalo a mí mismo. Por eso,

Nietzsche expresa la manera según la cual a todo efecto psicológicamente analizable del hombre le es inconcebible la profundidad propiamente dicha que trasciende esa acción: ella posibilita una ordenación interior sin opresión y un autodomínio que no ejerce violencia sobre sí mismo. Sólo capta la realidad psicológica, dándole sentido y forma, en la aparición de los impulsos originarios. De ningún modo se trata de una medida psicológicamente fijable: no es un término medio entre extremos que se pudieran abarcar con la mirada, sino que es trascendente a lo psicológico (para mencionarlo, Nietzsche emplea las palabras medida y medio). Pero, en cambio, por encima de todo lo que pueda ser psicológicamente conocido, esa medida está confiada al ser sí-mismo. "Es mejor no hablar jamás de *dos cosas muy altas: medida y medio*. Algunos pocos conocen sus fuerzas y sus signos: éstos parten de los senderos misteriosos de las vivencias íntimas y de las transformaciones de las mismas. Veneran en ellos a algo de divino y temen hablar en voz alta" (3, 219).

Sobre la base del impulso que valora, y dentro del medio de una conducta de sí mismo con relación a sí mismo, el cambio sólo se realiza —en tercer lugar— mediante la capacidad del *movimiento de la propia esencia*. Esta no subsiste como un ser, sino que tiene su ser en el devenir, en virtud del cual llega a sí misma. Para Nietzsche, el fenómeno del producirse de lo que ya soy, en el sentido de la posibilidad existencial, está más allá de todas las transformaciones visibles y de todos los procesos de crecimiento y de despliegue, biológicamente cognoscibles. En tanto creador, el hombre se transforma con respecto a nuevas apreciaciones y, con ello, se transforma a sí mismo, en relación con lo que propiamente es. Nietzsche se apropia de la exigencia de Píndaro: "¡Llega a ser el que eres!".

La dura seriedad del pensamiento nietzscheano impide cualquier modalidad de patetismo moral. Tal pensar no se satisface con ninguna proposición, con ninguna exigencia, con ninguna ley, con ningún contenido, ni tampoco se construye sobre ellos. Su movimiento se halla en el carácter indirecto de la exigencia que nos ordena tomarnos seriamente, en una profundidad que cualquier legalidad o fijeza derivable suprimiría.

Pero si alguna vez se abandona la moral, entendida como algo universal, es decir, como algo que exige una incondicionalidad racionalmente establecida, con ello no habrá retroceso alguno. En cambio, amenaza un naufragio en la inconsistencia de las posibilidades. La pérdida de la resistencia de las leyes morales firmes, tanto puede conducir a la liberación del arbitrio y del azar, como a la verdadera posibilidad originaria, en su irrepetible unicidad histórica.

Las contradicciones y el círculo en que se mueve el pensar nietzscheano sólo son, finalmente, el medio de alcanzar *indirectamente* lo que reside más allá de la forma, de la ley y de lo expresable. En el

límite, nada puede ser y todo tiene que ser. Semejante pensamiento tiene que concluir, por todas partes, con *señales* indeterminadas, que aluden a un fundamento desde el cual mi ser me sale al encuentro. Son "los senderos misteriosos de las transformaciones íntimas"; es "la fe en nosotros mismos"; es "el acto de crear"; es la vida propiamente dicha, entendida como la ligereza de una "danza". Pero todas esas fórmulas siguen siendo ambiguas e inconexas, en tanto se vinculan con la fe en un ser que llega a ser por lo que simplemente no es. Al hecho de estar relegados a nosotros mismos, a nuestro fundamento, se lo designa con estos términos: "La fe en nosotros mismos constituye la condena más fuerte y el supremo latigazo, y, también, el ala más poderosa" (15, 255).

LA CREACIÓN COMO LIBERTAD SIN TRASCENDENCIA

El modo como, en Nietzsche, el crear ocupa el puesto de la libertad o según el cual ésta se halla en la creación, constituye el tema que debemos desarrollar de manera más precisa. La libertad, entendida en el sentido filosófico de la Existencia —sea cristiana o kantiana—, está en relación con la trascendencia. Ella es la posibilidad de un ser finito a quien limita la trascendencia (y que necesita del origen inconcebible en el límite, llámase gracia o don de sí mismo). Mediante ella se decide acerca de lo que tiene sentido eterno; es decir, históricamente, es como la unidad de temporalidad y de eternidad; es como una decisión que sólo constituye la apariencia del ser eterno.

Nietzsche rechaza tal libertad. Se reconoce en Spinoza, porque éste niega el libre arbitrio, el orden moral del mundo y lo malo (a Overbeck, 30-7-80). La libertad que Nietzsche reconoce y afirma es un estar fundado en sí mismo y en un vivir desde sí mismo, desprovistos de trascendencia. Esta libertad es *negativa y positiva*. *Negativo* es el camino de la libertad, en cuanto ella rechaza, quiebra y niega lo que era y lo que tenía validez. "Cortar con el propio pasado (con la patria, la fe, los antepasados, los compañeros); el trato con los *excluidos* (en la historia y en la sociedad); el rechazo de lo más honorable, la afirmación de lo más prohibido..." (13, 41). El acto de producir el carácter del "crear" es la libertad *positiva*. Lo positivo no puede suceder *sin lo negativo*, porque lo positivo sólo se puede alcanzar por el camino de las negaciones. La dialéctica del primer discurso de Zarathustra señala dicho camino: del servicio, por el rechazo del servicio, hasta el acto creador (6, 33-36). Lo negativo, en cambio, *separado de lo positivo*, sólo seguiría siendo negativo e inauténtico, por ser una libertad vacía. Toda negación se justifica a partir de la posición creadora de la cual es consecuencia, condición o grado. En sí misma, es peor que el servicio obediente a la tradición. Por eso, frente a todos los liberadores, que pretenden quitarle al hombre sus cadenas, en virtud de la libertad en tanto libertad,

Zarathustra les pregunta: "¿Libre para qué?". Lo "¿libre de qué?" les es indiferente, y Zarathustra juzga: "Hay muchos que, al rechazar la capacidad de servicio, rechazaron su valor último" (6, 92).

Puesto que la libertad *negativa* es por completo insuficiente, todo desemboca en el hecho de la libertad *positiva* y creadora, desde la cual se cumple la negación. Si lo positivamente creador no fuese el fundamento peculiar de la negación de las obligaciones existentes y si no fuere, como es natural, la razón que argumenta, sino el fundamento existencial, habría que temer a "tus perros salvajes, que quieren la libertad" (6, 61). Pero tampoco la mera domesticación de los impulsos desenfrenados es suficiente, en el caso de que tal domesticación no proceda del contenido pleno y positivo del acto creador, sino de la negación, en sí misma todavía vacía, del que existe impulsivamente. "Te has superado a ti mismo, pero ¿por qué sólo te consideras a ti mismo como siendo el superador? Quiero ver al victorioso..." (12, 283). Éste es el creador.

Por tanto, Nietzsche no quiere, en modo alguno, reducir la libertad sin trascendencia a la mera vida, sino sobrepasarla, hasta llegar a la verdadera vida creadora. Así como la negación de la moral no significa la anulación de toda moralidad, sino la captación de algo que es *más que moral*, así también la vida creadora constituye el único sentido posible para el hombre que aspire a elevarse. Es cierto que, sin Dios, la idea de Nietzsche parece conducir a una radical falta de obligación: que la vida, en cuanto vida, siga siendo tal como es ahora y que la vida pase tal como ahora pasa. Pero la idea de Nietzsche se convierte en lo contrario. Su tarea es inaudita: toda carga se pone sobre el individuo. Exige el camino nuevo *por cierto* peligroso por incierto, puesto que se trata de un individuo que todavía no está sostenido por una comunidad jerarquizada. A partir de su propio origen, el individuo se tiene que *obligar* a sí mismo. Nietzsche le exige al hombre, capaz de abandonar la moral, que cumpla en sí mismo una alta e inexorable obligación. Sin eso, la moral se ha vuelto irreal. Sólo es apariencia engañosa. Desafiante, exclama Nietzsche: "Si sois demasiado débiles como para daros una ley a vosotros mismos, un tirano debe ponerlos y deciros: '¡Obedeced!'; '¡arrodillaos y obedeced!', y todo bien y todo mal se deben ahogar en la obediencia hacia él" (12, 274).

Para este sentido de su teoría, se encuentra una confirmación decisiva. En un instante que fue fundamental y definitivo para su ulterior vida en la soledad, un hombre —en el cual había creído, porque le parecía que participaba del sentimiento de su filosofía y que vivía, desde el punto de vista de un creador, más allá de la moral— confundió, sin embargo, su "inmoralismo" con un "menos que moral", cosa que le fue insoportable. "En usted —escribió— está ese impulso hacia un egoísmo sagrado, que es el impulso de obedecer a lo más alto. No sé por qué maldición usted lo ha convertido en su opuesto: en el egoísmo y en el beneficio propio de los gatos, que *no quieren más que vivir...*". Pero el sentido de esta mera vida es "un

sentimiento vital de nada... y eso me disgusta demasiado en el hombre" (borrador de una carta a Lou, 11, 82). Al punto de vista contrario, Nietzsche lo expresó con mayor brevedad: "Ella me decía que no tenía moral alguna —y yo pensaba que ella tenía, como yo, una moral más rigurosa que la de cualquier otro" (borrador de una carta a Rée, 1882). La exigencia más alta de Nietzsche, que nadie podía satisfacer, no se presenta en la moral, es decir, en tanto un deber-ser señalable. No se la puede cumplir, mediante el obrar, según alguna ley determinada. La expresión de esta nueva moralidad pretende ser, de un modo manifiesto, lo contrario de la mera vida amoral.

Sin embargo, el ser de esa moral nueva, superior y totalmente indeterminada —"es la moral del creador" (12, 410)— será expresado por Nietzsche según la forma, pero no de acuerdo con su contenido. La transformación creadora del valor de todos los valores debe ser producida por esa nueva "moral". "¿Quién crea esa meta, la que sigue sobrepasando a la humanidad y también a los individuos?" El camino ya no puede ser el de la moral precedente, que sólo quería "conservar"; ahora, puesto que la meta ya no está allí para todos, rige "una moral que busca darse una meta" (15, 337). El sentido consiste en el "sustituto de la moral mediante la voluntad de nuestra meta y, por consiguiente, la de sus medios" (16, 295). Se debe liberar la sustancia del futuro: "Se os llamará negadores de la moral, pero sólo seréis inventores de vosotros mismos" (12, 266). Cada uno se aplicará a sí mismo. Se debe desplegar una nueva autonomía: "Nos tenemos que liberar de la moral, para poder vivir moralmente" (13, 124), o también: "Tuve que anular la moral para imponer mi voluntad moral" (13, 176).

Nietzsche encumbra la grandiosa pretensión de un profundo origen inalcanzado al sostener que sólo se lo puede lograr *sin Dios*. "Dominar —y no ser esclavo de un Dios— vuelve a ser el medio capaz de ennoblecer al hombre" (12, 282). Cuando Nietzsche quiere *designar*, bosquejar e interpretar ese origen creador sin trascendencia, *no obstante* su voluntad de llegar a lo que es más-que-vida, le acontece constantemente que, de pronto, se le pone al alcance de la mano la *mera naturaleza*, entendida ésta en el sentido de lo biológicamente cognoscible, o sólo le quedan meras realidades psicológicas o sociológicas. La nueva moral debe ser la moral "natural" y, no obstante todo eso, se vuelven a afirmar las ideas que la superan una vez más: "Todo naturalismo moral, es decir, toda moral del *buen sentido*, está dominada por el instinto de la vida" (8, 88).

El modo según el cual Nietzsche cae involuntariamente, en sus formulaciones, en la mera *afirmación de una efectividad natural*, partiendo, sin embargo, del *llamado al origen existencial* —por tanto, el modo según el cual llega a una existencia dada en el mundo, investigable en lo particular—, se puede aclarar en la exigencia que dice: *llega a ser el que eres*. Ahora bien, a la esencia de este ser que llega a ser y, en aparente semejanza con esa proposición que, en verdad, constituye un planteamiento y

no una exigencia, Nietzsche la pudo caracterizar así: "Se llega a ser un hombre honesto porque se es un hombre honesto, es decir, porque se ha nacido como capitalista de buenos instintos y de prósperas relaciones... Hoy ya no sabemos pensar en las degeneraciones morales separadas de las fisiológicas" (15, 383). Ahora bien, la inseparabilidad de lo "fisiológico" (de lo causal), así como la inseparabilidad de lo psicológico y de lo sociológico de la Existencia, dentro de la existencia dada, no se puede negar. Lo que reconocemos en nosotros al investigar está, al mismo tiempo, unido a nosotros, de tal modo que si así no ocurriese no seríamos en absoluto. Pero tan inseparable de esta existencia dada e investigable, tal como la que somos y como la que reconocemos en nosotros mismos, es también, y a la inversa, lo otro: el origen del hombre mismo, que trasciende toda capacidad de investigación. Sólo la claridad de la diferenciación conceptual suprime la ambigüedad de un ser y hace aparecer a la posibilidad existencial y a la realidad, investigable desde el punto de vista fisiológico y psicológico, no sólo como conexas, sino también como idénticas. El ser que "debo" llegar a ser únicamente puede significar un *ser que es ahora y sólo ahora así* (con la consecuencia del rechazo de sí mismo, por medio de esta proposición, secretamente desolada; yo soy ahora y sólo ahora así). El deber ser ya no tiene, pues, ningún sentido peculiar, sino que es un tener que ser inevitable. Pero, en segundo lugar, el ser que debo llegar a ser también significa lo que *abarca y circunda (Umgreifende)*, propio de la posibilidad que jamás conozco como algo fijo y determinable y de lo cual nadie podría tener conocimiento alguno. La posibilidad siempre se mantiene abierta y siempre vuelve a mostrar lo que soy (mientras que el rechazo de uno mismo sólo conduce a la confirmación, constantemente repetida, del mismo estado de inferioridad o de algún presunto estado de perfección). El mismo Nietzsche, en el plano de la efectividad psicológica, niega la "invariabilidad del carácter" y condena la "fe de los más en ellos mismos, por ser la creencia en un hecho que ha alcanzado plena madurez". En este punto "estamos libres" de elegir entre posibilidades (4, 366). Pero este origen, desde el que decidimos lo "que en nosotros está libre"; este ser, que no puede ser fijado caracterológicamente de un modo objetivo, pero que, en sentido propio, somos nosotros mismos, está alcanzado en la exigencia que dice: llega a ser el que eres. Semejante mandato, que carecería de sentido si sólo mentase una consistencia (*Sosein*) innata, entendida como hecho psicológico, ha sido pensado seriamente en su carácter de "peligrosidad", porque se refiere al origen todavía y siempre indeterminado de mi ser y que está expuesto a toda clase de equívocos. En efecto, no decide una ley determinada ni una obligación objetivamente derivable, sino el estar aplicado a mi propio origen "creador", y éste puede faltar. Por eso, si Nietzsche dice: "Llega a ser el que eres: he aquí un llamado que sólo se puede dirigir a pocos hombres y que, entre estos pocos, es superfluo" (11, 62), también ese llamado podrá, por cierto, carecer de sentido por haber caído en la concepción de una especie de hombres objetivamente clasificables. Pero, de modo perceptible, expresa el sentido de aquel peligro verdadero y existencialmente querido de un acto creador fracasado, cuya conciencia le era presente a Nietzsche con grandiosa inexorabilidad.

LA INMANENCIA QUE SE REPLIEGA SOBRE SÍ MISMA

En los casos en que la libertad negada por Nietzsche se convierte en certidumbre para el hombre, éste se identifica con su ser libre, en tanto ser libre, con respecto a una trascendencia al mismo tiempo aniquilada y ocultada. El acto creador que, en cuanto única realidad de la inmanencia de su libertad, Nietzsche colocaba en el puesto de la libertad existencial, en sí mismo se cierra o se pierde, al aplicarse a sí mismo. El creador que atraviesa las cosas o las alcanza en su camino tiene, en el filosofar de Nietzsche, una conciencia del destino, y no una referencia a la trascendencia. Nietzsche no concibe la trascendencia, sino que, a cambio de ella, piensa en la "necesidad" (cfr. más adelante, pp. 256 *sq.*). Esta necesidad se halla metafísicamente pensada, hasta el punto en que cada azar que me alcanza, en que cada excitación que emerge en mí, aparecen, en el todo de mi devenir *creador*, como plenos de sentido. Por otra parte, es esencialmente distinta de la necesidad causalmente pensada, propia del acontecer psíquico y biológico. Comparte dicha característica con la libertad negada. No obstante todo eso, a Nietzsche se le aclara, en el primer caso, una conciencia trascendente del ser en su totalidad; en el segundo, existe un relativo saber de las conexiones singulares del mundo.

El acto creador sin trascendencia —el ser-sí mismo sin Dios— tiene que conducir a dos consecuencias que, de hecho, Nietzsche acepta. Si la finitud del ser humano, entendida como finiquitación, se hace invisible, porque ella ya no está rodeada por infinitud alguna; es decir, si la libertad del acto creador no se opone a la trascendencia, sino a la nada —pues lo que la nada tiene fuera de sí es todo, y su finiquitación no se piensa en serio—, el acto creador será *llevado a lo absoluto, en tanto realidad temporal*, sin un criterio válido para ello, o será *divinizado*. Los naturalismos expresarán la primera consecuencia; la *hybris*, la segunda. *En lugar* de la referencia a la trascendencia, ambas constituirán el modo por el cual se hace real la *confianza* en el límite que, al no ser límite con respecto a otra cosa, será *plenitud*. Ambas consecuencias encontraron en Nietzsche un lenguaje maravillosamente audaz, que invierte todo pensamiento racional.

1. En su actitud, liberada de toda moral, Nietzsche se creía *identificado con Jesús*. "Jesús... tomó partido frente a los que juzgan: quería ser el aniquilador de la moral" (12, 266). "Jesús decía:... ¿qué nos importa la moral a nosotros, los hijos de Dios?" (7, 108). En Jesús, Nietzsche veía la realidad anticipada de su propia idea, idea que flotaba en el ámbito de la divinización de sí mismo, es decir, de lo que sobrepasa la moral y, por tanto, de lo que él mismo quería ser. "Dios, pensado como el Ser liberado de la moral, como la plenitud de las oposiciones vitales, por sí mismas pujantes, y que se salvan y se justifican en el tormento divino; Dios, entendido

como lo que está más allá... del bien y del mal" (16, 379). Está de acuerdo con el sentido de esta consecuencia el hecho de que Nietzsche, al comienzo de su locura, firmara como Dionísos o como el "Crucificado".

2. La misma autoconfianza en el sobrepasamiento de toda moral determinada llega a algo así como a una inversión de su esencia, puesto que ella no llega al origen —porque sólo tienen ser la naturaleza y la realidad—, sino a la *eficacia triunfante* en el mundo. "Nosotros, los immoralistas, constituimos hoy el poder más fuerte: las demás grandes fuerzas nos necesitan. Construimos el mundo según nuestra imagen" (15, 225). Todo cuanto tiene forma válida parece abandonarse, ya que sólo existe la realidad brutal en su inmediatez. En ella, tal autoconfianza no quiere para sí misma más que el triunfo. En ese caso, uno se preguntará si lo restante, en lugar de ser más-que-moral, no será menos-que-moral: la mera existencia dada de poderes naturales. Las siguientes proposiciones inquietantes nos muestran que semejante autoconfianza es inseparable del triunfo demoníaco. "Nosotros, los immoralistas, somos hoy el único poder que no necesita de aliado alguno para triunfar... Tampoco necesitamos mentir... Incluso sin la verdad, llegaríamos al poder. Por nosotros combate un encantamiento: el de la magia del extremo" (16, 193 a 194).

En ambos casos, deja de hablar el *ethos* de un ser finito que, en tensión y obligado por la historicidad, avanzara hacia la trascendencia. Pero, puesto que en las últimas exigencias de Nietzsche, se llega a extinguir el espíritu que está obligado a partir del saber de la finitud, tanto será posible la divinización como el hundimiento en el extremo (entendido como algo activo y prepotente). En los casos en que, de ese modo, parecen desaparecer la finitud, la obligación de lo finito y la Existencia posible, se nos cierra el acceso a nosotros mismos, seres finitos. Parece que, en Nietzsche, la libertad se hubiese superado en creación —la cual ya no nos deja base alguna dentro de su ambigua indeterminación— y que el acto creador, a su vez, se hubiese superado, llegando a una explosión: a su término sólo quedaría un fantasma de Dios o la nada.

Cuando consideramos el pensar de Nietzsche en su precisión y concreta extensión, hallamos en todas partes cierto retorno de la divinización o de la diabolización. En efecto, en contraste con la divinización y con la desmesura del extremo parece tener vigencia, una y otra vez, la siguiente proposición: a la virilidad le corresponde "que no nos engañemos acerca de nuestro puesto *humano*: antes bien, queremos realizar con vigor *nuestra medida*" (14, 320). Pero el hombre tiene que encontrar su autolimitación dentro del mundo, porque sigue un camino. Al preguntar por el camino, Nietzsche lleva a cabo la autolimitación humana.

Es obvio que, de un modo provisional, considera que semejante camino carece de esperanza. La situación de no poder vivir ni con

la moral ni sin ella caracteriza la proposición que sigue: "Quizás algún diablo encuentre la moral para torturar a los hombres mediante el orgullo y, quizás, un segundo diablo se la arrebatase, en un momento cualquiera, para torturarlo mediante el desprecio de sí mismo" (12, 263). La falta de salidas hace aparecer como posible la siguiente circunstancia: "Tal vez la humanidad tenga que morir en la moral" (11, 240).

Pero, de hecho, el camino sigue estando abierto para Nietzsche. "Nosotros, que nos atrevemos a seguir viviendo en un mundo *desmoralizado*; nosotros, paganos, concebimos qué es una fe pagana: tener que representarse un ser superior al hombre" (16, 379). Tales seres superiores, que sobrepasan al hombre, sólo se pueden esperar desde el hombre que cambia en el mundo. En lugar de la divinidad y de toda moral, la imagen del hombre tiene el significado de impulsar hacia lo alto.

La imagen estimulante del hombre, según Nietzsche

Las imágenes del hombre o son descripciones de tipos de su realidad o proyectos de sus posibilidades. Las imágenes trazadas por Nietzsche se hallan en ambos planos. Las primeras muestran una gran diversidad de formas de la existencia dada: tipos sociológicos, como los del comerciante, los políticos, los sacerdotes, los doctos y además tipos caracterológicos. Estas consideraciones psicológicas no necesitan, por su riqueza, de ninguna referencia ni ordenación. Lo esencial está en el hecho de que ya, tratándose de la exposición psicológica, se expresa siempre algo de insuficiente, y de que la mirada se afana por llegar al "hombre superior". El segundo plano muestra, por eso, las formas mediante las cuales el hombre se levanta por encima de su mera existencia dada. Los hombres aparecen como seres exitosos, pero tan amenazados que constantemente fracasan ante la realidad, o bien se destruyen por una insatisfacción en ellos mismos que, de hecho, los confunde y que se debe sobrepasar. Por eso, más allá de todo hombre superior, Nietzsche ve una última posibilidad, basada en un tercer plano, y en el que reside la meta verdadera del hombre: *el superhombre*.

Las imágenes del hombre que no son meras exposiciones de su realidad sino que, en sí mismas, constituyen formas evidentes de sus posibilidades desarrolladas, o significan imágenes que están ante mí (*Vorbilder*), o imágenes que se me oponen (*Gegenbilder*), por lo cual las esquivo, o imágenes que me conducen (*Leitbilder*), dándome una dirección. Tales imágenes son funciones de mi representación y las utilizo para producirme a mí mismo, puesto que miro a los prototipos (*Vorbilder*), me opongo a las caricaturas (*Gegenbilder*) y experimento a los modelos (*Leitbilder*), en su informe indeterminación, como poderes estimulantes. Los hombres superiores de

Nietzsche son, al mismo tiempo, prototipos y caricaturas. Parece que todo ideal *determinado* del hombre se tuviese que despedazar, puesto que, pensado como cumplido, al mismo tiempo se invierte. La informe indeterminación del superhombre actúa, en cambio, como el modelo que me guía, impidiendo que me pierda y que me atrofie por algún ideal determinado.

El *proyecto de la imagen* del hombre tiene, además, el significado de ser un *modo de la lucha* por el hombre propiamente dicho. La circunstancia de que los hombres no sean iguales tiene por consecuencia el hecho de que no sólo existan imágenes diversas de su existencia dada y *efectiva*, sino también de que las imágenes de las *posibilidades* humanas no se puedan cumplir en un ideal universalmente válido. Pero si no sólo flota sobre mí una imagen representada del hombre, sino una imagen activa, que me conmueve y acuña, todo mi lenguaje, todas mis exigencias y todo mi querer serán una *lucha secreta por esta imagen*. Por eso, ante los mentidos "buenos y justos", que presentan a lo justo como si fuese algo universal y verdadero, Nietzsche exclama: "Ninguno de vosotros, los justos, combatís por el derecho, sino por el triunfo de vuestra imagen del hombre. ¡Que todas nuestras imágenes del hombre se quiebren, empero, contra la imagen del superhombre! Ved cuál es la voluntad de justicia de Zarathustra" (12, 363).

Nietzsche se ha esforzado por alcanzar una imagen del hombre. Su tarea consistió en aclarar y tornar verdaderamente eficaz algo que ya le era claro desde su juventud, cuando preguntaba: "¿Quién le dedicará a la humanidad, al tesoro del templo intangible y sagrado que las más diversas generaciones han ido acumulando gradualmente, sus servicios de guardián, de caballero? ¿Quién fundará la *imagen del hombre*?" (1, 424). El mismo Nietzsche ha realizado lo que había visto en toda moral: "La moral no puede hacer más que presentar imágenes del hombre... quizás ellas puedan actuar sobre éste o aquél" (11, 216).

Para exponer de un modo característico la imagen nietzscheana del hombre, podemos saltar el primer plano, el de los dibujos reales, cuya materia es tan extensa como grandiosa. El *movimiento* peculiar de la imagen del hombre acontece en el segundo plano, en el del "hombre superior". El tercero mostrará la abstracción del superhombre, casi desvanecida en el vacío.

EL HOMBRE SUPERIOR

El hombre superior, para Nietzsche, es originariamente la imagen en la que *él cree*. Mientras todavía el superhombre no había adquirido poder, en tanto destructor de todos los ideales, Nietzsche veía en el hombre superior una suficiente plenitud de realización. La característica del hombre superior cumplido está en poder sacudir las cadenas de los hombres: debe rechazar "esos pesados y significativos erro-

res de las ideas morales, religiosas y metafísicas" para alcanzar, finalmente, el primer fin grandioso, el de la "separación del hombre de los animales". Pero tal libertad creadora no le es posible al hombre en cuanto hombre: esta libertad de espíritu sólo le debe ser concedida "al hombre ennoblecido". "Sólo él puede decir que vive gracias al goce", y sólo hombres con fuerte individualidad pueden alcanzar ese fin. "Todavía sigue siendo la época de los individuos" (3, 371).

El hombre superior, aunque siempre amenazado y dispuesto a fracasar, todavía se le ofrece a Nietzsche como realidad. Los hombres superiores viven dentro de acrecentados *peligros*, tanto *exter-nos* como *internos*. Dentro de una sociedad ligada a lo ordinario, se corrompe la propiedad de lo extraordinario, que es propia del hombre superior. Son doblegados; se tornan melancólicos y enfermos. Sólo "naturalezas de bronce, como las de Beethoven y Goethe", se pudieron mantener. Pero "también en ellos se muestra el efecto de la lucha y de la convulsión más fatigantes: su respiración se hace difícil y el tono de voz fácilmente se vuelve demasiado poderoso" (1, 405). La sociedad es la enemiga implacable de los grandes. "Se odia la representación de una especie de hombres superiores" (16, 196). A la soledad de los mismos se la juzga como una culpa (1, 405). "Por cierto que, en los más diversos lugares de la tierra, existe un logro continuo de casos singulares... con los cuales se expone, de hecho, un tipo superior" (8, 219); pero "lo regular es que el hombre superior sucumba" (7, 255). El caso feliz de que un hombre superior "llegue a obrar en el tiempo justo" constituye la excepción. La modalidad general, perteneciente a la existencia dada de los hombres superiores, es la de "sentarse en todos los rincones de la tierra en actitud de espera; pero apenas saben en qué medida esperan y, menos todavía, que esperan en vano" (7, 261).

Como la duda de Nietzsche acerca del ser humano tampoco deja intacto a ninguno de los hombres superiores, tal como han llegado a ser en forma visible y tal como así son honrados por los demás, le parece que la humanidad superior propiamente dicha no logra, en general, *forma e imagen*. El hombre superior es privado, casi un secreto. Desengañado por todo cuanto es visible, la fe de Nietzsche se aplica a la siguiente posibilidad: "Quizá lo más bello siempre pase en la oscuridad, de tal modo que apenas nacido se sumerge en la eterna noche... El gran hombre, invisible como una estrella demasiado lejana, se atiene a lo más grandioso y digno de veneración. Su triunfo sobre la fuerza queda sin testimonio y, por consiguiente, también mi canto queda sin justificación" (4, 357). Esta otra proposición corresponde al mismo sentimiento: "Hasta ahora, ningún artista ha alcanzado la exposición del hombre supremo, es decir, del hombre más simple y, al mismo tiempo, el más perfecto. Quizá los griegos hayan llevado la mirada, dentro del ideal ateniense, más lejos que los hombres hasta entonces existentes" (3, 98).

Los hombres superiores, tanto en la realidad como en la posibi-

lidad de llegar a configurarse, desaparecen para Nietzsche. Está dominado, de modo creciente, por la *insuficiencia* de los hombres superiores en *cualquiera* de las formas de su aparición visible.

A Nietzsche le es sospechosa cualquier configuración del gran hombre, debido al peculiar fundamento de su *surgimiento*. Pregunta: "¿Os eleváis vosotros, hombres superiores? ¿Acaso no os... levantáis presionados por lo que en vosotros es más bajo?... Vosotros, los que os eleváis, ¿no huís de vosotros mismos?" (8, 389). A ellos les opone Nietzsche a los hombres que, por el *propio ser*, tendrían originariamente una alta jerarquía: "Él está arriba" (5, 29). Pero cada vez que tal "ser" sale al encuentro de Nietzsche, parece inducirlo a la duda.

El "psicólogo" que hay en Nietzsche penetra con la mirada en la falsa moneda que circula en el ámbito de la veneración a los grandes hombres. "Quienes alguna vez hayan adivinado al hombre superior advertirán que los hombres superiores son mártires." Por eso, considera que el *poeta* es un "hombre del instante, exaltado, sensual, pueril, que pasa fácil y repentinamente de la desconfianza a la confianza. Está dotado con un alma en la que, habitualmente, se disimula algún doblez; a menudo por medio de su obra se venga de alguna suciedad íntima; es frecuente que, con su vuelo, busque el olvido de una memoria demasiado fiel" (7, 257).

Pero no sólo en la diversidad de las perversiones manifiestas, sino que también en las formas más altas del hombre, Nietzsche vio lo que hay de insuficiente en la esencia de los mismos. Si alguna vez estimó que, dentro de la existencia dada, la *heroica* era la más alta, más tarde se le mostró que, por encima de ella, había una posibilidad superior. No sólo quiere amar en el héroe "la cerviz del toro", sino que también quiere ver "la mirada del ángel". Les dirige a los héroes la siguiente exigencia: "También el héroe tiene que desaprender su voluntad heroica... su torrencial pasión todavía no se ha calmado en la belleza... Lo bello le es inalcanzable a una voluntad violenta" (6, 172). Asimismo, en el auténtico heroísmo hay signos de la constante insignificancia del hombre. El héroe no constituye la perfección; en él hay todavía algo que pertenece al hombre en cuanto hombre: todo lo que se debe superar, sacrificar, atravesar. "He aquí el secreto del alma: sólo cuando ella ha abandonado al héroe, en sueños se le aproxima... el superhéroe" (6, 173).

Pero cuando se *imaginaba* y se creaba la *imagen* del hombre superior, como una consecuencia de ella, Nietzsche siempre veía una *comedia*. En tanto imagen ejemplar (*Vorbild*), el ideal es lo propio de una vida no verdadera. Así ocurrió con la filosofía antigua. Se "había hecho necesario inventar al hombre abstracto, perfecto: bueno, justo, sabio, dialéctico; brevemente dicho, al espantajo del filósofo antiguo. Una planta arrancada de raíz; una humanidad sin ningún instinto determinado que la regule; una virtud que se demuestra por razones" (15, 459).

Toda la problematización del hombre superior, llevada a cabo por Nietzsche, muestra lo mismo. Nietzsche, que constantemente pugna por llegar a lo superior, no se puede detener en ninguna forma real o imaginada. Justamente allí donde lo conduce su más grande amor, experimenta el más profundo dolor. "No por sus pecados y por sus grandes locuras; padezco por su perfección, en cuanto la mayor parte de las veces padezco por el hombre" (8, 385).

En la cuarta parte de *Zarathustra*, el amor de Nietzsche por el hombre superior y por sus insuficiencias encontró profunda y conmovedora expresión. Los hombres superiores parecen comprender a Zarathustra; lo buscan, de él esperan consejo, urgidos por la penuria de la insuficiencia propia del mundo, de los hombres y de ellos mismos. Todos muestran alguna característica de la propia grandiosidad, a pesar de los defectos. Los reyes: el displacer por enseñorear sobre la plebe; los "concienzudos del espíritu": la profundidad, plena de sacrificios, en la investigación de un objeto cualquiera; el encantador: la conciencia de no ser grande en su espectacularidad; el "último Papa": la reflexiva ilustración de las cuestiones divinas; "el hombre más odiado": lo insoportable de la compasión y el desprecio de sí mismo; el "mendigo voluntario": la radicalidad de su renunciamiento; la sombra del "libre pensador": la falta de consideración que depende de la duda de todas las palabras, valores y grandes nombres. Todos dicen y hacen algo verdadero. Zarathustra puede, por un instante, darles su amor, como si con ellos le saliesen al encuentro personas de su misma índole. Pero cada uno de ellos no sólo tiene un defecto, sino que, repentinamente, muestra una ceguera esencial para la comprensión de las ideas de Zarathustra. Este queda desengañado en lo más íntimo de sí mismo. Por eso, les dice a los hombres superiores: "En verdad, todos vosotros podéis ser hombres superiores; pero yo estimo que todavía no sois lo suficientemente altos y fuertes. Para mí, tal cosa significa: para lo inexorable que en mí se calla" (6, 410). Su rechazo toma formas de todas clases. No "quiere a los hombres de grandes anhelos, de grandes disgustos, de grandes saciedades" (6, 426). En el fondo, ellos viven de un no-ser. Por eso, toda su penuria encubre una angustia que quiere evitar el riesgo de la decisión y el peligro del rechazo. "Quienes, como vosotros, estáis sobre piernas enfermas y débiles, queréis ante todo —lo sepáis u os lo ocultéis— ser tratados con cuidado" (6, 410). Por eso, se les hace dudosa la raíz del propio ser. "¿Acaso vosotros, hombres superiores, no sois, todos, fracasados?" (6, 426). Pero los fracasados todavía se pueden dar valor en el sacrificio; sin embargo, no lo hacen. "¡Vosotros, hombres superiores, no aprendisteis a danzar por encima de vosotros mismos! ¿Cómo, pues, no fracasar?" (6, 430). El modo en que fracasan y aparecen desconfiados, por falta de comprensión, está simbolizado de manera implacable en una poesía.

Ellos se calman al aproximarse a Zarathustra, perdiendo la penuria que los agobia para explayarse alegremente, entre bullas y risas: "En mí olvidaron los gritos de la penuria; pero, desgraciadamente, no los gritos mismos" (6, 450). Zarathustra "todavía no ha visto a ningún gran hombre" (6, 374).

CONTRA EL CULTO DEL HÉROE

Ningún hombre real resiste a la problematización última, si pretende tener un valor de perfección. Quien rinda culto a un hombre, como si fuese perfecto, destruirá, en sí mismo, la propia posibilidad de su ser hombre. Por ambos motivos, Nietzsche rechaza el hecho de que los hombres se puedan someter incondicionalmente y desde el alma a otro hombre. La historia muestra espantosos ejemplos: "Hombres de esta clase vivieron alrededor de Napoleón... a quien la postración romántica ante el héroe, propia de nuestro siglo, le entregó el alma". Estos "fanáticos de un ideal de carne y hueso" por lo general tienen razón, según Nietzsche, debido a que lo niegan, porque conocen lo negado y porque ellos mismos proceden de allí. Pero tan pronto como, con absoluta falta de duda, afirman el propio ideal, considerándolo como este hombre carnal, se vuelven deshonestos. Tienen que alejar a la persona convertida en héroe, de tal modo que ya no se la pueda ver con precisión. Sin embargo, la conciencia intelectual de los que así proceden sabe, secretamente, qué ha pasado. Cuando el ser divinizado "se delata, de modo instantáneo y horrible, como un ser no divino y como demasiado humano", los fanáticos del culto del héroe sólo encuentran una nueva ilusión: toman partido contra ellos y, en tanto intérpretes, sienten algo así como un martirio" (4, 248 sq.).

EL SUPERHOMBRE

Nietzsche abate toda figura del hombre superior y rechaza cualquier forma de divinización producida en algún hombre carnal e individual, porque se apoya en un impulso que nunca le permite detenerse en cierta y determinada finitud. Lo más alto tiene que ser posible sólo cuando lo alto se desvanece. Si con "el hombre superior" el hombre ha fracasado de modo visible, adquirirá vigencia esta otra pregunta: ¿cómo superar al hombre mismo? La respuesta está en la idea del superhombre. Con relación al fracaso general de todas las formas del ser humano, Zarathustra exclama: "Que el hombre fracase: ¡sea! ¡Adelante!" (6, 426). La visión de Zarathustra llega a lo lejos, y desde allí puede ver aquello que le interesa. "El superhombre me llega al corazón: para mí es lo primero y lo único, y no el hombre; no el más próximo, no el más pobre, no el que más sufre, no el mejor... todo cuanto puedo amar en el hombre depende de que él sea un tránsito y una decadencia" (6, 418). Nietzsche no

se atiene ni a lo visible ni a lo oculto del hombre, sino a lo futuro que, atravesando al hombre, lo sobrepasa.

La tarea consiste en producir al superhombre. "A nuestro ser le corresponde crear un ser superior a lo que nosotros mismos somos... ¡Crear por encima de nosotros! Tal impulso nos lleva a engendrar la acción y la obra. Así como todo querer presupone un fin, así también *el hombre presupone un ser* que no está allí; pero que le proporciona una meta a su existencia" (14, 262 sq.). Se deben producir seres "que sean superiores a todo el género humano" (14, 261).

La creación de la idea del superhombre constituye la fe de Nietzsche. Espera que "en algún momento nos llegue el hombre *salvador*... capaz de darle una meta a la tierra... el que triunfe sobre Dios y la nada" (7, 395 sq.). En efecto, en este punto —como más tarde en la doctrina del eterno retorno— se piensa en un sustituto de la divinidad. "Dios murió: ahora queremos que viva el superhombre" (6, 418).

En el superhombre Nietzsche vio algo que, como imagen, siguió siendo indeterminado. El pensamiento se acentúa con el planteamiento de la tarea, aunque también ésta sólo se ofrezca de modo indeterminado.

Nietzsche exige que el hombre dirija su mirada a semejante altura. Tal pedido está referido a quienes nada aman tanto como la comprensión de los grandes hombres. "Deberéis tener la fuerza de ver, *por encima de ellos*, a los seres que los sobrepasan en cien millas" (13, 167).

Pero la mirada sólo sería, como tal, contemplativa. La actividad, en cambio, posibilita la realización de lo visto. A través de todo el pensamiento de Nietzsche, a través del movimiento por él engendrado, en particular, por el "rechazo de todas las oposiciones y de todos los abismos, es decir, por la exclusión de la igualdad, por la creación de lo que supera a los más poderosos" (14, 262), Nietzsche se quiere poner al servicio de la tarea que fomenta el nacimiento del superhombre. Es inevitable que, con la posibilidad del mismo, aumente el riesgo. Llevando la cuestión al extremo: "¿Cómo se podría sacrificar la evolución de la humanidad para auxiliar la existencia de una especie superior a la del hombre?" (16, 278). Para cada uno, la actitud fundamental y verdadera está en la consagración de todos para que cada uno llegue a ser el que es más: nuestro humano ser sólo tiene el valor de constituir un tránsito y una decadencia. Al hombre se le exige "danzar" por encima de él mismo (6, 430).

Sin embargo, Nietzsche no puede decir cómo ocurriría tal cosa en la realidad. Desarrolla una actitud de sacrificio, desbordante y superadora de todo. Pero la idea, vasta e ilimitada, de un efecto que impulse hacia arriba, propia de todo auténtico hacer humano, se trueca, de improviso, en la representación biológica de una crianza guiada por la esperanza de que, en los límites de la especie actual del hombre, surja un nuevo ser, de especie superior.

Tratándose de la incesante y honrada problematización de todas las posiciones, cumplida por Nietzsche, es comprensible que vuelva a superar esta altura abstracta y ascendente del pensamiento del superhombre (del mismo modo que había superado el pensamiento de Dios). "Siempre estamos atraídos hacia el reino de las nubes: sobre ellas asentamos nuestros abigarrados pellejos y luego los llamamos dioses y superhombres. En efecto, todos esos dioses y superhombres son lo suficientemente livianos como para ocupar tales asientos. ¡Ay de mí! ¡Qué cansado estoy de todas estas insuficiencias!" (6, 188).

II LA VERDAD

VERDAD CIENTÍFICA Y VERDAD FILOSÓFICA: La actitud metódica. Origen y vida de los métodos. Límites de la ciencia. Ciencia y filosofía.

LA TEORÍA INTERPRETATIVA: VERDAD Y VIDA: El carácter aparente de la verdad. La aplicación de la teoría. El círculo. Ser verdadero y Existencia. La verdad en conexión con los poderes vitales que la destruyen y que, al mismo tiempo, la condicionan. La percatación de los límites.

LA PASIÓN POR LA ILIMITADA VOLUNTAD DE VERDAD: La probidad. La justicia. La autosuperación de la voluntad de verdad. La duda ilimitada.

LA DISOLUCIÓN DE LA RAZÓN.

LA VERDAD CONSIDERADA EN UN ACTO DE IRUPCIÓN QUE LA TRASCIENDE: Inmediatez de la verdad. Riesgo de la verdad. Verdad y muerte. Nada es verdadero; todo está permitido.

La reflexión sobre el ser del *hombre* conduce a su disolución. La apasionada voluntad de verdad de Nietzsche se atreve a extraer, en el pensamiento, las consecuencias más extremas. Después que, por así decirlo, el hombre se ha perdido; después que la totalidad de las valoraciones singulares se tornan cuestionadas, Nietzsche quiere cerciorarse del *sentido de la verdad misma*. Con ello, también la verdad en general se le hace cuestionable, destruyéndose la posibilidad de la verdad y de la razón. Así como la consideración del hombre destruía la *moral*, la consideración de la verdad aniquila, para Nietzsche, la *filosofía* tradicional en su sustancia histórica.

Pero, también en este caso, al cooperarse con el pensamiento de Nietzsche, parece que el acto de negar mostrase, constantemente, algo que es y que, a partir de ello, la negación fuera posible. Para poder negar no sólo se tiene que experimentar lo negado mismo, sino que, en otro sentido, vuelve a salir al encuentro la afirmación de Nietzsche. Por eso, cualquier exposición penetrante de su filosofía negativa estará, a su vez, movida por lo positivo. El rechazo nietzscheano de la sustancia histórica, al mismo tiempo constituye, en su realización, una forma de su transformada reconquista.

Las ideas mediante las cuales Nietzsche quiere fundamentar el *sentido del ser de la verdad* apenas si se podrían ofrecer en una sola conexión sistemática. Las desarrollaremos a partir de tres orígenes autónomos, indicados por Nietzsche, aunque, de hecho, se compenetran entre sí. Primero: desde la *ciencia metódica*; segundo, desde la *teoría del ser de la verdad*, entendida como la interpretación de una existencia dada y viviente; tercero: desde la ilimitada *pasión por la verdad*. Siempre las claras posiciones se muestran en un camino que, por fin y como tal, parece fracasar: Nietzsche quiere la *disolución de la razón*. En último término, todas sus ideas acerca de la verdad emanan de una *ruptura* que la *trasciende*.

Verdad científica y verdad filosófica

Nietzsche ha tratado el ser de la verdad en la ciencia como siendo el de un origen inmediato. Si bien más tarde se apartó de este origen, poniéndolo en cuestión, de hecho no perdió una autonomía que, en su plano, todavía no era dudosa. Nietzsche entró resueltamente en el dominio de la ciencia, tanto que parecería que su pasión por la verdad hubiese encontrado en ella un terreno firme.

LA ACTITUD METÓDICA

El signo esencial de la ciencia es, para Nietzsche, el *método*. Los métodos no sólo son "las intelecciones más valiosas" (16, 3), sino que "el espíritu científico se apoya en una intelección del método" (2, 410). Los resultados concretos de la ciencia no constituyen, como tales, nada de peculiar: "Si aquellos métodos se perdieran, no se podría evitar un renovado triunfo de la superstición y de lo absurdo" (2, 410). El saber verdadero sólo es mediante el método.

En verdad, Nietzsche no ha hallado ningún nuevo método para las ciencias particulares ni tampoco ha avanzado nada en la aclaración lógica de esos métodos. Antes bien —siempre bajo el supuesto de la validez autónoma de la intelección científica— ha reflexionado tan sólo acerca de la validez de los mismos. El tema de Nietzsche no es el de los métodos, sino el de la *actitud metódica*.

Gracias a ella, se alcanza una peculiar *seguridad* en el mundo. "El hecho de que la ciencia descubre cosas que *permanecen* y que siempre vuelven a motivar algún nuevo descubrimiento, proporciona una profunda y radical dicha, pues podría no ser así. Incluso, hasta tal punto estamos convencidos del eterno cambio de todas las leyes y de todos los conceptos humanos, que nos extraña el modo según el cual se mantienen los resultados de la ciencia" (5, 81). Los métodos conducen hasta el terreno de la verdad y su frecuentación proporciona la experiencia única e irremplazable de un modo del ser. "¡Magnífico descubrimiento: no todo es incalcula-

ble e indeterminado! Hay leyes que siguen permaneciendo fuera de la medida del individuo" (12, 47).

La actitud metódica exige *certeza* y no convicción: quiere la verdad fundamentada de modo obligatorio, y no el contenido de lo que por ella se sabe. Por eso, también rigen para dicha actitud "las verdades no aparentes" (2, 248) y, de esa manera, "lo penoso, lo cierto, lo duradero y, por tanto, lo que es rico en consecuencias para cualquier conocimiento ulterior constituye lo más alto" (2, 20).

Pero, con la actitud metódica, se destruye todo conocimiento *absoluto*; en cambio, en lugar del mismo, se posee, de modo inatacable, un conocimiento determinado y *particular*, capaz de realizar algo en el mundo. "El conocimiento tiene el valor... de refutar el 'conocimiento absoluto'" (12, 4), enfriándose "la fe en las verdades definitivas" (2, 230). Al mismo tiempo, mediante la ciencia, se puede "lograr un poder sobre la naturaleza", sin necesidad de un saber último de las causas y de los efectos (12, 4). Si domina metódicamente y determina lo que se puede saber dentro de su relatividad, esta actitud no se perderá en el saber absoluto ni tampoco en la negatividad del no saber, que todo lo pone en duda.

Cuando Nietzsche, a partir de sus fundamentos, considera que el verdadero saber sólo es posible como método, advierte, además, que la actitud metódica no depende del capricho de alguna ciencia particular alejada de la vida, sino de una *posibilidad del hombre*, frente a los hechos que conciernen a sus actos de pensamiento y de captación. A la racionalidad del hombre le pertenece el espíritu científico —el espíritu del método— y Nietzsche caracteriza su contraparte con las siguientes palabras: "Las gentes ingeniosas pueden *aprender* tanto como quieran, a partir de los resultados de la ciencia; pero siempre se advertirá, en la conversación con ellos, que les falta el espíritu científico: carecen de la desconfianza instintiva por los extravíos del pensar... Les basta con encontrar alguna hipótesis acerca de una cosa, pues son fuego y llama... para ellos, tener una opinión significa fanatizarse" (2, 410). El autodomínio del pensar metódico, en oposición al estrépito de las opiniones y de las afirmaciones, es un *esfuerzo* calmo e incesante. "Las naturalezas científicas" saben, de un modo particular, "que el don de tener toda clase de ocurrencias debe estar refrenado, de la manera más rigurosa, por el espíritu de la ciencia" (2, 247). En virtud de las desastrosas consecuencias de una falta de método, visibles en todos los dominios de la vida, Nietzsche exige que "ahora cada uno aprenda a fondo, por lo menos una ciencia, pues sólo así se sabrá qué significa el método y cuán necesaria es la más extrema prudencia" (4, 410). El hecho de haber frecuentado durante cierto tiempo y con rigor alguna ciencia rigurosa "proporciona un aumento de energía, de capacidad para llegar a conclusiones, de constancia en la persistencia: así se habrá aprendido a alcanzar un fin por medios teleológicos. Por tanto, en relación con todo lo que más tarde será

objeto de apetencia, el haber sido alguna vez un hombre de ciencia será algo muy apreciable" (2, 239).

La exigencia de Nietzsche para que se establezca la educación de un método científico es tanto más apremiante por cuanto conoce el *valor irremplazable* de la certeza, únicamente posible por los métodos puros, y el extraordinario *peligro* a que está sometido su progreso en el curso de la historia humana. En su último año, al advertir que todo el trabajo científico del mundo antiguo había transcurrido en vano, decía: "Todos los supuestos de una cultura docta y todos los *métodos* científicos ya estaban allí. Se poseía el grande e incomparable arte de leer bien, es decir, el supuesto de la tradición cultural y de la unidad de la ciencia. La ciencia natural, enlazada con la matemática y con la mecánica, según el mejor de los caminos posibles, o sea, el *sentido por lo efectivo*, el último y más valioso de todos los sentidos, tenía su escuela... lo *esencial* había sido hallado y era posible ponerse a trabajar: es necesario decir, una y diez veces más, que los métodos *son* lo esencial y también lo más difícil, porque ellos se oponen durante más tiempo a lo habitual, es decir, a la pereza. Lo que hoy, con indecible victoria sobre nosotros mismos, hemos vuelto a reconquistar —la libre visión de la realidad, la mano circunspecta, la paciencia y la seriedad por lo más pequeño, la *probidad* entera del conocimiento—, todo eso ya estaba allí, desde hacia dos milenios" (8, 307 sq.).

ORIGEN Y VIDA DE LOS MÉTODOS

Los métodos no son procedimientos mecánicamente aplicables; tampoco la verdad científica, como cualquier otra verdad, se puede conquistar con fría indiferencia. No hay ningún proceso desinteresado para un planteamiento automático de la verdad. Nietzsche muestra, mediante la actualización psicológica del origen y del desarrollo de los métodos científicos, que la animación de los métodos reside en algo distinto y que de continuo los fundamenta; es decir, en algo ajeno y opuesto a la verdad. Una vez que se convierten en el cálculo desvitalizado de una maquinaria intelectual, ya no son tomados en serio ni es posible confiar en ellos, pues sólo pueden tener cierta seguridad superficial, puesta al servicio de alguna meta finita.

Lo ajeno a la verdad, es decir, lo alógico y lo antirracional, que está soportado por cualquier conocimiento, en tanto constituye un elemento esencial del mismo, se presenta con diversas formas. En cuanto capricho, tedio y hábito existen, por cierto, muchos impulsos, pero éstos se refieren a un conocimiento carente de profundidad. Antes bien, la penuria constituye una fecunda fuente para la intelección propiamente dicha, aunque la impetuosa conciencia de dicha penuria la pueda enturbiar. Debemos emplear nuestras horas peligrosas. Sólo será inexorable el conocimiento que diga: ¡conoce o muere! "Hasta tanto las verdades no se graben con un cu-

chillo en nuestra carne, frente a ellas tendremos una oculta prevención, semejante al desprecio" (4, 311).

De hecho, los métodos siguen creciendo por todas partes gracias a la experiencia y al empleo de lo que se opone a los procedimientos científicos, a saber: a la actitud de *entrega a todos los aspectos de la cosa que aparecen mediante cualquiera de las posibilidades de la conducta*. "Tenemos que proceder con las cosas, a modo de ensayo, con maldad o con bondad y, sucesivamente, las debemos poseer por la justicia, la pasión o la frialdad. Uno habla con las cosas en tanto policía; otro, como confesor; un tercero, como viajante y curioso. Sólo a fuerza de simpatía o de violencia se les arrancará algo" (4, 298). Pero, únicamente la *coincidencia* de nuestras fuerzas más vivas nos conducirá al justo conocimiento de un "sistema orgánico superior". En su aislamiento, estas fuerzas son un veneno para el conocimiento propio del pensar científico; pero, vistas en totalidad, se limitan mutuamente y se disciplinan. Así acontece con "el impulso de duda, con el de negación, con el de expectación, con el de reunión y con el de separación" (5, 155). Ellos constituyen "el medio del conocimiento, es decir, los estados y las operaciones que, en el hombre, preceden al acto de conocer... La fantasía, la elevación, la abstracción, la negación de lo sensual, la invención, el anhelo, la inducción, la dialéctica, la deducción, la crítica, la recolección de materiales, el modo impersonal de pensar, la contemplación... Todos estos medios... que alguna vez han regido como fines últimos... siempre tienen cierto contenido singular, es decir, alguna meta, y constituyen una suma de los valores de conocimiento" (4, 49). Pero tales medios sólo llegan a impulsar el método científico mediante sus exigencias y mutuas limitaciones.

La esencia de la intelección científica, posible a partir de la acción conjunta de las diversas facultades, es la "*objetividad*". Pero con respecto a los impulsos que mueven y condicionan el conocimiento, ella "no se entiende como una intuición desinteresada, que es contradictoria, sino como la facultad de tener el *poder* de un propio *en pro o en contra y de ejercitar o no dicho poder*. La objetividad tan sólo progresa porque "sabe hacer utilizable para el conocimiento la diversidad de las perspectivas y de las interpretaciones pasionales". Por eso, no debemos ser desagradecidos a las "resueltas inversiones de las valoraciones habituales, mediante las cuales el espíritu... se enfurece contra sí mismo... Cuanto más permitimos que las pasiones hablen sobre una cuestión, tanto más sabremos penetrar en ella con nuestra mirada y tanto más completo será nuestro concepto de la cosa, es decir, nuestra objetividad" (7, 428 sq.). "A veces fomentamos la verdad, llevados por una doble injusticia... cuando vemos sucesivamente los dos lados de una cuestión... de tal modo que desconocemos el otro aspecto de ella, imaginándonos que vemos la verdad entera" (3, 46).

Luego, en todas partes, la fuente de la intelección es *combativa*.

La investigación metódica produce su propia objetividad por medio de una limitación de las fuerzas de la vida misma, las cuales combaten entre sí, y tal investigación sólo es real en virtud de esa vida. También entre los investigadores, la lucha por la elaboración crítica, conducida por la idea de lo que es cognoscible, firme y válido, se asegura de manera esencial. "Si el individuo no se atuviese a su verdad, es decir, a su derecho, no existiría en general ningún método de investigación... Por último, la lucha personal de los pensadores ha afinado los métodos, al punto que realmente se pudieron descubrir verdades" (2, 409). El estado que fomenta el progreso de todas las ciencias está posibilitado por la violencia de la lucha. Ella hace que el individuo no desconfíe al examinar una afirmación por otra diferente, dentro de dominios alejados de él. En efecto se cumple tal examen, que por su extensión no le es posible al individuo, porque "en el propio campo cada uno tiene competidores en extremo desconfiados, que vigilan con rigor" (3, 113).

LOS LÍMITES DE LA CIENCIA

Cuando Nietzsche estima que los métodos constituyen el fundamento verdadero para una validez necesaria del conocimiento científico; cuando considera las condiciones que los posibilitan en la vida (la rareza del logro de sus realizaciones, la rapidez de su decadencia), parecería que, para él, con la ciencia metódica se lograra un valor absoluto. A partir de la propia experiencia, Nietzsche conocía una voluntad de saber que, en el trabajo apasionado, se dejaba devorar por su objeto, como si la ciencia fuese un fin en sí mismo. Pero, justamente, ha sido Nietzsche quien, en una época orgullosa del saber científico, reconoció que era errado pretender encerrar *toda* verdad en la forma de lo científicamente cognoscible. En su propio trabajo científico se le aclararon los límites de la ciencia, a los que expresó en los siguientes principios:

1. El conocimiento científico de las cosas no es conocimiento del ser. Sólo de una manera limitada, Nietzsche pudo pensar alguna vez que el hombre, mediante la ciencia, se podría aproximar "a la esencia real del mundo" (2, 47). Ya antes, había escrito que él reconocía como "una ilusión delirante el hecho de que el pensar, conducido por la causalidad, pudiese llegar a los abismos más profundos del ser". Semejante ilusión constantemente lleva a la ciencia hasta sus límites (1, 105). Por eso, los doctos "jamás ven los grandes y peculiares problemas, ni tampoco los signos de interrogación" (5, 330). En tanto ellos tratan "de un modo puramente objetivo a los dominios de las ciencias más pequeños y separados" (2, 22), el todo les está vedado. Pero cuando el saber de la ciencia, rectamente entendido, jamás acierta con lo que es en sentido propio, justamente entonces le es posible presentirlo. "In summa, la ciencia prepara una soberana *ignorancia*, un sentimiento de que el

'conocer' no se produce... de que el conocer mismo es una idea contradictoria" (16, 98). A través de la profundidad de lo inaccesible a toda ciencia, irrumpe en la existencia lo que le es ajeno: "Hay poderes terribles, que le oponen a la 'verdad científica' otras verdades por completo diferentes" (10, 203).

2. La certeza metódica significa que lo satisfactorio no está en la posesión de la verdad, sino sólo en su *búsqueda*. Quien gozara con la posesión llegaría al risible orgullo "de ser", en relación con algún pequeño objeto cualquiera, "maestro y conocedor". Rechazaría todo lo demás y encontraría indiferente el hecho de que, pegado a su saber, se hallara un amargo no-saber (6, 364). "Por eso, Lessing, el más probo de los hombres teóricos, se atrevió a expresar que para él tenía mayor importancia la búsqueda de la verdad que la verdad en sí misma: de ese modo, descubrió el secreto fundamental de la ciencia, para asombro e incluso cólera de los científicos" (1, 105).

3. La *certeza científica no proporciona seguridad* en lo que *realmente interesa*. La certeza se refiere al saber metódico, en lo que éste tiene de determinado y de relativo; en cambio, el impulso de seguridad quiere, en todas partes y en totalidad, algo desprovisto de riesgos. No contra la certeza científica y metódica, sino contra la mencionada voluntad de seguridad —que se refiere al todo—, Nietzsche afirma que constituye un "prejuicio creer que la certeza sea mejor que la incerteza y el mar abierto" (13, 35). Por eso, a los "que tienen certidumbre de espíritu" y a los que buscan "mayor seguridad", Zarathustra les opone la "valentía, la aventura y el placer por lo incierto y por lo nunca osado" (6, 440).

4. El conocimiento científico no le puede proponer ninguna *meta* a la vida. "No puede... indicar el camino, sino que sólo *puede* auxiliar cuando ya se conoce el '¿hacia dónde?'" (11, 170). Pero sólo puede ser útil; *no tiene que serlo*. La salvación por la ciencia no está por ella asegurada. No existe "ninguna armonía preestablecida entre la exigencia de la verdad y el bienestar de la humanidad" (2, 369).

5. La ciencia no puede dar respuesta alguna a la *cuestión acerca de su propio sentido*. Ninguna ciencia adelantaría sin un fundamento que, en su derecho y valor, no se pudiera advertir científicamente. "Si, en alguna medida, no siguiésemos siendo hombres no-científicos, ¿qué importancia le podríamos dar a la ciencia?... A un ser cognoscente puro, el conocimiento le sería indiferente" (3, 56). Si la voluntad científica se deja impulsar por fines prácticos (utilidad), por la moral de la veracidad, por el placer de un mero acto de contemplación, por metas que la filosofía propone, aquello por lo cual la ciencia llega a ser real y a tener sentido, será algo diferente de la ciencia.

Al poner de manifiesto estos límites, Nietzsche comprende la insustancialidad de la tesis de la *ciencia como fin autónomo*. Cree que semejante conclusión pertenece al mundo moderno. Es cierto que

la ciencia siempre ha sido cultivada, pero sólo como un medio. Por ejemplo, el dictamen cristiano dice: "La ciencia constituye algo de segunda clase; no es lo último, lo incondicionado, ni tampoco un objeto de pasión". Luego, la ciencia no se ha cultivado en virtud de la pasión del conocimiento, sino como "estado y como *ethos*, como una *noble ocupación*, sea en la dicha o en la desdicha" (5, 161 sq.). Si semejante ocupación se llega a convertir en una especie de fin autónomo, se tornará inofensiva; en algo que se basta a sí mismo, es decir, en algo verdaderamente inocente (5, 75). De ese modo, llega a ocuparse de la verdad, entendida como tradición, y de la investigación calma y contemplativa, por cierto en las condiciones de la fe. Para esa manera de buscar la verdad, en caso de que la fe no sostenga tal modalidad, sino otra actitud de vida, en el fondo incuestionada, rige, en general, el hecho de que la "verdad, en tanto totalidad y coherencia, sólo existe para las almas que, al mismo tiempo, son poderosas e inofensivas, plenas de alegría y de paz (tal como lo fuera la de Aristóteles): únicamente semejantes almas son capaces de buscar la verdad" (4, 293).

La tesis moderna del fin autónomo de la ciencia tiene otro origen. Con el concepto de una calma ocupación científica, se niega, en el fondo, la radicalidad de la voluntad de saber y de conocer. Pero las condiciones incuestionadas que la seguían sosteniendo fueron ahora criticadas a partir de una pasión originaria e ilimitada por la verdad. Se apoderó de la ciencia una "incondicionada inclinación e impulso" por el conocimiento, cosa que hoy "tan raramente se manifiesta en ella" (5, 161). Cuando dicha pasión sigue siendo lúcida, recorre interiormente a la ciencia, conserva sus métodos y defiende los inexorables criterios de la verdad, dentro de un conocimiento siempre particular y por todos lados ilimitado, es decir, frente a cualquier oscurecimiento. Pero absorbe la verdad, que ya no puede ser aprehendida por los solos medios científicos. De hecho, dentro de la experiencia de los límites de la ciencia, la pasión permanece incondicionada y sobrepasa los métodos científicos, a los que domina como tales, alcanzando nuevas experiencias: las pertenecientes al pensar filosófico. Pero, si se considera que esta pasión es idéntica a la investigación científica y metódica, tal cosa conduciría a *inversiones*. Nietzsche las ha caracterizado en sus supuestos efectivos, al encontrar como muy dudosa la posibilidad de una ciencia entendida como fin autónomo.

1. Donde la ciencia "es todavía, y en general, pasión, amor, ardor y sufrimiento" (7, 466), allí estará la forma más juvenil y más distinguida del "*ideal ascético*". Tal ciencia se fundamenta en la moral: constituye una voluntad de verdad "a cualquier precio" (5, 274). Pero, en medio del trabajo, semejante voluntad se convierte en "inquietud por la falta de ideales" y se transforma en un nuevo y espontáneo engaño. "La habilidad de nuestros más eminentes doctos, la aplicación incondicionada, la inteligencia que arde día y noche, incluso la maestría de que hace gala, todo ello tiene,

con frecuencia, su propio sentido en el acto de no permitirse a sí mismos la visión de algo" (7, 466). Por cierto que Nietzsche no quiere corromper el placer que por el oficio sienten los honestos trabajadores de la ciencia; pero "el hecho de que ahora se trabaje en la ciencia con rigor no prueba, en absoluto, que ella, como totalidad, tenga una meta, una voluntad, un ideal o la pasión propia de la gran fe" (7, 465-467). En la medida en que decrece el ideal ascético, la ciencia pierde significación. Por eso, "la ciencia" ya no tiene, en secreto, "ninguna fe en sí misma". Sólo se mantiene por la vacía fuerza del ideal ascético, en cuya virtud la esencia del conocimiento científico quizá sea "la de ver, gracias a sí misma, lo más próximo y lo más cotidiano" (9, 29). Mediante ello, "la voluntad de atenerse a lo efectivo", prohibiéndose tanto la negación como la afirmación, concluye en una "renuncia a la interpretación en general" (7, 469).

2. Nietzsche advierte cómo desaparece la confianza en la religión. Ahora bien, puesto que la ciencia ha producido en lo singular muchas cosas útiles, nos hemos habituado a tener confianza en ella y nos podríamos someter por completo a ese conocimiento, tal como antes ocurría con la religión. En este punto, surge el *apremio por la seguridad*: en el mismo se halla "el sentido por la verdad, que, en el fondo, lo es por la seguridad" (4, 33). La "voluntad de verdad y la certeza nacen del temor a la incerteza" (14, 17). La voluntad de verdad constituye, en este caso, "el mero anhelo por el mundo de lo permanente" (16, 83). La *debilidad* apetece convicciones, y las quiere en forma de certeza científica (que, como tal, tiene una esencia por completo diferente, puesto que siempre propone preguntas y jamás acierta con el todo). Quiere un acrecentamiento de poder, logrado a través del conocimiento científico, y no la satisfacción de un interés objetivo o de una ilimitada pasión por la verdad. Tal cosa constituye la inversión de la certeza científica en una forma cualquiera de verdad vital. El hombre se atiene con angustia a semejante forma, porque ella ofrece seguridad.

Nietzsche expresa con mordaz ironía el hecho por el cual la ciencia reemplaza, por medio de la mencionada inversión, a la religión, aunque luego sólo sirva a la satisfacción de las meras necesidades de la existencia efectiva (*Dasein*). "La meta de la ciencia moderna está en lograr tan poco dolor como sea posible y una vida lo más larga posible. Por tanto, se propone otorgar una especie de eterna bienaventuranza que, por cierto, comparada con las promesas de las religiones, es harto modesta" (2, 133).

3. Si, en lugar de aprovechar la ciencia con rigor metódico y dentro de sus límites, se pretende, inconscientemente, alcanzar algo más de lo que ella puede proporcionar, se mostrarán los típicos errores del presunto *saber ontológico*, en los cuales se pierden, al mismo tiempo, la posible certeza científica y la posible verdad filosófica, que brotan de un auténtico origen. Cuando al hombre de ciencia ya no le es soportable la vacuidad de su tarea, se le presentan, en medio del desierto de su investigación ascética, "esos brillantes espejismos que se llaman sistemas filosóficos: éstos ofrecen con la fuerza mágica del engaño, la solución de todos los enigmas" (3, 28). Quien sucumba ante ellos se habrá perdido para la ciencia. O bien, se "embellece" la ciencia; con voluntad de entretenimiento "se la presenta en un compendio que aclara, de modo maravilloso y repentino, todo género de cosas" (4, 295). O, también, las ciencias alcanzan una totalidad personal en las "raras naturalezas por cuya virtud la ciencia existe; al menos, a ellos les parece así... Tales naturalezas producen... el engaño por el cual se cree que la ciencia está cumplida y que ha alcanzado su

meta". Tal pensamiento "ha sido nefasto para la ciencia y ha engañado a los... auténticos y capaces trabajadores del espíritu... Por lo general, a esos hombres se los llama filósofos" (3, 285-287).

El presunto fin autónomo de la ciencia conduce a trastrocamientos tales que llevan a la pérdida del origen auténtico de la voluntad científica de conocimiento, del que alguna vez recibiera su *pathos*. Ese origen produjo la ciencia moderna, de la cual se puede decir: "El hecho de que el conocimiento sea más que un medio es algo nuevo en la historia" (5, 162). La problematización de Nietzsche, empero, sobrepasa los mencionados trastrocamientos y llega al origen mismo. De éste emana la ilimitada voluntad de saber, que carece de toda condición. Sin embargo, no es necesario que esa fuente misma sea consciente, es decir, que fundamente la voluntad de saber o que proporcione cierta fe en el valor del saber. "También la ciencia descansa en la fe; no existe ciencia alguna que esté desprovista de supuestos." En el origen moderno, se hallaba el supuesto siguiente: "*Nada es más necesario que la verdad* y, en relación con ella, todo lo demás tenía un valor de segunda clase" (5, 273). En la última parte de este capítulo mostraremos en qué sentido esa fe se le tornó dudosa a Nietzsche. Por ahora perseguiremos el modo de pensar de la ciencia que, aunque visto en sus límites, se mantiene vinculado al sentido y a la tarea de la filosofía.

CIENCIA Y FILOSOFÍA

También es esencial la circunstancia de que Nietzsche conciba, en el método científico, una modalidad de la verdad y de que considere los límites de tal verdad y, con eso a ella misma, como una no-verdad. La cuestión acerca de los límites de la ciencia no se propone destruirla, sino que se encamina a profundizar en la esencia de la ciencia misma. "No tratamos de aniquilar la ciencia, sino de *dominarla*" (10, 114). Su aclaración concluye por conducir al origen de la misma, es decir, a la filosofía. El supuesto peculiar de la ciencia está en la pasión por el conocimiento; pero ella constituye el filosofar, cuyos instrumentos están en los métodos científicos. *En el caso en que la ciencia y la filosofía sean la verdad*, serán una. No hay ninguna filosofía particular, separada de la ciencia: tanto en una como en otra se piensa del mismo modo" (10, 133). "Si todas las ciencias" se apoyan "en los fundamentos universales de la filosofía", surgirá la idea "de que *un filósofo se identifica con todas las aspiraciones de la ciencia...* Se debe probar la inaudita *unidad* de todos los impulsos de conocimiento", destruida por los "doctos fragmentarios" (10, 158). Pero sí, únicamente, lo verdadero puede unificar a la ciencia y a la filosofía y, si el docto que no es filósofo, ni el filósofo que renuncia a la ciencia, están en una auténtica relación con la verdad, los métodos científicos y el filosofar, considerados en

unidad, tendrán que ser concebidos como dos *polos*. Nietzsche habla constantemente de ellos como si estuviesen *aislados* entre sí.

Limita a la ciencia con rigor, expresando dicha limitación con fórmulas que, al comienzo, tienen carácter positivista. "Dicho con rigor: la cantidad de ciencia que poseemos depende de la decisión con que aceptemos el testimonio de los *sentidos*... El resto es aborto y todavía no constituye ciencia alguna: me refiero a la metafísica, la teología, la psicología, la gno-seología". O también: la ciencia "es ciencia *formal*, teoría de los signos, tal como ocurre con la lógica y con la lógica aplicada, es decir, con las matemáticas" (8, 78).

Además, la delimitación consiste en que el hombre de ciencia se ocupa de una verdad que no ha sido a sabiendas creada por él. Presupone la existencia dada, cuyo "*des-cubrimiento*" (1, 104) significa, para él, el hallazgo de la verdad. El hecho de que Nietzsche haya concebido la existencia dada en ese sentido constituye la secreta justificación de dicha existencia (1, 106).

Por último, de esa delimitación resulta que todo trabajo científico siempre sigue siendo particular y que, cuando es cultivado por sí mismo, se fundamenta en el supuesto de una actitud general de la vida, que es la fe "en el vínculo y en la *continuidad* del trabajo científico, de tal modo que el individuo, por pequeño que sea el *puesto* que ocupe en el trabajo, tendrá la confianza de no trabajar en vano" (16, 94).

Nietzsche ha puesto en cuestión las cualidades, las aspiraciones y la Existencia de tales hombres, basándose en el hecho de que la ciencia se ha ido separando de la filosofía y de que, en semejante estado de separación, ella se pudo convertir en la *vida del docto y del investigador*, quienes, en lo esencial, deben ser especialistas incapaces de reflexionar sobre el sentido de la actividad que cumplen, puesto que con una maestría quizá perfecta realizan tareas que, en todos los casos, son particulares. A partir de su conocimiento personal —adquirido en la frecuentación de la vida académica— ha dado una multitud de características del modo de ser de los doctos, tan diferente en unos y en otros, y, según los casos, los ha respetado o despreciado.

Sea lo que fuere, "el docto ideal... es, seguramente, uno de los más preciosos instrumentos que existen" (7, 150). Nietzsche dice cuál es la razón por la que "los doctos son más nobles que los artistas: tienen un ser más simple, son menos avarientos de gloria, más reservados y más calmos...; se tienen que olvidar de sí mismos y abandonarse a cosas que rara vez parecen ser dignas de un sacrificio semejante de la personalidad" (3, 110). En *Zarathustra* expone la grandiosidad y la pobreza de tal existencia dada, mediante el concepto de los que tienen "escrupulosa certeza de espíritu" y que sólo son conocedores insuperables del cerebro y de las sanguijuelas. Se caracteriza a sí mismo como investigador. "Prefiero no saber nada, a saber mucho a medias... Voy al fondo de las cosas, ¿qué importa que sean grandes o pequeñas? ¿Qué importa que se llamen pantano o cielo?... Donde termina mi probidad, comienza mi ceguera, y quiero estar ciego. Si pretendo saber, también quiero ser probo, es decir, fuerte, riguroso, cruel, implacable" (6, 363 sq.).

Caracteriza la *filosofía* de una manera decisiva, como el polo opuesto a la ciencia. Justamente, ella depende de lo que la ciencia no logra, aunque

eso sea algo que tiene la cualidad de ser sabido y comunicado, que es lo que pone en marcha a la ciencia. Pero, para Nietzsche, la filosofía es infinitamente más, dentro del todo del conocimiento, que un simple polo. Para aclarar el ser de la filosofía, Nietzsche habla de los filósofos, de tal manera que la imagen nietzscheana del propio ser y de la propia tarea desembocan juntas en lo que la filosofía podría ser en general.

El filósofo cumple su tarea —a diferencia de la certeza metódica que, en la ciencia, se refiere a algo particular— cuando se deja absorber por el *ser en su totalidad*. Se sirve “del mundo entero, entendido como imagen y abreviatura” (1, 473). Alguna vez, el filósofo tiene que haber reconocido todos los grados; se tiene que haber atrevido a aceptar toda actitud y a realizar toda experiencia, a frecuentar cualquier punto de vista y a cumplir todo género de expresiones. “Pero todo ello sólo constituye las condiciones previas de su tarea: ésta le exige crear valores” (7, 161). Con ello será, al mismo tiempo, “el hombre de la *responsabilidad más vasta*, el hombre que tiene conciencia del desenvolvimiento total del hombre” (7, 85).

Los filósofos *experimentan* con la propia persona. Sienten “la carga y el deber de cumplir centenares de ensayos y de tolerar las tentaciones de la vida”; “se arriesgan constantemente” (7, 148). Dominados por el placer de la búsqueda se sirven “del experimento en un sentido peligroso” (7, 159). Se pueden sentir a sí mismos “como locos desagradables y como peligrosos signos de interrogación” (7, 162). Siempre piensan interrogando, y sus respuestas jamás son definitivas. Son filósofos “del peligroso quizás, en cualquier sentido” (7, 11).

Están en permanente contradicción con la propia actualidad, con el *mundo que les es contemporáneo*. El filósofo sabe porque dirige su mirada al todo. “¡Ay de mí! Sólo dos generaciones más y nadie tendrá las opiniones que ahora dominan y os quieren esclavizar” (10, 297). Pero su conocimiento no sólo es negativo, sino que su resistencia a la época descansa en el secreto que le es propio y que lo lleva “a conocer una nueva grandeza del hombre, un nuevo e intransitado camino hacia la propia grandiosidad” (7, 162).

Los filósofos son autosuficientes; no tienen necesidad de apoyarse en otros. No usan de la firmeza que proviene del contenido de alguna fe. Su *escepticismo* es característico “de la audaz virilidad... Tal escepticismo desprecia y, no obstante ello, atrae; socava y posee; no cree, pero no por eso se pierde; le otorga peligrosa libertad al espíritu, reteniendo, sin embargo, con rigor al corazón” (7, 157). Con el escepticismo, los filósofos tienen algo que sobrepasa al escepticismo: poseen “la seguridad de un criterio de valor: el consciente mantenimiento de la unidad de los métodos, la valentía ingeniosa, el poder estar solos y ser responsables de ellos mismos... No se abandonarán a la ‘verdad’, para que ésta les ‘agrade’, los ‘eleve’ o los ‘entusiasme’” (7, 159-160).

El hombre sólo nace en el espacio de una experiencia que lo rodea y abarca (*Umgreifende*), comprometiendo su ser íntegro en una resistencia solitaria contra el mundo existente y, por medio del escepticismo positivo, está impulsado, en lo profundo de sí mismo, a llegar a lo verdadero. Para el hombre así concebido se puede decir que el filósofo es “el que manda” (7, 161): *crea los valores*, establece sus tablas, *determina las jerarquías*. Ya el joven Nietzsche había sostenido que todo gran pensador era “el legislador de la medida, del precio y del peso de las cosas” (1, 414).

Dentro de la polaridad que existe entre la filosofía y la ciencia, la primera debe ser *conductora*. En efecto, la ciencia en general (las metas y el significado de la misma) depende de las concepciones filosóficas; incluso los caminos (los métodos) se originan en la filosofía (10, 114). "En medio del pensamiento científico, se sienten los vestigios del pensar filosófico" (10, 132).

Pero, en cualquier sentido, la filosofía tiene *preeminencia*. "A través de los siglos, ella debe tender la cadena del espíritu: en eso consiste la eterna fecundidad de todo lo grandioso". Para la mera ciencia, en cambio, "no hay mundo que sea grande o pequeño" (10, 117). Por eso, frente a la ciencia, la filosofía se delimita por "la selección y la separación de lo extraordinario, asombroso, difícil y divino" y, también, "por resaltar lo inútil". Sigue el "derrotero de las cosas más dignas de ser sabidas", mientras que las ciencias, careciendo de fineza en el gusto, se precipitan sobre todo lo susceptible de ser conocido y utilizado. Pero, puesto que el concepto de magnitud es variable, "la filosofía comienza por legislar sobre la grandiosidad" (10, 23 sq.).

Sin embargo, cuando la unidad dentro de la separación se rompe definitivamente, la conducción, ejercida por la filosofía, así como el sentido de la ciencia —y, con ello, de la verdad y de la verosimilitud—, se vuelven contingentes. Semejante acontecimiento ocurrió de muchos modos.

De hecho, la filosofía se ha vuelto adversaria de la ciencia, al proclamarse a sí misma, y patéticamente, una ciencia. "Trátase de la misma lucha que, más tarde, retomó la Iglesia." "Se quiere tener mano libre en la persecución del propio 'camino'... Odiaban la marcha y el *tempo* de la ciencia; odiaban la voluntad de no-dependencia, la respiración de largo aliento y la indiferencia personal del hombre de ciencia" (15, 471-472). "Toda la historia de la filosofía está atravesada por la falsedad, es decir, por la moneda falsa. Prescindiendo de los respetables, pero raros escépticos, nunca surge el instinto de probidad intelectual" (15, 441). Incluso la pobreza de los actuales "filósofos del galimatías, que se llaman a sí mismos filósofos de la realidad o positivistas" y de los que "reducen la filosofía a la teoría del conocimiento", le proporciona a Nietzsche una razón suficiente como para que un bravo científico —que, de no ser así, tendría que obedecer a los filósofos— se sienta, de hecho, como siendo de una índole superior. En efecto, los filósofos actuales "se sometieron al señorío de la ciencia", sin producir nada dentro del dominio científico. No les ha quedado ni el más mínimo resto del auténtico sentido de la filosofía" (7, 145-146).

Pero la ciencia de esta época ha cumplido, por su parte, una "indebida inversión de la jerarquía" existente entre ella y la filosofía, al punto de que el mero docto puede representar, finalmente, el papel del filósofo. "La declaración de independencia del científico, su emancipación de la filosofía, constituye, en el fondo, un instinto plebeyo." "Con extrema arrogancia e irreflexión pretenden imponerle leyes a la filosofía y también dominarla. ¡Qué digo! Tratan de representar el papel de *filósofos*." De un modo instin-

tivo, el especialista se opone a cualquier tarea sintética; el trabajador diligente, al *otium* distinguido; el hombre consagrado a lo útil, a la filosofía, entendida ésta como una serie de sistemas refutados cuyo lujo no favorece a nadie (7, 143 sq.).

No obstante sus "mandamientos", el filosofar, tal como Nietzsche lo describe, constituye, en último término, una búsqueda. Se tiene que preguntar cómo es posible que la filosofía conduzca a la ciencia, si la filosofía misma no "es" la verdad. Nietzsche apenas ha indicado la manera de llevar a cabo semejante conducción. No siempre ha respondido a la pregunta por el ser de la filosofía con las seguras fórmulas a que estamos acostumbrados. La filosofía, entendida como elaboración conceptual, como obra construida, como un pensamiento que se relaciona a sí mismo de un modo racional —es decir, casi toda la historia de la filosofía— constituye para Nietzsche algo más bien dudoso. En este caso, la verdad, según su parecer, no tiene un terreno firme y definitivo.

La teoría interpretativa: verdad y vida

La esencia de la verdad fue considerada como algo subsistente fuera del tiempo: a ella accedemos para conocer. En efecto, la verdad, entendida como un ente inmóvil e intangible, sólo tendría que ser descubierta.

La concepción nietzscheana de los límites de la ciencia, cuya presunta falta de supuestos constituiría un inofensivo engaño, así como la experiencia del impulso que, sin límites, lo llevaba al filosofar creador, lo hicieron dudar de una verdad subsistente. Dentro del movimiento de una duda indagadora, Nietzsche desarrolló la *teoría del ser verdadero*. Todo saber consiste en la interpretación del ser, cumplida mediante una vida cognoscente. La verdad sólo existe cuando es pensada y creída, o sea, en la vida, que es aquello que engloba y rodea (*Umgreifende*) al ser que nosotros somos y que, quizá, sea el ser todo. Pero, en tal caso, la verdad no será, para él, un ente por sí, ni un incondicionado ni algo en absoluto universal. Antes bien, la verdad está indisolublemente unida al ser de lo viviente, dentro de un mundo interpretado por él. Mas este mundo mismo, tal como es para nosotros, está junto a nosotros en el constante proceso temporal del devenir.

El desarrollo de semejante teoría se hace a partir de la duda —que es expresión de la voluntad— ante cualquier situación cuestionada y obvia que, sin embargo, podría engañar; pero la destrucción de toda verdad que, de modo precipitado, se ha supuesto como subsistente, debe conducir, al mismo tiempo, a la verdad propiamente dicha, la cual se halla en el origen y en el camino de la Existencia viviente. Las ideas acerca de esta teoría de la verdad

siempre están, por tanto, entre el rechazo de cualquier posible ser subsistente de lo verdadero y el asombro provocado por una verdad todavía no captada. Esas mismas ideas sólo permiten una expresión mediata cuando, simultáneamente, se desarrolla una teoría del *ser*, es decir, la teoría de todo ser, en cuanto ser interpretado (acerca de su significado fundamental para el pensamiento de Nietzsche y su interpretación del mundo, cfr. p. 301 sq.). La teoría de la verdad, a su vez, obliga inevitablemente a preguntar por su propia verdad o, en todo caso, por el sentido de la verdad, dentro del cual, y según los criterios propuestos por ella misma, tal verdad podría regir.

Por eso, en lo que sigue, intentaremos una exposición críticamente constructiva de semejante teoría de la verdad.

EL CARÁCTER APARENTE DE LA VERDAD

Según Nietzsche, el ser humano, es decir, nuestro ser, la única vida *cognoscente* que conocemos, ha nacido en el curso del devenir entero como un modo peculiar de la interpretación del ser. "El fenómeno general de la inteligencia nos es desconocido: sólo tenemos casos especiales." La manera según la cual vemos, pensamos y concebimos el mundo es el producto de nuestra clase de inteligencia. Pero "a partir de una comprensión del mundo, tendrá que haber todo género de inteligencia" (12, 21).

Dentro de la modalidad humana de nuestra interpretación del mundo —tal como también tendría que acontecer en cualquier otro modo de una existencia efectiva que conozca en el tiempo— lo que ha sido estimado como verdadero y, con ello, como real, se habrá transformado. El mundo sólo es "porque nosotros, desde hace miles de años, lo hemos visto con intenciones morales, estéticas o religiosas, es decir, con ciega inclinación, pasión o temor. ¡Poco a poco, ha llegado a ser tan maravillosamente abigarrado y espantoso, de tanta significación profunda y plena de alma!... El intelecto humano ha permitido que aparezca ese fenómeno y ha trasladado a las cosas sus erróneas concepciones fundamentales. Lo que ahora denominamos "mundo" es el resultado de una multitud de errores y de fantasías, nacidas gradualmente en el desarrollo total del ser orgánico..." (2, 31 sq.).

Al modo según el cual una vida *cognoscente* piensa en el mundo, se lo llama "verdad" para esa vida. Pero a la verdad que está trabada en la vida, Nietzsche la denomina "error". "La verdad es la clase *del error* sin la cual no podría vivir una determinada especie de seres vivientes" (10, 19). Pero, en tanto esa vida es la condición de la manera de ser de toda otra y en tanto, entendida como existencia dada y singular, constituye el valor propiamente dicho, tal error no se puede rechazar. "La falsedad de un juicio no constituye, para nosotros, objeción alguna contra ese juicio"; pues renunciar

al juicio falso sería renunciar a la vida. Luego, se debe conceder que la "no-verdad es una condición vital" (7, 12 sq.). El error que fomenta la vida es, en cuanto tal, "verdad".

A la verdad creída en la vida no sólo se la llama error por ser producto de lo devenido y de lo cambiante, sino también porque es *compleja*, de acuerdo con la idoneidad de la vida humana. "Existen ojos de todas clases... por consecuencia, existen 'verdades' de toda clase y, por ende, no hay verdad alguna" (16, 47).

Tales afirmaciones de Nietzsche, sin embargo, sólo podrían tener sentido si, a partir de una *verdad* —por inalcanzable que ella fuese para la vida—, se viese que el conocimiento que fomenta la vida es error. En esta afirmación existen *dos conceptos de la verdad*. En primer lugar, la verdad es el error condicionado a la vida; en segundo lugar, es el criterio alejado de la vida que, por decirlo así, se debe lograr por abandono de ella. A partir de ese criterio, el error se reconoce como tal.

El movimiento conceptual de Nietzsche quiere *superar esta dualidad*. Lo que en la vida se llama error es la única y total verdad, y ésta, en sentido propio, no se podría denominar ni error ni verdad. "El concepto 'verdad' es contradictorio. El reino íntegro de lo 'verdadero-falso' sólo se refiere a relaciones entre esencias, no a lo en sí... No existe ninguna esencia en sí misma" (16, 106). En efecto: la verdad, según el modo de pensar de Nietzsche, "no designa necesariamente lo opuesto al error, sino que, vista en los casos principales, ella sólo significa el puesto que los diferentes errores ocupan los unos con respecto a los otros" (16, 46). Por eso, Nietzsche pregunta: "¿Qué nos obliga a admitir que existe una oposición esencial entre lo verdadero y lo falso? ¿Acaso no basta con admitir grados en el brillo de la apariencia (*Scheinbarkeit*) y con aceptar, por así decirlo, sombras más claras o más oscuras dentro del tono común de lo que aparece como brillo (*Schein*)?" (7, 55 sq.).

Sin embargo, es inevitable distinguir entre verdad y error, pues sólo mediante esa distinción es posible hablar con sentido de la verdad. Únicamente sobre esa base se posibilita el intento paradójico de volver a superar tal contraste, dentro de una posición en la cual la verdad y el error, en cuanto grados de lo susceptible de aparecer, constituyen una y la misma cosa. Cuando Nietzsche acepta de hecho esta posición, todo lo válido en sí mismo se desvanece, para él, en la apariencia que deviene y que es constantemente otra. La apariencia así entendida, en su inconstancia siempre evanescente, es el ser mismo. De ese modo, la "verdad" no es, para Nietzsche, "algo que estuviese más allá y que habría que hallar o descubrir, sino algo que se ha de crear y que le proporciona nombre a un proceso... que, en sí mismo, no tiene fin. Instalar la verdad: he aquí una determinación activa, y no una toma de conciencia de lo que en sí mismo sería fijo y determinado" (16, 56).

El pensamiento del carácter aparente de la verdad, así bosque-

jado, admite, a lo largo del desarrollo, una doble significación. En *primer término*, se convierte en una *teoría* que se puede aplicar a una explicación *psicológico-sociológica* de los modos de la suposición. En ese caso, se olvidará el sentido que la verdad tendría para la teoría en sí misma, restando tan sólo la verdad empírica de las conexiones singulares de la conducta humana. En *segundo término*, la teoría es un *medio de expresión* de la conciencia filosófica del límite y en ella se delata, en general, una *exigencia existencial* y, al mismo tiempo, un rasgo fundamental de la *conciencia del ser* en general.

LA APLICACIÓN DE LA TEORÍA

Nietzsche trata de explicar la realidad, desde el punto de vista psicológico-sociológico, mediante la teoría del acto universal de errar, propio de una existencia dada, únicamente posible por el error. Las siguientes ideas nos proporcionan un ejemplo de la aplicación de su teoría, en virtud de la cual todo saber, en cuanto opinión sobre la verdad, constituye una involuntaria autolimitación de la vida con respecto a lo que le es soportable en este instante y en estas determinadas condiciones.

La verdad a que la vida obliga tiene que ser *comunicable*. La proposición: "Existen ojos de muchas clases... y, por consecuencia, existen verdades de todo género" (16, 47) encuentra sus límites en aquello que posibilita la *comunidad*. Para ésta, y para el hombre que vive en ella, sólo es verdadero lo que es comunicable a todos. La comunicabilidad general constituye, inconscientemente, la fuente y el criterio de la verdad que favorece a la vida, y tal criterio está alcanzado por la comunidad. La verdad es aquello que, en un convencional dejarse estar, rige como conveniente a una comunidad. Considerada en el lenguaje, la verdad es "un móvil ejército de metáforas" que una comunidad de hombres, después de extenso uso, acaba por solidificar. El "mentiroso", rechazado por la comunidad, abusa de las metáforas —como tales válidas— que inconscientemente se le transmitieron. Abusa, porque hace que de ellas aparezca, como siendo real, algo que ha llegado a ser irreal para esa comunidad. Como miembro de la misma y de acuerdo con convenciones fijas, está obligado a "mentir", lo cual significa —en el sentido de esa comunidad— ser veraz, porque, dentro de semejante juego de dados, usa el dado que ha marcado (10, 192-197). No pagar con la moneda acuñada constituye una *mentira prohibida*, pues aquello que se pone fuera de una verdad válida, dentro de fijas convenciones, es —visto desde éstas— la no-verdad. Quien mienta sacrificará la duración social que garantiza al mundo. Luego, desde otro aspecto, se presentan, en este caso, las *verdades prohibidas*. En virtud del peligro que ellas entrañan para la subsistencia de la comunidad, se impide, de manera inexorable, pensar y expresar una verdad genuina que sobrepase las convenciones (10, 209).

De este modo, lo que Nietzsche quiere concebir es, manifiestamente, una realidad psico-sociológica. Semejante realidad puede subsistir sin que el problema de la verdad emerja como tal, en cuyo caso ocurre una auto-

limitación *inconsciente*. Nietzsche extiende tanto el dominio de esta verdad —que constituye el acto de errar, favorable a la existencia dada, de la cual recibe la fuerza de su propia incuestionabilidad— que incluye en ella a lo comunicable del modo más universal posible, es decir, a lo racional. Justamente, en virtud de la universalidad de la comunicación, lo racional se le aparece a Nietzsche como digno de ser puesto en cuestión (*fragwürdig*). “Lo que se deja probar es verdadero: he aquí el planteamiento arbitrario del concepto de lo ‘verdadero’... En el fondo de semejante validez del concepto de ‘verdadero’ está lo útil. En efecto: lo demostrable apela a lo más común de las inteligencias (a lo lógico); por eso, no es más que el criterio de la utilidad, dentro de los intereses de la mayoría” (13, 54). Luego la validez obvia de la comunicabilidad universal de lo racional pertenece a la autolimitación inconsciente de la verdad, con respecto a los fines de la formación de la comunidad.

Para semejantes aplicaciones de una teoría, sería esencial, en primer lugar, que ella siguiese ignorando la extensión en que sus conocimientos tienen validez: luego, el hecho de que la teoría sea en absoluto válida para toda existencia humana dada constituiría una afirmación anticipada. Sólo cuando se puede mostrar empíricamente e *in concreto* dónde y hasta qué límites las teorías tienen validez, ellas alcanzan a tener sentido para el conocimiento. En segundo lugar, es característico para una teoría del conocimiento de esta índole la circunstancia de que no proporcione ningún conocimiento capaz de perdurar ante una visión indiferente, propia de algunas facultades desinteresadas del conocer. Tales exposiciones que, en apariencia, sólo se aplican a una teoría como la caracterizada, constituyen, más bien, una exigencia. Resistiéndonos o aclarándolas, las pensamos por medio del impulso de cambiar algo en nosotros.

Dicho en general: en este pensar se cruzan dos direcciones esencialmente diversas por el fin que persiguen. A veces, mediante el pensamiento de la vida, que es teórica por ser indagadora, es decir, de la vida entendida como una existencia dada e interpretativa que está junto a la verdad en devenir —la cual siempre es producida y jamás se da como una sustancia que es—; mediante ese pensamiento, pues, Nietzsche acierta con los límites de nuestra conciencia del ser, dentro de la existencia dada. Por otra parte, y por medio de los mismos conceptos, propios de un análisis psicológico y sociológico, Nietzsche hace un llamado a la Existencia posible (a una vida con jerarquía, que se eleva sobre sí misma). En ambos casos, se filosofa; pero los conceptos que así nacen sólo son adecuados para pensamientos que se deben investigar teóricamente. Las maneras de captar la verdad, en tanto síntoma de la vida diversamente especificada —es decir, entendida como objeto de investigación—, parecen convertirse en tarea y, con ello, en “aplicación” de la teoría y, de ese modo, ella la amenaza con la pérdida de su carácter filosófico.

Sólo se decide acerca de tal carácter filosófico del pensamiento

cuando se cumple, desde el fondo y con claridad, un *círculo* que, desde el punto de vista lógico, hace palpable su origen filosófico.

EL CÍRCULO

Dentro del proceso del devenir vital, toda verdad acerca de esta verdad también tiene que tener el carácter del devenir y, de ese modo, será un modo del error. También tales afirmaciones sobre el ser de lo verdadero serían, ellas mismas, no verdaderas. Por eso, el pensar de Nietzsche ha caído en una situación que muestra la necesidad universal de nuestro pensamiento de los límites.

Si el acto de conocer quiere conocer el conocer, si se debe afirmar la verdad acerca de la verdad, la forma fundamental del pensamiento será la de un *círculo*. O éste es la simple autoafirmación de la verdad que se aclara a sí misma y, en ese caso, no surge dificultad alguna; o es la autosuperación de la verdad, cumplida mediante ella misma. Surge entonces la siguiente alternativa: o nace la desaparición de toda verdad, por un acto de autosuperación definitivo, o aparece una nueva autoafirmación mediatizada, porque a través del círculo se manifiesta un nuevo origen de la verdad.

Semejante ideación de la verdad, cumplida a través de la verdad, no experimenta auxilio ni amenaza alguna que provenga de afuera. Semejante doble posibilidad de la desaparición de un círculo en otro, entendido el último como el fundamento al que el primero apunta, nace por sí misma. ¿Qué permitiría decidir entre ambas posibilidades?

Admitamos, en primer lugar, que la autosuperación de la verdad se lograse por una verdad absolutamente válida, es decir, por el saber del proceso vital de una verdad que siempre sigue siendo apariencia. Luego, en esta verdad válida sobre la verdad, se alcanzaría un punto firme, propio de la verdad indudable (introduciéndose la inevitabilidad lógica de la "autorreferencia"). Y surge la siguiente pregunta: ¿cómo, a partir del *punto fijo y ya alcanzado* de la verdad, si también ella tiene carácter negativo, podrían conquistarse ulteriores verdades? O habrá que seguir preguntando: ¿la consecuencia de esta autosuperación de la verdad —que nace de esa concepción— no consistirá en el *fin* de la búsqueda de la verdad? ¿Acaso no se olvidaría, como si no hubiese sido, el extenso camino histórico del hombre, a lo largo del cual se había esforzado vanamente por la verdad?

No hay duda de que Nietzsche no hubiese aprobado ninguna de ambas posibilidades (las que se refieren al comienzo de un sistema nuevo de la verdad, basado en un punto de partida firme, ya logrado e indudable —análogo, por ejemplo, al de Descartes— o las que postulan la terminación de toda preocupación por la verdad). Nietzsche no pensaba en semejante cosa.

En *segundo lugar*, admitamos que el pensamiento acerca del ser

de lo verdadero no se separe de un fundamento pensante, es decir, de la Existencia y que ésta sea la vida de la verdad, manifestada, en cuanto vida, en ese pensar: en este caso, la decisión entre los dos círculos se resuelve, a partir de la "vida de la verdad", en favor de la autoafirmación de la misma. Entonces, ella se halla en la aclaración de los orígenes ontológicos, realizada a través del movimiento de la autorreflexión que conduce a la Existencia. Tal movimiento no destruye la verdad, sino que la confirma, y se opone al vacío del formalismo racional y carente de vida, que se halla en las primeras posibilidades. No se puede sostener semejante formalismo: es ceguera ante lo verdadero propiamente dicho y, por así decirlo, el suicidio de la verdad, encerrada en su propia justicia.

Nietzsche comparte este segundo sentido. Sus ideas acerca de la verdad, en cuanto las mismas niegan lo que necesitarían para ser formuladas, tendrían que caer en contradicción permanente. Si no se experimentasen, con esos pensamientos, los límites que sólo se pueden manifestar de modo indirecto, ellos consistirían en una absurda confusión. Dichos límites se alcanzan por medio de los conceptos adquiridos por la teoría del ser de lo verdadero y, de tal suerte, nace la plenitud de un pensar que, inevitablemente, utiliza las contradicciones como testimonios indirectos del pensamiento. No sólo es la teoría de una situación objetiva así subsistente, sino que también constituye un medio de expresión filosófica. Tal cosa ocurre en primer lugar, por el llamado *existencial* a una verdad esencial, soportada por una vida igualmente esencial; en segundo lugar, por la posibilidad de una *interiorización del ser que trasciende a la vida*.

VERACIDAD Y EXISTENCIA

Cuando Nietzsche caracteriza la mentira de los idealistas (la mayor parte de las veces los llama "buenos y justos") diciendo que son "los que a ningún precio quieren ver cómo está constituido el fundamento de la realidad..." (15, 119), a propósito de ellos, expresa una modalidad de *toda* vida, puesto que ésta necesita de la no-verdad, como condición de la Existencia. Pero lo que, de otro modo, era interpretación de lo viviente, se convierte ahora en ataque. La mentira no es, al parecer, idéntica al error del carácter aparente, propio de la verdad de la vida misma. Habría una diferencia entre el *engaño universal* —que es *condicionante de la vida*, en tanto necesidad absoluta e inevitable— y el *engaño condicionante de la vida*, pero para una *modalidad específica* que sólo aligera, aparentemente, alguna situación de la existencia dada. La significación de tal engaño está en el hecho de que yo pueda comprender psicológicamente; de que pueda quitar los velos, rechazar y, con ello, decidir existencialmente (puesto que mi pensar constituye un obrar íntimo y no un mero juicio contemplativo).

De hecho, la voluntad nietzscheana de diferenciación es, en este punto, decisiva. El carácter aparente de la verdad no tiene, para Nietzsche, una sola caracterización, sino que es tan complejo como la vida; y ésta no es homogénea, sino que se halla diversificada en jerarquías esencialmente diferentes. Al atenerse a la misma forma de pensar (la no-verdad, en tanto condición de la vida), Nietzsche afirma en el acto de atacar. Esto significa que hace un llamado a la vida de más alta jerarquía, rechazando a la que ocupa un puesto inferior. Por eso, cuando dos cosas, cuya naturaleza es la de ser apariencias, entran en relación, la una es considerada, frente a la otra, como no-verdadera. Lo que la mentira no quiere ver en el ejemplo de los "buenos y los justos", es decir, la realidad, no es sino el carácter universal de la apariencia. En este caso, la mentira y la verdad se oponen, como la apariencia no-verdadera a la verdadera.

En semejante pensamiento, que apela a la vida jerárquicamente superior (que, en el fondo, no es más que la Existencia posible), se vuelven a presentar contradicciones necesarias, puesto que el fenómeno, que formalmente es el mismo, es juzgado de modo opuesto, de acuerdo con el contenido que lleva implícito. De tal suerte, las contradicciones afirman lo siguiente: por una parte, se sostiene la voluntad de verdad, entendida como una *condición subsistente* y *fija de la vida*, que sólo debe ser hallada; en otro caso, se la niega, por *obstaculizar a la vida*. Luego, las contradicciones se tornan transparentes.

Según Nietzsche, la condición propia de la vida está en un mundo conocido. En él "la voluntad de verdad" es "una *fijación*; es un acto por el cual se la transforma en algo verdadero y permanente... se la convierte en ente" (16, 56). En este sentido, Zarathustra dice: "La voluntad de verdad... es la voluntad de hacer de todo ente algo susceptible de ser pensado... Únicamente queréis hacer de todo ente algo pensable" (16, 165). La vida quiere y necesita una verdad fija y subsistente. Pero lo que, como verdad fija, constituye la condición de la vida, que necesita, a su vez, una propia subsistencia, se pone en *contradicción* con lo que obstaculiza a la vida. "Una de las mayores tentaciones que existen consiste en afirmar que la verdad está allí. Supuesto que así lo creyésemos, se paralizaría la voluntad de examen, de investigación, de previsión, de ensayos... Ahora, la pasión por la pereza toma partido por la verdad... es más cómodo obedecer que examinar" (15, 476).¹

¹ Cuando Nietzsche les añade a esas palabras, "por consecuencia la verdad es más funesta que el error", se debe recordar que —en el contexto del pensamiento nietzscheano que, filosóficamente, constituye un llamado— las palabras "verdad" y "error" pueden engañar acerca de su significación. La verdad, entendida como *subsistencia* es, en todos los casos, según Nietzsche, un "error". Si ella *condiciona* a la vida, en el sentido de otorgarle jerarquía, puede estimar la verdad como un error que fomenta la vida; si, en cambio, la *obstaculiza* —atendiendo al sentido de la vida

Surge la misma aparente contradicción entre las afirmaciones, cuando la creencia en un mundo que, en el fondo, *ya es como debe ser*, es, en un caso, *rechazada*, como signo de vida impotente y, en otros casos, *fomentada*, como una necesidad de la vida creadora. Rechazarla significa lo siguiente: "La creencia de que el mundo que debe ser *ya es* o existe realmente, constituye la creencia de los improductivos, de los que no quieren *crear* el mundo tal como éste debe ser. Lo suponen como existiendo en el presente... 'Voluntad de verdad', entendida como *impotencia* de la voluntad de crear" (16, 48). Pero tiene que haber una diferencia entre la fe en un ser subsistente, propia de la vida improductiva —existencialmente rechazada por una aclaración psicológica— y la creencia en el ser que debe aclararse filosóficamente, y que pertenece a la vida como tal. Al referirse al creador, Nietzsche dice, en apariencia, lo mismo que al dirigirse al impotente; pero, sin embargo, afirma y exige algo: "El hombre proyecta su impulso a la verdad... fuera de sí... a un mundo que *ya* existe en lo presente. En cuanto *creador*, su necesidad imagina el mundo en que trabaja, anticipándolo. Tal anticipación (la 'fe' en la verdad) constituye su apoyo" (16, 57).

Nietzsche considera al proceso de la vida, en tanto ser de una verdad en la apariencia que, en sí misma, siempre es cambiante, como movimiento infinito. Tal movimiento supone siempre una verdad subsistente y, al mismo tiempo, también la disuelve siempre. Pero para su sentido filosófico es esencial aquello que, *a través de ella, le adviene al hombre*. Si toda verdad, en cuanto es propia del ser y, por tanto, se puede incorporar a la vida, es una verdad que deviene, jamás será por sí misma ni jamás estará en reposo, sino que "se llama verdadero a lo que eleva al tipo humano" (15, 178).

LA VERDAD EN CONEXIÓN CON LOS PODERES VITALES QUE LA DESTRUYEN Y QUE, AL MISMO TIEMPO, LA CONDICIONAN

La aclaración psicológica de las conexiones efectivas y la pretensión existencial de elevarse hasta el ser viviente de lo verdadero se interpretan, en las complejas exposiciones de Nietzsche, dentro de un círculo insoluble, en el cual ni la verdad ni la vida, en cuanto lo otro de la verdad, subsisten por sí. En particular, Nietzsche muestra cómo la verdad se produce en tres direcciones y sólo en relación con otros poderes de la vida que la destruyen, pero que, al mismo tiempo, la condicionan.

Para que la verdad se exprese, tiene que *actuar*, en primer término, sobre el mundo: si no actuara sería como si no fuese. Sin voluntad de comunicación y, por tanto, de eficacia, no sería posible ninguna voluntad permanente de verdad. En segundo lugar, la ver-

profunda o que desciende hacia lo profundo—, puede considerar a la verdad como resultado de la pereza que, cómodamente, la acepta en esa forma.

dad se desarrolla dentro de las conexiones del *poder*, que constituye la condición de la existencia dada del hombre que la piensa. En tercer lugar, en el hombre que conoce hay una *fe* en el impulso, sin el cual no sería real la búsqueda de la verdad. Pero todas esas condiciones se tornan destructivas: la verdad parece desaparecer cuando su eficacia se vuelve autónoma, cuando la *fe* que impulsa hacia ella se convierte en poder y se transforma en algo absoluto. Ilustraremos estas tres direcciones del pensamiento de Nietzsche mediante algunas indicaciones:

1. Es inevitable que se quiera ayudar a la *eficacia* de la verdad, aunque más no fuese por el hecho de expresarla. Nietzsche concibe semejante fatalidad. La eficacia como tal es ambigua: la verdad sólo sigue siendo ella misma en cuanto es entendida y puede convencer; pero se la invierte al ser sólo pensada, puesto que entonces conduce a la falta de pensamiento y procede por mera sugestión.

La actitud de indiferencia frente a la eficacia de la voluntad que consiste en decir lo verdadero y en querer en virtud del solo ser de lo verdadero, es, ella misma, no-verdad, por ceguera ante el significado de la eficacia. "Exigirnos a nosotros mismos, como por un imperativo, que sólo digamos lo 'verdadero', supondría la posesión de la verdad. Pero si ella debe significar que digamos lo que, para nosotros, rige como verdadero, existirían casos en que es *importante* decir lo mismo, de tal modo que lo dicho también *rija*, para otro, como *verdadero*, es decir, que actúe sobre él" (14, 205).

Sin embargo, en cuanto quiero la eficacia como tal, no quiero la verdad, sino un medio para obrar. No sólo es indiferente que lo dicho acerca de la eficacia sea también verdadero; antes bien, "lo que debe actuar como verdadero no debe ser verdadero" (8, 27). No debe serlo para quienes piensen en la eficacia. El hecho de que algo originariamente verdadero tenga que perder su verdad cuando se lo organiza para la propagación eficaz está mostrado por Nietzsche en los fenómenos históricos, en los cuales presenta una "escuela formal de seducción", con medios y métodos propios (cfr., por ejemplo, 15, 268-269).

Nietzsche estima que la necesidad de actuar es inevitable. Pero cuando lo reconoce, casi constantemente emplea un tono irónico: al decir "sí", podría, al mismo tiempo, decir "no". Afirmaba: "Hacer propaganda es deshonesto, pero prudente" (14, 290). En particular hoy es necesario "hablar, a veces, con grosería". "Lo fino y lo callado, ya no se entienden; ni siquiera lo comprenden los que nos son afines. Aquello de lo cual no se *habla en voz alta* y a gritos, *no existe*" (14, 93).

Aunque las formas de la eficacia, consideradas en conexión con las consideraciones realistas de Nietzsche, no se puedan desprender de la propaganda, ellas no constituyen, sin embargo, la verdad propiamente dicha. Frente a la necesidad de comunicación, Nietzsche reconoce, al mismo tiempo, la autosatisfacción de lo verdadero. "La idea de que 'este pensamiento podría no ser verdadero' me conmueve. 'El pensamiento ya no *regirá* como verdadero': me dejará frío, puesto que lo presupongo" (11, 385).

2. Dondequiera que se aprehenda la verdad, ella estará enlazada con el *poder*: en el mundo objetivo, a través de la realidad, que acrecienta o implide la comunicación del poderío; en la subjetividad del individuo, mediante la voluntad de poder que impulsa al que piensa.

En sí misma, la verdad no tiene poder alguno. "Antes bien, debe atraer al poder o ponerse de parte del mismo; de otro modo, siempre perecería" (4, 343). Existe semejante riesgo, por ejemplo, cuando la falta de pensamiento que parte de la medianía humana se vuelve determinante. "Habitualmente los hombres se someten a todo lo que quiere tener poder" (2, 242) y, como tales, se hacen enemigos de la verdad, no queriendo pensar ni ilustrarse. "La ilustración subleva: el esclavo quiere lo incondicionado; sólo entiende lo tiránico" (7, 71).

La voluntad de poder del pensador que crea en la soledad, si se mantiene como tal, sin que su pensar se ponga en marcha, supera la crítica. En efecto, el sentimiento de su poder acrecentado le prueba la verdad (15, 479).

3. De un modo originario, no se busca la verdad en virtud de una objetividad válida, adquirida en la ciencia, sino por la fe. "Toda aspiración real a la verdad sólo llega al mundo mediante la lucha por una convicción sagrada, es decir, por el *pathos* del combatiente. De otro modo, el hombre no tendría interés alguno por el origen lógico" (10, 125). "No puede haber un impulso hacia la verdad, hacia una verdad sin consecuencias, pura y desapasionada" (10, 212). Por lo menos, tendría que existir una fe en la verdad, mediante la cual, aun sin que ella sea la verdad, hace de ésta un objeto digno de ser aspirado por nosotros. "Incluso el escepticismo contiene cierta fe: la fe en la lógica" (10, 210). Por eso, en sentido propio, no hay "ningún impulso hacia el conocimiento y la verdad, sino sólo un impulso hacia la fe en la verdad: el conocimiento puro no es impulsivo" (10, 212).

Si la fe, si la fe en la verdad, si el impulso a la fe en la verdad, fuesen condiciones originarias, sin las cuales la búsqueda de la verdad no se pondría en movimiento, constituirían, al mismo tiempo y como tales, una amenaza a la verdad misma. Tal cosa ocurre cuando la fe, o también su inversión, se encamina a la incredulidad, es decir, cuando se erige en criterio de la verdad a los *impulsos* como tales (15, 478). Cualquier forma de fe se tiene por verdadera; pero el criterio de esta verdad es esencialmente diverso al criterio de la verdad objetiva, susceptible de ser fundada metódicamente y de modo universalmente válido. En efecto, el criterio de la verdad de la fe, constituye la "*demonstración de la fuerza*" conferida por la fe a quien se apoya en ella. La verdad metódica y objetiva, en cambio, puede "ser precaria, dañosa y funesta" (15, 479). Rige de un modo universalmente válido: "La fe se crea a través de medios por completo opuestos a los de una metódica de la investigación, y excluye a esta última" (15, 479). Los *falsos criterios* de la verdad, ante los cuales —si fuesen probados por la verdad— ella sucumbe, son, para Nietzsche, en cuanto "*demonstración de la fuerza*", la *voluntad de felicidad*, el *martirio* y la *conducta virtuosa*.

La experiencia del *placer* de una verdad, o sea la *felicidad*, alcanzada por ella, jamás constituye una *prueba* de la verdad. Antes bien, la historia de la conquista de la verdad enseña que "es necesario arrancar la verdad paso a paso: se tiene que renunciar casi a todo lo que se le opone y de lo cual depende nuestro corazón, nuestro amor y nuestra confianza en la vida. Para ello se necesita grandeza de alma: el servicio de la verdad es el más duro". Según Nietzsche, la fe, en cambio, llega a esta conclusión: "La fe hace feliz, luego, es verdadera" (8, 286). En cambio, y a partir de su experiencia, la búsqueda científica de la verdad objetiva, dice: "La fe hace feliz; *por consecuencia*, ella miente" (8, 286 sq.). En cualquier caso, cuando la voluntad de felicidad se vuelve dominante, la verdad se pierde. De

tal suerte, la filosofía, que constituye un modo de la fe, se separa falsamente de la ciencia, que busca la verdad como tal, y propone la siguiente cuestión: "¿Cuál es el conocimiento —sea del mundo o de la vida— mediante el cual el hombre vive del modo más feliz posible?" (2, 23). El hombre que sólo quiere la propia felicidad necesariamente es "indiferente con respecto al conocimiento puro y desprovisto de consecuencias; incluso, quizá sea hostil a las verdades, por muchos motivos dañosas y destructoras" (10, 193). Pero cuando la verdad se pide a sí misma de modo inexorable, es indiferente, por su parte, a la felicidad: "No hay ninguna armonía preestablecida entre la exigencia de la verdad y el bienestar de la humanidad" (2, 369).

La fe, en segundo lugar, constantemente se ha atestiguado en la historia, a través del *martirio*. Cuando Nietzsche habla de una verdad en sí misma —como si ésta subsistiese, inmóvil, y como si pudiera ser apartada y vista desde la pureza de un pensar intemporal—, rechaza para ella el testimonio del sacrificio sangriento del martirio. "La sangre es el testimonio peor de la verdad: ella enerva la más pura de las doctrinas con la locura y el odio del corazón" (6, 134). En particular, la verdad científica, y el sentido de la misma, no tiene posibilidad alguna de ser atestiguada o refutada por el martirio. Según Nietzsche, el mismo *investigador*, cuando sigue semejante camino, se torna dudoso. Si "la verdad —quiero decir, el método científico— fuera concebida y fomentada por investigadores que encontraran en ella un instrumento de combate", justamente por ese combate, ellos ostentarían "un concepto de la verdad de manera tan incondicionada como los que se le oponen: se convertirían en fanáticos, por lo menos, según la actitud". Las palabras "convicción" y "fe", que constituyen el orgullo de los mártires, designan los estados menos favorables posibles para el conocimiento científico. Cuando, como adversarios, los auténticos investigadores aceptan la actitud de los otros, de los creyentes, decidiendo sobre la verdad mediante "el sacrificio o las decisiones heroicas", con ello han fomentado, justamente, el dominio de los métodos anticientíficos: "En cuanto mártires, han comprometido su propia acción" (15, 480 sq.). Dentro de semejante contexto, se deduce esta otra exigencia de Nietzsche: "¡Guardaos del martirio! ¡Guardaos del sufrimiento por la verdad e, incluso, de la propia defensa!... Como si la 'verdad' fuese una persona tan ingenua y torpe que necesitase defensores... ¡Huid hacia lo oculto! ¡Y conservad vuestra máscara y vuestra sutileza para que se os confunda!... El martirio del filósofo, su 'sacrificio por la verdad', llevan a la luz lo que en él se encubre de agitador y de actor" (7, 42 sq.).

En tercer lugar, la "conducta virtuosa" no constituye criterio alguno para la verdad. Ella no habla ni en pro ni en contra de la misma. "Se la demuestra de otro modo que a la veracidad y esta última no proporciona ningún argumento para la primera" (4, 72).

Si los criterios de la certeza de la fe —demostración de la fuerza, martirio, conducta virtuosa— fuesen criterios de la verdad, ésta se destruiría, en todos los casos, desde la raíz. La verdad "quiere ser criticada, no adorada" (11, 71). Por eso, según Nietzsche, para semejante verdad rige lo siguiente: "Nosotros, los 'cognoscentes', desconfiamos de cualquier clase de creencia" (7, 467).

Pero no sólo tiene vigencia la proposición que afirma: "Sin la inaudita seguridad de la fe, el hombre y el animal no serían capaces de vivir" (12, 39), sino que, en toda la riqueza de nuestro ser, *dependemos de la fe*.

entendida como origen. "Le debemos agradecer al cristianismo, a los filósofos, a los poetas y a los músicos, la existencia de una superabundancia de sensaciones capaces de conmover profundamente." Aun cuando Nietzsche nos exige —para que esas sensaciones capaces de conmover profundamente no nos opriman— "evocar el espíritu de la ciencia que... enfría la corriente ardorosa de la fe con verdades últimas y definitivas" (2, 230), sin embargo, jamás quiere renunciar a este fundamento de todo conocer.

El hecho de que Nietzsche ponga en cuestión a la fe, al medirla según el criterio del sentido de la verdad objetiva, no excluye que él mismo acepte la fe, en cuanto *suya*, en el caso de que ésta se le convierta en fuente de verdad. No sólo habla de "mi fe..." (12, 367) y de "nosotros, que tenemos una fe distinta..." (7, 137), sino que también afirma: "Seréis infecundos, porque os falta la fe. Pero quien deba creer, que... tenga fe en la fe" (16, 176). Y, además, sostiene: "Lo que, en este caso, decide y establece la jerarquía no son las obras, sino la fe... una cierta certidumbre fundamental" (7, 267). Pero, tratándose de su propia fe, pretende carecer del criterio que da fuerza a toda fe: "Si hay una fe que otorga felicidad, también hay, por cierto, otra que no la da" (14, 413).

En todos los casos en que la verdad pelagra —trátase de la eficacia, del poder o de la fe— porque se la encubre o se la destruye, ese mismo riesgo constituye una fuente para la búsqueda de la misma. Tal relación no sólo permite comprender las expresiones contradictorias de Nietzsche, sino que muestra la necesidad de esas formulaciones. En la lucha por la verdad, siempre hay un levantamiento contra las propias condiciones; pero librarse por completo de ellas constituiría, al mismo tiempo, la autoaniquilación de la verdad en el mundo.

LA PERCATACIÓN DEL LÍMITE

La idea fundamental del carácter aparente y universal de la verdad produce una conciencia del ser que se mueve, a través de tres casos, en círculo. En primer lugar, la verdad pura quiere ser concebida como *diferente* de todo carácter aparente; en segundo lugar, la cuestión acerca de la *compatibilidad* de esta verdad con la apariencia necesaria hace que la vida sea dudosa; en tercer lugar, a partir de la *buena voluntad por la apariencia*, toda existencia dada —mediante una transformación filosófica— es captada y restablecida, por así decirlo, en su estado universal de apariencia.

El *primer* paso sigue el siguiente itinerario conceptual: si el proceso fundamental de la vida, que se transforma en y con el mundo interpretado por ella, sólo conoce, de acuerdo con su esencia, el ser en tanto apariencia, la vida misma tendrá que considerar, finalmente, que ese ser aparente es tan condicionante para ella como el ser subsistente. La cuestión para el que filosofa, que es un ser viviente, ya no podrá ser la de Descartes, que preguntaba por la posibilidad del error, sino, a la inversa, habrá que preguntar: "¿Cómo es posible un tipo de verdad, no obstante la no-verdad fundamen-

tal del conocer en general?" (12, 24). La *verdad*, como concepción del proceso vital que, en tanto condición de la vida, es necesariamente error, está efectivamente alcanzada en el pensamiento de Nietzsche. Basándose en la investigación inquisidora, Nietzsche espera de la ciencia la misma concepción. El "proceso de la ciencia celebra una vez más, y dentro de la historia del nacimiento del pensar, su triunfo supremo" (2, 33). Por cierto, tal concepción sólo en ínfima medida nos permite desprendernos del mundo de la representación, puesto que éste se nos ha incorporado a través del proceso de la vida y, de ese modo, se ha vuelto coactivo; "pero ella, al menos por un instante, nos puede llevar por encima de todo el proceso" (2, 31 *sq.*). Cuando Nietzsche, *traduciendo* su conciencia filosófica del límite a una tarea de investigación científica, aclara el tema de la ciencia, dice que consiste "en establecer los grados de lo falso y la necesidad del error fundamental, entendido como condición vital del ser dotado de representación" (12, 24). De este modo, ha entrado en un punto de apoyo, desde el cual es posible captar abiertamente la *verdad pura* acerca del todo.

Sin embargo, dicha verdad tendría que tener un carácter radicalmente distinto del de la verdad de la vida que, vista desde esta perspectiva, quizá debiese llamarse error. Durante un instante, por así decirlo, el hombre oscila y se eleva por encima de la vida. En tanto semejante impulso constituye la interiorización trascendente de la capacidad fenomenal de toda existencia dada, ese empuje sería la conciencia kantiana del ser. Pero, en cuanto tal impulso estimula, como ciencia, a la psicología y a la sociología de la historia del nacimiento del conocer, desconoce el acto filosófico de trascender y, con el conocimiento particular del mundo, cree tener un saber del todo.

En ambos casos, el pensar sólo es realizable cuando él mismo llega a ser vida. Pero, justamente por eso, el pensamiento está sometido a las necesidades de la vida, a la que considera, sin embargo, como error, toda vez que el pensar concibe la ineptitud de la verdad con respecto a la vida y el carácter condicionado de ésta "debido a la ilusión perspectivística" (13, 27).

Llegados a este punto, comienza el *segundo* paso. "Está planteada la última cuestión acerca de la condición de la vida... ¿En qué medida la verdad soporta su incorporación?" (5, 152). A la pregunta por el modo según el cual se pueden unir el error y el conocer, el joven Nietzsche la respondía así: "Querer conocer y querer errar son el flujo y el reflujo" (12, 49). Podemos y tenemos que cumplirlos alternativamente, tal como se suceden el día y la noche. Pero esta mera sucesión no constituye solución alguna. Antes bien, el consejo de Nietzsche proporciona una invitación "para flotar libremente y sin temores sobre los hombres, las costumbres, las leyes y las habituales apreciaciones de las cosas" (2, 53). La esencia de la intelección filosófica de la verdad misma, que ya no

podría ser error, no debe, por tanto, ser una intelección separada de la vida, sino que debe constituir el acto filosófico de volar por encima de ella. Lo que, en este caso, es visto como verdadero no es la verdad del vivir, y lo que es verdadero en la vida constituye, para ese vuelo, una apariencia. Sí, para la vida, rige "el hecho de que es necesario que algo deba ser tenido por verdadero y no de que sea verdadero" (16, 24), ello corresponderá al vuelo sobre el ser-verdadero, que jamás es concebido como vida, sino sólo dentro del marco del vivir. La concepción filosófica del proceso entero de la vida, si ella debe conservar algún sentido, ha de tener por verdadero a lo que, de otro modo, es un error viviente. Aquello que, para la intelección, es la verdad de la verdad de la vida, esta vida misma no lo podría considerar ni incorporar, pues, si así lo hiciese, se destruiría a sí misma y a su propia verdad.

Luego, sólo queda la *dualidad* de la verdad: en un caso, como error condicionante de la vida; en el otro, como verdad válida, propia del saber de este error necesario y verdadero. Entre ambos extremos, sólo existe un infinito ir y venir. "El vivir es condición del conocimiento. El errar es condición del vivir y, por cierto, en el más profundo fundamento constituye un error. El *saber del error* no anula el error... Tenemos que amar y cultivar el error; es el seno materno del conocer. En virtud del conocer, amar y fomentar la vida; en virtud de la vida, amar y fomentar el error... he aquí la condición fundamental de toda pasión del conocimiento" (12, 49).

A partir de la escisión insoportable de dos verdades de diversa índole —entre la de la vida errante y la de la no-vida que piensa en lo verdadero en un acto de vuelo— llegamos al tercer paso. La concepción del error, necesario para la vida, del carácter aparente de lo verdadero y de la falta de base para la búsqueda infinita de la verdad, constituye el punto de partida de las exigencias nietzscheanas. Mediante ellas se debe concebir *a sabiendas* el ser-verdadero, dentro de esa forma de la vida real, siempre limitada. Constantemente estamos dentro de ella y siempre por encima de ella. Sólo tenemos el estado de apariencia; pero, al experimentarlo como tal estado, en dicha apariencia tenemos el ser como cifra. Éste no es sino el estado de apariencia; pero el modo del ser, entendido como capacidad de aparecer, transforma en el límite, *toda mi conciencia del ser*. Por eso, semejante filosofar obliga a una proximidad ontológica, propiamente dicha, a la existencia dada: es un filosofar que "sigue siendo fiel a la tierra" (6, 112).

En primer lugar, Nietzsche exige una limitación consciente, entendida como *lo presente*. La verdad se halla en lo que toma cuerpo aquí y ahora. Ninguna lejanía debe engañar sobre lo que está en el presente. Frente a las cuestiones por las cosas últimas, debemos ser "indiferentes". No necesitamos esperar "lo que la ciencia establecerá, alguna vez y definitivamente, sobre ellas". "No necesitamos, en absoluto, tener seguridades sobre los horizontes más extremos, para vi-

vir una humanidad plena y honesta... Tenemos que volver a ser buenos vecinos de las cosas más próximas" (3, 201 sq.). Por eso, Nietzsche bosqueja los *principios* de la vida honesta, de la que se limita a sí misma. No hay que dirigirse, como ha ocurrido hasta ahora, hacia lo más alejado, hacia lo más indeterminado, hacia lo más afín a las nubes del horizonte. "Nos debemos atener a la serie de las cosas más próximas y más vecinas, a lo seguro o a lo menos seguro, antes de dar una dirección definitiva a la vida" (3, 359). En lugar "de las verdades fundamentales" bastan "las verosimilitudes básicas, según las cuales se vive y se piensa" (13, 72). Nietzsche se lamenta por el defectuoso sentido de observación: "Ser ignorante en lo más pequeño y cotidiano y no tener mirada penetrante es algo que, para muchos, hace de la tierra un 'campo de perdición'..." (3, 192 sq.). Lo más próximo tiene incomparable importancia, porque contiene las condiciones de la vida, y de ellas dependemos por entero y en absoluto. Es inevitable familiarizarse realmente con lo próximo, con el fin de librar las posibilidades de la propia existencia dada. "Consideramos importantes a las cosas despreciadas por todos los tiempos y dejadas a un lado por ser inferiores... Hemos descubierto el 'mundo más pequeño' y, en todas las cosas, es lo decisivo" (16, 367 sq.). Con el modo extremo de expresarse propio de sus últimos años, Nietzsche pudo decir: "Estas pequeñas cosas —alimentación, lugar, clima, recreo, la casuística entera del egoísmo— tienen, más allá que cualquier concepto, mayor importancia que todo lo que hasta ahora se ha tenido por importante" (15, 46).

La visión de la más remota lejanía carece de resultados. Los comienzos y los orígenes de todos los fenómenos reales o son inaccesibles o son indiferentes. "Con la concepción del origen, se acrecienta su falta de significación; mientras que lo próximo, lo que nos rodea y está en nosotros, ya empieza a mostrar, poco a poco, colores y bellezas, enigmas y riquezas, cuya significación la antigua humanidad ni siquiera ha soñado" (4, 49 sq.).

Nietzsche no piensa en el regreso a las cosas más próximas llevado por razones de mera utilidad. Antes bien, cumple —*en segundo lugar*— una consciente autolimitación de la verdad, por la cual exige que se afirme la apariencia como apariencia, en un acto que la quiera y que confíe en ella. Si la pasión del conocimiento consistía en desenmascarar toda apariencia, luego, en lugar de negarla, podrá concebir su sentido y su necesidad. Es como si la voluntad de verdad, al querer la apariencia, sin desaparecer en ella, se mantuviese suspendida en el aire. En efecto, si se abandona a ella, no por eso la desconoce. "Esta fe en la verdad llega, en nosotros, a sus consecuencias últimas. Si en verdad hay algo que se deba venerar, ello será la *apariencia*; pues la mentira, y no la verdad, es divina" (16, 365). De ese modo, la verdad desaparece en lo *inaccesible*. "Ya no creemos que, cuando le quitamos los velos a la verdad, ella seguirá siendo todavía verdad... se debiera honrar más al pudor con

el que la naturaleza se oculta por detrás de los enigmas y de las abigarradas incertidumbres... ¡Oh, esos griegos! ¡Cómo sabían vivir! El vivir exige atenerse, con valentía, a lo superficial, a los pliegues, a la piel; exige adorar la apariencia... Esos griegos eran superficiales, a fuerza de ser profundos" (5, 11).

En el filosofar, como es natural, la voluntad de apariencia siempre vuelve a actuar "en contra de aquella sublime inclinación del cognoscente que toma y quiere tomar a las cosas de un modo profundo, complejo y fundamental, es decir, como una especie de crueldad de la conciencia intelectual..." (7, 189). Pero también el filósofo sabe "que lo que nos revela la esencia del mundo nos desilusionaría a todos del modo más desagradable. No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error) está pleno de significación, de profundidad y de maravillas" (2, 47). De tal suerte, el filósofo retorna a la apariencia.

La limitación *inconsciente* de la vida se encadena al error; la limitación y la moderación *conscientes*, en cambio, mantienen la conciencia abierta a la apariencia. Sin embargo, la verdad sigue siendo amenazante desde el fondo: ella debe ser confinada a tales limitaciones. La verdad se hace conocer de modo inexorable, porque el hombre, cuando filosofa, a pesar de su buena voluntad de considerar el límite, el horizonte y la capacidad de apariencia, no por eso deja de preguntar; porque cumple experiencias intelectuales que no constituyen un juego del entendimiento, sino la forma en que irrumpe algo diferente y que jamás permite alcanzar la calma dentro del límite y del horizonte fijo.

Por eso, según Nietzsche, en toda problematicidad reaparece una *voluntad de verdad* que, aunque muy indeterminada todavía, no sólo siempre está allí, sino que se presenta con pasión. La lucha de Nietzsche por la verdad constantemente vuelve a presentarla como algo obvio, para volver a sumergirla después en un abismo.

La pasión por la ilimitada voluntad de verdad

Nietzsche buscaba la certeza metódica de las ciencias, pero con el fin de considerar de un modo tanto más decisivo los límites de la misma. Bosquejó una teoría de la veracidad, entendida como la interpretación que realiza la vida, llegando después al círculo del pensamiento. No lo condujo una voluntad destructiva, sino la pasión por la verdad; y ésta no se puede satisfacer. No buscó un saber de lo singular ni se contentó con un modo cualquiera de la certeza, sino que pugnaba por llegar al origen y al límite, sobrepasando todo lo determinable y captable. Nietzsche ha confirmado con frecuencia semejante pasión por la verdad. "¡Qué me importa la bondad del corazón, la firmeza o el genio, si el hombre que posee tales virtudes tolera en sí mismo un flojo sentimiento de fe

y de juicio, si la *exigencia de certeza* no rige, para él, como el más íntimo deseo y la más profunda necesidad!... Estar en medio de la maravillosa incertidumbre y ambigüedad de la existencia entera y *no preguntar*... he aquí algo que siento como despreciable" (5, 38). "La pasión por lo que, pese a toda consideración, es 'verdadero' constituye la pasión suprema, y por eso tan rara hasta ahora" (12, 127). Nietzsche se quiere abandonar a esa pasión sin limitaciones: puede acallar todas las objeciones que provienen de las necesidades o de las comodidades de la vida. "He aquí mi filosofía: arrancar al hombre de la apariencia, cualquiera sea el riesgo" (12, 18). En efecto, "el conocimiento se nos ha convertido en una pasión que no se espanta ante sacrificio alguno" (4, 296). Nada lo podría anular: "un grito de júbilo por el conocimiento; que ésa sea tu última voz" (2, 267).

Conmoverlo por la pasión de lo verdadero, Nietzsche se entrega a la *probidad*, entendida como una virtud nueva, y se enfrenta a la *justicia*, como siendo la actitud humana más digna de respeto. Tratándose de ambos modos de la veracidad, ellos no tienen, para él, la vigencia de ser signos racionales y unívocos, ni tampoco se convierten en ideales plásticos. Antes bien, la veracidad misma se convierte en un peligro para la verdad, cuando ésta combate consigo misma. La pasión por la ilimitada voluntad de verdad sólo llega a la cima cuando se aplica a sí misma y se pone en cuestión.

LA PROBIDAD

Cuando toda verdad, en alguna de sus formas determinadas, parece desaparecer, la probidad subsiste como fundamento último: en el fracaso del conocimiento ella siempre es un comienzo posible e indestructible, que perdura en tanto el yo es. Nietzsche se entrega a la probidad, que es la "lealtad intelectual", entendida como el presente de la veracidad humana, que todo lo atraviesa.

Puesto que la probidad constituye el supuesto de la Existencia, no está tan expresamente ensalzada como la justicia. "No pienso que la probidad para con uno mismo sea algo demasiado elevado y puro; pero, en ella, encuentro una exigencia de pureza. Se puede ser lo que se quiera: genio o actor, con tal que se sea puro" (11, 261). Sin embargo, esa exigencia no propone limitación alguna: "Soy incapaz de reconocer la grandeza, si ella no está vinculada con la probidad" (11, 379).

La probidad siempre comienza con ser "probidad para con nosotros mismos" (11, 261). Sólo ella posibilita el devenir de nuestro ser subjetivo y propio (*Selbstsein*). En primer lugar, "el crecimiento de la probidad nos hace independientes de la inspiración del impulso" (11, 260) y, en segundo término, ella determina los límites de mi capacidad de conocer. "El ojo deja de ver, no cuando cesa de conocer, sino cuando nuestra probidad acaba" (12, 290). Por eso, "con

respecto a todo lo real, la probidad puede ser, a veces, cuestión de decencia, y el hombre de imaginación fantástica, simplemente porque es indecente, quedará fuera de consideración" (11, 262).

Nietzsche llama a la probidad, su virtud, nuestra virtud y la nueva virtud. "En todo lo demás, sólo somos herederos y, quizá, disipadores de virtudes" (13, 42). Según Nietzsche, la probidad no aparece entre las virtudes socráticas, ni tampoco entre las cristianas. "Es una de las virtudes más jóvenes: todavía poco madura, todavía confundida con otras y desconocida, apenas consciente de ella misma, es una virtud que está en devenir" (4, 309). "Sólo nosotros tenemos honradez... ella se nos ha convertido en instinto y en pasión; y, más que a cualquier otra mentira, les hace la guerra a las 'mentiras sagradas'" (8, 261).

¿Por qué semejante virtud nos ha sido tan rara? Nietzsche contesta: porque existen demasiadas razones para no ser veraz, a pesar de tenerse una buena conciencia moral. Si, por ejemplo, los hombres creyesen en algo *in maiorem dei gloriam* o si afirmasen las verdades porque las desean, pero de tal modo que, al desearlas, se podrían sentir despojados del yo, entonces no tendrían ningún escrúpulo de conciencia por la falta de veracidad que está en juego. En efecto: "Si se sintiesen a sí mismos como despojados del yo, les parecería que les está permitido tratar más fácilmente con la verdad" (4, 309). Incluso, entre los filósofos, nada hay más raro que la honradez intelectual. Ella sólo nos permite ciertas verdades: "Los filósofos saben qué deben probar" (15, 474). El "amor al bien" destruye en ellos su honradez (15, 483), puesto que aceptan como argumentaciones a sus propios "bellos sentimientos" (15, 441). Pero las masas no quieren probidad alguna: "Odian profundamente a quienes tratan de conocer y a la más joven de las virtudes, a la que se llama probidad" (6, 44).

Pero la probidad trata de *limitarse a sí misma*. Al exigirla de un modo ilimitado, Nietzsche pudo exclamar, repentinamente: "Si algún día nuestra probidad se fatigase... nos endureceríamos, seríamos los últimos estoicos". Y, en seguida, limita lo así afirmado: "Nosotros, espíritus libres, cuidamos nuestra probidad, con el fin de que ella no se convierta en nuestro orgullo, en nuestra jactancia y magnificencia, en nuestro límite y en nuestra torpeza. Toda virtud se inclina hacia la torpeza, y toda torpeza hacia la virtud. Nos preocupamos con el fin de que la probidad no se vuelva finalmente sentimental y aburrida" (7, 182 sq.).

La autolimitación de la probidad tiene un doble sentido. En primer lugar, la vida obliga a que la dividamos en probidad para con nosotros mismos y en probidad para con los demás. Quizás el hombre tuviera que aprender a no ser probo con respecto a los demás, con tal que, con relación a sí mismo, siga siendo verdadero. "El disimulo intencional se apoya en el... sentido de la probidad para consigo mismo" (11, 261). Pero, en segundo lugar, la posibilidad

de la probidad problematiza la *probidad del hombre para consigo mismo*.

En la primera dirección, la autolimitación de la probidad nace, según Nietzsche, de la tolerancia hacia lo que ya tiene vigencia. "Queremos actuar humanamente, con sentido por la probidad, aunque estemos seguros de poseer con ella una tortura que hará sufrir sangrientamente a los grandes egoístas que, todavía ahora, quisieran imponer sus creencias al mundo entero" (4, 343).

La autolimitación de la probidad surge, además, del saber leal de lo que es realmente posible. En el mundo, no es posible vivir ni mentir. El problema de la genuina veracidad todavía no ha sido captado por nadie —piensa Nietzsche—. "Contra la mentira se han dicho ingenuidades propias de un maestro de escuela" (11, 261). Si se exige la veracidad, de acuerdo con el mandamiento que dice "no debes mentir", la mirada *proba*, "que reconoce lo efectivo (el no dejarse engañar) habrá sido" extrañamente, "la más grandiosa de las *mentiras*. Se reconoció la falta de efectividad de ese concepto popular de veracidad" (15, 413). Esta última, la veracidad, sólo es posible en circunstancias particulares: "Es necesario que todo el ámbito humano sea muy limpio, pequeño y respetable; toda ventaja se tiene que poner de parte de lo verídico" (16, 48). La situación efectiva es la siguiente: "Sólo *bajo* ciertos *supuestos* se dice lo que se piensa; es decir, se es 'veraz': bajo el supuesto de ser entendidos (*inter pares*) y, como es natural, de ser entendidos con benevolencia (también *inter pares*). Ante el extraño, uno se oculta, y quien quiera alcanzar algo, dirá lo que quiere que se piense de él, pero no lo que él mismo piensa" (15, 413).

En la *segunda* dirección —puesto que, quizás, una probidad ilimitada no sea posible, porque al perder límites se anularía— Nietzsche aprehende la autolimitación de la probidad en sí misma, trascendiendo el mundo de las realidades humanas para alcanzar así una metafísica del cosmos, entendido éste como mundo de la apariencia. La proposición que dice: "En un mundo que fuese esencialmente falso, la veracidad sería una tendencia antinatural" (16, 48), se puede relacionar con el disimulo externo; pero también a ella le es posible acertar con la veracidad para con uno mismo. Ya para el joven Nietzsche, sólo el carácter aparente del arte llegaba a ser un camino hacia la verdad. "Ser por entero veraz: he aquí un heroico y magnífico placer del hombre, dentro de una naturaleza mentirosa. Pero sólo muy relativamente es posible... La veracidad del arte: únicamente ella es ahora honrada" (10, 141). Finalmente, la veracidad sólo tiene sentido, para él, "en cuanto medio para alcanzar una potencia de falsedad más alta" (16, 48). Y en cuanto al conocimiento mismo, rige lo siguiente: "La veracidad es uno de los medios del conocimiento: un escalón, pero no todos los escalones" (12, 243). De este modo, también la proposición que sigue alcanza significación. "Quien sea verídico acabará por entender que siempre mien-

te" (12, 293). Nietzsche pudo decir de sí mismo: "¿Qué sabéis cuántas falsedades necesitaría aún para poder permitirme el lujo de mi veracidad?" (2, 5).

LA JUSTICIA

La veracidad y la probidad sólo tienen un significado preciso, según Nietzsche, por la justicia; ésta es posible por aquéllas. El hecho de que la probidad sólo sea, para él, una cuestión de limpieza, corresponde a su actitud práctica, volitiva y pedagógica; pero la justicia es cosa del *pathos*. Así lo confiesa: "Nosotros, que somos seres mezclados y que ora nos quemamos con el fuego, ora nos enfriamos con el espíritu, queremos arrodillarnos ante la justicia, como la única diosa que reconocemos por encima de nosotros mismos" (2, 412). "Nadie, fuera de quien posea el impulso o la fuerza hacia la justicia, podrá, en verdad y en tan alto grado, exigir nuestra veneración. En efecto: en ella se reúnen y se ocultan las más altas y raras virtudes, como en un mar insondable" (1, 327). Cuando la justicia se le presentó como inalcanzable, el maduro Nietzsche dijo: "El hecho de que llegara a lo que, en sentido propio, todavía me falta en absoluto, es decir, a la justicia, ocurrió tardíamente. ¿Qué es la justicia? ¿Y es posible? Y, si no fuese posible, ¿cómo se podría tolerar la vida?" De modo incesante me hacía preguntas parecidas a éstas" (14, 385). Su voluntad siempre fue ésta: "Sea como fuere, queremos ser justos y a ello aspiramos lo más que nos es posible" (12, 135). La misma aspiración a la verdad encuentra, en este punto, su justificación. "Sólo en cuanto lo verdadero tiene voluntad incondicionada de ser justo, la aspiración —por todas partes glorificada sin reflexión— hacia la verdad constituye algo grandioso" (1, 328).

Pero la esencia de la justicia sólo se manifiesta en el movimiento del sentido que le es propio y a través de expresiones de Nietzsche que, en apariencia, son inconciliables.

El justo quiere la verdad "no sólo como conocimiento frío y desprovisto de consecuencias, sino en tanto verdad justiciera, que ordena y que castiga; no quiere la verdad como posesión egoísta del individuo, sino como sagrada justificación de desplazar todos los límites de una propiedad egoísta" (1, 328). Puesto que la verdad es condición y esencia de la justicia, ésta será de tal índole "que evitará con repugnancia todo cuando ciega y confunde las cosas. Por tanto, será enemiga de las convicciones, ya que quiere dar lo suyo a cada cosa, sea ésta viva o muerta, real o imaginada —y para cumplir tal tarea, la justicia tiene que ser conocida de modo puro... Finalmente, en virtud de la verdad, tendrá que dar a su enemiga, a la ciega o miope 'convicción', lo que es de la convicción" (2, 411). La voluntad de justicia, que consiste en dar a toda clase de existencia efectiva lo que a ella le pertenece, es ilimitada. Puesto que, cada

uno, individualmente, necesita una justificación filosófica total, para vivir y para pensar conforme a la propia índole, Nietzsche exigirá lo siguiente: "También el malvado, el desdichado y el hombre de excepción deben tener una propia filosofía, así como un buen derecho y un rayo de sol... ¡Se necesita una nueva justicia...! También la tierra moral es redonda. También la tierra moral tiene antípodas. También los antipodas tienen derecho de existir" (5, 218). Tal actitud también exige esto: "Tenemos que volver a quitar del mundo la compleja y falsa grandiosidad, porque ella se opone a la justicia que todas las cosas pretenden" (4, 14).

Pero ¿existe la justicia? Para el término medio de los hombres, apenas si es. Entre ellos, "la virtud de la justicia raramente tiene existencia y, más raramente aún, es reconocida. Casi siempre se la odia a muerte... Pocos sirven de verdad a la verdad, porque sólo pocos tienen la voluntad pura de ser justos y, entre éstos, los menos tienen la fuerza de poderlo ser" (1, 239).

Lo que la justicia sea en su *autenticidad* —en caso de existir— no se debe confundir con otra cosa. Constantemente se emplea la palabra en forma errónea. Por odio, por envidia, por celos y venganza, también el resentimiento del impotente habla de una justicia que él mismo no posee. "Su alma celebra con júbilo y en secreto el hecho de que la venganza se ejercite en toda justicia." Nietzsche añade: "Y mi alma celebra con júbilo el hecho de que en toda venganza brote una chispa originada en el yunque de la justicia" (12, 291).

La auténtica justicia se apoya sobre un sentimiento *activo* y no —como ocurre en el uso erróneo de ella— sobre un sentimiento *reactivo*. Los sentimientos reactivos emplean la justicia como una apariencia, a fin de provocarle a la impotencia un engañoso sentimiento de poder, logrado por algo que parece ser válido en sí mismo o irreal, tal como ocurre con las exigencias de la justicia. También por obra de los sentimientos reactivos, toda justicia se desvanece en algún mero afecto. "Al término medio le basta una pequeña dosis de ataque, de maldad, de insinuación, para que se le inyecten los ojos de sangre" y para que los hombres "cierren los ojos ante la equidad" (7, 366).

En cambio, tratándose de la excepción de la fuerza superior y personal, el sentimiento *activo* de la justicia hasta es posible junto a una impotencia externa. "Cuando realmente sucede que el hombre justo sigue siendo justo, incluso frente a quien lo daña (y no sólo frío, mesurado, extraño o indiferente, pues el ser justo corresponde a una conducta *positiva*); cuando bajo el asalto de ofensas personales, de insultos y de sospechas, conserva la alta y clara objetividad, tan profunda como la tierna mirada del ojo justo, no enturbiado y capaz de juzgar, entonces habrá en la tierra algo de plenitud y de suprema maestría: algo que aquí no se podía esperar con cordura y en lo cual no era fácil *creer*" (7, 366).

Sólo esa justicia activa llega a una verdadera sentencia. "Única-

mente la fuerza preponderante puede sentenciar: los débiles tienen que tolerar, si no quieren simular, apareciendo como fuertes y haciendo de la justicia una comedia representada en el tribunal" (1, 331).

Pero, para Nietzsche, también el conocimiento —que, al comienzo se tiene que negar, por ser problemático y, con ello, renunciar a emitir sentencia—, en cuanto justicia activa, es afirmado al fin, cuando permite ver que todas las cosas tienen verdadera vigencia. "Emprendemos todo; vivimos todo; ya no tenemos en nosotros ningún sentimiento hostil... 'Todo es bueno': nos fatiga negar. Cuando, alguna vez, nos falta inteligencia, padecemos al estar obligados a tomar partido en contra de algo" (15, 303).

Podría parecer que la justicia fuese un ideal unívoco o, incluso, que los hombres se podrían hacer justos; pero Nietzsche estima que semejante cosa es imposible. En cuanto la justicia no se realice por algún ser que, como un "frío demonio de conocimiento", expende "en su derredor la atmósfera glacial de una majestad sobrehumana", sino por hombres que "tratan de elevarse desde la duda floja hasta la rigurosa certeza... desde la rara virtud de la generosidad, hasta la más rara de todas: la justicia", esta virtud no será real. Tal hombre se asemeja al demonio, "sin ser más que un pobre hombre". El hombre debe, "a cada instante, expiar la humanidad en sí mismo y consumirse, trágicamente, en una virtud imposible" (1, 328). Puesto que *jamás conocemos completamente* y que, sin embargo, no podemos vivir sin estimar, *tendremos que estimar sin haber conocido completamente* y, de ese modo, no podremos ser justos. "Quien piense con profundidad sabrá que siempre comete injusticia, como quiera que obre y juzgue" (2, 370).

No obstante, en este mundo necesariamente injusto, siguen existiendo, para Nietzsche, impulsos y exigencias de justicia. Pero, de cualquier modo que se afirme el impulso a la justicia, se la tendrá que cuestionar una vez más, *tanto en sí misma, como con relación a la realidad*.

La justicia se cuestiona en sí misma cuando se sustrae al amor o cuando, incluso, lo suprime. "Los hombres en verdad justos no son obsequiosos: devuelven todo. Por eso, horrorizan a los amantes" (12, 291). Por cierto que Nietzsche evita sobreestimar al amor ciego. Evidentemente, éste es más torpe que la justicia y, por eso, tanto más agradable para todos. Es imparcial como la lluvia (2, 84). Pero Zarathustra, que considera al amor *sustancial* y propiamente dicho, dice: "No quiero vuestra fría justicia... Decidme: ¿dónde se encuentra la justicia que sea amor con ojos videntes?" (6, 100). Cuando la justicia se quiere poner a sí misma, pierde su sustancia, la cual procede del amor clarividente. Si, para Nietzsche, la justicia rige como lo primero y lo supremo, podrá decir: "Cuando la justicia apareció ante mí, destruí mis ídolos y me avergoncé... y forcé a los ojos para que viesen lo que veían con disgusto, poniendo

amor en ello" (12, 351). Pero si la justicia se pone a sí misma, ninguna forzosidad hace actuar al amor, y la siguiente proposición testimonia esa falta de amor: "Soy escrupulosamente justo, porque ello mantiene la distancia" (11, 260). El amor clarividente que, al mismo tiempo, es por sí justo, constituye, para Nietzsche, algo así como una idea que la justicia jamás alcanza. Por eso, partiendo del saber del amor, Nietzsche pone en cuestión a la justicia.

Además, la justicia se cuestiona *con relación a la existencia dada y real*.

En primer término, la injusticia es inseparable de la vida como tal, pues toda vida está condicionada, para Nietzsche, por la naturaleza perspectivística de la mirada y por la falsedad inevitable de la misma. Como es natural, la justicia es tanto mayor "cuando la vida se desarrolla en lo ínfimo, en lo más estrecho, más menestero y más rudimentario, sin poder dejar de tomarse como fin y como medida de las cosas; y, por amor a la propia conservación, desnudar y cuestionará, secretamente, en lo pequeño y de modo incesante, a todo lo que haya de superior, de grandioso, de rico" (2, 11). Pero, incluso la vida más rica necesitará también a la injusticia. Si se viese a sí misma en sentido ilimitado, históricamente justo, se aniquilaría. "La justicia histórica... es una espantosa virtud... su sentencia siempre constituye una aniquilación...; cuando, únicamente, impera la justicia, el instinto creador se debilita y se desalienta" (1, 399).

La realidad de la existencia dada del hombre produce su "justicia", la cual ya no tiene nada que ver con el amor clarividente de la justicia existencial, sino que es jurídica. En cuanto tal, no rige como una ley natural, sino que depende de condiciones de poder que ella, al mismo tiempo, pone en cuestión. Semejante justicia sólo nace "bajo poderes casi iguales... donde no hay ninguna supremacía claramente reconocible, y donde surgiría la lucha por un mutuo daño inconsecuente, allí brotaría el pensamiento de entenderse... La justicia es, por tanto, compensación e intercambio, bajo el supuesto de una posición que conflere, poco más o menos, el mismo poder" (2, 93).

Pero, según Nietzsche mismo, se está muy poco de acuerdo sobre lo que esa justicia sea. Es abstracta, privada de amor y de eficacia creadora: es un estado entumecido y fijado bajo ciertas constelaciones pasajeras de poder. Pero la justicia, también dentro de la realidad sociológica de la existencia dada, es más que un intercambio, puesto que crece a partir de una *actividad* que la compromete. De este modo, incluso para Nietzsche, llega a tener, en su apariencia, cierto rostro que, como si se hubiese invertido, fuese lo contrario de lo que hasta entonces había sido. "Lo primero y lo más poderoso es, justamente, la voluntad y el poder de supremacía. Sólo lo dominante puede plantear la 'justicia': es decir, lo que domina puede medir las cosas según su criterio de medida" (14, 89). Ahora

bien, si rigiera este mandamiento: "Dar a cada uno lo suyo", significaría querer la justicia y alcanzar el caos" (12, 291). La justicia ha llegado a ser "la función de un vasto poder que extiende su mirada por encima de las pequeñas perspectivas del bien y del mal y que, por tanto, tiene la ventaja de abarcar un horizonte más amplio: la intención de conservar algo que sea más que esta o aquella persona" (14, 80). Semejante poder está en la *vida creadora*. "La justicia, en tanto modo de pensar constructivo, discriminador y aniquilador, parte de apreciaciones de valor: el poderío es el *representante supremo de la vida misma*" (13, 42). Zarathustra se convierte "en la forma grandiosa y en la revelación de la justicia: ésta configura, construye y, por consecuencia, tiene que aniquilar" (12, 410).

LA JUSTICIA, ENTENDIDA COMO REALIDAD METAFÍSICA

Dentro de este carácter indeterminado de la vida creadora, se ha andado un paso más, alcanzándose así el punto en que la justicia, en lugar de seguir siendo, en el hombre, un problema referido a la verdad, se convierte en algo trascendente. Una vez hecha cuestionable como posibilidad del hombre, Nietzsche la repone en forma metafísica. Ya no es la justicia sabida, por la cual los hombres luchan y a la cual aspiran, sino la "justicia eterna e imperante"; ya no está en la esencia de la búsqueda de la verdad, sino en la esencia de las cosas en su acontecer.

Nietzsche rechaza, por cierto, el pensamiento de una justicia medida por la *culpa* y la *expiación*. "Que en las consecuencias de las acciones ya se encuentren la recompensa y el castigo... esta idea de una justicia inmanente es fundamentalmente falsa" (13, 315). Pero Nietzsche conoce otra justicia metafísica, la cual no es posible sin "crimen". La encuentra en *Esquilo*, quien "pone el mundo olímpico sobre la balanza de la justicia" y ve "a la Moira, en cuanto justicia eterna, ocupar el trono". El sufrimiento de Prometeo, del "individuo" atrevido en el delito, y el presentimiento de un ocaso de los dioses entre los amenazados olímpicos, son circunstancias que obligan a una reconciliación, la cual consiste en la realización de la justicia, que juzga y restablece a ambas. "Lo mejor y lo más alto de que la humanidad pueda participar se alcanzan por un crimen, cuyas consecuencias ella debe asegurar". La culpa activa es, en sí misma, la virtud prometeica propiamente dicha. Los hombres y los dioses tienen razón dentro de una contradicción originaria (1, 68-72).

Nietzsche cree encontrar esta *justicia propiamente dicha* en el pensamiento de *Heráclito*, aunque no se hable de crimen ni de consecuencia del crimen. "El mundo mismo es una mezcla que constantemente tiene que ser removida. Todo devenir nace de la guerra entre los opuestos... la lucha se perpetúa hasta la eternidad. Todo acontece conforme a este conflicto, el cual manifiesta, justamente, a la eterna justicia. La representación que considera al conflicto como el imperar continuo de una justicia uniforme, severa y ligada a leyes eternas... es magnífica... la buena Eris de Hesíodo se ha transformado en principio del mundo... Lo mismo que cada griego combate como si sólo él tuviese razón y, en cada instante, una norma infinitamente segura del juicio determina hacia dónde se inclina la victoria, así también combaten las cualidades entre sí... Las cosas mismas no

tienen, en modo alguno, existencia peculiar: son como el rayo centellante de espadas desenvainadas; son el esplendor de la victoria en el combate de las cualidades opuestas" (10, 34 sq.). Heráclito "ya no podía considerar separados uno de otro a la pareja combatiente y a los jueces del combate, puesto que éstos parecían luchar y los combatientes juzgar. Incluso, puesto que, en el fondo, sólo aceptó la justicia eternamente imperante, se atrevió a exclamar: "El mismo conflicto de lo múltiple constituye la justicia pura" (10, 36). O también: "Todo cuanto existe es justo e injusto, y en ambos casos lo existente está igualmente justificado" (1, 72).

La voluntad humana de justicia parece moderarse, en Nietzsche, frente a una justicia trascendente. El combate de la verdad consigo misma, por el cual la justicia se pone en cuestión y sigue siendo, al mismo tiempo, un impulso incondicionado —en el filosofar es el llamado, que llega a una precisa claridad, dirigido al obrar del individuo—, se traslada al plano metafísico, donde concluye en una contemplación pura entendida como un hacer filosófico activo. De este modo, el combate se abandona al ser de las cosas, y la siguiente proposición es verdadera: "Es bello contemplar las cosas; pero espantoso ser una de ellas" (10, 324).

LA AUTOSUPERACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VERDAD

La voluntad de verdad ha crecido sobre el suelo de la *moral*. "El sentido por la verdad constituye, en sí mismo, una de las eflorescencias más altas y más poderosas del sentido moral" (11, 35). Nietzsche tiene conciencia de vivir, por este impulso *moral*, en grado supremo, propio de una voluntad ilimitada de verdad. En efecto, dice: "Nosotros, los que hoy conocemos; nosotros, ateos y antimetafísicos, tomamos *nuestro* fuego del incendio provocado por un milenio de la antigua fe" (7, 275). Sólo cuando Nietzsche cuestiona semejante fe, al transformarla en voluntad ilimitada de verdad, también la pasión por el conocimiento se tuvo que poner en duda, a partir de la veracidad. Una vez más se lleva al colmo el círculo (cfr. p. 207) implícito en la pasión por la verdad. Cuando "la fe en la verdad comienza por la duda en todas las verdades hasta entonces creídas" (3, 22) y no quiere aceptar ningún otro dios junto a ella, semejante pasión *termina* con la cuestión a que se somete esa fe en la verdad. Se abre un abismo sin fondo. Pero tal duda tiene, ante todo, dos formas. En primer lugar —en conexión con la teoría de la apariencia necesaria a la vida— la hostilidad de la vida a la verdad constituye un fundamento en contra de la misma. "El conocimiento incondicionado es una locura propia del período de la virtud: en él la vida sucumbe. Tenemos que *santificar* a la mentira, a la ilusión de la fe, a la injusticia" (13, 124). Queda que "esta voluntad de verdad, de 'verdad a todo precio', esta locura juvenil por el amor a la verdad, es para nosotros algo que nos disgusta" (5, 11).

En segundo lugar, el pensamiento, a través del camino del cono-

cimiento mismo, conduce a esas vicisitudes. En primer término, la condición de un conocer que ya no se espanta ante nada está en no creer en nada: "Mientras todavía sientas que las estrellas son algo que está 'sobre ti mismo', te faltará la mirada propia del que conoce" (7, 94). Pero, en ese caso, también la verdad, concebida como algo que está "sobre mí mismo", podría dejar de ser. "Verídico: así llamo a quien vaya por los desiertos sin dioses, habiéndose destrozado el corazón que venera" (6, 150). Los llamados librepensadores no son libres: "Justamente, se atienen a la fe en la verdad de un mundo más fijo y más incondicionado que cualquier otro". Contra ellos, las cuestiones radicales de la verdad se tienen que atrever a dar el paso decisivo. "Nada es verdadero; todo está permitido... lo que era libertad de pensamiento ha denunciado a la fe en la verdad" (7, 469).

Esta inversión en la que, aparentemente, todo tendría que desaparecer —cuando la voluntad de verdad se aniquila a sí misma— surge, para Nietzsche, en la crisis de la historia, es decir, en la época actual, siendo idéntica a la autosuperación de la moral y a la muerte de Dios. Donde "la catástrofe que se impone a la veneración de una disciplina de la verdad, dos veces milenaria... en resumidas cuentas prohíbe la mentira de una fe en Dios", se tiene que dar, al mismo tiempo, el siguiente paso: luego de haber sacado una conclusión después de la otra, la veracidad cristiana llega, por fin, a la conclusión suya y más fuerte: la que se le opone a ella misma. Y esto acontece al proponerse la pregunta: "¿Qué significa toda voluntad de verdad?" (7, 480-482). Nietzsche pudo decir que debería ser así: "Todas las grandes cosas tienen que sucumbir por ellas mismas, es decir, por un acto de autosupresión" (7, 481).

Sin embargo, tal *derrumbe del círculo* en el que la voluntad de verdad se aniquila a sí misma, convirtiéndose en una mera *nada*, sólo constituye un límite del pensamiento. De acuerdo con Nietzsche, el círculo se puede volver a *cerrar* por movimientos también circulares, en los cuales se instala una lucha por la verdad que en seguida induce a ser *supuesta* como algo obvio; o, dicho en el grado límite: se hace palpable algo diferente, dentro de una irrupción que a todo lo trasciende.

LA DUDA ILIMITADA

El movimiento de las posiciones de Nietzsche siempre parece encallar en la arena, como si la voluntad de verdad de esa voluntad misma se abandonase. Pero, también siempre, acontece el nuevo movimiento: la meta no está en la nada, sino en el ser propiamente dicho. La pasión de la voluntad de verdad impulsa al logro de semejante fin. Aparece en una duda que no se puede suprimir, sino que, constantemente, vuelve a impulsar. Nietzsche no quiere poner límite a sus "*desconfianzas*". Estima que, en su filosofar, hay una

"escuela de la sospecha" y, a través del camino del "peligroso *quiza*", se quiere atrever, con intento de *investigación*, a examinar todo pensamiento posible. La pasión por la verdad que se repone en toda problematización no puede alcanzar ningún suelo firme. Nietzsche está como apresado por el destino y, frente a la duda ilimitada, tiene que interrumpir cualquier conquista intelectual. No se pierde en la nada del pensamiento de la verdad que cumple su autoaniquilación en el círculo, sino que lo llena, con movimientos siempre nuevos, de la autoafirmación de su voluntad de verdad. No se atiene a alguna presunta intelección justa de la verdad, de validez definitiva, sino que arrastra todo conocimiento a un renovado torbellino.

La disolución de la razón

La concepción de Nietzsche acerca de los límites de la ciencia, su interpretación de la verdad, entendida como lo susceptible de aparecer, y el círculo —que reaparece en formas constantemente nuevas— de una aniquilación, por así decirlo, suicida de todo ser de la verdad, no ponen en cuestión a la razón en general. Ya se trate de la moral, de la muerte de Dios o de la verdad, todo confluye en un perderse en la nada. Pero, dentro de tales extremos, Nietzsche quiere alcanzar, en sentido propio, al ser. Éste no es accesible como razón; por eso, trata de lograrlo por medio de la disolución de la misma o mediante un acto de irrupción.

Nietzsche *ataca* a la razón en cuatro formas:

1. Contra la afirmación de que la verdad se halla en el pensar, aplica su teoría de la interpretación y, con ello, del carácter aparente de todo lo pensado. Tal es la *lógica* peculiar de Nietzsche. Las categorías del pensamiento son engaños necesarios para la vida; tienen utilidad y constituyen instrumentos para apoderarse de algo (6, 22). Si no se creyese en ellas, el género sucumbiría (16, 20). Pero no son la verdad, sino ficciones. En efecto, su origen no está en el ser, sino que son la condición que permite pensarlo. Tal condición es la de que algo sea *idéntico* consigo mismo. Sólo si se piensa en la *identidad* (casos idénticos, lo que permanece igual a sí mismo) el ser será objeto del pensar. La admisión de un ente idéntico a sí mismo "es necesaria para pensar y poder concluir; la lógica sólo proporciona fórmulas para lo que permanece en identidad" (16, 30). Nietzsche desarrolla estos pensamientos en los siguientes pasos:

El pensamiento de la identidad exige el principio de *contradicción*. También éste, dentro del horizonte engañoso de un intelecto que busque al ser, constituirá una ficción. "Al afirmar y negar una y la misma cosa, fracasamos." Tal afirmación y negación sólo son una proposición de experiencia subjetiva: ella no expresa ninguna

"necesidad", válida para el ser mismo, sino tan sólo una impotencia de nuestra facultad de pensar. "La proposición no contiene criterio alguno de verdad, sino un imperativo acerca de lo que debe valer como verdadero" (16, 28 sq.).

La identidad y el no poder contradecirse tienen su raíz última, según Nietzsche, en el "yo", que se pone como igual a sí mismo y como si fuese constante. Pero, para él, no hay ningún yo, fuera de esa posición. Lo que el idealismo alemán había pensado con la lógica del yo, entendido éste como la conciencia pensante en general, está admitido por Nietzsche; pero empleado como un medio para su ataque. El presupuesto sobre el que se apoya el movimiento de la razón —aquello que sería nuestra "fe en el yo"— constituye un límite: "Nuestro pensar mismo supone esa fe; abandonarla significaría no poder seguir pensando" (16, 15).

El hecho de que el yo, la identidad y la imposibilidad de contradicción se relacionen unos con otros constituye el círculo en el cual la facultad de pensar, en tanto interpretación siempre ficticia del ser, acontece a lo largo de la vida.

Ahora bien, puesto que todas las demás categorías (cosa, sustancia, sujeto, objeto, predicado, causalidad, mecanicismo y otras) sólo se refieren a un ser idéntico que no se contradice a sí mismo y también al ser de la diferencia, todas ellas son postuladas por el intelecto y puestas al servicio de la vida, que exige como condición suya algo constante. Sólo son ficciones en un ente. A partir de los fragmentos de Nietzsche se podría presentar una teoría de las categorías ampliamente desarrollada. Ella mostraría, en una repetición monótona, que cada categoría lleva implícito ese carácter de identidad, etc., y que cada una de ellas está al servicio de la vida y de la voluntad de poder.

El resultado de la lógica nietzscheana, constantemente confirmado, está en que el intelecto constituye un medio para vivir, aunque el intelecto no pueda captar el ser de la vida en sentido propio, a saber, el de un constante devenir. "Nuestro intelecto no está hecho para concebir el devenir: se esfuerza por demostrar la rigidez general" (12, 23).

"Pero el carácter del mundo que deviene" no es "formulable"; es "falso", "contradictorio", lógicamente inconmensurable. "El conocimiento y el devenir se excluyen... cierta especie de devenir tiene que crear el *engaño del ente*" (16, 31); es decir, de un ser subsistente, idéntico consigo mismo. Tal engaño sólo es posible por el círculo del pensar que se cierra en sí mismo. El sentido último de tales exposiciones, fundadas en la teoría de toda vida pensante, entendida como interpretación, está en la *limitación de la razón* al intelecto, y en la superación de su pretensión a la verdad, alcanzada por una exigencia de verdad de sentido diferente y que se mueve en un plano totalmente distinto.

2. Para la vida del hombre, la razón es inútil, peligrosa e imposi-

ble. Es *inútil*: "La falta de razón de una cosa no es fundamento alguno contra su existencia; antes bien, constituye una condición de la misma" (2, 369). Es *peligrosa*. Si aparece como presunto saber de todo, además es ruínosa. A la pregunta: "La razón, que hasta ahora se ha imaginado sobre todo, ¿ha conservado o más bien ha destruido?" (12, 156). Nietzsche responde con estas palabras: "Si la humanidad realmente obrase según la razón, es decir, según el fundamento del pensar subjetivo y del saber, habría sucumbido desde hace mucho tiempo" (12, 157). Es *imposible*. No existe una verdad de la razón, capaz de fundamentar todas las cosas y mediante la cual se pudiese comprender la totalidad del hombre. Si, por ejemplo, los tolerantes predicadores de la razón fundasen todo en la intelección racional, se mostraría que siempre exceptúan algún par de "verdades fundamentales" y, con respecto a ellas, ya no habría tolerancia alguna. "Sería bello atenerse a la razón, siempre que existiese una razón. Pero el tolerante se tiene que hacer dependiente de su razón, de su debilidad" (12, 172). De hecho, no hay tal razón una, sobre la cual se pudiese fundar la existencia dada del hombre.

¿Qué significan semejantes ataques a la *fe en la razón*? Nietzsche la pone en cuestión, porque dicha verdad aparece como algo subsistente, pretendiendo fundamentar, en el origen, la verdad de la conciencia del ser, propia de la Existencia humana, y como si fuese lo único que tiene validez universal, susceptible de ser pensada por todos y por todos asimilable, siendo, de ese modo, capaz de soportar la vida en común de todos. Nietzsche la pone en cuestión, porque encubre la verdad propiamente dicha: la que soporta a la Existencia. En su filosofar, pregunta por esta verdad profunda. Si, con el nombre de "verdades fundamentales", Nietzsche sólo encuentra a los errores que condicionan la vida, esa pregunta será una mera *indicación*; en ella el pensamiento se limitará por un instante, y el mismo Nietzsche no se tranquilizará con ella.

3. A la cuestión *metafísica* de si la razón domina el mundo, la respuesta, dentro del pensar filosófico, siempre ha sido afirmativa en algún sentido, por mucho que éste haya diferido. Nietzsche, en cambio, niega semejante razón metafísica del todo. "Lo único de racional que conocemos es la partícula de razón del hombre" (10, 414). El torbellino de las fuerzas del mundo carece de razón. "El hecho de que el mundo no sea el conjunto de una racionalidad eterna se puede demostrar de modo definitivo, porque el trozo de mundo que conocemos —nuestra racionalidad humana— no es demasiado racional" (3, 190). En efecto: "Incluso entre los más sabios, la razón sigue siendo la excepción. El caos, la necesidad y el torbellino de las estrellas: he aquí la regla" (12, 243). Y "entre todas las cosas, hay algo imposible: la racionalidad. Por cierto que un poco de razón está esparcido de estrella a estrella: esa levadura está mezclada con todas las cosas" (6, 243). Para Nietzsche es asom-

broso el hecho de que, en general, la razón exista. ¿Cómo ha llegado al mundo? "Como es justo, de un modo no-racional, por azar. Habrá que contar con él, como un enigma" (4, 125).

La fe metafísica en una razón que prevalece en el mundo depende de la fe en Dios, o es idéntica a ella. Para Nietzsche ambas han caído. La fe en la verdad sólo era consecuencia de la fe en "que Dios es la verdad y en que la verdad es divina... Pero ¿cómo sería posible tal circunstancia, si se vuelve cada vez más increíble, si ya nada se muestra como divino, fuera del error, la ceguera y la mentira, si Dios mismo se ha mostrado como nuestra más duradera mentira?" (5, 275 sq.).

Con tal ataque, Nietzsche quiere rechazar la fe y la confianza en la razón objetiva del todo, entendida como la creencia en un principio pensable e inteligible. Poner semejante razón como absoluto equivaldría, para él, a tornar invisible al ser mismo. La agresividad oculta, dentro de ella misma, el llamado dirigido al origen del hombre, el cual debe adquirir una verdadera certeza de sí mismo y no enmascararse con la presunta racionalidad universal de la existencia dada y de sí mismo.

4. Al abarcar sus ataques en una visión retrospectiva, es decir, *histórica*, Nietzsche se separa de la filosofía tradicional. Mientras que los filósofos vieron en la razón —entendida como el todo de las formas lógicas condensadas— a la verdad y al ser mismos, Nietzsche estuvo obligado a rechazarlos. De ese modo, casi toda la filosofía tradicional se desvaneció ante su mirada. Embiste al contrincante, encarnado en la primera de sus grandes formas. "Parménides dijo que 'no se piensa en lo que no es'; nosotros estamos en el otro extremo, y decimos: 'Lo que se puede pensar, con seguridad, tendrá que ser una ficción' (16, 47). Si los lógicos establecen "sus propios límites como límites de las cosas", Nietzsche, en cambio, dirá: "Pero yo he declarado la guerra al optimismo de esos lógicos" (16, 46). Cuando Nietzsche despidе a la filosofía que afirmaba la absoluta validez de la razón, es decir, a la confianza, se separa, en verdad, de la época moderna, ante todo de Descartes y de la "fe" que éste ponía "*en la certeza inmediata del pensar*". Se propuso dudar más que Descartes. Para éste, que dudaba de todo, menos de la razón misma, la claridad y la distinción del conocimiento seguían siendo la base inevitable de la verdad. Nietzsche encuentra que, "donde existen hombres profundos, ocurre lo contrario: el movimiento, que se opone a la autoridad absoluta de la diosa razón" (14, 5). Nietzsche rechaza el "intento" de Hegel "por llevar a la evolución una especie de razón", considerándolo "un ensueño soñado en cielos góticos". "Yo estoy en el punto más opuesto: en la lógica misma veo una clase de lo no-racional y de azar" (13, 89). El veredicto es universal: "Todo cuanto los filósofos han manejado por milenios han sido conceptos-momias... la muerte, el cambio, la edad, así como el nacimiento y el crecimiento, constituyen objeciones para

ellos; incluso, refutaciones. Lo que es *no llega a ser*; lo que llega a ser, no es... Ahora bien, todos creemos con desesperación en el ente" (8, 76).

La actitud de Nietzsche frente a la razón, entendida como portadora de la conciencia del ser, y dentro de la apariencia total de una superación de todo lo que tiene vigencia (lo cual atraviesa la totalidad de los capítulos en que exponemos los pensamientos fundamentales) tuvo una eficacia histórica inmensa. Sin embargo, no alcanzó a aclarar con pureza aquello que, en dicha superación, se pensaba y todo lo que, mediante ella, se posibilitó en el filosofar.

En primer lugar, el combate de Nietzsche contra la razón no es, en manera alguna, total. Se debe tener en cuenta el sentido por el cual con la palabra "razón" se afirmaba algo. En la vida humana, la *razón es necesaria*: el hombre tiene "que forzar mucho a su poco de razón; si quisiera, por ejemplo, abandonarse a la 'Providencia', se encaminaría a su ruina" (10, 414). Por tanto, Nietzsche exige asir las cosas con la razón, y del modo más fuerte posible, en lugar de someterse, cómodamente, en nombre de la "Providencia", a la marcha de los acontecimientos. Como es natural, el hombre, por medio de la razón, no alcanza al todo ni a la totalidad íntegra de las cosas —si así lo pensase, y actuase en consecuencia, la razón se volvería ruinosa—; pero ella tiene que ser activa en la implantación de criterios, cuyo claro establecimiento Nietzsche no ha emprendido de un modo crítico.

Además, Nietzsche se hace abogado de la razón, en contra de los enemigos de la misma, cuyos motivos rechaza. "Entre ciertas gentes piadosas, encontré odio contra la razón... lo cual, por lo menos, delataba una mala conciencia intelectual" (5, 38). Tampoco se quiere identificar con los filósofos que respetan poco a la razón, cuando en ellos "se decreta el desprecio ascético de sí mismo y la burla de sí mismo: *hay un reino de la verdad y del ser; pero, justamente, se ha excluido a la razón de él*".

Ante todo, el mismo Nietzsche se *declara partidario de la razón*, pues ella no es un modo del entendimiento, que siempre aísla, ni tampoco una conciencia pensante, sino "la gran razón" del "cuerpo": ella lo abarca todo. La "pequeña razón", que se llama espíritu, sólo es instrumento del cuerpo (6, 46). Con relación a lo que todavía en la actualidad es inconcebible y aparente contingencia de nuestro hacer, Nietzsche habla de la "razón superior de nuestra tarea futura" (13, 33). Con esa "gran razón", Nietzsche abarca un sentido que trasciende y vuelve a fundir en sí toda la hostilidad a la razón, aunque dicho sentido siga siendo, para él, algo muy indeterminado, encerrado en el símbolo del cuerpo. Sólo para esta gran razón puede regir la siguiente proposición: "La única felicidad reside en la razón: todo el resto del mundo es *triste*. Pero a la razón suprema la veo en la obra del artista" (10, 415).

La propiedad contradictoria de las formulaciones, positivas y

negativas, acerca de la razón constituye el fundamento para que el significado de la disolución de la razón, realizada por Nietzsche, parezca revestir dos caracteres que se excluyen entre sí.

Las afirmaciones hostiles a la razón, tomadas en sí mismas, podrían producir cierta indiferencia con respecto a ella. En los casos en que el mismo Nietzsche es indiferente a la razón —así parecería—, sus exigencias lógicas también disminuyen. Por eso, en sus proposiciones, las contradicciones pueden permanecer inmóviles, como si en ningún instante sintiese el aguijón de lo contradictorio. Las contradicciones no se vuelven dialécticas y, a su modo, son tal como subsisten, no entrando en un movimiento fecundo. Luego, el hecho de que Nietzsche pueda decir algo y, más tarde, otra cosa, quizá le parezca al lector una falta de decisión, por la que todo es posible. Es necesario agregar, finalmente, que la voluntad sistemática y organizadora de Nietzsche parecería poder ser reemplazada por una voluntad de ordenación intelectual.

Pero las afirmaciones nietzscheanas, por su sentido, no siempre son igualmente próximas a Nietzsche. Hay desviaciones casi inevitables cada vez que usa las palabras razón, entendimiento o intelecto, y el significado de dichos términos no ha sido desarrollado metódicamente. Las afirmaciones se oponen a las evidencias ingenuas de una razón presupuesta por los otros; pero, a menudo, presuponen también, como algo obvio, lo que se piensa por el vocablo "razón". En algunos casos, ella concuerda con pensar, opinar, saber de la identidad, orden, ley, y esos conceptos coinciden con las funciones de la interpretación del ser, necesaria a la vida: con el intelecto y con el entendimiento práctico.

Lo que Nietzsche se propone en su filosofar, al disolver la razón, siempre acaba por detenerse en el instante. En efecto, el apasionado impulso por llegar a algo más que a la razón constituye, él mismo, la *gran razón*. Su ataque a la "razón" es el ataque de la gran razón a la pequeña razón, propia del presunto entendimiento que ya sabe todo. Pero semejante ataque es, en sentido kantiano, no-crítico, porque no ve con claridad transparente el todo de su "gran razón". Por eso, en los instantes en que ella no le está presente, conduciéndolo con positiva seguridad, Nietzsche se hace escéptico y vuelve a abandonar todas sus afirmaciones negativas y positivas. Este abandono inexorable, empero, es uno entre los fenómenos posibles que muestran cómo Nietzsche piensa a partir del *origen* de lo que abarca y rodea [es decir, de lo englobante = *Umgreifende*], lo cual no constituye la mera vida interpretativa de una especie, sino la "vida" de la verdad. Pese a todo, a partir de ella, domina la autoafirmación de la verdad. En las formulaciones de Nietzsche, esa vida de la verdad no se presenta con la calma claridad y la seductora tranquilidad propia de Kant. Pero el sentido último de las proposiciones nietzscheanas no sea, quizá, sino éste: la vida de la verdad es lo que abarca y circunda (*Umgreifende*); es aquello en lo cual la

razón y la Existencia tienen su origen, sin que éste sea cognoscible como tal. Sólo en el despliegue del saber objetivo y del hacer realizador, esa vida se aclara —dentro de un constante proceso de aclaración que jamás alcanza una meta definitiva—. No se trata de la vida en cuanto existencia dada, sea biológica, psicológica o sociológica —como tal es un objeto dentro del mundo y, de ese modo, empíricamente investigable—, sino de la vida como origen, que también abarca a lo investigable y al acto de investigar. Es aquello a lo cual Nietzsche siempre parece aludir, sin decidirse jamás a captarlo filosóficamente; es aquello que lo mueve y le da a su filosofar el impulso que lo lleva a superar todo lo conocido.

El hecho de que lo englobante (*Umgreifende*), que no es objeto, se le patentice a Nietzsche en todo su pensamiento acerca de la verdad, constituye el origen. Por eso, su pensar no se pierde en objetos psicológicos u otros análogos, ni se precipita, de modo definitivo, a callejones lógicos sin salidas, ni encalla en posiciones, sino que sigue siendo filosófico.

El filosofar sólo es posible en el medio de una razón que se concede a sí misma originariamente (aunque la filosofía reciba todo su contenido de algo diferente de la razón). Sólo cuando ésta se presenta metódicamente, en su necesidad englobante (*umgreifenden*), aclaratoria y móvil; sólo cuando no se la confunde con el mero entendimiento o con el intelecto que fija al conocer, es decir, con la finitud teleológica, sino cuando la razón se hace consciente, mediante la lógica filosófica, del todo orgánico de sus funciones, sólo entonces el filosofar puede permanecer fiel a sí mismo en el gran movimiento de su historia. Únicamente en la medida en que la penetración filosófica de sí misma tiene éxito, desde el punto de vista lógico, la razón adquiere poder. En este sentido del término "razón", el filosofar propio de Nietzsche constituye, para nosotros, una sola y gran realización de la razón, aunque no se haya aclarado, lógicamente, y a sí misma, hasta el límite.²

Pero por decisiva que nos parezca la tarea que surge del pensar de Nietzsche, no es menos cierto que ella podría haberle aparecido a Nietzsche del mismo modo. La verdad no está, para él, por encima de toda razón (aunque ella siempre sea encontrada por el camino de la razón y aunque le pertenezca a esta última y sea comunicable) sino que, en apariencia, la "verdad", sin la razón y en contra de la razón, es, para él, de una oscuridad inaudita, que encanta y espanta. En la próxima sección veremos cómo habla de este punto, a través de un acto de irrupción trascendente, con palabras que, necesariamente, son más encubridoras que reveladoras.

Con la "disolución de la razón", Nietzsche ha creado un nuevo

² Sobre la autocomprensión de Nietzsche, cfr. el capítulo I del libro III, p. 391 sq.

comienzo. Es el camino para encontrar una razón más profunda; y, por eso, en el filosofar tuvo que nacer una nueva gigantomaquia. En toda alma que despierte en esta época, se tendrá que librar esa lucha. Pero tiene un doble aspecto: la razón que se hace consciente de sí misma combate contra la esencia de la noche, que le pertenece, sin perder su propio contenido y, al mismo tiempo, combate contra su enemigo, en tanto éste es lo no-racional, en sentido radical, es decir, lo que se opone a la razón.

La vida y el pensar, a partir de una razón englobante que, no obstante buscarse siempre a sí misma, ya está, como tal, presente, y que determina críticamente lo que sobrepasa los límites, incorporándolos al propio movimiento; el pensar y la vida, pues, se ven ante el ser, por el cual ellos son ellos mismos y no son ellos mismos. Pero, en el combate, están como trabados con el adversario, que se acrecienta en ellos y que ellos engrandecen.

Pero la misma razón ve ante sí a la contra-voluntad radical, que no permite ser aclarada por ningún movimiento; usa el intelecto como un medio e integra, despojada de su fundamento vital, todas las afirmaciones de la razón que lleva a cabo en el propio arbitrio de un discurso cualquiera. Esta contra-voluntad pertenece a la noche, entendida como caos: ante ellas da órdenes aparentes que le permiten hablar con engaños a la razón, para arrastrarla consigo.

En semejante lucha se tienta lo más extremo. Al parecer, las afirmaciones extremas de Nietzsche siguen tres caminos (la gran razón, la oscuridad de la noche, la contra-voluntad de lo opuesto a la razón). Por eso, en esta lucha, la razón tiene que llegar a ser tal como quizá ya lo ha sido, aunque sin entenderse; tiene que atravesar todos los límites conocidos y, en esa actividad, finalmente, debe salir al encuentro de ella misma. He aquí —si Nietzsche fue el suceso decisivo— el punto de que fluirá el futuro filosofar.

Las afirmaciones nietzscheanas, en apariencia, podrían significar todo; para nosotros, desembocan, fácilmente, en el movimiento de la "gran razón". Eso ocurre dentro de lo más oscuro; incluso en los casos en que Nietzsche parece abandonar la verdad, mediante un acto de inspección que la trasciende, se debe demostrar si semejante desenlace es posible.

La verdad considerada en un acto de irrupción que la trasciende

Los límites de la ciencia abrían el espacio para un filosofar que todavía buscaba suelo propio. La *teoría de la veracidad*, considerada dentro de la vida, hacia que la verdad se quebrara frente a ella o que se limitara a ser el error necesario para una forma cualquiera de lo viviente. La *apasionada voluntad de verdad* se comprendía a sí misma; pero de tal modo que constantemente se la veía desaparecer en lo otro de la verdad. La ciencia parecía retornar al filoso-

far; la verdad, a la vida; la voluntad de verdad, a la oscuridad de sus condiciones. La cuestión por la verdad conducía, en cada caso, al abismo: en todas partes Nietzsche pugna por llegar a un origen. Al romper el círculo, cumplirá, finalmente, una irrupción trascendente, cuya ambigua expresión, sea en las formulaciones más extremas, sea en el silencio, muestra o encubre el peculiar fundamento de las ideas nietzscheanas sobre la verdad.

La cuestión de la verdad constituye la pregunta de las preguntas. Su significado coincide, para nosotros, con la cuestión acerca del ser. Quiere penetrar en el supuesto excesivo de todo pensamiento y de toda actividad que pretende ser válida. De ese modo, la cuestión empuja al que pregunta hacia lo carente de base: todo cuanto aparece como algo determinado es, sin más, puesto en cuestión y desprende al cuestionador de todo fundamento, porque le ofrece el más amplio de todos los horizontes. Cuando la cuestión acepta un supuesto, como si fuese obvio, sin haberlo interrogado, y cuando, de ese modo, se estrecha, ella se aleja en seguida de su sentido originario. Pero, puesto que en el pensar no es posible dar ningún paso sin cierta determinabilidad, es decir, sin aceptar la adquisición de un estrechamiento, la verdad, en el instante en que se habla de ella, se convierte en alguna verdad particular, que encuentra su límite y se manifiesta por no ser la verdad. Lo que ella sea, en sentido propio, no se debe, en el fondo, poner en cuestión, puesto que, en la indeterminación de esa interrogación, no hay objeto alguno. Pero el operar con semejante carácter de indeterminación, que no es nada, pertenece al acto filosófico y trascendente de asegurarse acerca de lo que la verdad sea.

La fuerza filosófica de Nietzsche se muestra en la superación constante de cualquier forma de la verdad que, en algún instante, se podría dar como la verdad misma. Lo que siempre se presenta, por así decirlo, es un vicario de la verdad y no ella misma.

Si nuestro tema ha sido, hasta llegar a este punto, el de aclarar de todos los modos posibles ese vicariato de Nietzsche, tendremos que ver ahora cómo filosofa, según el criterio de la verdad que sigue estando por completo indeterminada, es decir, de la verdad estimada en su falta de límites y en la cual, finalmente, todo parece ser nada. En efecto, si se contempla la verdad en sí misma, en lugar de cuestionarla en cada una de sus determinaciones, se desvanecerá en la infinitud sin horizontes, propia de lo indeterminado. Sólo puede tener éxito hablar de ello, de modo trascendente, si nos expresamos por negaciones. Para Nietzsche, es *incomunicable* y sólo se manifiesta de manera indirecta. Ella es *riesgo*, *muerte*; incluso, es el origen que permite decir en el mundo: *nada es verdadero; todo está permitido*.

Los límites de la verdad propiamente dicha, en cada determinación de su existencia, están en la incomunicabilidad. Nietzsche alude a ella en un diálogo, en el que hace intervenir a cierto anciano que habla con el escéptico Pirrón. Éste pretende enseñar a los hombres, pero de modo indirecto y sin fanatismos: "Quiero poner en guardia a los hombres con respecto a mí mismo". Quiere ser el maestro de la desconfianza, "de una desconfianza tal como jamás la ha habido en el mundo: de todas las cosas y de cada una de ellas". Frente a la objeción de que también sus palabras serían las de un fanático que afirma la verdad —la verdad de esta desconfianza— como algo ya establecido, Pirrón dice: "¡Tienes razón! Quiero desconfiar de todas las palabras". El anciano: "Entonces, tendrías que callar". Al continuar el diálogo, el anciano duda: "¿Nos entendemos ahora completamente?" Como Pirrón ríe, le vuelve a preguntar: "¿Acaso toda tu filosofía consistirá en callar y en reír?" y, entonces, oye la respuesta de Pirrón: "No sería la peor" (3, 308 sq.).

Para Nietzsche, la risa es una expresión de una verdad cuya comunicabilidad está excluida. "Aprended el modo según el cual hay que reírse, riéndose de vosotros mismos" (6, 426). "Yo mismo me coronó: yo mismo he santificado mi risa" (6, 428). La jerarquía del filósofo está determinada por la de su risa (7, 270). Por eso, tanto pudo decir: "Cuando el hombre relincha de risa, sobrepasa a todos los animales por su vulgaridad" (2, 376), como, refiriéndose a Zarathustra, "se transformaba y estaba radiante cuando reía: jamás hombre alguno en la tierra ha reído como él" (6, 234). Nietzsche pone en guardia contra sus escritos: "Quien no sepa reír no me debe leer" (8, 363). Desde el tormento del hombre, nace esta verdad inexpresable: "El animal que más sufre en la tierra ha inventado la risa" (16, 356). "Quien se haya herido profundamente tiene una risa olímpica" (16, 382).

La santificación de la risa, la ligereza de la danza y el triunfo sobre el espíritu de la pesadez coinciden entre sí (12, 393). Nietzsche se precipita sobre "las verdades de acuerdo con las cuales se puede danzar" (8, 382), y conoce la objeción contra cualquier verdad determinada, fijada, capaz de darse absolutamente, con validez definitiva: "De acuerdo con esas verdades ningún pie podría danzar; por tanto, desde hace mucho tiempo, han dejado de ser verdades para nosotros" (14, 407). "Yo no sabía que lo más deseado por el espíritu de un filósofo era ser un buen danzarín. Pues la danza constituye... su única devoción, su único culto" (5, 342). Presa de un elevado estado, Zarathustra dice: "Ahora soy ligero: casi vuelo; ahora me veo a mí mismo por debajo de mí: un dios danza a través de mí" (6, 58).³

³ Cfr. el capítulo I del libro III, pp. 416, 419 sq.

RIESGO DE LA VERDAD

La verdad que Nietzsche llama peligrosa es, en algunos casos, el saber *determinado*; en otros, el ser de la verdad misma, que aparece como *indeterminado* en la forma de algún saber determinado. En sus proposiciones, ambos aspectos no se pueden separar.

Desde un punto de vista negativo, la verdad se mantiene en la forma de la *intelección del estado aparente, propio de todo lo verdadero*. La antinomia nietzscheana, ya mencionada, entre la verdad concebida como *apariciencia* necesaria para la vida y la verdad como *intelección de esta apariciencia*, desde temprano constituyó, para él, un problema vitalmente peligroso. "De antemano, somos seres ilógicos y, por tanto, injustos. Lo podemos reconocer así: he aquí una de las mayores y más insondables desarmonías de la existencia" (2, 49). Cómo sea posible soportarla y vivir en ella, lo dice la siguiente pregunta: "¿Podríamos, conscientemente, permanecer en la no-verdad? ¿O, en el caso de que eso *tuviera* que ser así, no sería preferible la muerte?". Sin embargo, la vida humana entera está profundamente sumergida en la no-verdad. El individuo "no la podría sacar de ese pozo, sin cobrar odio, apoyado en profundísimas razones, por su propio pasado". Pero tal cosa implica el riesgo: "Sólo queda un modo de pensar que, personalmente, entraña el fruto de la desesperación y, teóricamente, una filosofía de la destrucción" (2, 51-52). Nietzsche se le quiere oponer. "Admitir la no-verdad como condición de la vida... aquí, más que en ningún otro lado, no se trata de 'desangrarse' en la 'verdad reconocida'. En este supremo riesgo se tiene que apelar a los instintos creadores y fundamentales del hombre, que son más fuertes que cualquier sentimiento de valor" (14, 16-17).

Nietzsche pudo considerar el carácter indeterminado de la verdad como un error vitalmente necesario, porque, en el fondo, tiene, de modo inevitable, la idea de una *verdad en sí* y, por cierto, no sólo la tiene como negación de cualquier ser determinado de la verdad, sino también como la posibilidad de entrar en contacto con el ser mismo. Tal verdad, al mismo tiempo negativa y positiva, en cuanto sobrepasa toda determinabilidad y es incontestable y, también en cuanto ella podría aparecer como un saber del ser, en cualquiera de esas formas, esa verdad será un peligro para la vida, entendida ésta como una existencia dada y vinculada con el error. Por eso, desde el punto de vista de la vida misma, la voluntad de verdad es cuestionable. "¿Qué parte de nosotros quiere, en sentido propio, la verdad?... ¿por qué no preferimos la no-verdad? ¿Y la incerteza? ¿Y la misma ignorancia?" (7, 9).

Luego, el hecho de que el hombre sepa tan poco de sí mismo le sería saludable. La naturaleza le oculta lo más sabio y lo confina a una conciencia orgullosa y engañosa. Por eso: "Maldita sea la funesta curiosidad que, a través de un resquicio, pretende ver hacia

fuera y hacia abajo, deseando que el hombre se apoye en lo que carece de piedad, en lo insaciable, en lo criminoso". El hombre sólo puede vivir en la indiferencia de su no-saber, "colgado, en sueños, del lomo de un tigre". Dentro de tal constelación, el impulso a la verdad es ruinoso (10, 191). Sería ingenuo "admitir, sin más, que mediante el conocimiento no se descubriría nada que no fuese saludable y útil al hombre, y que otras cosas no existirían" (4, 292).

Si, por tanto, la vida se funda en la apariencia, la verdad será, tanto para la vida en general como para cada una en particular, "un principio destructor, hostil a la vida" (5, 275). Lo dicho rige, sobre todo, para la vida en crecimiento. Si "todo hombre quiere madurar necesita una ilusión protectora, una nube que lo defienda y que lo rodee": la verdad que acepte tales coberturas aniquilaría el germen y sería una disección de la vida (1, 342).

Por eso, en Nietzsche hay algo que lo aleja de la verdad. Esto se advierte cuando dice lo poco que a él le ha concernido la verdad (14, 380) y cuando se manifiesta en contra de la tiranía de lo "verdadero". "Yo no sabía por qué debía ser deseable el tiránico dominio de la verdad: a mí me bastaba con tener un gran poder. Pero la verdad debía tener la capacidad de luchar y poseer una oposición y, de tiempo en tiempo, uno debiera poder *aliviarse* de ella, dentro de lo *no-verdadero*" (4, 333). La verdad desengaña, puesto "que todo conocimiento de la misma es *improductivo*" (9, 113).

Pero, para Nietzsche, el riesgo de la verdad no constituye ninguna objeción decisiva contra ella. Antes bien, su voluntad admite la posibilidad de dañar: "A la tarea del filósofo le pertenece causar daño y corromper, tanto como la de ser útil y constructivo" (14, 350). Sin embargo, el saber del riesgo le permite comprender, al mismo tiempo, la *voluntad de no saber* y la *valentía* ante la verdad.

En primer término, el riesgo constituye el fundamento para una *radical voluntad de no-saber*. "A veces, necesitamos ser ciegos, y tenemos que permitir que ciertos artículos de fe y ciertos errores no nos afecten: entretanto, ellos nos mantienen vivos" (12, 48). Tal situación tiene sentido. "Una vez por todas: yo *no* quiero saber nada. La sabiduría también le traza límites al conocimiento" (8, 61). "El hecho de que se llegue a ser lo que se supone estar muy lejos de adivinar *lo que se es*" (15, 43). Incluso la misma ciencia supone, de algún modo, como base, una voluntad de no-saber. "Desde el comienzo hemos entendido la manera de conservar nuestra ignorancia... sólo sobre semejante fundamento granítico de un no-saber, la ciencia pudo levantarse hasta hoy. Me refiero a la voluntad de saber, basada en otra voluntad mucho más poderosa: la voluntad de no-saber, de incerteza, de lo no-verdadero" (7, 41).

En segundo lugar, el riesgo constituye el fundamento por el cual la *valentía* pertenece a la voluntad de saber propiamente dicha: "Todos tememos a la verdad" (15, 36); "el error", en cambio, "es cobardía" (15, 3). "En la rigurosa medida en que, por la valentía,

nos atrevemos a avanzar... nos aproximamos a la verdad" (15, 64). La fortaleza de un espíritu se "medirá según la 'verdad' que necesita o, más claramente dicho, según el grado en que sea necesario diluirla, encubirla..." (7, 59). Pero, "hasta el más valiente de nosotros, rara vez tendrá el valor de enfrentar lo que, en verdad, *sabe*" (8, 61). En los fragmentos de *Zarathustra*, Nietzsche pudo confesar: "Existe un inconsciente resguardo de uno mismo; una precaución, encubrimiento y protección del conocimiento más difícil... Me callo algo a mí mismo... descubrimos que pues *¿cómo* podríamos obligar a soportar la verdad es el de crear un ser que la *soporte*: de otro modo, nos cegamos voluntariamente y nos volvemos ciegos frente a ella" (12, 399).

VERDAD Y MUERTE

El peligro de la verdad es más que un riesgo. Toda verdad es muerte, según el parecer de Nietzsche. Pero, aunque con diferentes símbolos, trate de decir lo que piensa acerca de este punto, no llega a aclararlo.

Desde temprano, Nietzsche ha visto, en un símbolo mítico, la unificación del conocimiento último con el naufragio en el abismo espantoso de una *monstruosidad aniquiladora*. "¡Edipo, el asesino de su padre, el marido de su madre; Edipo, el descifrador del enigma de la esfinge! ¿Qué nos dice semejante secreta trinidad?... Que allí donde, a través de las fuerzas adivinatoras, se quiebra la magia de la naturaleza propiamente dicha, tiene que adelantarse, como causa, alguna inaudita monstruosidad; pues ¿cómo podríamos obligar a que la naturaleza abandone sus secretos, sino mediante una resistencia victoriosa, es decir, por lo antinatural?... El mismo que... resuelve el enigma de la naturaleza, como asesino del padre y marido de la madre, tendrá que quebrar las más sagradas ordenaciones de la naturaleza. Incluso, el mito parece querer insinuarnos que la sabiduría es una monstruosidad cometida contra la naturaleza: quien, por su saber, precipite la naturaleza al abismo, tendrá que experimentar, en sí mismo, la disolución de ella" (1, 67 sq.).

En forma de utopía, Nietzsche se imagina "la finalización de la tragedia del conocimiento", la decadencia de la humanidad, provocada por el saber. Al hombre le podría quedar el conocimiento de la verdad como su única e inaudita meta, y eso de un modo tan definitivo, que el sacrificio de la humanidad entera sería adecuado a tal fin. El problema sería éste: "¿Qué impulso de conocimiento podría llevar al hombre tan lejos como para *ofrecerse*, por sí mismo, al sacrificio de la muerte, con el brillo de una sabiduría anticipada en los ojos? Quizá, si alguna vez el fin del conocimiento fuese el de fraternizar con los habitantes de otros planetas y si, durante algunos milenios, el saber se comunicara de astro en astro, quizá entonces, el entusiasmo por el conocimiento llegaría a pleamar" (4, 50).

A la pregunta de si el hombre y la humanidad quisieran alcanzar la muerte con la verdad; a la pregunta acerca de tal utopía, la respuesta dirá que el hombre se podría atener a ella, sin quererla directamente. "Quizá por la pasión del conocimiento, la humanidad sucumba... Nuestro impulso de conocimiento es tan fuerte que todavía podemos apreciar una felicidad *sin* conocimiento o la felicidad de una fuerte y vigorosa ilusión... Todos preferiríamos la decadencia de la humanidad, al retroceso del conocimiento" (4, 296 sq.).

Pero, sigamos preguntando. "¿Acaso es *permitido* sacrificar la humanidad a la verdad?". El joven Nietzsche contestaba: "Por cierto que no es posible... Si lo fuese, constituiría una buena muerte y una liberación de la vida. Pero nadie, salvo ilusión, puede creer que tiene la verdad de modo tan firme... La pregunta de si es permitido sacrificar la humanidad a una *ilusión* tiene que ser contestada negativamente" (10, 209). Más tarde, después de que en el pensamiento de Nietzsche se produjera un salto radical, dijo: "¡Ensayemos con la verdad! ¡Quizá la humanidad sucumba! ¡Que sucumba!" (12, 410).

Al abandonar la exterioridad de la utopía, Nietzsche trató de pensar sobre el carácter incompatible de la existencia dada y de la veracidad. "A la cualidad fundamental de la existencia le podría pertenecer el hecho de que, con su pleno conocimiento, sucumbiera" (7, 59). En este caso, la verdad sería la aniquilación de las ilusiones; sería "el gran medio para subyugar a la humanidad (para que ésta alcanzara su autodestrucción)" (14, 270). La verdad, entendida como deber incondicionado, sería hostil al mundo y aniquiladora del mismo (10, 208). Si rige esta proposición: "La verdad mata —incluso se mata a sí misma, en cuanto reconoce que su fundamento está en el error—" (10, 208), ella debiera estar seguida por esta otra: "La voluntad de verdad... podría ser una encubierta voluntad de *muerte*" (5, 275).

Pero Nietzsche no ha tratado de comunicar su peculiar y profunda experiencia de la esencia del conocimiento, que se consuma en la muerte, en los mencionados desarrollos, preferentemente conceptuales. Antes bien, los ha transmitido en repentinas iluminaciones, a través del canto o de proposiciones singulares que aclaran con la rapidez del rayo y concluyen de modo repentino.

Paradójicamente, estima que la esencia del conocer se fundamenta en el nacimiento *del amor*, aunque el resultado del *mismo* esté en su *propia superación*. "El cognoscente aspira a reunirse con las cosas, y se ve separado de ellas: he aquí su pasión". De ese modo, estará arrastrado por dos movimientos: el que a él mismo lo aniquila o el que, por su intermedio, aniquila a las cosas. O bien "*todo se debe disolver en el conocimiento*" ("esfuerzo por espiritualizar todo"), o bien "el que conoce *se disuelve en las cosas*" ("la muerte y su *pathos*") (12, 6).

La *primera posibilidad* (la de disolver todo en el conocimiento)

alcanza su punto más alto en la experiencia del canto a la noche (6, 153 sq.). Este "canto de un amante" es el lamento conmovedor de Nietzsche, y parte de la soledad de la verdad clara, a la cual no ha amado ni puede ya amar: pero se agota en la tensión de su voluntad de amar, con un amor indeterminado, sin mundo ni alegría. "Soy luz. ¡Ay de mí! Si fuese noche... Vivo en mi propia luz: absorbo en mí mismo las llamas que surgen de mí. No conozco la dicha del que acepta... Es de noche. ¡Ay de mí! ¡Y que yo tenga que ser luz! ¡Y sed de tinieblas! ¡Y soledad!" (6, 153 sq.). Una inaudita experiencia lo obliga a decir: "Estar condenado a no amar por superabundancia de luz, por una naturaleza solar" (15, 97). Trátase de la verdad que se atiene a sí misma y se cumple en sí misma.

He aquí el tormento de la verdad que es luz devoradora: su esencia no se transfigura en el espíritu, sino que se solidifica en la existencia dada y fantasmal de un no-ser-ya-más.

Pero, también en el mismo contexto, Nietzsche consideró, simbólicamente, a la segunda posibilidad (la de disolverse en las cosas, es decir, la de la muerte). En el *Canto a la noche* dice: "La respuesta al ditirambo sobre la soledad del sol en la luz sería Ariadna... ¿Quién, fuera de mí, sabría qué es Ariadna?" (15, 100).

Cuando Nietzsche quiere interpretar el secreto último de la verdad, siempre alude, con enigmática ambigüedad, a *Ariadna*, al laberinto, al Minotauro, a Teseo y a Dionisos; es decir, al íntegro dominio de la mitología. El mencionado secreto dice que la verdad es la muerte o que lo otro, deseado a partir de la pasión por la verdad, a su vez, es la muerte.

La meta y el destino del cognoscente están en el laberinto, de cuyos sinuosos caminos no se puede huir, siendo inminente que el Minotauro aniquile a quien se haya internado por ellos. Luego, quien "intente" la plena independencia del conocimiento "sin estar obligado a hacerlo, probará que es audaz hasta la temeridad. Se aventurará a transitar por un laberinto; multiplicará por mil los peligros que la vida lleva implícita en sí misma y de los cuales no es el más pequeño el hecho de que nadie vea, con propios ojos, cómo y dónde se extravía; se destrozará en la soledad y algún Minotauro de la conciencia moral lo reducirá a pedazos. Supuesto que tal hombre perezca, será lejos del entendimiento de los demás hombres: tanto que nadie podrá sentirlo ni nadie podrá compartir su sentimiento. ¡Y no podrá retroceder!" (7, 49). El nuevo e independiente filósofo se vuelve con desprecio contra los anteriores, que enseñaban el camino hacia la felicidad y hacia la virtud. "¿Hacia dónde nos apartamos, para volvernos filósofos... para convertirnos en fantasmas? ¿Acaso no lo hacemos para *desprendernos* de la virtud y de la felicidad? Por naturaleza somos demasiado felices y demasiado virtuosos, como para no encontrar en la felicidad y en la virtud una pequeña tentación de llegar a ser filósofos, es decir, immoralistas y aventureros... Tenemos una peculiar curiosidad por el laberinto

to; nos esforzamos por conocer al señor Minotauro" (16, 437). El filósofo "durante años se sienta en su caverna; día y noche discute y conversa a solas, con su alma. La caverna puede ser un laberinto; pero también una mina de oro" (7, 267 sq.).

Tal es la verdad: ella conduce al laberinto y a la violencia del Minotauro; pero el cognoscente persigue una meta por completo diferente. "Un hombre laberíntico jamás busca la verdad, sino tan sólo a su Ariadna: eso nos diría" (12, 259). La búsqueda de la verdad pugna por llegar a lo otro de ella, que también es como la verdad, aunque no sea ninguna de las verdades captadas como tales. Nietzsche no ha dicho o no ha querido decir qué es Ariadna.

Sin embargo, ella siempre se transforma, en el pensamiento de Nietzsche, en la muerte. Así como antes era la respuesta al "aislamiento del sol en su luz", a la espiritualidad separada del ser por la posibilidad de disolverse en su esencia o por la posibilidad de salvarse en el laberinto de la verdad, ahora constituye, en cambio, la decadencia de Teseo en la búsqueda de la verdad. "Ariadna, decía Dionisos, tú eres un laberinto. Teseo se ha extraviado en ti y carece de todo hilo. El hecho de no ser devorado por el Minotauro ¿qué utilidad le reportaría? Lo devora algo peor que el Minotauro." Y Ariadna respondía: "He aquí mi último amor por Teseo: lo llevo a la ruina" (14, 253).

Pero tampoco Nietzsche concluye con esas palabras. Antes bien, si Teseo es "absurdo", es decir, si busca la verdad como un fanático de ella y a toda costa, Dionisos será la nueva verdad. Como Teseo, también Nietzsche está perdido en el laberinto de Ariadna; pero, como Dionisos, Nietzsche llega a ser la verdad que sobrepasa a la muerte y a la vida. A partir de ella, puede decirle a Ariadna: "Yo soy tu laberinto" (8, 432).⁴ ¿Acaso Dionisos sería la verdad, si es que lo oscuro, en tanto perteneciente a la verdad misma, se libra de ésta y la supera, porque dentro del círculo de lo viviente las peripecias paradójicas de la búsqueda de la verdad se cerrarían en un ser que únicamente es lo verdadero en Dionisos? Cesa todo concebir; incluso, la experiencia peculiar de lo que Nietzsche ya no dice. Ariadna, en tanto "respuesta a la soledad del sol en su luz"; Ariadna, como ayuda en el laberinto de la verdad; Ariadna,

⁴ Prescindo de entrar en las discusiones que, biográficamente, quisieran mostrar en Ariadna a Cósima Wagner. No se puede dudar que, en ciertas ocasiones, cuando Nietzsche habla de Ariadna, intervienen recuerdos que se refieren a Cósima (eso ocurre, con particular claridad, en 13, 259); otro tanto acontece con las misivas que le dirige durante su locura: "Ariadna, te amo. Dionisos". Pero tales conexiones no significan absolutamente nada para la comprensión del sentido filosófico de ese simbolismo que, según su esencia, sigue siendo un límite intraducible al lenguaje de una comprensión racional o psicológica. En general, sólo por la experiencia existencial de los límites el simbolismo de Nietzsche se puede manifestar, y eso a partir de su pasión por la verdad.